

A mio padre
(1918-2009)

Quaderni di «Dianoia»

4

Politica, economia e diritto nell'«Esprit des lois» di Montesquieu

a cura di
Domenico Felice



© 2009 by CLUEB
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna

Tutti i diritti sono riservati. Questo volume è protetto da copyright. Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta in ogni forma e con ogni mezzo, inclusa la fotocopia e la copia su supporti magnetico-ottici senza il consenso scritto dei detentori dei diritti.



Volume pubblicato con contributi MIUR
e dell'Università degli Studi di Bologna

Politica, economia e diritto nell'«Esprit des lois» di Montesquieu / a cura di Domenico Felice. – Bologna : CLUEB, 2009
??? p. ; 24 cm
(Quaderni di «Dianoia» ; 4)
ISBN 978-88-491-3237-3

In copertina: ritratto di Montesquieu (1752)

Progetto grafico di copertina: Oriano Sportelli (www.studionegativo.com)

CLUEB
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna
40126 Bologna - Via Marsala 31
Tel. 051 220736 - Fax 051 237758
www.clueb.com

Finito di stampare nel mese di novembre 2009
da Legoprint - Lavis (TN)

Indice

- VII Abbreviazioni
- IX Domenico Felice
 Premessa
- 1 Marco Goldoni
 L'onore del potere giudiziario: Montesquieu e la monarchia
 dei poteri intermedi
- 67 Mario A. Cattaneo
 Montesquieu e la repubblica federativa
- 77 Thomas Casadei – Domenico Felice
 Subsistance, code des lois ed état politique nel libro XVIII
 dell'*Esprit des lois*
- 119 Umberto Roberto
 Roma e la storia economica e sociale del mondo antico
 nell'*Esprit des lois*
- 167 Carlo Borghero
 L'ordine delle leggi e la natura delle cose nel libro XXVI
 dell'*Esprit des lois*
- 199 Giovanni Cristani
 L'esprit du législateur. Riflessioni sul libro XXIX dell'*Esprit des lois*
- 211 Indice dei nomi

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 vols., Pa-

ris, 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 *Ceuvres complètes* (= *OC*). Salvo diversa indicazione, le traduzioni sono degli autori dei contributi.

Premessa

Domenico Felice

Con il presente volume si conclude una ricerca collettiva, da me progettata e coordinata, sui 'grandi temi' dell'*Esprit des lois* di Montesquieu, avviata in occasione del 250° anniversario (1998) della pubblicazione dell'opera con il volume *Leggere l'«Esprit des lois»* e proseguita poi con quello, apparso nel 2003, su *Libertà, necessità e storia*¹. Come i due volumi precedenti, anche questo si compone di sei contributi, uno per ciascuna delle sei parti in cui è suddiviso il capolavoro montesquieuiano. Gli argomenti affrontati sono: il modello della "monarchia dei poteri intermedi" (libri II-VIII), la concezione della repubblica federativa (libro IX), il problema della relazione tra modi di *subsistance* e leggi (libro XVIII), la riflessione su Roma e la storia economica e sociale del mondo antico (libri XX-XXIII), la questione del rapporto tra leggi e «ordine delle cose sulle quali esse statuiscono» (libro XXVI), infine il tema delle regole da

¹ Cfr. *Leggere l'«Esprit des lois»*. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 1998 (online nel sito <www.montesquieu.it>). Contributi di: D. Felice, *Una forma naturale e mostruosa di governo: il dispotismo nell'«Esprit des lois»*, pp. 9-102; S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, pp. 103-135; R. Minuti, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche: aspetti e tensioni di un tema di Montesquieu*, pp. 137-163; E. Pii, *Montesquieu e l'«esprit de commerce»*, pp. 165-201; L. Bianchi, *Montesquieu e la religione*, pp. 203-227; U. Roberto, *Diritto e storia: Roma antica nell'«Esprit des lois»*, pp. 229-280. *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Napoli, Bibliopolis, 2003 (online nel sito <www.montesquieu.it>). Contributi di: Th. Casadei, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois»*. *Un 'ponté' tra passato e futuro*, pp. 13-74; D. Felice, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena nell'«Esprit des lois»*, pp. 75-136; C. Borghero, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, pp. 137-201; S. Rotta, *Demografia, economia e società in Montesquieu*, pp. 203-241; L. Bianchi, *Leggi divine e leggi umane. Note sulla religione nel libro XXVI dell'«Esprit des lois»*, pp. 243-275; U. Roberto, *Montesquieu, i Germani e l'identità politica europea*, pp. 277-322.

seguire nella composizione delle leggi (libro XXIX), con l'enunciazione del principio-cardine di tutto l'*Esprit des lois*, vale a dire il principio secondo cui lo «spirito» del legislatore deve essere improntato alla «moderazione», perché «il bene politico, come il bene morale, si trova sempre tra i due estremi» (XXIX, 1).

Nell'insieme, i tre volumi costituiscono la più ampia e, a mio avviso, la più puntuale ed equilibrata 'introduzione' a questo grande 'classico' del pensiero filosofico-politico occidentale². Seguendo un metodo rigorosamente legato all'analisi dei testi, tutte le grandi tematiche dell'opera vi sono approfonditamente illustrate ed esaminate: dalla teoria della tripartizione dei governi (dispotismo, repubblica e monarchia), a quelle sulla libertà politica e le forme istituzionali che meglio la realizzano (la repubblica federativa e la monarchia costituzionale 'all'inglese'); da quella sui fattori 'fisici' e 'moralì' che condizionano le leggi e costituiscono lo spirito generale, ovvero le identità, delle nazioni e delle epoche storiche, a quella sui rapporti tra economia e politica e tra società e Stato nella storia antica e moderna, occidentale e orientale; dalla questione del ruolo della religione nella vita sociale e politica dei diversi popoli della terra, a quella del rapporto tra leggi e storia e tra leggi e legislatore. Su ognuno di questi argomenti il contributo di Montesquieu è stato determinante, sia per il grandioso sforzo di sintesi di tutto il sapere giuspolitico precedente sia, soprattutto, per la *novitas* assoluta delle soluzioni proposte, soluzioni che hanno concorso in misura rilevante alla creazione delle odierne istituzioni democratiche (le uniche, fino a prova contraria e checché ne dicano i suoi detrattori o gli analisti/profeti "avventizi" della sua crisi³, capaci di contenere o ridurre l'oppressione, ossia – montesquieuianamente – l'abuso del potere da parte dell'uomo sull'uomo, questa «malattia eterna» dell'*humana condicio*⁴) e al sorgere di nuovi campi del sapere, quali – *in primis* – le scienze sociali e il costituzionalismo liberale.

² L'unico testo comparabile è il volume di Bertrand Binoche *Introduction à «De l'esprit des lois» de Montesquieu* (Paris, Puf, 1998). Sul piano del rigore e originalità delle analisi e delle ipotesi interpretative proposte, comunque, il lettore distinguerà agevolmente la differenza qualitativa tra le due "imprese".

³ La caratteristica costante degli analisti/profeti "avventizi" è quella di scambiare le situazioni contingenti con quelle di lungo periodo, la crisi della democrazia nel proprio Paese con la crisi della democrazia *tout court*, quando non addirittura – con un narcisismo nichilistico senza pari – la 'propria' crisi con la crisi del sistema politico all'interno del quale essi si trovano a vivere.

⁴ Montesquieu, *Romains*, VIII, in *OC*, I, 3, p. 406; P 1988.

È stato ed è questo il nostro modo di rendere omaggio a Montesquieu, a questo “uomo universale”, ideatore di una “scienza universale dei sistemi politico-sociali” e *filosofo per eccellenza del limite o della moderazione*, una qualità, o virtù, questa, senza la cui ‘pratica’ gli uomini accrescono oltremisura, come dimostrano *ad abundantiam* i totalitarismi del secolo scorso, il tasso di barbarie e di devastazione che, da sempre, è (maledettamente) organico alla loro storia.

Desidero rinnovare la mia più profonda stima e gratitudine a tutti i collaboratori, senza la cui intelligenza e competenza queste tre imprese non sarebbero state possibili. Tre di loro (Sergio Cotta, Eluggero Pii e Salvatore Rotta), purtroppo, non sono più fra noi, ma ne serbiamo intatto il ricordo e ne seguiamo con convinzione gli insegnamenti, nonché lo stile – a nostro avviso, incomparabile – di uomini e di studiosi.

Bologna, ottobre 2009

*L'onore del potere giudiziario:
Montesquieu e la monarchia dei poteri intermedi*

Marco Goldoni

1. Due modelli di organizzazione dei poteri

La storia della ricezione di un autore vive necessariamente di cambiamenti prospettici fra loro alternativi e spesso antitetici. Nel caso di Montesquieu tale alternanza di impostazioni interpretative rappresenta sicuramente un'ottima chiave di lettura per comprendere l'influenza esercitata dal pensatore francese¹. Alcuni luoghi essenziali della sua opera costituiscono da sempre oggetto di mutevoli interpretazioni. Il principio di separazione dei poteri, ad esempio, rappresenta un costante oggetto di ridefinizione e, pertanto, di discussione². La centralità di questo principio nella classificazione delle costituzioni è oramai acquisita nella dottrina e nella prassi costituzionali. Dopo un periodo di relativa supremazia dell'interpretazione anti-separatista (di cui Charles Eisenmann costituisce uno dei più autorevoli rappresentanti³), sembra si assista ad una rinascita della lettura più vicina

¹ Esiste ora un ricco ed esaustivo volume che fornisce un quadro della storia delle interpretazioni di Montesquieu: D. FELICE (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Pisa, ETS, 2005.

² Per un chiarimento esemplare della differenza fra separazione e divisione dei poteri si rinvia a R. GUASTINI, *Separazione dei poteri o divisione del potere?*, «Teoria politica», 14 (1998), pp. 25-42. Per un'analisi della divisione dei poteri in Montesquieu, sulla falsariga delle chiarificazioni concettuali proposte da Guastini, si veda M. BARBERIS, *Divisione dei poteri e libertà da Montesquieu a Constant*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 31 (2001), pp. 83-109.

³ CH. EISENMANN, *L'«Esprit des lois» et la séparation des pouvoirs*, in *Mélanges R. Carré de Malberg*, Paris, Sirey, 1933, pp. 165-192; il riferimento classico per tale posizione è M. TROPER, *La separazione dei poteri e la storia costituzionale francese* (1973), tr. it. a cura di L. Tullio, Napoli, Esi, 2005. Non tutti gli autori hanno condiviso l'interpretazione di Eisenmann; Norberto Bobbio, ad esempio, ha sempre sostenuto la versione separatista: *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, p. 148.

alla rigida separazione fra i poteri sulla scorta dell'interpretazione di Olivier Beaud⁴. Così, un'interpretazione che pareva aver oramai acquisito lo statuto di *communis opinio* viene di nuovo sottoposta a critica da letture condotte attraverso lenti metodologiche differenti⁵.

Uno slittamento simile potrebbe investire l'interpretazione del valore attribuito dall'autore dell'*Esprit des lois* alla cosiddetta "monarchia dei poteri intermedi", elaborata nella prima parte del suo capolavoro. Peraltro, fra il tema della separazione dei poteri e quello della forma di governo sussiste, come è naturale che sia, un legame speciale. Ad uno specifico assetto organizzativo della prima corrisponde una versione della seconda. La tesi qui proposta è che rivedere il significato della separazione dei poteri equivale a rimettere in discussione la tradizionale lettura, affermata negli ultimi decenni, di un monolitico principio di distribuzione dei poteri presente, in forma unica, nella riflessione di Montesquieu. Dopo un periodo di relativa svalutazione nel corso degli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, si assiste ora ad una riconsiderazione della questione della separazione dei poteri alla luce dei nuovi scenari politici e giuridici che si sono riaperti, in particolare, nel corso degli ultimi due decenni⁶. Tale rinnovo di interesse permette di mettere a fuoco la presenza di due modelli ideali di organizzazione dei poteri nel capolavoro del Bordoiese: il primo, più conosciuto, viene tratteggiato nel celebre capitolo sesto del libro undicesimo con riferimento alla costituzione inglese, mentre il secondo viene enucleato nei libri II-VIII, a partire dall'analisi della monarchia francese. In questo scritto non si vuole dirimere con un approccio manicheo – sarebbe, peraltro, impossibile – la questione del valore attribuito da Montesquieu alla monarchia dei poteri intermedi. In altri termini, non si tratta di stabilire quale dei due modelli fosse più caro a Monte-

⁴ Questo è quanto viene sostenuto, di recente, in O. BEAUD, *Michel Troper et la séparation des pouvoirs*, «Droits», 37 (2003), pp. 149-171. Cfr., inoltre, ID., *La notion de constitution chez Montesquieu. Contribution aux rapports entre constitution et constitutionnalisme*, in D. MURSWIEK, U. STOROST, H. WOLFF (a cura di), *Staat, Souveränität, Verfassung. Festschrift für Helmut Quaritsch zum 70 Geburtstag*, Berlin, Duncker und Humblot, 2000, pp. 407-428.

⁵ In tal senso, è opportuno ricordare che l'interpretazione di Eisenmann è stata proposta a partire da una rigorosa quanto legittima metodologia kelseniana.

⁶ Fra gli ultimi testi che propongono un'interpretazione complessivamente positiva della monarchia francese (ovvero diversa dalla tradizionale accusa di feudalesimo), si veda S. KRAUSE, *Liberalism with Honor*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2002, pp. 32-66.

squieu. Piuttosto, si tratta di ricollocare, nell'economia dell'opera del *Président à mortier*, la posizione della monarchia dei poteri intermedi, spesso trascurata a favore del modello inglese⁷. Come si avrà modo di mostrare, si tratta di un modello di organizzazione dei poteri di notevole interesse per almeno due ragioni: in primo luogo, perché esso garantisce due beni politici fondamentali come la moderazione del governo e la libertà politica; in secondo luogo, l'analisi della monarchia dei poteri intermedi è in grado di gettare una luce nuova su alcuni istituti del costituzionalismo moderno attinenti funzioni di garanzia, come, ad esempio, il controllo di costituzionalità delle leggi.

Gli estremi all'interno dei quali si muove l'interpretazione della monarchia in Montesquieu sono rappresentati dagli studi di Élie Carcassonne e di Louis Althusser. Il primo ha dipinto la monarchia dei poteri intermedi come uno Stato liberale moderno di diritto, diminuendo il peso delle tracce in esso presenti dei privilegi e dell'Antico Regime⁸. Althusser, invece, ha ferocemente accusato il Bordolese di essere un conservatore, fautore della monarchia feudale⁹, trasformando Montesquieu nel "principe" dell'aristocrazia, ovvero un diretto allievo di Henri de Boulainvilliers¹⁰.

In questo scritto si utilizza, come piattaforma concettuale di partenza, l'immagine diffusa e consolidata di un Montesquieu 'ponte' fra epoche diverse, ovvero autore di un'opera intrinsecamente aperta su due mondi, immagine nella quale si può forse ritrovare il giudizio che egli dava sulla monarchia¹¹. Né male politico assoluto (il dispotismo lo è nel-

⁷ Nella letteratura secondaria sulla teoria politico-giuridica di Montesquieu lo spazio dedicato al modello classico di organizzazione dei poteri è nettamente superiore rispetto a quello solitamente destinato alla monarchia dei poteri intermedi.

⁸ É. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle* (1927), Genève, Slatkine, 1970.

⁹ L. ALTHUSSER, *Montesquieu, la politica e la storia* (1959), tr. it. di A. Burgio, Roma, manifestolibri, 1998. Una ricostruzione attenta della lettura althusseriana si trova in A. CECCARELLI, *Il momento montesquieuiano di Louis Althusser*, in D. FELICE (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., pp. 775-804.

¹⁰ L. ALTHUSSER, *Montesquieu, la politica e la storia*, cit., pp. 104-114. Franklin Ford ha sostenuto che il Barone di la Brède era «destinato a servire i gruppi più reazionari in Francia»: cfr. F. FORD, *Robe and Sword: The Regrouping of the French Aristocracy after Louis XIV*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1953, pp. 242-244; in Italia, si veda il giudizio di G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*. Vol. I: *Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, il Mulino, 1976, pp. 262-298.

¹¹ Fra coloro che ritengono negativo, nel suo complesso, il giudizio del Bordolese sulla monarchia francese vanno annoverati M. HULLIUNG, *Montesquieu and the Old Regi-*

l'originale classificazione delle forme di governo¹²), né forma ideale per ogni tempo e ogni luogo (in Montesquieu nessuna forma di governo potrebbe essere tale), la monarchia (forma di governo del «presente») rappresenta, nell'economia complessiva dell'*Esprit des lois*, un vero e proprio rompicapo. Anzitutto, il governo monarchico si presenta come la struttura istituzionale più complessa e aperta a possibili fraintendimenti ermeneutici nel contesto d'insieme dell'opera. D'altronde, una larga parte del capolavoro di Montesquieu è dedicata alla forma di governo monarchica e, non a caso, le due realtà storiche più care al Bordoiese sono – almeno formalmente – monarchie: Francia e Inghilterra¹³.

Il favore – o quantomeno il complesso e articolato giudizio positivo – del *Président* per la monarchia può essere provato a partire da alcuni forti elementi testuali e dall'impostazione strutturale data all'*Esprit des lois*. I regimi monarchici sono come «le più belle macchine», in cui «la politica fa operare le grandi cose col minimo di virtù possibile»¹⁴; il *Président*, che pure ammira le antiche repubbliche, ritiene che la monarchia incarni al meglio la modernità politica. La forma di governo monarchica è in grado di garantire il governo rappresentativo e costituisce, pertanto, il

me, Berkeley, University of Berkeley Press, 1976 (per il quale la Francia viene dipinta come sul punto di diventare uno Stato dispotico); T. PANGLE, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on «The Spirit of the Laws»*, Chicago, University of Chicago Press, 1973; Thomas Jefferson, entusiasta lettore di Montesquieu, criticò aspramente il favore da questi accordato alla monarchia. Sulla lettura jeffersoniana si rimanda a D. CARRITHERS, *Montesquieu, Jefferson and the Fundamentals of Eighteenth-Century Republican Theory*, «The French American Review», 6 (1982), pp. 160-188.

¹² Sulla centralità del dispotismo nel pensiero di Montesquieu ha scritto pagine importanti Domenico Felice. Cfr., almeno, D. FELICE, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005.

¹³ Alla forma di governo inglese nella riflessione di Montesquieu ha dedicato un ampio e solido studio L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981. Forse proprio per lo statuto più controverso, non si può non rilevare che l'attenzione maggiore degli studiosi sia stata riservata all'Inghilterra (in particolare al libro XI, capitolo 6), laddove la monarchia dei poteri intermedi, pur indagata, è stata spesso sottovalutata sulla scorta di una supposta e pervasiva anglofilia di Montesquieu. Alcuni dubbi sulla preferenza per l'Inghilterra vengono avanzati da C.P. COURTNEY, *Montesquieu and the Natural Law*, e P. RAHE, *Forms of Government: Structure, Principle, Object, and Aim*, entrambi in D. CARRITHERS, M. MOSHER, P. RAHE (a cura di), *Montesquieu's Science of Politics*, New York, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 41-68, 69-108.

¹⁴ *EL*, III, 5, t. I, p. 29; tr. it. di B. Boffito Serra, MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, 2 voll., Milano, BUR, 1989 (rist. 2005), vol. I, p. 171.

naturale modello di organizzazione politica di un'epoca in cui gli spazi degli ordinamenti politico-giuridici si sono estesi così tanto da richiedere inevitabilmente la forma rappresentativa.

Alcune delle questioni che premono maggiormente a Montesquieu – limite al potere sovrano, legame fra socialità e diritto, controllo delle leggi – suggeriscono che l'esame della monarchia dei poteri intermedi non possa essere ridotto ad esercizio di analisi storica erudita, ma rimanga essenziale per comprendere il reale apporto dell'*Esprit des lois* alla storia del costituzionalismo. Infatti, l'assetto della monarchia (e in particolare dei poteri intermedi) permette di gettare luce sul problema del ruolo di Montesquieu nella formazione di alcune fra le principali idee che danno forma agli odierni assetti istituzionali delle democrazie costituzionali. Lungo questa direzione, si procederà, nella seconda sezione, ad inquadrare da un punto di vista storico-istituzionale la monarchia dei poteri intermedi così come descritta da Montesquieu, per poi concentrarsi sullo snodo rappresentato dall'analisi del principio fondamentale dell'onore. Questa parte permette di porre le basi per analizzare il ruolo dei poteri intermedi nella monarchia. Nella terza sezione si dà conto della situazione dei poteri intermedi da un punto di vista istituzionale attraverso l'esame dell'attività dei Parlamenti dell'*Ancien Régime*, per poi procedere al confronto con una tesi, oggigiorno oggetto di grande attenzione, secondo cui il controllo di costituzionalità sarebbe già configurato, nei suoi tratti essenziali, appunto nei Parlamenti francesi. Infine, nella quarta sezione, si proporranno alcune conclusioni circa l'apporto che l'autore dell'*Esprit des lois* ha dato al costituzionalismo settecentesco e si tenterà di tracciare un quadro approssimativo (e aperto) del valore che la monarchia francese (nella versione montesquieuiana) può avere in una prospettiva costituzionale¹⁵, prestando particolare attenzione all'assetto dei poteri. Sarà

¹⁵ È opportuna una precisazione di carattere metodologico. Nel tentativo di non applicare una lettura che si appropri in retrospettiva dell'opera di Montesquieu, si accoglie il suggerimento di lettura di colui che è stato definito il *doyen* degli studi montesquieuiani in Francia, Jean Ehrard. Egli sostiene che, per quanto spesso enigmatici, il testo e la sua storia invitano (meglio, alludono) ad alcune "possibili letture"; cfr. J. EHRARD, *Comment lire «L'Esprit des lois»?*, in *Actes du Colloque international commémorant le 250^e anniversaire de la parution de «L'Esprit des lois»*, Bordeaux, Académie des Sciences, Belles Lettres, et Arts de Bordeaux, 1999, p. 494. Sul rapporto fra modernità borghese e feudalità, Ehrard ricorda che «nella sua unità ambigua, il pensiero politico di Montesquieu non è più feudale che borghese, o piuttosto esso è contemporaneamente l'uno e l'altro»: J. EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Al-

così possibile mostrare la ricchezza e l'organicità della riflessione di Montesquieu; al modello di monarchia francese corrisponde a sua volta una precisa organizzazione dei poteri ed un assetto socio-politico che ne innervano la dinamica. In definitiva, nell'*Esprit des lois* possono essere rinvenuti almeno due diversi modelli costituzionali ed ognuno è caratterizzato da diversi dati sociali, politici e giuridici (soprattutto, ma non solo, per quanto riguarda la funzione giudiziaria). Tutto ciò a conferma del fatto che Montesquieu, oltre a rimanere probabilmente il primo costituzionalista 'comparatista' della modernità¹⁶, ha lasciato tracce evidenti nella formazione della teoria costituzionale degli ultimi due secoli.

2. La struttura istituzionale della monarchia dei poteri intermedi

Il luogo di partenza più appropriato per un'analisi della struttura costituzionale della monarchia d'*Ancien Régime* non può che essere la definizione che il *Président* fornisce della monarchia. Nel quadro di una classificazione delle forme di governo¹⁷, la monarchia viene definita come quella «in cui governa uno solo, ma per mezzo di leggi fisse e stabilite», a differenza dell'altro tipo 'positivo' di governo, quello repubblicano, «in cui

bin Michel, 1994², p. 516. Landi, assumendo tale posizione, aggiunge che «lo studioso francese non vede fino in fondo il carattere obiettivamente diverso, sul piano storico, della monarchia e del modello inglese, le due concrete soluzioni politiche montesquieuiane. Ciò lo agevola nel conciliare l'incoerenza all'interno del pensiero di Montesquieu, ma finisce con lo sminuire l'obbiettivo significato storico liberale di una di quelle soluzioni [quella inglese, n.d.r.]» (L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 614, nota 4). Questa indicazione sembra essere ancora oggi valida; adottandola si cerca di evitare l'assunzione di una postura *tranchante* sui veri significati del capolavoro montesquieuiano. Parzialmente contrario alla lettura troppo attenta alle ambiguità del testo montesquieuiano è A. POSTIGLIOLA, *Introduzione a Montesquieu, Le leggi della politica*, a cura di A. Postigliola, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 119.

¹⁶ Lungo questa direzione si veda il saggio di R. HIRSCHL, *Montesquieu and the Renaissance of Comparative Public Law*, in R. KINGSTON (a cura di), *Modernity in Question: Montesquieu and Its Legacy*, Albany (NY), SUNY Press, 2008, pp. 199-221. Hirschl nota, correttamente, il fatto che i punti essenziali del metodo comparatistico sono già presenti nell'opera di Montesquieu: ricerca comparata fra ordinamenti, tassonomie, tesi della reciproca influenza fra diritto e società.

¹⁷ Per una messa a punto dell'uso della distinzione forme di governo/forme di Stato nel capolavoro di Montesquieu si rinvia a S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 106-109.

tutto il popolo, o soltanto una parte del popolo, detiene il potere sovrano»¹⁸. Come è noto, la classificazione del *Président* si basa su due elementi. Ogni forma di governo, infatti, è contraddistinta da una specifica «natura» e da un «principio»¹⁹: solo la totalità di queste due parti permette di dare conto di una determinata forma politica²⁰. L'elemento caratterizzante della monarchia è stato spesso identificato in un aspetto istituzionale, ossia nell'idea di un esecutivo guidato da una persona sola²¹; tuttavia, Montesquieu indica subito quale sia il vero nucleo centrale del governo monarchico quando afferma che «i poteri intermedi, subordinati e dipendenti, costituiscono la natura del governo monarchico, cioè di quello in cui uno solo governa per mezzo di leggi fondamentali»²². Ciò non significa che i poteri intermedi siano i detentori della sovranità; in effetti, il Presidente si affretta a sottolineare che tali poteri sono *subordinati e dipendenti*, tanto che «nella monarchia, il principe è la fonte di ogni potere politico e civile». Eppure, non si può nemmeno sostenere che la sovranità – la cui titolarità e il cui esercizio appartengono *in primis* al monarca – sia inevitabilmente assoluta e indivisibile, poiché, nel caso, saremmo posti di fronte ad un governo dispotico in cui la libertà è venuta

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

¹⁹ Per un quadro della classificazione delle forme di governo in Montesquieu si rinvia a M. PRÉLOT, *Montesquieu et les formes de gouvernement*, in AA.VV., *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu. bicentenaire de «L'Esprit des lois», 1748-1948*, Paris, Recueil Sirey, 1952, pp. 110-132; S. GOYARD-FABRE, *La typologie des gouvernements selon Montesquieu*, «L'École des Lettres», April 1973, pp. 39-43; TH. PANGLE, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, cit., pp. 48-52; P. VERNIÈRE, *Montesquieu et «L'Esprit des lois» ou la raison impure*, Paris, SEDES, 1977; 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», 75 (1983), pp. 35-48. Sull'analisi degli ordinamenti giuridico-politici basata sulla forma di governo è ancora attuale N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo*, cit.; da ultimo M. VOLPI, *Libertà e autorità. La classificazione delle forme di Stato e delle forme di governo*, Torino, Giappichelli, 2001.

²⁰ Chiave di volta per comprendere la totalità di natura e principio è la nozione di *esprit général*. Non è possibile affrontare il tema in questa sede. Per un inquadramento si rinvia a C. BORGHERO, *Libertà e necessità: clima ed «esprit général» nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 137-202.

²¹ Eloquente, in tal senso, la polemica su monarchia e repubblica fra Sieyès e Thomas Paine: cfr. P. PASQUINO, *Sieyès et l'invention de la constitution en France*, Paris, Jacob, 1998, pp. 15-16.

²² *EL*, II, 4, t. I, p. 22 (tr. it. cit., I, p. 162).

meno e i capricci del despota diventano automaticamente legge. Per tale ragione occorrono una o più forze (poco importa che si tratti di potenze esattamente equivalenti) che si oppongano, quando è necessario, alle decisioni del sovrano, o quantomeno ne garantiscano la razionalità e la legalità, fungendo da contrappeso. La natura di tali forze non deve necessariamente essere di tipo giurisdizionale (ad esempio, una corte), né necessariamente di natura istituzionale. Anche altri fattori, come la religione, possono rappresentare vettori di moderazione nei confronti del potere monarchico²³. Così, anche il clero può essere annoverato fra i corpi intermedi a contenimento del potere sovrano. In effetti, l'icastica immagine evocata da Montesquieu per rappresentare il ruolo del clero come elemento di moderazione nella monarchia, conferma la natura diseguale, ma generatrice di moderazione, del confronto fra il potere sovrano e i cosiddetti «canali mediani» nei quali il potere stesso dovrebbe scorrere: «Come il mare, che sembra voler ricoprire tutta la terra, è arrestato dalle erbe e dalle più minute ghiaiette che si trovano sulla riva, così i monarchi, il cui potere sembra senza confini, si arrestano dinanzi ai più piccoli ostacoli e sottomettono la loro naturale fierezza ai lamenti e alle preghiere»²⁴. La logica del funzionamento dei corpi intermedi diventa così chiara: la volontà del sovrano si forma 'impattandosi' contro un freno che viene azionato da altre forze di natura istituzionale o sociale. Questo gioco di reazioni permette di perfezionare la razionalità delle decisioni sovrane, impedendo che queste siano il frutto di un arbitrio o di un desiderio estemporaneo.

In realtà, la descrizione della forma monarchica finora discussa fa riferimento ad un caso storico preciso, laddove le forme di governo monarchiche sono – almeno formalmente – due: quella *tradizionale* (francese) e quella *costituzionale* (inglese). Queste condividono certamente alcuni tratti comuni, sinteticamente enucleati, fra gli altri, da David Carithers. Anzitutto, entrambe sono monarchie ereditarie²⁵. Un secondo punto concerne lo statuto speciale che entrambe riservano alla nobiltà.

²³ Su politica e religione si veda la precisa messa a punto di D. FELICE, *Religione e politica in Montesquieu. Considerazioni intorno a un libro recente*, «Bibliomanie», nn° 14 e 15, 2008: < www.bibliomanie.it/montesquieu_religione_domenico_felice.htm >. Si veda, inoltre, il fondamentale saggio di S. COTTA, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu* (1966), in ID., *I limiti della politica*, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 167-190.

²⁴ *EL*, II, 4, t. I, p. 23 (tr. it. cit., I, p. 163).

²⁵ L'ereditarietà della carica corrisponde alla necessità di riduzione e controllo del conflitto politico e ad una esigenza di stabilità.

Montesquieu riteneva tale elemento essenziale per evitare gli eccessi dell'assolutismo e della democrazia: «*dove non c'è monarca, non c'è nobiltà: dove non c'è nobiltà, non c'è monarca*»²⁶. In questa logica, Montesquieu «riteneva che fosse perfettamente appropriato e necessario, per la nobiltà inglese ereditaria, di avere la propria Camera, in un sistema parlamentare bicamerale (XI, 6). Nella sua riflessione sulla monarchia francese, egli era incline [...] a dare la priorità alla conservazione dei diritti e dei privilegi della nobiltà»²⁷. Infine, un terzo punto di contatto – decisivo per il tema qui affrontato – riguarda la separazione²⁸ del potere giudiziario tanto dal potere esecutivo quanto da quello legislativo. In definitiva, la monarchia si distingue dal dispotismo per la mediazione del potere che le proprie istituzioni realizzano attraverso la distribuzione delle funzioni. Se le due monarchie sono accomunate dalla limitazione del potere, esse costituiscono comunque due modelli diversi di organizzazione e distribuzione del medesimo potere. L'Inghilterra – in realtà, per Montesquieu una “repubblica mascherata da monarchia”²⁹ – garantisce la libertà attraverso il principio della divisione del potere. La monarchia francese, invece, attraverso la mediazione costituita da quei canali entro i quali scorre il potere. Si tratta, in altri termini, di una organizzazione del potere di-

²⁶ *EL*, II, 4, t. I, p. 22 (tr. it. cit., I, p. 163).

²⁷ D. CARRITHERS, *Montesquieu et l'étude comparée des constitutions: ses analyses des régimes anglais et français*, in *Actes du Colloque international commémorant le 250^e anniversaire de la parution de «L'Esprit des lois»*, cit., p. 236.

²⁸ Domenico Felice ha notato che Montesquieu usa nel capitolo 6 del libro XI il verbo *séparer* proprio con riferimento al potere giudiziario. Ciò costituirebbe un'ulteriore riprova dell'importanza capitale che l'autonomia del potere giudiziario riveste nel pensiero del Bordoiese. Il verbo *séparer* è lo stesso a cui «Montesquieu ricorre anche riguardo alla distinzione tra potere civile e potere ecclesiastico». In effetti, in una monarchia «è bene che il pontificato sia separato dal potere politico» (*EL*, XXV, 8, t. II, p. 160: tr. it. cit., II, p. 807). Cfr. D. FELICE, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena nell'«Esprit des lois»*, in ID. (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 80-81. Entrambi gli elementi – autonomia della giustizia e separazione fra sfera religiosa e sfera politica – sono essenziali nella formazione del costituzionalismo di Montesquieu. Differente l'opinione di Simone Goyard-Fabre: rifacendosi a Léon Duguit, l'autrice sostiene che la frase “*séparation des pouvoirs*” non compare mai nell'*EL*. Cfr. S. GOYARD-FABRE, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Paris, Klincksieck, 1973, p. 322. Sulle occorrenze dei termini *séparer*, *séparant*, *séparation*, *séparé*, nell'*EL* si rinvia a J. EHRARD, *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, pp. 159-160.

²⁹ Cfr. *EL*, V, 19, t. I, p. 78. Per una lettura della costituzione inglese in senso repubblicano si rinvia a A. TOMKINS, *Our Republican Constitution*, Oxford, Hart, 2005.

versa, sulla quale, spesso, i commentatori non si sono soffermati con la dovuta attenzione³⁰.

Lo scarto fra il modello ispirato alla costituzione inglese e quello ispirato alla monarchia francese non si esaurisce nell'assetto istituzionale, ma pervade le forme con le quali si esprime la società in queste due nazioni. Céline Spector ha fatto della differenza fra le due monarchie il luogo d'elezione di due modelli diversi di «società civile»: il paradigma del commercio (di matrice inglese) e quello delle maniere (di impronta francese)³¹. L'ipotesi di due società civili si regge sull'idea di una differenza essenziale fra la monarchia e le altre due forme di governo: nello Stato dispotico ogni casa è come un impero separato e negli Stati repubblicani, dove i cittadini sono fundamentalmente 'presi' nello spazio pubblico, non è possibile distinguere un'autonoma sfera privata. Nelle monarchie, invece, sorge un 'terzo' spazio fra quello domestico e quello politico. Pur essendo distinto dall'ambito privato e da quello pubblico, questo terzo spazio funge da vaso di comunicazione fra i due. Si tratta di uno spazio civile strutturato dai poteri intermedi e dalle forze sociali. La formazione e l'emersione di una 'società civile' – laddove si voglia utilizzare l'espressione in maniera anacronistica se applicata all'opera di Montesquieu – avviene nelle monarchie attraverso principi comuni che tengono conto della complessità generata dalla modernità e permettono la preservazione della libertà politica. Le differenze fra i due modelli (ripetiamolo, ispirati, almeno idealmente, alle realtà inglese e a quella francese) riguardano le dinamiche che muovono la società civile. Nel paradigma del commercio il motore che presiede allo sviluppo della società civile è costruito su una razionalità dell'interesse³², mentre, secondo una prospettiva dif-

³⁰ Sicuramente si può affermare che all'organizzazione francese dei poteri è stata dedicata molta meno attenzione rispetto a quella inglese, nonostante il maggiore spazio riservato alla prima nel capolavoro del Bordolese. Cfr. P. RAHE, *Forms of Government*, cit., 76-80; cfr., inoltre, H. ELLIS, *Montesquieu's Modern Politics: «The Spirit of the Laws» and the Problem of Modern Monarchy in Old Regime France*, «History of Political Thought», 10 (1989), pp. 665-670.

³¹ C. SPECTOR, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, Puf, 2004, pp. 160-220. Il limite dell'impostazione di Spector è nell'interpretazione economicistica che essa propone del pensiero di Montesquieu. Pur essendo di chiara rilevanza per comprendere alcuni aspetti dell'*EL*, il dato economico non può oscurare la presenza di altre forze (di natura sociale, istituzionale e, nel caso della religione, spirituale) che sono determinanti nell'analisi della forme di governo nel capolavoro del Bordolese.

³² L'idea che l'interesse sia uno dei principi esplicativi alla base del costituzionalismo moderno non è certo innovativa. Mauro Barberis, ad esempio, classifica il discorso sul

ferente, nel paradigma delle maniere, la socializzazione viene generata dalla razionalità dell'onore e da una socialità quasi 'naturale' tipicamente francese, socialità a cui lo stesso Montesquieu dedica diversi passaggi nelle sue opere³³. Nel primo paradigma la socialità si organizza a partire dall'individuo in uno spazio che riconosce anzitutto i singoli soggetti che entrano in relazioni di frequente di natura commerciale; nel secondo paradigma sono i corpi intermedi a mediare e a rappresentare i singoli individui, costituendo in tal modo un filtro essenziale nell'esperienza sociale di ciascun soggetto.

Dall'esame comparato delle due monarchie si può evincere la presenza di un importante principio che orienta, secondo una normatività tutta immanente alla forma di governo, l'analisi condotta da Montesquieu: «l'aspirazione del Presidente nella ricerca del miglior governo possibile in ogni condizione storica, geografica, etica è quella alla moderazione, come garanzia logica di base di qualsiasi altro buon governo»³⁴; la libertà ha senso e viene rispettata solo nel governo moderato³⁵. Indubbiamente, il legame fra assetto istituzionale e tutela della libertà implica una prospettiva assiologica di fondo che non è certo priva di ambiguità in un pensiero così stratificato e denso come quello del *Président*. Lando Landi ha contribuito in maniera importante al chiarimento della prospettiva di valore soggiacente all'opera del Bordolese appoggiandosi, principalmente,

costituzionalismo attraverso tre livelli di discorso: quello della volontà, quello dell'interesse e quello della ragione. Montesquieu, in tale classificazione, rappresenta il secondo di questi paradigmi: M. BARBERIS, *Benjamin Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 105-107. Cfr., inoltre, P. KAHN, *Putting Liberalism in Its Place*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

³³ Si veda, ad esempio, il primo capoverso del libro XIX, capitolo 5, riferito alla Francia: «Se ci fosse al mondo una nazione dotata di spirito socievole, cuore aperto, gioia di vivere, gusto, facilità a comunicare i propri pensieri; che fosse vivace, simpatica, qualche volta imprudente, spesso indiscreta; che avesse, oltre a ciò, coraggio, generosità, franchezza, un certo senso dell'onore, non converrebbe cercar di ostacolare con le leggi le sue maniere, per non ostacolare le sue virtù» (*EL*, XIX, 5, t. I, p. 330; tr. it. cit., I, p. 467). Sul legame fra civiltà della conversazione e socialità nella Francia del Settecento ha scritto pagine importanti B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, Milano, Adelphi, 2001, cap. XIII.

³⁴ A. LOCHE, *Ruolo e funzione della monarchia nel pensiero politico di Montesquieu*, in G. SOLINAS (a cura di), *Saggi sull'Illuminismo*, Cagliari, Stab. Tip. Ed. Fossataro, 1973, p. 508.

³⁵ Sull'idea di moderazione in Montesquieu si veda W. KUHFUSS, *Mäßigung und Politik. Studien zur politischen Sprache und Theorie Montesquieus*, München, Fink, 1975, e il contributo di Giovanni Cristani in questo volume.

sulla distinzione fra un primo periodo giovanile del pensatore de la Brède, in cui la virtù costituisce il vero fine della politica, ed un periodo della maturità, nel quale la libertà politica rappresenta lo scopo essenziale dell'organizzazione politica³⁶. La distinzione diventa rilevante, in modo particolare, nell'ambito del discorso sulle forme di governo e permette di comprendere in quale senso la *moderazione* divenga, nel capolavoro montesquieuiano, il criterio assiologico dirimente.

La prima tassonomia delle forme di governo, introdotta nel libro II, rimane, in un certo senso, neutrale nei confronti delle modalità con le quali viene presentata. Nella seconda parte del suo capolavoro, invece, Montesquieu perfeziona un'altra classificazione con la quale formalizza la distinzione fra governi moderati e governi non moderati. Quest'ultima trova «una piena giustificazione e acquista il suo intero significato se si assume che Montesquieu l'abbia articolata attorno all'elemento che è per lui il valore politico essenziale»³⁷, la libertà come sicurezza individuale³⁸. Nella monarchia tipica, la libertà è anzitutto sicurezza del privilegio e della distinzione; solo in un secondo momento, per effetto dell'equilibrio creato dai diversi freni e contrappesi, tale libertà si espande anche agli altri strati del popolo. È una libertà, quella francese, anzitutto di 'gruppo' (o, meglio, di corpi), incardinata in un universo almeno in parte innegabilmente ancora feudale-corporativo. Nonostante l'ancoraggio medievale, si tratta, tuttavia, di una libertà feconda, in grado di produrre ulteriore libertà e sicurezza per il resto della popolazione grazie al rispetto delle leggi fondamentali che tali corpi garantiscono e ad un particolare equilibrio istituzionale pericolosamente minacciato, nella prospettiva di Montesquieu, dal regno di Luigi XIV e, successivamente, di Luigi XV.

Si viene così condotti al perno centrale della tassonomia di Montesquieu, ossia il «principio» del governo: la virtù politica per la repubblica, l'onore per la monarchia e la paura per il dispotismo. In almeno due passaggi dell'*Esprit des lois*, il *Président* ricorda in quale senso il principio costituisca la chiave di volta per comprendere le dinamiche di creazione, sviluppo e trasformazione di ciascuna forma di governo. Anzitutto, a

³⁶ L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 513.

³⁷ L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 515.

³⁸ In *EL*, XI, 6, t. I, p. 169 (tr. it. cit., I, p. 310) si legge: «La libertà politica, in un cittadino, consiste in quella tranquillità di spirito che proviene dall'opinione nutrita da ciascuno circa la propria sicurezza; e perché si abbia questa libertà occorre che il governo sia tale che un cittadino non possa temere un altro cittadino».

chiusura del primo libro, Montesquieu rammenta che il principio di ciascun governo «ha un'influenza suprema sulle leggi» e quindi, afferma il *Président*, «qualora mi riuscirà di stabilirlo [sottinteso, il principio], se ne vedranno scaturire le leggi come dalla loro sorgente»³⁹. In secondo luogo, in apertura dell'ottavo libro, viene sottolineato che «la corruzione di ogni governo comincia quasi sempre da quella dei principi»⁴⁰. Nonostante il fatto che ciascuna forma di governo sia costituita da una totalità di principio e natura, a strutturare e a preservare la natura (ossia la forma giuridica) di ogni governo presiede sempre il suo principio, la molla – il *ressort* – che ne orienta il funzionamento. Nel caso della monarchia, tale principio rappresenta – per diverse ragioni che verranno esposte qui di seguito – la vera posta in gioco della concezione costituzionale della monarchia proposta dal Bordoiese. L'analisi dell'onore permetterà poi, una volta introdotto il tema cruciale del ruolo del potere giudiziario, di mettere a fuoco alcune questioni centrali attinenti la razionalità del controllo giurisdizionale delle leggi fondamentali.

2.1 Onore e nobiltà

A differenza delle repubbliche, nelle quali il motore della virtù dei cittadini garantisce la stabilità dell'ordinamento⁴¹, il principio delle monarchie è l'onore⁴². Quest'ultimo è certamente «meno facile da capire e da definire»⁴³ rispetto alla virtù, poiché lo stesso Montesquieu non lo circoscrive esattamente, se non nella misura in cui esso si sostituisce, appunto, al principio repubblicano⁴⁴. Inoltre, ad ulteriore ostacolo per una piena comprensione del tema, deve essere aggiunto che la posizione del *Prési-*

³⁹ *EL*, I, 3, t. I, p. 13 (tr. it. cit., I, p. 153).

⁴⁰ *EL*, VIII, 1, t. I, p. 122 (tr. it. cit., I, p. 263).

⁴¹ Per un inquadramento del principio repubblicano in Montesquieu si rinvia a TH. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois». Un 'ponté' tra passato e futuro*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 13-74.

⁴² Un interessante lavoro di sottrazione del principio della virtù al monopolio repubblicano nella riflessione di Montesquieu è rappresentato da M. PLATANIA, *Montesquieu e la virtù. Rappresentazioni della Francia di Ancien Régime e dei governi repubblicani*, Torino, Utet, 2007.

⁴³ N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 144.

⁴⁴ *EL*, III, 5 porta significativamente il titolo «La virtù non è il principio del governo monarchico»; nel primo paragrafo dedicato al principio della monarchia si presenta una definizione per così dire negativa, ossia si procede enucleando anzitutto ciò che *non* si può considerare onore.

dent sul reale valore dell'onore è, come osserva un commentatore, «vacillante»⁴⁵. In effetti, a differenza di ciò che viene descritto in diversi resoconti dell'antichità, onore e virtù vengono radicalmente scissi, in quanto principi, da Montesquieu. In altri termini, una società in cui il principio dell'onore riveste un ruolo primario difficilmente può riconoscere l'oggettività della virtù.

La differenza fondamentale tra i due principi riguarda proprio il rapporto con l'ambiente nel quale si sviluppano. La virtù è un principio per sua natura completamente sociale; l'onore, invece, si basa su un intreccio fra un codice che un individuo dà a se stesso sulla base di una serie di istanze sociali e la collocazione che egli si trova ad avere nel contesto sociale. L'aspetto intersoggettivo dell'onore emerge solo in un secondo momento, legato, appunto, al riconoscimento che un soggetto desidera ricevere da altri (onore in senso soggettivo). Pertanto, Montesquieu pensa l'onore solo all'interno di un'etica di ciò che successivamente verrà definita opinione pubblica⁴⁶.

Il *Président* è consapevole dell'inevitabile impossibilità di definire le regole precise dell'onore. In quanto legate a ciascuna società, esse sono irriducibilmente mutevoli. L'onore è per sua natura intrecciato alla comu-

⁴⁵ M. LEVIN, *The Political Doctrine of Montesquieu's «Esprit des lois»: Its Classical Background*, New York, Columbia University Press, 1936, p. 103. Sulla difficoltà nello stabilire quale sia la reale attitudine del Bordolese verso l'onore si veda anche P. VERNIÈRE, *Montesquieu et «L'Esprit des lois»*, cit., p. 68. Fra coloro che ritengono positivo il giudizio di Montesquieu sull'onore vanno annoverati É. CARCASSONNE, *Montesquieu et la constitution française*, cit.; più recente, M. MOSHER, *Monarchy's Paradox: Honor in the Face of Sovereign Power*, in D. CARRITHERS, M. MOSHER, P. RAHE (a cura di), *Montesquieu's Science of Politics*, cit., pp. 198-207. Alcuni autori giudicano la posizione di Montesquieu come negativa rispetto all'onore, considerato dal filosofo francese strutturalmente inferiore, come principio, alla virtù. Cfr. M. HULLIUNG, *Montesquieu and the Old Regime*, cit., p. 29; J. SHKLAR, *Ordinary Vices*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1984, p. 219. Per Annamaria Loche «l'onore di cui parla Montesquieu è qualcosa di più di una semplice reminiscenza feudale. È uno strumento di governo sottilissimo, indagato con estrema spregiudicatezza, senza falsi intenti morali e con il preciso scopo politico di mettere in evidenza *perché* sia proprio esso il motore dialettico della monarchia» (A. LOCHE, *Ruolo e funzione della monarchia nel pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 510).

⁴⁶ Alcuni storici delle idee non esitano a fare di Montesquieu una delle principali tappe della genesi del concetto di «opinione pubblica». Nell'idea di onore sarebbe già implicita la nozione stessa di opinione pubblica. Cfr. J.A.W. GUNN, *Queen of the World: Opinion in the Public Life of France from the Renaissance to the Revolution*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, pp. 156-164; si veda, inoltre, F. RIGOTTI, *L'onore degli onesti*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 100-102.

nità (o alla associazione) all'interno della quale si sviluppano le dinamiche del riconoscimento dei comportamenti considerati onorevoli. Persino all'interno della stessa comunità, si possono rinvenire diversi codici d'onore. Le regole che presiedono al riconoscimento pubblico dell'onore, in secondo luogo, sono profondamente diverse a seconda che si tratti della nobiltà di spada o di *robe*⁴⁷. L'onore è quindi 'universalmente particolare'; la sua compatibilità con diversi assetti di regole rimane indiscutibile e persino auspicabile⁴⁸. Ciò che non è compatibile con l'onore, come ha ricordato Michael Walzer, è la negazione dell'azione mossa da un principio (*principled action*)⁴⁹. Per tale ragione, non tutto è possibile nella logica dell'onore. Le «più alte dignità» non possono essere il segno della «massima servitù»: infatti, il principio «si corrompe ancora di più quando l'onore è messo in contraddizione con gli onori, e si può essere allo stesso tempo coperti d'infamia e di dignità»⁵⁰.

2.2 Onore e potere sovrano

Il legame fra onore e potere sovrano rimane uno snodo centrale per comprendere il valore euristico che il Bordolese assegna all'assetto monarchi-

⁴⁷ Non è possibile, in questa sede, ricostruire la storia e le differenze di *status* fra le due nobiltà. Per una trattazione sintetica, vedi in particolare: F. FORD, *Robe and Sword: The Regrouping of the French Aristocracy after Louis XIV*, cit., pp. 35 ss., 79 ss.; P. ALATRI, *Parlamenti e lotta politica nella Francia del Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1977, pp. 89 ss.; L. GUERCI, *L'Europa del Settecento. Permanenze e mutamenti*, Torino, Utet, 1988, pp. 224-230.

⁴⁸ Sull'assenza di un contenuto predefinito delle regole dell'onore si sofferma Mosher: «L'onore non ha un contenuto sostanziale; non può essere legato ad una visione della società rinforzata dal centro. Poiché l'onore di ogni gruppo richiede un pubblico, ogni gruppo ne crea uno proprio. Nuove definizioni dell'onore proliferavano in ogni rango e condizione della società. Ciò creò un ordine sociale altamente differenziato. Quest'ultimo non era tenuto insieme da una visione unificata di se stesso, tranne che in un senso procedurale del termine. Ogni gruppo aveva sviluppato internamente i propri standard di onore, fra loro legati solo in maniera molto debole» (M. MOSHER, *The Judgmental Gaze of European Women: Gender, Sexuality, and the Critique of Republican Rule*, «Political Theory», 22 [1994], p. 39).

⁴⁹ M. WALZER, *Obligations. Essays on Disobedience, War, Citizenship*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1970, p. 196.

⁵⁰ *EL*, VIII, 7, t. I, p. 128 (tr. it. cit., I, p. 268). Il Presidente cita, in una nota inserita nel testo, l'esempio del regno di Tiberio, dove «si innalzarono statue e si concessero le insegne trionfali ai delatori; il che avvillò talmente questi onori che coloro che li avevano meritati li spregiarono» (*ibidem*).

co. In effetti, il rapporto fra onore e potere sovrano appare *prima facie* segnato da un'inevitabile contrapposizione, dovuta al modo in cui sia l'uno che l'altro termine sono stati pensati nel corso della formazione degli Stati moderni. Nel pensiero del Bordolese, al contrario, si assiste ad una reciproca ridefinizione dei due termini nell'ottica della legittimazione dello Stato monarchico. L'onore tempera la sovranità, ma allo stesso tempo ne riconosce l'autorità: un'astuzia della ragione, si direbbe. Tale mediazione – essenziale, come si avrà modo di vedere, per la tenuta dell'assetto monarchico nel suo complesso – avviene attraverso due canali: il potere intermedio dei Parlamenti e il “lavoro” che il principio compie all'interno e al di fuori dello spazio giuridico. In altri termini, parte della limitazione al potere sovrano proviene direttamente da mezzi di natura non giuridica. Prende corpo, così, un primo paradosso della monarchia di Montesquieu: la sovranità monarchica è contemporaneamente espressione di un potere più elevato rispetto ad altri e di una forza temperata⁵¹. Essa viene infatti riconosciuta come forza superiore dalla nobiltà e dagli altri corpi intermedi; allo stesso tempo, tuttavia, la sovranità viene «diluita» attraverso una molteplice azione di resistenza che non prende mai la forma di ribellione o contestazione aperta dell'autorità costituita⁵².

L'onore è infatti un principio strutturalmente ‘paradossale’, ma non per questo incapace di organizzare e ordinare uno Stato e la sua società. Una componente essenziale di tale principio è l'ambizione (*ambition*)⁵³. Poiché l'ambizione tende a rovesciare l'eguaglianza essa risulta «perniciosa in una repubblica»⁵⁴. Nel quadro delle forme di governo, l'ambizione trova pertanto sede naturale nella monarchia grazie alle sue benefiche influenze su due poteri intermedi come la nobiltà di toga e di spada. Coloro che sono mossi dalla molla dell'onore sono sì soggetti potenzialmente conflittuali, ma, in tal senso, il conflitto che essi generano sostiene la divisione e, soprattutto, la moderazione del potere politico. L'onore presuppone, e a sua volta rafforza, la divisione dei poteri, in un rapporto re-

⁵¹ Sulla nozione di sovranità in Montesquieu si possono vedere le pagine di J. EHRARD, *L'esprit des mots*, cit., pp. 147-160; C. LARRÈRE, *Montesquieu: l'éclipse de la souveraineté*, in G.M. CAZZANIGA, Y.C. ZARKA (a cura di), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, Pisa, ETS, 2001, pp. 199-214.

⁵² M. MOSHER, *Monarchy's Paradox: Honor in the Face of Sovereign Power*, cit., pp. 215-217.

⁵³ Per Barberis l'equiparazione dell'onore all'ambizione rende il principio in questione ‘moderno’: M. BARBERIS, *Benjamin Constant*, cit., p. 106.

⁵⁴ *EL*, III, 7, t. I, p. 32 (tr. it. cit., I, p. 173).

ciprocamente migliorativo delle rispettive condotte istituzionali. In altri termini, per il teorico del diritto è difficile spiegare il funzionamento dei poteri nella monarchia francese attenendosi solo ad un'analisi formale. Senza il sostegno dell'onore la separazione dei poteri diventa un involucro meramente formale. Allo stesso tempo, il principio dell'onore al di fuori di poteri fra loro distinti e separati, perderebbe la connessione con l'agire in base a principi e diventerebbe potenzialmente pericoloso per la vita del governo monarchico.

Per tale ragione, ad esempio, Hobbes disprezza una passione come l'orgoglio. Essa conduce direttamente alla faziosità, alla sedizione e alla separazione⁵⁵. Una comunità governata da sentimenti quali l'orgoglio finisce, nell'ottica hobbesiana, per essere divorata dalle sue stesse passioni e condotta inevitabilmente alla guerra civile. L'ambizione e l'onore non riguardano sempre e necessariamente cose nobili; spesso, essi si concentrano su obiettivi biasimevoli e meschini⁵⁶. La stessa preoccupazione per la divisione e il conflitto viene manifestata da Rousseau. L'onore, nella prospettiva dell'autore del *Contrat Social*, non è altro che un fattore di separazione anzitutto dell'identità personale. Egli ritiene che il desiderio di distinzione non sia altro che una forma di schiavitù, in quanto divide l'individuo da se stesso e dalle altre persone, rendendolo dipendente dall'opinione del mondo. La coppia *amour propre/amour de soi* (il primo designa la vanità, il secondo l'autentico amore di sé) rispetta la distinzione fra un'identità falsata e una autentica. L'amor proprio, ricorda Rousseau, separa l'unità originaria dell'essere umano e l'unità dell'umanità perché «il desiderio di sentire parlare di noi stessi [...], questa volontà di distinguersi quasi sempre ci tiene al di fuori di noi stessi»⁵⁷.

L'onore non è quindi un principio costitutivamente positivo, ma lo diventa solamente se innestato in un determinato assetto istituzionale e sociale. Montesquieu è assolutamente consapevole di questa complessa na-

⁵⁵ TH. HOBBS, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi con la collaborazione di A. Lupoli, Roma-Bari, Laterza, 1998, cap. 17, p. 140.

⁵⁶ Nella ricostruzione dell'ambizione nell'*EL* si segue S. KRAUSE, *Liberalism with Honor*, cit., pp. 43-46. Della stessa autrice risulta utile, ai fini dell'argomento qui esposto, *The Politics of Distinction and Disobedience: Honor and the Defense of Liberty in Montesquieu*, «Polity», 31 (1999), pp. 469-499.

⁵⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'ineguaglianza*, a cura di G. Preti, Milano, Feltrinelli, 1997, p. 23. La *communis opinio* attribuisce solitamente un valore negativo all'idea di *amour propre*. Un'interpretazione diversa viene proposta da N.J. DENT, *Rousseau*, Oxford, Blackwell, 1988.

tura dell'onore. A riprova di ciò, si può fare riferimento all'atteggiamento fortemente critico che egli tiene verso la figura del cortigiano:

Si legga quello che gli storici di tutti i tempi hanno detto sulla corte dei monarchi; si ricordino i discorsi degli uomini di tutti i paesi sullo spregevole carattere dei cortigiani; non sono, queste, speculazioni filosofiche, ma una triste esperienza. L'ambizione nell'ozio, la bassezza nell'orgoglio, il desiderio di arricchire senza lavorare, l'avversione per la verità, l'adulazione, il tradimento, la perfidia, l'abbandono di tutti gli impegni presi, il disprezzo per i doveri del cittadino, il timore della virtù del principe, la speranza nelle sue debolezze, e, più di tutto, il perpetuo ridicolo gettato sulle virtù, formano, a parer mio, il carattere della maggior parte dei cortigiani⁵⁸.

L'onore e l'ambizione del cortigiano non sono quindi passioni intrinsecamente positive; anzi, essi rappresentano un aspetto degenerato che investe la vita attorno alla figura del sovrano, a meno che non si tratti di passioni inserite in un appropriato contesto istituzionale.

Si tratta di un giudizio severo, eppure, sarebbe un grave errore ritenere che esso esaurisca la posizione di Montesquieu sull'onore⁵⁹. Il cortigiano, in realtà, rimane figura estremamente negativa, incapace di autonomia e totalmente schiavo dell'opinione altrui a causa, soprattutto, dell'assenza di una separazione dalla fonte della sovranità. La nobiltà, invece, rappresenta – non in tutte le sue componenti, ma in particolare in quella di toga – l'espressione di un orgoglio e di un'indipendenza sancita, fisicamente, dalla mancata presenza a corte, luogo, quest'ultimo, in cui la forza del sovrano costringe chi lo circonda ad una servile accondiscendenza che non ha nulla in comune con l'accezione positiva dell'onore. Coerentemente, con una sagacia che preannuncia sviluppi di grande attualità⁶⁰, il Bordoiese afferma, nel libro dedicato alla corruzione della monarchia, che «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

⁵⁸ *EL*, III, 5, t. I, p. 30 (tr. it. cit., I, pp. 171-172).

⁵⁹ Il passo è quello citato da Judith Shklar per inferire una generale attitudine negativa del Bordoiese verso il principio dell'onore e la nobiltà; cfr. J. SHKLAR, *Ordinary Vices*, cit., p. 219.

⁶⁰ Si rimanda alle considerazioni sul rapporto fra diritto e architettura contenute in L. LESSIG, *Il diritto del cavallo. La lezione del cyberdiritto* (1999), in L. LESSIG *et al.*, *I diritti nell'era digitale*, a cura di V. Colomba, Reggio Emilia, Diabasis, 2004, pp. 62-63.

sua corte alla sua sola persona»⁶¹. La vicinanza fisica fra la corte e il sovrano impedisce alla prima di maturare quell'indipendenza di spirito che appartiene, in condizioni normali, alla nobiltà. Solo l'apertura al 'mondo', alla società, permette di formare uno spirito indipendente, impedendo al nobile di diventare schiavo della volontà di un sovrano.

Affinché l'ambizione possa funzionare come meccanismo di riequilibrio in un ordine politico moderato, occorre ipotizzare che essa produca, per eterogenesi dei fini, risultati parzialmente diversi rispetto a quelli legati ai successi personali. La metafora a cui ricorre Montesquieu è di carattere fisico e si accorda con l'interesse che il Bordoiese aveva mostrato per le teorie di Newton: «Si direbbe che avvenga come nel sistema dell'universo, dove una forza allontana senza posa dal centro tutti i corpi e una forza di gravità ve li riporta»⁶². Nello stesso capitolo appena citato viene tematizzata l'idea di equilibrio attraverso il conflitto per mezzo dell'onore: esso «fa muovere tutte le parti del corpo politico, le lega con la sua azione stessa, e accade che ognuno va verso il bene comune, credendo di andare verso i propri interessi particolari»⁶³. A questa rappresentazione dell'ordine politico e giuridico corrisponde una visione specifica della costituzione, qui intesa come struttura fondamentale dello spazio giuridico di una comunità. Si tratta di una concezione dell'ordinamento giuridico dove la costituzione viene pensata come meccanismo e non come norma⁶⁴. La costituzione, nella prima metà del XVIII secolo, non è altro che lo specchio dell'organizzazione politica con la quale si coordina la vita sociale (pensata come meccanismo) al pari di ciò che Newton teo-

⁶¹ *EL*, VIII, 6, t. I, p. 127 (tr. it. cit., I, p. 268).

⁶² *EL*, III, 7, t. I, p. 32 (tr. it. cit., I, p. 173). Per un solido studio sull'uso delle metafore idrauliche e fisiche nel capolavoro del *Président* si rinvia a D. DE CASABIANCA, *Dérèglement mécanique et dynamique des fluides dans «L'Esprit des lois»*, «Revue Montesquieu», 4 (2000), pp. 43-70.

⁶³ *EL*, III, 7, t. I, p. 32 (tr. it. cit., I, p. 173).

⁶⁴ P. COMANDUCCI, *Ordre ou Norme? Quelques idées de constitution au XVIII^e siècle*, in L. JAUME, M. TROPER (a cura di), *1789 et l'invention de la Constitution*, Paris, LGDJ, 1994, pp. 23-43; G. STOURZH, *Constitution. Evolution des significations du terme depuis le début du XVII^e siècle jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, «Droits», 29 (1999), pp. 157-175; M. TROPER, *La machine et la norme. Deux modèles de constitution*, in ID., *La théorie du droit, le droit, l'État*, Paris, Puf, 2001, pp. 147-162. Per un quadro generale sulla nozione di costituzione come meccanismo si veda l'esauritivo lavoro di A. PAPATOLIAS, *Conception mécaniste et conception normative de la Constitution*, Bruxelles, Bruylant, 2000. Mario Dogliani sostiene che in Montesquieu si possano intravedere i primi tratti di una costituzione intesa come legge: *Introduzione al diritto costituzionale*, Bologna, il Mulino, 1994, p. 172.

rizza per la fisica moderna. Essa non costituisce, pertanto, un'obbligazione, poiché «l'idea stessa di un'obbligazione ad obbedire è radicalmente estranea a questa concezione. Non si può essere obbligati nei confronti di un meccanismo»⁶⁵.

In quanto principio complesso, aperto verso il basso e verso l'alto, l'onore produce risultati fra loro a volte anche in contraddizione, ma non per questo automaticamente negativi. Se, da un lato, esso assicura la fedeltà del nobile all'ordine costituito⁶⁶, dall'altro, inaspettatamente, è in grado di generare, come si è detto, una sorta di resistenza, sottile ma efficace, al sovrano. Si tratta di una connessione conflittuale, ma feconda per la società; di tale aspetto positivo, Élie Carcassonne coglie i tratti caratteristici quando afferma che, «con ingegnosa capricciosità, l'onore concilia indipendenza e fedeltà; esso comanda servizio al principe e proibisce il tradimento, ma ispira, quando necessario, una generosa resistenza»⁶⁷. Sulla scia di Althusser, Sharon Krause, riferendosi agli effetti psicologico-politici che il *ressort* produce in una monarchia, ha usato il termine «disobbedienza regolata», proprio per indicare la spinta moderatrice di tale passione in un ordinamento monarchico⁶⁸. In assenza dei due principi, per così dire, «forti» tipici della repubblica e del governo dispotico, l'onore permette di spiegare il fenomeno politico dell'obbedienza; tuttavia, e qui risiede uno dei motivi caratteristici degli imprevedibili effetti dispiegati dal principio dell'onore, la motivazione dell'obbligo politico apre contemporaneamente la possibilità di una resistenza al potere (e quindi, attraverso questa, di una sua potenziale limitazione)⁶⁹.

Estremamente significativi sono gli esempi di «disobbedienza regola-

⁶⁵ M. TROPER, *Charles Eisenmann contre le mythe de la séparation des pouvoirs*, cit., p. 73.

⁶⁶ Mosher sostiene che l'onore sia anzitutto un principio di consolidamento del potere sovrano e serve a distinguere la concezione di Montesquieu da quella di matrice bodiniana; M. MOSHER, *Monarchy's Paradox*, cit., pp. 172-183.

⁶⁷ É. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française*, cit., p. 81. Per un'altra discussione attenta al tema dell'onore si veda S. KRAUSE, *The Politics of Distinction and Disobedience: Honor and the Defense of Liberty in Montesquieu*, cit.

⁶⁸ L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 89 (tr. it. cit., p. 120); S. KRAUSE, *Liberalism with Honor*, cit., pp. 65-66. Ford definisce l'onore «un'interferenza»: F. FORD, *Robe and Sword: The Regrouping of the French Aristocracy after Louis XIV*, cit., p. 20. Corrado Rosso descrive l'onore come forma di «anarchia»: C. ROSSO, *Montesquieu moraliste. Des lois au bonheur*, Bordeaux, Ducros, 1971, p. 100.

⁶⁹ Per il riferimento all'onore quale principio interno al discorso aristocratico di resistenza al potere regale si rinvia a A. JOUANNA, *Le devoir de révolte*, Paris, Fayard, 1989, pp. 108-109.

ta» che Montesquieu avanza (sono in realtà soltanto due, ma entrambi di grande rilievo). Nel primo caso, Crillon rifiuta l'ordine del monarca Enrico III che gli intima di assassinare il duca di Guisa, accettando però di battersi contro di lui. Il rispetto dell'onore implica che non si possa disobbedire al monarca; allo stesso tempo, le regole dell'onore impongono che non si uccida un uomo sorpreso e disarmato. Nel secondo caso, il visconte d'Orte, dopo la notte di San Bartolomeo, rifiuta l'ordine di massacrare gli Ugonotti della sua città dove non risiede alcun macellaio, ma solo buoni cittadini e bravi soldati: «questo grande e generoso coraggio considerava una vigliaccheria come cosa impossibile da compiere»⁷⁰. Come si può notare, anche se il codice d'onore imporrebbe a Orte il rifiuto netto di massacrare degli innocenti, il ricorso alla supplica testimonia della reverenza verso il sovrano anche nel momento della disobbedienza all'ordine disonorante: «Non v'è nulla, nella monarchia, che le leggi, la religione e l'onore prescrivano tanto come l'obbedienza alla volontà del principe: ma questo onore ci insegna che il principe non deve comandarci mai un'azione che ci disonori, perché questa ci metterebbe nell'incapacità di servirlo»; d'altronde, «non vi è nulla che l'onore prescriva maggiormente alla nobiltà quanto di servire il principe in guerra [...]. Imponendo questa legge, tuttavia, l'onore vuol esserne arbitro, e se si ritiene offeso, esige, e permette, che ci si ritiri a vita privata»⁷¹.

La disobbedienza di Orte rappresenta un caso paradigmatico per comprendere l'ampiezza dei significati dell'onore. Orte non ha agito per interesse personale (nel senso economico del termine), né per virtù civica o solidarietà. La sua è una storia di coraggio che «deve essere compresa assieme alla definizione dell'onore di Montesquieu come una forma di ambizione personale e persino di pregiudizio (*prejugé*) di ogni persona e ogni condizione per se stesso». Orte rifiuta l'ordine del re perché ha un'alta opinione di sé; egli «si aspetta di più che uccidere degli innocenti solo perché ciò gli viene ordinato da qualcuno, anche se questo è il suo re»⁷². Egli deve a se stesso la fedeltà al proprio codice d'onore perché ciò lo distingue da coloro che sono guidati dalla volontà altrui.

⁷⁰ *EL*, IV, 2, t. I, p. 39 (tr. it. cit., I, p. 179).

⁷¹ *EL*, IV, 2, t. I, pp. 38-39 (tr. it. cit., I, pp. 179-180). Il tema è già presente nelle *LP* (LXXXIX): «Così, se un suddito si sente ferito dal principe nel suo onore, sia per qualche preferenza sia per il più piccolo segno di disprezzo, immediatamente abbandona la corte, il suo ufficio, il suo servizio e si ritira a vita privata» (p. 186).

⁷² S. KRAUSE, *Liberalism with Honor*, cit., p. 44.

La resistenza ‘regolata’ di Orte, pur essendo mossa anche dalla vanità personale, si presenta come uno dei tratti caratteristici che distinguono il nobile dal cortigiano. Sia Orte che il cortigiano sono mossi da motivi in primo luogo egoistici; tuttavia, è in virtù dell’alta opinione che Orte ha di sé che egli desidera distinguersi per mezzo di un comportamento coraggioso piuttosto che cedere ad un ossequioso conformismo sociale. Il cortigiano è servile perché non ha un’opinione alta di se stesso. Il generoso coraggio di Orte riflette l’ambizione eccezionale che lo anima e rientra nella logica dell’onore. Montesquieu, a proposito del principio monarchico, afferma che «[l]e azioni degli uomini non sono giudicate in quanto buone, ma in quanto belle; non in quanto giuste, ma in quanto grandi; non in quanto ragionevoli, ma in quanto *straordinarie*»⁷³. L’eccezionalità delle azioni giudicate “belle” – e la descrizione del comportamento di Orte – pone la questione di quanto sia esteso il principio dell’onore in una monarchia. Esso, chiaramente, rimane intimamente legato alla nobiltà, tanto che Montesquieu può sostenere, in tema di delitti, che «il nobile perde l’onore e la posizione a corte, mentre il plebeo, che non ha onore, è punito nel corpo»⁷⁴. Il *Président* non chiarisce se sia necessario, per il buon funzionamento, che l’intera nobiltà sia mossa da motivi di onore; questa rimane una questione aperta nell’interpretazione del pensiero di Montesquieu, anche se, alla luce di quanto si vedrà nei paragrafi successivi, sembra si possa più plausibilmente sostenere che solo la nobiltà di toga che svolgeva determinate funzioni, cruciali per preservare l’equilibrio dei poteri, doveva compiere azioni guidate dal principio dell’onore.

Come si può vedere, la disobbedienza assume forme *prima facie* passive⁷⁵. In effetti, essa non si trasforma mai in aperta rivolta e non mette mai in discussione la legittimità del sovrano. Il nobile, il cui onore sia stato ferito, si ritira in casa⁷⁶. Qui si può anticipare un tema che verrà svi-

⁷³ *EL*, IV, 2, t. I, p. 37 (tr. it. cit., I, p. 178; corsivo di chi scrive).

⁷⁴ *EL*, VI, 10, t. I, p. 93 (tr. it. cit., I, pp. 232-233).

⁷⁵ È interessante notare l’assenza di Montesquieu dal novero degli autori di riferimento sulla disobbedienza o sulla resistenza. Si vedano, fra molteplici testi, G. NICOLETTI, *Sul diritto di resistenza*, Milano, Giuffré, 1960; E. MORONI, *Diritto di resistenza*, Urbino, QuattroVenti, 1988; J.C. ZANCARINI (a cura di), *Le droit de résistance. XIF-XX^e siècle*, Fontenay/Saint-Cloud, ENS Éditions, 2000.

⁷⁶ A. Jouanna ha dimostrato che si trattava di una reale abitudine diffusa fra i nobili, i quali invocavano le ferite all’onore procurate dal monarca: «il loro primo gesto di rottura era spesso la loro uscita fuori dalla corte e il ritiro nelle loro terre; movimento dal

luppato nel paragrafo successivo, ossia il modo in cui l'onore svolge funzioni di propulsione per l'attività di quegli istituti tipici della Francia pre-rivoluzionaria che sono i Parlamenti. La resistenza di Orte rappresenta un esempio paradigmatico e può illuminare la funzione di mediazione svolta dai Parlamenti di Antico Regime. Anche questi, infatti, svolgono un'attività di resistenza regolata attraverso, soprattutto, l'inazione e la stabile fermezza⁷⁷. Montesquieu capitalizza la forza di questa resistenza (e le sue capacità di generare importanti esiti giuridici) quando afferma che

[g]li organismi che hanno il deposito delle leggi non obbediscono mai meglio che quando vanno a lenti passi, e portano, negli affari del principe, quella riflessione che non è possibile aspettarsi dalla mancanza di lumi della corte a proposito delle leggi di Stato, né dalla precipitazione dei suoi Consigli⁷⁸.

È chiaro che soggiacente a questa impostazione dei rapporti fra potere sovrano e nobiltà risiede una visione precisa di cosa costituisca, in una monarchia, un governo moderato.

Un accostamento classico (ma pur sempre efficace) per comprendere il valore dell'onore risulta essere quello con la filosofia hobbesiana, di cui, storicamente, l'opera di Montesquieu rappresenta il contrappunto⁷⁹. Mettendo a confronto la nozione di onore nei due pensatori si può migliorare la comprensione del reale senso e della portata del *ressort* monarchico per il *Président*. Nel *Leviatano* l'onore gioca un ruolo di primo piano nella configurazione degli assetti di potere. Hobbes esclude ogni legame fra virtù e onore per consegnare quest'ultimo al riconoscimento discre-

centro alla periferia carico di significati minacciosi per la monarchia» (A. JOUANNA, *Le devoir de révolte*, cit., p. 108).

⁷⁷ Sul tema delle virtù passive, con riferimento al potere giudiziario, ha scritto pagine importanti A. BICKEL, *Passive Virtues*, «Harvard Law Review», 75 (1961), pp. 41-79.

⁷⁸ *EL*, V, 10, t. I, p. 64 (tr. it. cit., I, p. 204). Nello stesso capitolo, Montesquieu accusa il cardinale Richelieu di inclinazione verso il dispotismo proprio a causa della sua incapacità di riconoscere il valore delle commissioni (in generale, il valore dei consiglieri e dei freni al potere).

⁷⁹ L'individuazione di Hobbes quale principale avversario del barone di La Brède è oramai un luogo classico in letteratura. Il filosofo inglese non distingue, infatti, fra monarchia e dispotismo, mentre per il *Président* si tratta di una dicotomia essenziale. Cfr. D. FELICE, *Una forma naturale e mostruosa di governo: il dispotismo nell'«Esprit des lois»*, in ID. (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 15-16, 28; J. EHRARD, *Actualité d'un demi-silence: Montesquieu et l'idée de souveraineté*, «Rivista di storia della filosofia», 49 (1994), pp. 15-16.

zionale – quindi arbitrario – del sovrano o del mercato. I passi dedicati a tale “passione” nel *Leviatano* (cap. XVIII) sono noti:

[...] considerando quanto gli uomini siano per natura prodighi nel valutare se stessi, quanto loro preme ricevere l'altrui rispetto e quanto poco valutino gli altri – donde in continuazione sorgono fra loro competizione, contese, fazioni e, in ultimo, la guerra con la conseguente vicedevole distruzione e diminuzione della loro forza contro un nemico comune –, [si comprende che] è necessario, da un lato, che ci sia una legislazione concernente l'onore, nonché dei parametri ufficiali per la definizione del valore degli uomini che hanno ben meritato o possono ben meritare dello Stato; e, dall'altro, che nelle mani di certuni o di certi altri vi sia la forza di fare applicare queste leggi⁸⁰.

Hobbes riduce l'onore a una questione determinata dal prezzo che un uomo è disposto a farsi pagare per agire in un determinato modo oppure ad un comando legislativo del sovrano che determina le modalità con cui si calcola il valore degli uomini.

Un tale modo di rappresentare l'onore equivale, per il *Président*, alla pura e semplice negazione del principio stesso. Non deve quindi stupire che Montesquieu abbandoni un simile sistema di valutazione dell'onore. Delegare il riconoscimento dell'onore al monarca equivale a ridurre la monarchia a dispotismo: «Nei governi dispotici, dove si abusa ugualmente dell'onore, dei posti e dei ranghi, si fa indifferentemente di un principe un infimo servo, e d'un infimo servo un principe»⁸¹.

Al contrario del filosofo inglese, Montesquieu ritiene che l'onore conosca anche una dimensione a suo modo oggettiva⁸². Esso possiede una logica e una serie di regole che permettono di qualificarlo in maniera obiettiva. A questa altezza del ragionamento si possono vedere all'opera la sottigliezza e la ricchezza della riflessione di Montesquieu. L'onore è cer-

⁸⁰ TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., cap. XVIII, p. 151.

⁸¹ *EL*, V, 19, t. I, pp. 77-78 (tr. it. cit., I, p. 217).

⁸² Una definizione leggermente diversa dell'idea di onore in Montesquieu – ovvero più attenta alla dimensione soggettiva – viene proposta da Remo Bodei: «Gli Stati monarchici sono [...] governati dall'“onore”, ossia dal potere dell'opinione altrui sull'autostima degli individui, nonché dalla rispettosa obbedienza a leggi che consentono e garantiscono disuguaglianze ereditarie di rango e di fortuna, ma che favoriscono anche una gara sempre aperta – il cui arbitro è il sovrano – per stabilire chi abbia maggiori meriti per concorrere alla redistribuzione delle insegne di prestigio o di grado» (R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 380).

to qualcosa di «filosoficamente falso»⁸³, poiché si fonda sull'opinione, ma tale assenza di verità si converte, involontariamente e, conviene aggiungere, sapientemente, in surrogato di virtù. La differenza fra Hobbes e Montesquieu, sul punto, non potrebbe essere più radicale e coinvolge, infine, la diversa visione del potere che separa i due pensatori. L'autore del *Leviatano* avversa, ad esempio, l'orgoglio (*pride*), poiché lo ritiene una causa della divisione del potere. Poiché la libertà e la sicurezza dei cittadini dipendono dalla stabilità, il filosofo inglese inferisce da tale sillogismo la pericolosità dell'onore e di tutte quelle passioni che rappresentano potenziali cause di sedizione. Per Montesquieu, invece, è proprio la distribuzione delle opinioni in uno spazio che si fa sempre più pubblico a rendere virtuosa almeno una parte della cittadinanza, impendendo che il potere si concentri in capo ad una sola istituzione.

La difficile ricezione della nozione di onore viene attestata quando un attento e autorevole lettore di Montesquieu come Hegel non esita a liquidare l'onore montesquieuiano accusandolo di essere un retaggio feudale. Il noto paragrafo 273 dei *Grundlinien* merita di essere citato per intero:

Che Montesquieu discerna l'onore come il principio della *monarchia*, risulta per sé già dal fatto ch'egli non intende né la costituzione patriarcale o antica in genere, né quella formatasi a costituzione oggettiva, bensì la *monarchia feudale*, e ciò in quanto i rapporti del suo diritto statale interno sono consolidati in giuridica proprietà privata e in privilegi di individui e corporazioni. Poiché in questa costituzione la vita dello Stato riposa sulla personalità privilegiata, nel cui beneplacito è posta una gran parte di ciò che deve venir fatto per il sussister dello Stato, ne segue che l'oggettivo di queste prestazioni non è collocato su *doveri*, bensì su *rappresentazione e opinione*, quindi in luogo del dovere è soltanto l'onore quel che tiene insieme lo Stato⁸⁴.

⁸³ *EL*, III, 7, t. I, p. 32. Per Andreas Kinning, Montesquieu definisce l'onore «falso» nel senso che non tende, di per sé, al bene comune: A. KINNING, *Aristocracy, Antiquity, and History*, New Brunswick, Transactions, 1997, p. 288.

⁸⁴ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 221. Per una messa a punto dell'influenza di Montesquieu su Hegel si rinvia a A. ROTOLO, *Hegel interprete di Montesquieu. «Geist der Gesetze» e dominio della politica*, in D. FELICE (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., pp. 505-550. Un'altra differenza essenziale riguarda la comprensione dei poteri che pervadono quella che viene definita società civile: gli *Stände* hegeliani sono fondati sulla divisione del lavoro; essi corrispondono quindi ai mestieri e non hanno alcuna funzione politica, laddove i corpi intermedi di Montesquieu hanno contemporaneamente valenza politica e sociale e non devono necessariamente conciliarsi con l'istanza superiore del-

Althusser ha sottolineato la profonda differenza che esiste nella considerazione dell'onore fra i due pensatori (Hegel e Montesquieu, s'intende). Nel pensiero del Bordolese, l'onore è proprio di una classe sociale e registra, semplicemente, una situazione già data. Esso non suscita, in Montesquieu, quella passione che, in Hegel, diviene il motore della storia universale attraverso la lotta fra servo e signore⁸⁵. L'onore, nello *Spirito delle leggi*, richiede «preferenze e distinzioni» nell'ambito di un governo monarchico che presuppone, a sua volta, «preminenze e ranghi»⁸⁶. Esso è quindi il principio di un codice tutto interno ad una tradizione. La storicità di tale codice d'onore – sulla quale si tornerà – rappresenta contemporaneamente una forza ed un limite. Essa sottrae, infatti, le regole dell'onore alla giurisdizione del singolo nobile, affidandole ad una genesi, per così dire, parzialmente *sociale* (nel senso che riguarda solo una parte della società e non l'insieme dei cittadini). Allo stesso tempo, il tipo di storicità "tradizionale" sulla quale si incardina il principio e l'indisponibilità delle sue regole impediscono interventi e riforme necessarie nel caso in cui l'onore dia luogo ad orientamenti negativi per l'intero ordinamento. La posta in gioco riguarda quindi l'interpretazione dei possibili effetti che possono essere causati da questa tradizione. Se si predilige la posizione di Althusser, si deve dedurre che l'opera del pensatore di La Brède si attesta su posizioni inevitabilmente conservatrici. Questo non è, tuttavia, l'unico percorso praticabile all'interno di un campo così vasto e articolato come quello del governo monarchico tradizionale. Un'attenta analisi mostra, in particolare, che l'assetto giuridico e quello economico della monarchia francese presentano aspetti di grande interesse per la storia del costituzionalismo moderno.

2.3 *L'onore fra economia e diritto*

Il rapporto fra diritto e onore è quindi segnato da una particolare problematicità, generata dalla logica stessa del principio d'onore. Il nesso fra diritto e onore è anzitutto di complementarità: dove termina l'effetto

lo Stato etico. Cfr. C. SPECTOR, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, cit., p. 275. Sull'idea di società civile come rete di associazioni autonome di cui il *Président* sarebbe un precursore si rinvia a CH. TAYLOR, *Civil Society in the Western Tradition*, in E. GROFFIER, M. PARADIS (a cura di), *The Notion of Tolerance and Human Rights. Essays in Honour of R. Klibansky*, Ottawa, Carleton University Press, 1991, pp. 117-136.

⁸⁵ L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 78 (tr. it. cit., p. 111).

⁸⁶ *EL*, III, 7, t. I, pp. 31-32 (tr. it. cit., I, p. 173).

dell'uno, inizia quello dell'altro. Inoltre, si tratta di una relazione di mutua dipendenza. Non essendovi, come avviene nelle repubbliche, una dotte etico-morale a sostegno dell'organizzazione politica, si deve ricorrere alle leggi e all'onore. Questi ultimi stanno fra loro in rapporto di reciprocità: «Inoltre, siccome l'onore ha le sue leggi e le sue regole, e non saprebbe piegarsi; poiché esso dipende dal proprio capriccio e non da quello di altri, non si può trovare che negli Stati dove la costituzione è fissa e le leggi sono certe»⁸⁷. Nessun uomo che vive totalmente al di fuori di qualsiasi legge può realmente agire in base all'onore.

Tuttavia, l'onore «è naturalmente soggetto a delle bizzarrie»⁸⁸. Così, fra gli effetti imprevisi che esso genera vanno certamente annoverati quelli sulla condizione femminile. A differenza delle repubbliche, dove l'egualianza si realizza, ma solo per gli uomini, e lo Stato diventa solitamente più invasivo per quanto concerne i costumi sessuali e il controllo della famiglia, nella monarchia retta dall'onore, le donne sono sorprendentemente più libere perché meno controllate⁸⁹. Inoltre, il loro ruolo in società attribuisce loro un potere non indifferente. In effetti, l'economia di lusso⁹⁰ che si addice alla forma di governo monarchica, conferisce alla frivolezza⁹¹ – che Montesquieu ritiene coesistente al carattere femminile – un peso non trascurabile.

Da un punto di vista economico⁹², allo stesso tempo, il ruolo della nobiltà nel sistema monarchico conferma la centralità del lusso, tanto che il *Président* ribadisce l'incompatibilità fra nobiltà ed attività economica: «[è] contro lo spirito del commercio che la nobiltà lo eserciti sotto

⁸⁷ *EL*, III, 8, t. I, p. 32 (tr. it. cit., I, p. 173).

⁸⁸ *EL*, III, 10, t. I, p. 35 (tr. it. cit., I, p. 176).

⁸⁹ Sulla condizione della donna in Montesquieu, con particolare riferimento alla monarchia, si è soffermato M. MOSHER, *The Judgemental Gaze of European Women: Gender, Sexuality, and the Critique of Republican Rule*, cit.; cfr., inoltre, D. SCHAUB, *Erotic Liberalism: Women and Revolution in Montesquieu's «Persian Letters»*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1995.

⁹⁰ Sul tema del lusso e del suo ruolo nel dibattito settecentesco si vedano S. MEY-SONNIER, *La Balance et l'Horloge. La genèse de la pensée libérale en France au XVIII^e siècle*, Paris, Les Éditions de la Passion, 1989, cap. IV; J. SEKORA, *Luxury. The Concept in Western Thought*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1977.

⁹¹ Montesquieu suggerisce che in una nazione come la Francia, naturalmente piena di gaiezza, sia meglio «lasciar fare le cose frivole seriamente, le cose serie con frivolezza» (*EL*, XIX, 5, t. I, p. 330; tr. it. cit., I, p. 467).

⁹² Cfr. S. ROTTA, *Demografia, economia e società in Montesquieu*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 203-241.

la monarchia» ed «[è] contrario allo spirito della monarchia che la nobiltà eserciti il commercio»⁹³. Il ruolo indispensabile della nobiltà nella preservazione della monarchia si riflette nella perfetta compatibilità del lusso con l'economia monarchica. A differenza delle repubbliche, nelle monarchie sono la povertà e la frugalità a costituire una minaccia, laddove nelle repubbliche è proprio il lusso a rappresentare un pericolo⁹⁴. Il lusso, in una società in cui l'onore è il motore principale, rappresenta un chiaro segno di distinzione sociale: in altre parole, esso è una manifestazione esteriore dell'onore⁹⁵. Nelle monarchie non vi è bisogno di leggi suntuarie, come dimostra un lungo ragionamento del Bordoiese, nel quale si vuole provare che il lusso, nelle monarchie, finisce per essere d'aiuto ai poveri:

Poiché, per la costituzione delle monarchie, le ricchezze vi sono inegualmente ripartite, bisogna bene che vi sia il lusso. Se i ricchi non spendessero molto, i poveri morirebbero di fame. Bisogna anche che i ricchi spendano in proporzione della disuguaglianza delle fortune, e che, come abbiamo detto, il lusso aumenti in questa proporzione. Le ricchezze particolari si sono accresciute soltanto perché hanno tolto a una parte dei cittadini quello che è materialmente necessario: bisogna dunque che venga loro restituito. Perciò, affinché lo Stato monarchico si sostenga, il lusso deve andare crescendo dal contadino all'artigiano, al negoziante, ai nobili, ai magistrati, ai gran signori, ai principali appaltatori delle imposte, ai principi⁹⁶.

L'incompatibilità fra commercio e nobiltà è una delle leggi non scritte che regolano la vita di una monarchia. All'esclusione della nobiltà dal commercio corrisponde, però, l'apertura a certe cariche nobiliari per la borghesia operosa e capace. Qui opera con la massima potenza il motore dell'onore, poiché le persone che eccellono in una professione possono divenire nobili e soddisfare in tal modo le proprie ambizioni. Ed è in questo passaggio che si può vedere l'apertura verso una forma di mobilità sociale presente nell'ordinamento monarchico. Infatti, coloro a cui si offre la possibilità di un cambiamento di condizione sociale «non hanno

⁹³ *EL*, XX, 21, t. II, p. 15 (tr. it. cit., II, pp. 661-662).

⁹⁴ «Le repubbliche finiscono per il lusso, le monarchie per la povertà»: *EL*, VII, 4, t. I, p. 110 (tr. it. cit., I, p. 249).

⁹⁵ Cfr. C. SPECTOR, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Champion, 2006, p. 142.

⁹⁶ *EL*, VII, 4, t. I, p. 109 (tr. it. cit., II, pp. 248-249).

mezzo più sicuro per uscire dalla loro professione che quello di farla bene, o di farla con onore; cosa che di solito è connessa alla capacità»⁹⁷.

Il contenuto delle norme che regolano l'onore, si è detto, varia a seconda del contesto sociale e istituzionale. D'altronde, Montesquieu preferisce non specificare esattamente quali siano le azioni che l'onore dovrebbe generare. Esistono solo alcune regole, o meglio principi «supremi»: anzitutto, «ci è permesso, è vero, di far caso delle nostre ricchezze, ma ci è supremamente vietato di far caso della nostra vita»; «La seconda è che, una volta posti in un rango, non dobbiamo fare nulla né permettere nulla che dia a vedere che ci riteniamo inferiori a quel rango»; «La terza, che le cose che l'onore vieta sono vietate più rigorosamente quando le leggi non concorrono a proscriverle; e quelle che esso esige sono richieste più fortemente quando le leggi non le richiedono»⁹⁸. Questi principi vanno poi interpretati a seconda delle circostanze e dei luoghi. Non è detto che essi diano adito, in ambiti diversi, allo stesso genere di azioni. Si possono però intuire almeno due possibili effetti che essi hanno sulla vita e l'organizzazione sociale. Essi sono, anzitutto, un incentivo al lavoro e alla professionalità in quanto mezzi di possibile ascesa sociale: «questa maniera di auto-promuoversi per mezzo della ricchezza ispira e mantiene l'industria»⁹⁹. In secondo luogo, si delega la scelta dell'ufficio pubblico al di fuori delle mani dell'aristocrazia di Corte, per mezzo della quale si sarebbe prodotta una cooptazione del cortigiano peggiorativa della qualità delle cariche istituzionali; inoltre, attraverso i canali della venalità e della fortuna personale, si rendono queste cariche più appetibili a persone di talento.

Due nuclei concettuali devono essere chiariti prima di proseguire nell'analisi. Anzitutto, nell'opera di Montesquieu l'associazione privilegiata dell'aristocrazia e dell'onore non è mai fondata sulla superiorità intrinseca – naturale – della nobiltà. I libri finali dell'*Esprit des lois* testimoniano della genesi storica – e non razziale o naturale – dei privilegi. In altri termini, questi non vengono mai naturalizzati, ma sempre ricondotti ad una

⁹⁷ *EL*, XX, 22, t. II, p. 16 (tr. it. cit., II, p. 662).

⁹⁸ *EL*, IV, 2, t. I, p. 39 (tr. it. cit., I, p. 180). Melvin Richter sottolinea con enfasi l'utilizzo della prima persona plurale come testimonianza del sentimento di identificazione con la *noblesse* da parte di Montesquieu. Si veda M. RICHTER, *Montesquieu, the Politics of Language, and the Language of Politics*, «History of Political Thought», 10 (1989), p. 80.

⁹⁹ M. MOSHER, *Monarchy's Paradox: Honor in the Face of Sovereign Power*, cit., p. 209.

precisa radice della lunga storia francese. Se è vero, da un lato, che nel rintracciare le origini dei privilegi, Montesquieu sembra preferire la posizione, fondamentalmente razzista, di Boulainvilliers, rispetto a quella di Dubos, è altrettanto vero, dall'altro, che occorre respingere ogni ipotesi di naturalizzazione (o, peggio, di razzializzazione) nella teoria del *Président*.

D'altronde, Montesquieu, rispetto alle teorie dell'ordine spontaneo o della mano invisibile, di cui è stato spesso considerato un precursore¹⁰⁰, non può essere rappresentato come un semplice esponente ortodosso del liberalismo economico. Sulla scorta delle indicazioni di Charles Taylor, accanto ad una nitida ricostruzione dell'interesse privato come motore di un determinato assetto sociale, realizzato attraverso i mezzi del *doux commerce*¹⁰¹, si può oggettivamente ricostruire un altro modello di società, debitore della *politesse* e delle *mœurs* per la sua messa in forma. Se è vero che l'onore permette di realizzare l'«economia della virtù», è pur vero che ciò non avviene nel vuoto assoluto, ma all'interno di una determinata struttura costituzionale, dato sul quale Althusser non si sofferma, giungendo, in tal modo, a conclusioni *tranchant* circa la modernità di Montesquieu. L'onore, nell'ambito dell'assetto monarchico, è invece legato alla struttura istituzionale della monarchia. Esso, ad esempio, è inevitabilmente intrecciato (e dipendente) dalla divisione dei poteri. La distruzione dei poteri intermedi (o il loro annichilimento) devasta l'onore. Il potere, infatti, si concentra tutto nelle mani del sovrano e la monarchia precipita nel dispotismo. Ogni cittadino dipende, a questo punto, dalla volontà capricciosa del sovrano e, in assenza di luoghi istituzionali indipendenti, la nobiltà dirige le proprie ambizioni verso la posizione sociale occupata all'interno della corte.

Al cuore del principio d'onore così come strutturato nel capolavoro del *Président* giace, tuttavia, una sorta di feconda contraddizione, di cui, in un certo senso, anche Montesquieu sembra essere consapevole quando, discutendo del *ressort* monarchico lo definisce, rispetto alla nobiltà, come

¹⁰⁰ O.A. HIRSCHMANN, *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

¹⁰¹ Taylor (*Civil Society in the Western Tradition*, cit.) distingue fra due *lignée* anti-hobbesiane, facendone le alternative liberali. La prima discenderebbe da Locke, la seconda, appunto, da Montesquieu. Nella tradizione lockeana politica e società sarebbero radicalmente divise, laddove in quella proveniente dal Barone di La Brède sarebbero profondamente intrecciate.

al contempo «figlio e padre». Nella meccanica prefigurata da Montesquieu, l'onore può sostenere l'equilibrio dei poteri – e quindi la libertà personale – soltanto nel contesto di un ordine sociale relativamente stabile e contraddistinto da posizioni sociali fortemente connotate. Come si è rilevato, la resistenza della nobiltà alla corona è possibile in virtù del potere, della ricchezza e, soprattutto, della stabilità che essa ha a propria disposizione. Per poter bilanciare il potere del monarca occorrono mezzi e ambizione. Fra i primi, Montesquieu menziona sicuramente l'ereditarietà, cosicché la nobiltà «non sia la linea divisoria tra il potere del principe e la debolezza del popolo, bensì il legame fra l'uno e l'altra»¹⁰². Altri strumenti sono certamente le sostituzioni¹⁰³ e il riscatto agnaticio – istituto simile al maggiorasco; tuttavia, il possesso della terra sembra essere la maggiore preoccupazione del Bordoiese: «Non è possibile separare la dignità del monarca da quella del regno; non è possibile nemmeno separare la dignità del nobile da quella del suo feudo»¹⁰⁴. Si tratta di prerogative che devono essere godute solo dalla nobiltà (vale a dire esclusive) «e non passeranno al popolo, se non si vuole sovvertire il principio del governo, se non si vuole diminuire la forza della nobiltà e quella del popolo»¹⁰⁵. D'altronde, la nobiltà «ritiene un onore servire un re, ma reputa massima infamia condividere il potere con il popolo»¹⁰⁶.

Allo stesso tempo, Montesquieu difende alcuni tratti dell'onore che sembrano essere in diretto contrasto con queste affermazioni. Anzitutto, egli ricorda che la libertà politica non può fiorire in un ordine sociale inflessibile, in quanto «le leggi che ordinano a ciascuno di rimanere nella sua professione e di passarla ai propri figli sono e possono essere utili solo negli Stati dispotici, dove nessuno può, né deve avere emulazione»¹⁰⁷. Una sorta di inquietudine che muove gli spiriti a partire da un desiderio interno di ascesa sociale rimane indispensabile per un regime che voglia mantenere la libertà politica. Se l'impazienza viene poi “canalizzata” nelle giuste forme e incentivata può accrescere le ricchezze dell'intera socie-

¹⁰² *EL*, V, 9, t. I, p. 62 (tr. it. cit., I, p. 203).

¹⁰³ Le sostituzioni sono un istituto che il diritto francese antico riprende da quello romano. La *ratio* dell'istituto – con il quale il beneficiario di un bene gravato di sostituzione non poteva alienarlo, ma doveva trasmetterlo intatto agli eredi sostituiti dopo di lui – consisteva nel contrastare l'impoverimento progressivo della nobiltà.

¹⁰⁴ *EL*, V, 9, t. I, p. 63 (tr. it. cit., I, p. 203).

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *EL*, VIII, 9, t. I, p. 129 (tr. it. cit., I, p. 270).

¹⁰⁷ *EL*, XX, 22, t. II, p. 16 (tr. it. cit., II, p. 662).

tà. Questa è una delle ragioni per le quali Montesquieu sostiene la venalità delle cariche. La pratica dell'acquistare le cariche aumenta l'ambizione e accresce l'industriosità alimentando il desiderio di carriera¹⁰⁸, laddove l'ereditarietà delle cariche rende la nobiltà «ignorante», «indifferente» e «sprezzante verso il governo civile»¹⁰⁹.

Ecco, quindi, il paradosso all'opera all'interno del ragionamento di Montesquieu: la stabilità e l'indisponibilità delle cariche e dei ranghi è necessaria per preservare la nobiltà dai tentativi, per così dire, fisiologici, di manipolazione del monarca e, tuttavia, tali requisiti conducono anche alla degradazione e alla lenta consunzione dell'onore. Lo statuto dell'onore nella monarchia dei poteri intermedi rimane quindi contraddittorio: esso ha bisogno di – ma contemporaneamente non può tollerare – un ordine sociale fisso. Si possono rinvenire, in tal senso, le prime tracce di una spinta “contenuta” di democratizzazione dell'onore, quantomeno nel senso di una tendenziale apertura di certe cariche alla borghesia¹¹⁰.

Legato nella sua origine al feudalesimo prima e all'Antico Regime poi, l'onore suscita spesso, a causa del suo carattere inegalitario ed esclusivo, sentimenti di sfiducia da parte dei teorici politici contemporanei¹¹¹. I primi segnali di un possibile impiego del 'valore' dell'onore in società potenzialmente inospitali nei suoi confronti, come quelle contemporanee¹¹², viene già da un autore come Tocqueville. Egli ha infatti analizzato attentamente l'impianto (*rectius*, la trasposizione) del principio aristocratico d'onore nella prima democrazia moderna priva di retaggi feudali, gli Stati Uniti. Per quanto le tensioni fra onore e democrazia siano inevitabili, Tocqueville le affronta con chiarezza nel capitolo del suo capolavoro in-

¹⁰⁸ Sul legame fra merito e nobiltà nella prima metà del Settecento si vedano, fra i numerosi studi, J. EGRET, *Louis XV et l'opposition parlementaire, 1715-1774*, Paris, Colin, 1970; W. DOYLE, *The Parlement of Bordeaux and the End of the Old Regime, 1771-1790*, New York, St. Martin's, 1974.

¹⁰⁹ *EL*, II, 4, t. I, p. 23 (tr. it. cit., I, p. 164). Una prima immagine del nobile corrotto e ripugnante viene già presentata in *LP LXXIV*, pp. 157-158.

¹¹⁰ S. KRAUSE, *Liberalism with Honor*, cit., pp. 66.

¹¹¹ Cfr. P. BERGER, *On the Obsolescence of the Concept of Honour*, in S. HAUERAS, A. MACINTYRE (a cura di), *Revisions: Changing Perspectives on Moral Philosophy*, Notre Dame-London, University of Notre Dame Press, 1983, pp. 172-181.

¹¹² Francesca Rigotti ha proposto una rivalutazione dell'onore come principio mai come ora appropriato alle democrazie contemporanee: cfr. F. RIGOTTI, *L'onore degli onesti*, cit. Per Philip Pettit l'onore è una componente essenziale della libertà repubblicana: P. PETTIT, *Freedom with Honor: A Republican Ideal*, «Social Research», 64 (1997), pp. 52-76.

titolato «Dell'onore negli Stati Uniti e nelle società democratiche»¹¹³. Pur riconoscendo la difficile compatibilità fra onore e democrazia, l'autore della *Democrazia in America* stabilisce subito che l'onore, pur essendo più debole nelle democrazie (dove regna anzitutto l'eguaglianza, e l'onore, come è noto, prospera solo nelle differenze), «può essere trovato sia nei secoli democratici che nei tempi aristocratici»¹¹⁴. Ciò significa che non si deve intendere il concetto di onore come qualcosa di inevitabilmente intrecciato con la monarchia dell'Antico Regime. Innestato in un contesto diverso, il *ressort* dell'onore può potenzialmente essere concepito in termini compatibili con un regime politico di natura diversa e non necessariamente aristocratica.

3. Il potere intermedio e i Parlamenti: ruolo, natura e valore nel costituzionalismo di Montesquieu

Il valore della nozione di potere intermedio non è comprensibile se non all'interno di ciò che Hannah Arendt ha definito la “scoperta” di Montesquieu, il principio per cui il potere frena il potere¹¹⁵. Il limite del po-

¹¹³ A. DE TOCQUEVILLE, *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, vol. II: *La democrazia in America*, Torino, Utet, 1968, pp. 723-735.

¹¹⁴ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., p. 731. Sempre rispetto al tema dell'onore nella giovane democrazia americana, può essere opportuno ricordare in quale senso due figure eminenti del periodo della Ricostruzione abbiano incarnato, a loro modo, il principio dell'onore. Interessante, riguardo al tema della resistenza, la posizione di Lincoln rispetto alla decisione della Corte Suprema *Dred Scott* (1857), con la quale la Corte stabiliva la legittimità costituzionale della schiavitù. Le parole usate da Lincoln per descrivere la sentenza richiamano quelle di Orte di fronte all'ordine di Carlo IX. Il dissenso manifestato dal futuro Presidente rimaneva nel rispetto dell'autorità della Corte, enfatizzando il dovere di obbedienza, ma ribadendo, allo stesso tempo, l'attacco nel merito alla sentenza del supremo organo giurisdizionale. Cfr. D. FARBER, *Lincoln's Constitution*, Chicago, University of Chicago Press, 2003. Si deve peraltro notare che nel caso di Lincoln si assiste ad un rovesciamento della dialettica fra potere politico e potere giudiziario, poiché qui è il primo che resiste al secondo. Per un altro esempio di onore “democratico” si veda il richiamo al pensiero di Frederick Douglass, su cui si rinvia a L. HARRIS, *Honor and Insurrection*, in B. LAWSON, F. KIRKLAND (a cura di), *Frederick Douglass: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 235 (dove Harris nota che i padroni di schiavi «godevano dell'onore come *status*, ma non necessariamente come qualità», mentre «uno schiavo potrebbe essere onorabile anche in assenza di onori pubblici»).

¹¹⁵ H. ARENDT, *Sulla Rivoluzione*, tr. it. a cura di A. Zorzi, Milano, Edizioni di Comunità, 1999², p. 168. La “scoperta” si riferisce a *EL*, XI, 4: «Perché non si possa abu-

tere è ciò che distingue, in maniera netta, le forme moderate di governo da quelle dispotiche. Non occorre, in questa sede, entrare nel complesso (e mutevole) dibattito circa la reale consistenza del principio di separazione (o divisione) dei poteri, così come espresso nel celebre capitolo sesto del libro undicesimo¹¹⁶. Sarà sufficiente circoscrivere l'analisi allo statuto del potere giudiziario, poiché 1) la questione della separazione del giudiziario rappresenta, come ha ricordato più volte Domenico Felice, il vero discrimine fra governo moderato e dispotismo, tra libertà e oppressione¹¹⁷; 2) tale analisi è preliminare per formare un giudizio ponderato circa la reale plausibilità del controllo parlamentare d'*Ancien Régime* come controllo giurisdizionale sulle leggi fondamentali e primo antenato del *judicial review*.

Per quanto concerne il primo punto, il legame fra libertà e autonomia del potere giudiziario viene attestato da molteplici passi dell'*Esprit des lois*. Di particolare interesse la ricostruzione storica contenuta nel libro XXX, dalla quale si può evincere l'intreccio fra libertà e diritto di giudicare in autonomia. La storia della monarchia dei Franchi (e della sua origine fra le *gentes* germaniche¹¹⁸) testimonia inequivocabilmente del legame fra genesi della libertà e giudizio indipendente. Discutendo della differenza fra regno dispotico turco e regno dei Franchi, il *Président* sostiene che, pur essendo apparentemente duro e crudele, il governo dei Franchi rispettava la separazione fra potere sovrano e potere giudiziario in

sare del potere bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere arresti il potere» (t. I, p. 167; tr. it. cit., I, p. 309).

¹¹⁶ Cfr. l'importante articolo di CH. EISENMANN, «*L'Esprit des lois*» et la séparation des pouvoirs, cit., con M. TROPER, *Charles Eisenmann contre le mythe de la séparation des pouvoirs*, «Cahiers de philosophie politique», 2 (1986), 2-3, pp. 67-79; per un quadro delle principali interpretazioni del principio, si veda M. BARBERIS, *Separazione dei poteri e teoria giusrealista dell'interpretazione*, «Analisi e diritto», 11 (2004), pp. 1-32.

¹¹⁷ D. FELICE, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena*, cit., p. 82. L'autonomia del potere giudiziario viene considerata uno dei due grandi temi dell'opera montesquieuiana (l'altro essendo la divisione dei poteri) da N. MATTEUCCI, *Alla ricerca dell'ordine politico*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 186-187. Come è noto, i due nuclei tematici sono fra loro dipendenti (ad una particolare versione della separazione dei poteri corrisponde un determinato assetto del potere giudiziario).

¹¹⁸ Il *topos* della libertà di matrice germanica viene evocato con emozione da Montesquieu. Esso rappresenta, appunto, l'origine del governo limitato o moderato. Montesquieu si ispira a Tacito (*EL*, XI, 6 e XVIII, 30), dal quale riprende l'idea che la libertà, in Europa, si sia sviluppata nelle foreste della Germania (in opposizione allo spazio "decadente" della Roma imperiale) e da qui si sia propagata a tutti i popoli europei.

quanto «essi riunivano, per giudicare le cause, delle specie di assemblee giudiziarie o di assise, alle quali erano convocati i notabili»¹¹⁹. Pur affermando l'indispensabile autonomia e indipendenza del potere giudiziario, i modi dell'organizzazione di tale autonomia differiscono completamente nella monarchia francese e in quella inglese, dando luogo anche a differenti ermeneutiche giudiziarie.

Fondamentalmente, i modelli di potere giudiziario presentati da Montesquieu nel suo capolavoro sono due ed emergono dalla ricostruzione, nell'*Esprit des lois*, dell'analisi delle forme di governo francese e inglese¹²⁰. La duplicità del modello complica, fra l'altro, la normale rappresentazione che viene data del principio di separazione dei poteri, poiché configura due diversi assetti per il potere giudiziario. Da un lato, il modello continentale o francese incardina il potere in un sostrato sociale specifico, ovvero in uno *status* particolare quale la borghesia arricchita – la *no-blesse de robe* – ed emergente (prefigurando, in un certo senso, l'ascesa del Terzo Stato). L'autonomia nei confronti del monarca era assicurata dal sistema della venalità degli uffici¹²¹. Diversamente da ciò che vale per la repubblica, dove gli uffici pubblici vengono assegnati solo sulla base della virtù e delle capacità e, a differenza del governo dispotico, dove le cariche sono attribuite in base al capriccio del principe, la «venalità è buona negli Stati monarchici, perché fa fare, come 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»¹²². Come ha notato Lando Landi,

¹¹⁹ *EL*, XXX, 18, t. II, p. 327 (tr. it. cit., II, p. 974). Può essere utile, ai fini del discorso qui affrontato, riportare il testo intero del brano in questione: «Poiché 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 quest'usanza, che traeva la sua origine dalle foreste della Germania, si conservò anche quando i feudi assunsero una nuova forma» (*ibidem*; corsivo di chi scrive).

¹²⁰ Si segue qui l'argomentazione di D. FELICE, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena*, cit., pp. 97-105.

¹²¹ W. DOYLE, *Venality: The Sale of Offices in Eighteenth-Century France*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

¹²² *EL*, V, 19, t. I, p. 79 (tr. it. cit., I, p. 218).

la venalità contribuisce intanto alla relativa indipendenza dei “corpi depositari delle leggi” [...] e così facilita l’esercizio del loro controllo sulla legislazione, che – per il peculiare contenuto attribuito da Montesquieu alle “*lois fondamentales*” – si traduce fra l’altro in una garanzia della conservazione dei ranghi intermedi¹²³.

Di fatto, nella venalità si rinviene un surrogato della virtù, ma sempre nel rispetto della logica dell’onore.

Dall’altro lato, il modello inglese sgancia l’organizzazione del potere giudiziario da qualsiasi rappresentazione delle forze sociali e, per questa ragione, esso diviene *presque nul*. Di conseguenza, anche il modo in cui si garantisce l’indipendenza è diverso: nel modello francese, essa viene garantita dalla venalità delle cariche. Nel modello inglese, essendo il potere giudiziario ‘indifferente’ alle forze sociali, l’indipendenza e l’autonomia dal potere regale sono garantite dall’assenza di un corpo professionale di giudici; il continuo ricambio dei membri della professione impedisce al monarca di influenzare soggetti che, trovandosi a vita a svolgere la stessa funzione, sarebbero costretti a seguire le indicazioni del potere politico per la propria sopravvivenza. Montesquieu ribadisce, in quest’ottica, che «il potere giudiziario, così terribile tra gli uomini, non essendo legato né ad un certo stato né ad una certa professione, diventa, per così dire, invisibile e nullo»¹²⁴. Sussiste quindi un legame speciale fra forma monarchica e potere giudiziario; i regimi dispotici non godono di una simile istituzione indipendente e autonoma¹²⁵.

3.1 *Natura e funzioni dei Parlamenti*

Per comprendere concretamente che cosa intendesse Montesquieu con potere intermedio occorre rivolgersi all’istituzione che nella prima metà del Settecento ne rappresenta la declinazione istituzionale più significativa, i *Parlements*, ossia il vertice del potere giudiziario francese. Infatti, i *Parlements* – o Corti sovrane – sono le corti che amministrano la giusti-

¹²³ L. LANDI, *L’Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 60.

¹²⁴ *EL*, XI, 6, t. I, p. 170 (tr. it. cit., I, p. 311).

¹²⁵ Per le repubbliche il discorso è assai più complesso. Fra le cause della decadenza della Repubblica romana Montesquieu annovera la cattiva collocazione del potere giudiziario, in particolare il passaggio della funzione dai senatori ai cavalieri: cfr. *EL*, XI, 18, t. I, pp. 196-197.

zia regale. Esse erano 13 durante il diciottesimo secolo¹²⁶ e sedevano in pianta stabile con una giurisdizione che nel suo complesso ricopriva l'intero territorio nazionale. Fra i vari insediamenti, il più importante era certamente quello di Parigi, corte suprema che sedeva in pianta stabile e consapevole del suo blasone¹²⁷. Pertanto, non deve sorprendere che i conflitti fra il potere legislativo del monarca e quello giudiziario avvenissero in maniera pressoché esclusiva nella sede parlamentare della capitale francese.

I Parlamenti svolgevano, in effetti, tre funzioni: 1) di ordine giudiziario, in generale per i processi di appello o di ultima istanza; 2) di ordine amministrativo, per diversi settori dell'attività nazionale; 3) di controllo della legge, attraverso la verifica e la registrazione degli editti regi¹²⁸. Delle tre funzioni testé menzionate, l'ultima è quella più rilevante per l'oggetto di studio qui affrontato. La *vérification* e l'*enregistrement* erano operazioni funzionali che servivano a verificare la compatibilità delle leggi proposte dal sovrano con una serie di principi inferibili dalle cosiddette 'leggi fondamentali' e dalla giurisprudenza. La registrazione prese origine da una consuetudine introdottasi dopo che il registro degli editti regi istituito da Filippo il Bello all'inizio del XIV secolo era andato perduto e la Corte cominciò ad affidare al Parlamento di Parigi il compito di registrare nei propri atti i decreti del sovrano. Prima dell'atto della registrazione veniva quello della verifica, consistente nell'analisi della compatibilità fra la legge, l'interesse generale e le leggi fondamentali. Si trattava quindi di un controllo oggi definibile di forma e di merito. A partire dal celebre scontro di Charles Guillart con Francesco I nel 1527, la dottrina parlamentare affermò con coerenza ed insistenza che la verifica e la regi-

¹²⁶ Inizialmente i Parlamenti erano nove (nel 1590).

¹²⁷ Il Parlamento di Parigi era il più antico e risaliva alla *cour-le-roi* del XIII secolo; la moltiplicazione degli affari che il sovrano amministrava impose la suddivisione in tre sezioni di questo organo – una politica con il Consiglio del re, una finanziaria con la *Chambres des Comptes* ed una giudiziaria con il Parlamento; l'organismo più forte, la Corte sovrana, appunto, non perse occasione di rifarsi ad un passato "mitico", sostenendo di essere il successore delle assemblee generali della nazione risalenti all'origine della monarchia attraverso una catena ininterrotta d'istituzioni. Sul Parlamento di Parigi si vedano J. SHENNAN, *The Parlemtent of Paris*, Eyre & London, Spottiswoode, 1968; J. SWANN, *Politics and the Parlemtent of Paris under Louis XV, 1754-1774*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; J. REGISTER, *Louis XV and the Parlemtent of Paris, 1737-1755*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

¹²⁸ Cfr. P. ALATRI, *Parlamenti e lotta politica nella Francia del Settecento*, cit., p. 114.

strazione implicavano un triplice controllo: 1) di legalità, ossia la verifica della conformità di un nuovo atto legislativo con quelli precedenti e con le leggi fondamentali; 2) di opportunità, volto ad appurare se le condizioni in cui doveva avvenire l'approvazione della legge erano propizie; 3) di equità, teso ad accertare l'eventuale incompatibilità del provvedimento legislativo con principi di giustizia sostanziale¹²⁹.

Se la verifica non dava un risultato soddisfacente, il Parlamento rinviava l'editto al *Conseil du Roi* con annesse delle *remontrances*. Queste ultime erano divenute un vero e proprio genere letterario¹³⁰ ed erano farcite di citazioni da testi considerati essenziali per la cultura dei Parlamenti (ed è superfluo ricordare che il testo più citato dopo il 1748 fosse lo *Spirito delle leggi*). A questo punto della procedura, se il monarca si rifiutava di tener conto delle rimostranze, il Parlamento poteva formulare delle *remontrances itératives* e registrare l'editto inserendo nel suo testo delle formule restrittive, le quali potevano giungere fino ad annullarne praticamente l'efficacia. Va specificato che un ruolo decisivo, nella fase *ex ante*, nell'opposizione agli editti regi veniva svolto dal Parlamento di Parigi, l'unico che poteva realmente scontrarsi con la volontà del sovrano per il suo prestigio e per la sua importanza nell'economia dell'organizzazione di questo potere¹³¹. Gli altri Parlamenti provinciali avevano competenza, invece, sull'esecuzione della legge.

I libri storici posti a conclusione dell'*Esprit des lois* (il cosiddetto *Traité des fiefs*) rendono conto – e quindi cercano di giustificarle – delle origini di tali competenze dei Parlamenti, «contemporaneamente *organo* della volontà sovrana e *ostacolo* all'estensione della sua autorità»¹³², fornendo un apparato di giustificazione storico adeguato alla nobiltà togata. L'origine germanica – comune ai governi europei – della «monarchia gotica» documenta la connessione fra principio dell'onore e ordine monarchico, specificando, nel particolare, come la storia abbia agito nel caso del regno franco. Il disegno del governo gotico è sintetizzato nell'ottavo capitolo del libro undicesimo:

¹²⁹ Cfr. D. RICHET, *Lo spirito delle istituzioni*, cit., p. 28.

¹³⁰ Cfr. F. VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. II: *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 15.

¹³¹ Sulle pretese del Parlamento di Parigi si rinvia alle considerazioni svolte in F. MAZZANTI PEPE, *Le aspirazioni del Parlamento di Parigi ad una funzione sostitutiva degli Stati Generali (1715-1771)*, «Annali della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Genova», 1 (1973), pp. 609-650.

¹³² C. SPECTOR, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, cit., p. 51.

Le nazioni germaniche che conquistarono l'Impero romano erano, come si sa, liberissime [...]. I conquistatori si sparsero per il paese; abitavano le campagne e meno le città. Quando stavano in Germania, tutta la nazione poteva riunirsi; allorché furono dispersi nella conquista, ciò non fu più possibile. Occorreva però che la nazione deliberasse sui suoi affari, come aveva fatto prima della conquista: lo fece per mezzo dei rappresentanti. Ecco l'origine del governo gotico¹³³.

Per esercitare tale libertà, non restava altro che ricorrere alla rappresentanza ed escogitare delle forme istituzionali intermedie attraverso le quali si trasmettesse il potere. D'altronde, l'*incipit* del capitolo 4 del libro II, dedicato alla monarchia, mostra chiaramente dove cade l'accento del discorso montesquieuiano: «I poteri intermedi, subordinati e dipendenti, costituiscono la natura del governo monarchico»¹³⁴. La nobiltà di spada e di toga rappresenta una componente decisiva dei poteri intermedi. Certo, anche altre istituzioni, altrettanto importanti, vengono nominate: il clero, le città, anche se a questi viene dedicato uno spazio inferiore e meno dettagliato. La natura del governo monarchico si mostra, quindi, in massima parte, proprio nelle attività istituzionali della nobiltà, in particolare di quella di toga.

L'ampiezza dei poteri sanzionatori dei Parlamenti è tale da non poter essere sottovalutata¹³⁵. In effetti, le sanzioni a una legge ordinaria emanata dal re in violazione della «*constitution du royaume*» consistevano nella disapplicazione o in un'applicazione distorta di quella legge da parte della magistratura. Oltre a questo, e in particolare prima dell'avvento del Re Sole, i Parlamenti svolgevano, come si è visto, funzioni anche politiche. Di fronte a un tale atteggiamento della giurisdizione, al re non rimaneva che ricorrere al *lit de justice* (generalmente preceduto da *lettres de jussion*, ossia lettere imperative con cui il sovrano ingiungeva di essere obbedito), ovvero a una procedura di coercizione con la quale poteva im-

¹³³ *EL*, XI, 8, t. I, p. 180 (tr. it. cit., I, p. 321).

¹³⁴ *EL*, II, 4, t. I, p. 22 (tr. it. cit., I, p. 162). Il fatto che le parole «subordinati e dipendenti» fossero state aggiunte con dei cartoni quando il libro era già in corso di stampa ha dato luogo a varie ipotesi, fra cui quella di un aggiustamento *a posteriori* dovuto a motivi di cautela. Carcassonne, nel suo importante studio, ha negato l'idea di un tardivo ripensamento da parte del Presidente, argomentando a partire dall'impianto moderato dell'ideale di governo proposto nello *Spirito delle leggi*: cfr. É. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle*, cit., pp. 65-102.

¹³⁵ M. MOSHER, *Monarchy's Paradox: Honor in the Face of Sovereign Power*, cit., pp. 159-229.

porre la registrazione della legge¹³⁶. In pratica, il *lit de justice* era una riunione solenne di un Parlamento con la partecipazione personale del re (o di un suo diretto rappresentante) che dettava la sua volontà, senza che – almeno teoricamente – vi fosse più possibilità di appello. L'espressione – Letto di giustizia – derivava dalla posizione in cui il re vi prendeva parte: seduto su un cuscino, sotto un drappo coi gigli d'oro della casa regnante, con altri due cuscini per appoggiarvi i gomiti e un quarto cuscino ai suoi piedi. A seguito del *lit* il Parlamento non aveva più voto deliberativo, ma solo consultivo. Il cancelliere, o in sua assenza, il guardasigilli, chiedeva bensì le opinioni dei magistrati, ma non se ne contavano i voti e quindi la cerimonia aveva valore puramente formale. Di fatto, tuttavia, il *lit de justice* non piegava definitivamente la resistenza di una corte sovrana alla registrazione di un editto regio. Adrien Le Paige, il più noto esponente della dottrina parlamentare e autore delle *Lettres historiques sur les fonctions essentielles du Parlement* (1753), sosteneva, a tal proposito, che «un letto di giustizia non chiude nulla»¹³⁷. Più volte l'assemblea rinnovava le sue proteste e dichiarava nulla la registrazione. Fra i poteri dei Parlamenti, oltre a quelli già enucleati e alla *tenure* garantita dalla venalità delle cariche¹³⁸, andava annoverata la possibilità di disapplicare la legge voluta (meglio, imposta) dal sovrano. I Parlamenti sapevano, pertanto, di poter agire anche dopo il termine della procedura legislativa, direttamente sull'applicazione giurisdizionale della legge discussa, oppure potendo minacciare (e praticare) un lungo sciopero, effettuato, solitamente, sotto forma di una riunione plenaria delle Camere parlamentari ripetuta giorno per giorno, sospendendosi così dalle funzioni giudiziarie per discutere soltanto la questione politica. Solo la registrazione libera, o verosia senza imposizione di volontà da parte del sovrano, veniva considerata, dagli stessi Parlamenti, un perfezionamento sufficiente a dotare di

¹³⁶ S. HANLEY, *The "lit de justice" of the Kings of France – Constitutional Ideology in Legend, Ritual, and Discourse*, Princeton, Princeton University Press, 1983; E. BROWN, R. FAMIGLIETTI, *The "lit of justice": Semantics, Ceremonial, and the Parlement of Paris. 1300-1600*, Thorbecke, Sigmaringen, 1994.

¹³⁷ Citato in F. DI DONATO, *Il giudizio di costituzionalità nella Francia d'«Ancien Régime»*, cit., p. 157; su Le Paige si veda ID., *Le concept de "représentation" dans la doctrine juridico-politique de Louis-Adrien le Paige*, in AA.VV., *Actes du colloque d'Aix-en-Provence* (octobre 2002), Aix-en-Provence, PUAM, 2003, pp. 53-73.

¹³⁸ William Doyle sostiene che i Parlamenti godessero di quattro poteri: «*arrêts des réglemens, enrégistrement, remontrance, e tenure*»: *The Parlements*, in K. BAKER (a cura di), *The Political Culture of the Ancien Régime*, Oxford, Pergamon Press, 1987, p. 158.

eseguita la legge del monarca. Pertanto, l'ampiezza delle modalità con cui il Parlamento esercitava il suo controllo sulle leggi lo rendeva uno strumento-cardine di un complesso sistema socio-istituzionale: «il controllo poteva essere “accentrato”, “preventivo” e “astratto”, quando si espletava nel corso di un procedimento legislativo dinanzi al Parlamento di Parigi; ovvero, all'opposto, “diffuso”, “successivo” e “concreto”, come quello dei Parlamenti provinciali o delle giurisdizioni inferiori»¹³⁹.

3.2 La giurisdizione dei Parlamenti

Un luogo comune della storiografia giuridica tradizionale – seguita in questo dalla giuspubblicistica – lega la nascita del controllo di costituzionalità agli eventi rivoluzionari americani e francesi. Prima di questo periodo storico non sussisterebbero gli elementi essenziali per configurare un appropriato controllo di costituzionalità: la gerarchia delle norme, *in primis*, e poi una costituzione scritta e un organo *ad hoc* deputato al controllo. Questi sono i requisiti minimi che vengono richiesti nelle democrazie costituzionali contemporanee. Così, la manualistica di diritto pubblico afferma, quasi all'unanimità, che prima delle rivoluzioni di fine Settecento non si possono rinvenire i requisiti indispensabili per configurare un controllo di costituzionalità¹⁴⁰.

Alcuni autori lo accennano senza mai sviluppare in maniera approfondita il tema, ma spesso si è fatto riferimento ai poteri intermedi come ad una prima formalizzazione del principio di controllo costituzionale¹⁴¹.

¹³⁹ F. DI DONATO, *Il giudizio di costituzionalità nella Francia d'«Ancien Régime»: una storia politico-istituzionale. Parte seconda*, «Giornale di storia costituzionale», 9 (2005), p. 76. Per un inquadramento delle categorie tecniche a cui si fa ricorso nella citazione si vedano G. ZAGREBELSKY, *La giustizia costituzionale*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 167-172; A. PIZZORUSSO, *Sistemi di giustizia costituzionale: dai modelli alla prassi*, «Quaderni costituzionali», 2 (1982), pp. 521-533; L. FAVOREU, *Les cours constitutionnelles*, Paris, Puf, 1996.

¹⁴⁰ Si veda, limitatamente alla letteratura italiana, V. CRISAFULLI, *Lezioni di diritto costituzionale. II: L'ordinamento costituzionale italiano (Le fonti normative – La Corte Costituzionale)*, Padova, Cedam, 1976; G. ZAGREBELSKY, *La giustizia costituzionale*, cit., pp. 13-15; A. BARBERA, G. AMATO (a cura di), *Manuale di diritto pubblico*, Bologna, il Mulino, 1997⁵, pp. 473-520. Per un inquadramento storico delle vicende del controllo di costituzionalità, cfr. J. LUTHER, *Idee e storie di giustizia costituzionale nell'Ottocento*, Torino, Giappichelli, 1990; vedi, inoltre, il più datato M. BATTAGLINI, *Contributo alla storia del controllo di costituzionalità*, Milano, Giuffrè, 1957.

¹⁴¹ Il riferimento va a M. CAPPELLETTI, *Il controllo giudiziario di costituzionalità del-*

Sulla scorta dell'opera di Denis Richet e di Roland Mousnier si sta sviluppando una nuova storiografia volta a rovesciare alcuni assunti comunemente accettati. Fra questi, andrebbe rivista l'idea, ad esempio, che costituzionalismo e assolutismo siano incompatibili. Inoltre, e qui risiede la posta in gioco più elevata, affermando che sussista già un embrione di controllo costituzionale nell'Antico Regime, si vuole indebolire il legame fra costituzionalismo e rivoluzioni moderne, accreditando la tesi per cui il controllo costituzionale delle leggi sia potenzialmente compatibile con un governo non democratico. La teoria giuridica più affine a tale ipotesi è l'interpretazione giusrealista del diritto proposta da un autore come Michel Troper: «In reazione all'orientamento tradizionale si è determinata così negli ultimi anni una fioritura in senso opposto di una diffusa sagistica tendente a dimostrare l'esistenza di un giudizio di costituzionalità in alcuni ordinamenti giuridici e politici dell'Antico Regime, dei quali la Francia assolutistica costituisce l'esempio di maggior interesse»¹⁴². Secondo gli esponenti di questa corrente, gli elementi essenziali per configurare un controllo di costituzionalità sarebbero già tutti presenti nell'Antico Regime. Per Mousnier, sarebbe configurabile, addirittura, una vera e propria costituzione materiale e rigida (ancorché dagli «effetti elastici»)¹⁴³, a cui sarebbe associata la pretesa del Parlamento di svolgere la funzione di custode della costituzione. I caratteri tipici della permanenza e della stabilità vengono riscontrati nella monarchia dei poteri intermedi. Si afferma l'idea, ricorda Di Donato citando le fonti giudiziarie dell'epoca, che gli atti regi venissero sottoposti dalla magistratura ad un controllo di conformità alle diverse regole esistenti; la dottrina giuridica insisté, poi, sull'idea che la volontà sovrana non poteva essere identificata con la volontà di un singolo monarca, ma era piuttosto una «volontà permanente della monarchia»¹⁴⁴. Questi aspetti del costituzionalismo

le leggi nel diritto comparato, Milano, Giuffrè, 1968, pp. 38-39; cfr., per una posizione più esplicita, F. SAINT-BONNET, *Les Parlements, juge constitutionnel (XVI-XVIII^e siècle)*, «Droits», 34 (2001), pp. 177-197. Cfr., inoltre, E. GOJOSO, *Le contrôle de constitutionnalité dans la pensée juridique française de la seconde moitié du XVIII^e siècle: une autre approche*, «Giornale di storia costituzionale», 4 (2002), pp. 145-154.

¹⁴² F. DI DONATO, *Il giudizio di costituzionalità nella Francia d'«Ancien Régime»: una storia politico-istituzionale. Parte prima. I fondamenti teorico-pratici*, cit., p. 152.

¹⁴³ R. MOUSNIER, *La Costituzione nello Stato assoluto*, cit., pp. 118-122.

¹⁴⁴ M.F. RENOUX-ZAGAMÉ, *Du droit de Dieu au droit de l'homme*, Paris, Puf, 2003, p. 239 (citato da F. DI DONATO, *Il giudizio di costituzionalità nella Francia d'«Ancien régime»: una storia politico-istituzionale [parte seconda. Le dinamiche della prassi]*, cit., p. 67).

d'Antico Regime lasciano intravedere una sorta di continuità con alcuni dei caratteri che contraddistinguono il costituzionalismo moderno.

Si può estendere questa ipotesi all'opera di Montesquieu¹⁴⁵? Alcuni studiosi di Montesquieu vi fanno riferimento *en passant*, lasciando presagire che sia possibile configurare una sorta di controllo di costituzionalità *ante litteram* nella funzione svolta dai poteri intermedi e, specificamente, dalla nobiltà di toga. Landi, ad esempio, afferma che i «Parlamenti, in virtù del loro potere di registrazione delle leggi (cioè degli editti ed ordinanze reali), esercitano una specie di controllo di costituzionalità, accertandone la conformità alle inviolabili *lois fondamentales*»¹⁴⁶. Uno studioso come Battaglini, autore di una delle prime storie del controllo di costituzionalità, sostiene, invece, che non vi siano tracce del problema in Montesquieu¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Per comprendere il ruolo del controllo sulle leggi fondamentali nell'Antico Regime, accanto a Montesquieu, un altro autore fondamentale, come ha mostrato con grande perizia Francesco di Donato, è certamente Louis-Adrien Le Paige. Cfr. F. DI DONATO, *L'ideologia dei «Robins» nella Francia dei Lumi. Costituzionalismo e assolutismo nell'esperienza politico-istituzionale della magistratura di antico regime (1715-1788)*, Napoli, ESI, 2003, pp. 175-389. Di Donato formalizza in questi termini la posizione di Le Paige rispetto al Bordolese: «L'elaborazione dottrinale lepaigiana ebbe un influsso decisivo sul *milieu parlementaire*, riuscendo a tradurre il linguaggio teorico di Montesquieu in una efficace strategia politica corporativa fondata sulla ricostruzione storica. L'intento prioritario dell'*avocat* fu dimostrare che il *Parlement* era nato contestualmente alla fondazione del regno, addirittura prima del primo re, Clodoveo, e che pertanto nella struttura dello Stato esso era "essentiel"». Si può così affermare, con Di Donato, che l'influenza di Montesquieu sui membri dei Parlamenti è stata primariamente di natura intellettuale; ciò non toglie, tuttavia, che si possa dare un giudizio più sfumato circa il peso del capolavoro del pensatore di La Brède nella lotta fra Parlamento e Corona.

¹⁴⁶ L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 58. Uno studioso del costituzionalismo (e in particolare del controllo di costituzionalità) come Pasquale Pasquino sostiene che «il potere e il ruolo delle corti costituzionali rassomiglia, in fondo, a quelli che erano devoluti ai parlamenti dell'Antico Regime nel modello della monarchia francese» (P. PASQUINO, *Sieyès et l'invention de la constitution en France*, cit., p. 155). Pasquino non intende tuttavia sostenere la tesi di Montesquieu precursore del controllo di costituzionalità. Una posizione simile viene riaffermata anche in L. COMPAGNA, *Gli opposti sentieri del costituzionalismo*, Bologna, il Mulino, 1998, p. 155.

¹⁴⁷ M. BATTAGLINI, *Il controllo di costituzionalità delle leggi*, cit., p. 27. Il testo di Battaglini, tuttavia, sembra precipitoso quando si tratta di analizzare l'opera del Bordolese, soprattutto laddove egli afferma che «se la teoria della divisione dei poteri si deve a costui [Montesquieu], egli non si curò di risolvere il problema (che pure era conseguente) dell'eccesso di potere». In realtà, è proprio il potere giudiziario a costituire il principale contrappeso nell'equilibrio generale dei poteri e rappresenta, pertanto, uno dei più rilevanti freni per evitare ogni eccesso.

Due fattori di cruciale rilevanza nella formazione del pensiero giuridico di Montesquieu portano a considerare con la dovuta attenzione l'idea di un ruolo di controllo delle leggi attribuito ad uno dei poteri intermedi. In effetti, il ruolo della giurisdizione dei parlamenti nella teoria del *Président* non può certo essere sottovalutato. In fondo, la differenza fra un ordinamento dispotico e uno moderato è determinato, in maniera consistente, anche dall'assetto del potere giudiziario. Inoltre, l'idea dell'indipendenza del potere di giudicare viene probabilmente ispirata al *Président* dalla prassi parlamentare francese, come diversi autori hanno già rilevato¹⁴⁸. Per comprendere in quale misura l'esperienza personale di Montesquieu abbia inciso sulla sua teoria del potere giudiziario occorre rivolgere l'attenzione a due elementi essenziali per la pratica giurisdizionale del tempo, ovvero al rapporto fra il *Président* e l'ambiente parlamentare e alla sua concezione delle leggi fondamentali.

3.3 Montesquieu e l'ambiente parlamentare

Uno dei luoghi più interessanti e utili per rendersi conto del legame intellettuale fra il *milieu* parlamentare e il pensatore di La Brède risulta essere l'indice finale aggiunto all'*Esprit des lois* (*Table analytique des matières contenues dans «De l'Esprit des lois» et «Défense de l'Esprit des lois»*), di cui, peraltro, non si trova traccia nelle traduzioni italiane e inglesi. Questa tavola analitica ha invece un valore non indifferente per la comprensione di alcune tematiche, nonostante il fatto che Montesquieu non abbia preso parte alla sua redazione. Composta fra il 1757 e il 1758 da François Richer (1718-1790) e Jacob-Nicolas Moreau (editore e segretario di Montesquieu), sotto la probabile supervisione del figlio di Montesquieu¹⁴⁹, essa può illuminare una serie di parentele fra una certa lettera-

¹⁴⁸ D. FELICE, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena*, cit., p. 100; cfr., inoltre, S. COTTA, *Montesquieu, la séparation des pouvoirs et la constitution fédérale des États-Unis*, «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», 1 (1951), pp. 230-234.

¹⁴⁹ R. SHACKLETON, *Montesquieu: A Critical Biography*, cit., p. 87. Per quanto riguarda la tavola analitica, essa era totalmente assente dalla prima edizione dell'*EL*, mentre la ristampa del 1750 (Genève, Barrillot & Fils, 1750) contiene un indice limitato nel quale, alla voce *Parlement* vengono fatti riferimenti solo a XXVIII, 39. Essa viene poi ampliata nelle edizioni postume del 1757 e del 1758 e completata, probabilmente, nel 1767 e nel 1788: cfr. J. EHRARD, *L'esprit des mots*, cit., p. 186; si veda, inoltre, C. VOLPILHAC-AUGER, *La Table des matières de «L'Esprit des lois»*, in *La Marge*, Clermont-Ferrand, Publications de la Faculté de Lettres de l'Université Blaise Pascal, 1988, pp. 133-144.

tura parlamentare e il pensiero di Montesquieu. La figura di Richer – da Carcassonne considerato uno dei «discepoli» di Montesquieu¹⁵⁰ – può essere decisiva per comprendere, almeno, quale peso l'autorità del Bor-dolese abbia avuto nello sviluppo dell'articolata vicenda parlamentare. François Richer, oltre ad essere il co-redattore della *Table*, è anche membro del Parlamento di Parigi e – probabilmente, ma il dato non è certo – membro dell'ordine parigino degli avvocati. Pur non essendo egli stesso un giansenista, Richer si spese comunque molto per organizzare la resistenza parlamentare nei confronti della bolla *Unigenitus*. Risulta di particolare interesse, poi, notare che Richer viene considerato da diversi studiosi (fra cui David Bell¹⁵¹) un allievo e sodale dell'autorevole ideologo parlamentare Le Paige.

Di Montesquieu e Le Paige si può ragionevolmente sostenere quanto affermò, a suo tempo, Guy Chaussinand-Nogaret: «Con più spirito e talento e, in aggiunta, scritto con un'attenta disciplina di prudente autocensura, l'*Esprit des lois* appoggia le rivendicazioni del Parlamento che si trovano più esplicitamente anche nell'opera di Le Paige»¹⁵². Accogliendo il suggerimento di Mosher, per il quale «l'indice redatto da Richer potrebbe servire come testimonianza del modo in cui Le Paige avrebbe potuto trovare – almeno in alcuni passaggi attentamente selezionati – qualcosa come un alleato strategico in Montesquieu»¹⁵³, è opportuno ricordare che, pur non essendo più in vita al momento della sua redazione, l'indice analitico potrebbe indicare, se non le intime convinzioni di Montesquieu (sulle quali, comunque, sarà poi necessario tornare), almeno la ricezione dell'opera all'interno dell'ambiente parlamentare. Ciò significa che, pur non potendo provare la posizione soggettiva di Montesquieu, la *Table analytique* permette quantomeno di avanzare ipotesi fondate sul ruolo che l'*Esprit des lois* svolse nelle battaglie successive alla sua pubblicazione. In secondo luogo, l'indice analitico ricapitola quali sono i passaggi testuali essenziali che concernono, direttamente o indirettamente, i Parlamenti.

¹⁵⁰ É. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française*, cit., p. 142.

¹⁵¹ D. BELL, *Lawyers and Citizens: The Making of a Political Elite in Old Regime France*, New York, Oxford University Press, 1994, p. 130.

¹⁵² G. CHAUSSINAND-NOGARET, *Le citoyen des Lumières*, Paris, Éditions Complexe, 1994, p. 82.

¹⁵³ M. MOSHER, *Monarchy's Paradox*, cit., p. 193.

Anzitutto, la prima cosa da rilevare è che la voce *Parlement* è al singolare e non al plurale, come, da un punto di vista descrittivo, sarebbe stato più corretto. Probabilmente, Richer ricorre al singolare per ribadire l'unità (mitica) dei Parlamenti secondo un'idea diffusa nei circoli a difesa dei giansenisti negli anni Cinquanta del XVIII secolo. La vicenda della lotta al giansenismo condotta dalla Chiesa a partire dalla bolla *Unigenitus* aveva infatti 'incrociato' le vicende dei Parlamenti di cui un documento come le *Maximes du droit public français* del 1775 costituisce una testimonianza di grande interesse. Si rivela quindi di strategica rilevanza il primo dei riferimenti presenti sotto la voce "Parlamento", poiché contiene un esplicito richiamo alla separazione fra la giurisdizione ecclesiastica, quella signorile e quella togata. Allo stesso tempo, pur stabilendo che «la giurisdizione dei Parlamenti non deve mai ricadere (*frapper*) né sulla giurisdizione ecclesiastica né su quella signorile», Richer ricorda che anche queste due non possono, a loro volta, influire sull'autonomia dei Parlamenti. Così, il secondo riferimento presente sotto la voce "Parlamento" ricorda esplicitamente che occorre, appunto, un'istituzione parlamentare all'interno di una monarchia e, come si evince dal terzo riferimento, più il Parlamento delibera sugli ordini del Re, più gli obbedisce. Nei rimandi successivi, Richer mette in evidenza l'idea di stabilità che per Montesquieu il Parlamento garantiva all'interno della monarchia: «il Parlamento ha spesso preservato il regno dalla rovina grazie alla sua fermezza» e «il suo attaccamento alle leggi nei movimenti della monarchia è la sicurezza del principe»¹⁵⁴.

Uno degli aspetti più interessanti riguarda, tuttavia, i diversi riferimenti al libro XXVIII, nella fattispecie ai capitoli 39 e 41, poiché è grazie a questi che Richer ricorda al lettore quanto fosse importante, per il Bordoiese, l'arte della separazione fra i poteri e le giurisdizioni. Nel capitolo 39 Montesquieu fornisce una breve genealogia della formazione dei Parlamenti. Si tratta, secondo il *Président*, di un caso di eterogenesi dei fini: le leggi di riforma della giurisprudenza francese introdotte da San Luigi ebbero un effetto diverso da quello desiderato, ossia quello di limitare e circoscrivere la pratica "giudiziaria" del duello, ma «quando l'edificio fu costruito, si lasciò cadere l'impalcatura»¹⁵⁵. Le leggi ebbero quindi un effetto diverso da quello desiderato, ma portarono ad una razionalizzazione dell'ordinamento giudiziario:

¹⁵⁴ Cfr. *EL*, V, 10-11, t. I, pp. 64-66.

¹⁵⁵ *EL*, XXVIII, 39, t. II, p. 271 (tr. it. cit., II, p. 918).

Il parlamento giudicò in ultima istanza quasi tutte le cause del regno. Prima non giudicava che quelle fra duchi, conti, baroni, vescovi, abati, o fra il re e i suoi vassalli nel rapporto che avevano con l'ordine politico piuttosto che con l'ordine civile. In seguito, si venne alla necessità di renderlo sedentario e tenerlo sempre riunito; infine se ne crearono parecchi affinché potessero bastare a tutti gli affari. Appena il parlamento fu un organismo fisso, si cominciarono a compilare le sue sentenze¹⁵⁶.

Nel capitolo 41, Montesquieu tesse l'elogio della giurisprudenza parlamentare come freno agli abusi del potere giudiziario ecclesiastico, a conferma della funzione essenzialmente moderatrice dei corpi intermedi: «Il parlamento, che aveva preso nella sua procedura tutto quello che vi era di buono e di utile in quella dei tribunali ecclesiastici, in breve non ne vide più che gli abusi; e la giurisdizione regia, fortificandosi di giorno in giorno, fu sempre più in condizione di correggere quegli abusi»¹⁵⁷.

Infine, l'ultimo riferimento presente è forse il più rilevante. Richer rinvia alla voce *corps législatif*, andando a consultare la quale si viene ricondotti al decisivo capitolo sesto del libro undicesimo. In particolare, la voce indica «quando, per quanto tempo, da chi debba essere composto, prorogato e rinviato, in uno Stato libero», il corpo legislativo. Ciò non può che significare che, almeno agli occhi di Richer, i poteri intermedi nell'istituzione dei Parlamenti prendono parte attiva alla formazione della legge, è bene ripeterlo, «in uno Stato libero» e, pertanto, la loro funzione non può essere circoscritta a quella di Corti d'appello della giurisdizione francese. In termini più sintetici, secondo tale prospettiva i Parlamenti sono anche co-legislatori. Rispetto a questo accostamento, per il quale il 'segreto' per comprendere il funzionamento della monarchia francese va ricercato nell'altro modello, ossia quello inglese, conduce a quanto plausibilmente affermato da Landi, ossia che

non può essere un caso [...] che proprio nel corso del soggiorno in Inghilterra Montesquieu abbia dedicato un certo numero di riflessioni, annotate nelle *Pensées*, alla giurisdizione ecclesiastica e a quella signorile, ai “*seigneurs françois*” e ai loro rapporti con l’“*autorité royale*”, ai Parlamenti, cioè alle più importanti fra le istituzioni destinate a diventare i “poteri intermedi” della monarchia tipica¹⁵⁸.

¹⁵⁶ *EL*, XXVIII, 39, t. II, pp. 271-272 (tr. it. cit., II, p. 918).

¹⁵⁷ *EL*, XXVIII, 41, t. II, p. 273 (tr. it. cit., II, p. 919).

¹⁵⁸ L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 87.

In sostanza, Landi ribadisce l'idea che la riflessione sull'Inghilterra abbia illuminato il funzionamento della monarchia francese:

Deve essersi verificato un fenomeno ben spiegabile da un punto di vista psicologico come dal punto di vista intellettuale dello sviluppo del pensiero politico montesquieuiano. Trovandosi dinanzi agli occhi, convertita in realtà, quella che fino allora aveva creduto una sorta di chimera – una monarchia equilibrata, in cui il potere del principe fosse limitato dalla legge – Montesquieu era indotto a cercare nell'esperienza storica francese qualche elemento idoneo a produrre un risultato analogo, una certa distribuzione del potere fra istituzioni e forze politico-sociali diverse, tale da permettere di configurare anche la Francia come una “monarchia”¹⁵⁹.

A fondamento dell'idea che il Parlamento costituisca un antecedente delle odierne Corti costituzionali (almeno per quanto concerne la funzione giurisdizionale, più che la composizione) soggiace una specifica concezione giusrealista del diritto che sembra accomunare i fautori di questa tesi¹⁶⁰. Se si ritiene che sia la decisione del giudice a stabilire (*recitius*, a creare) il diritto, allora

che l'interpretazione sia un processo deduttivo-creativo a partire da un testo scritto, ovvero che non essendovi un unico riferimento testuale fisso, ma una pluralità di fonti, l'interprete crei di volta in volta la norma fondandosi su una scienza che attinge ad una sfera di valori ontologici, non sembra incidere sulla sostanza del problema. Nel sistema giuridico di Antico Regime l'attività del *jus dicere* assumeva i connotati della *divinitas* e la coscienza del giudice si poneva come la più alta garanzia morale e scientifico-razionale del giudizio¹⁶¹.

In tale prospettiva, Giorgio Rebuffa sostiene che vi sia un intreccio fra «l'embrione di controllo di costituzionalità esercitato dai *Parlements*» e l'assenza di riscontri oggettivi in un documento che costringe Montesquieu ad indicare «nella stessa elaborazione consuetudinaria della giurisdizione parlamentare la fonte dell'ordine costituzionale, il “deposito del-

¹⁵⁹ L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 87-88.

¹⁶⁰ Per una formulazione della metodologia soggiacente a questa posizione il riferimento classico va al lavoro di Michel Troper, di cui si veda, almeno, *La théorie du droit, le droit, l'État*, cit.

¹⁶¹ F. DI DONATO, *Il giudizio di costituzionalità nella Francia d'«Ancien Régime»: una storia politico-istituzionale*, cit., p. 160.

le leggi”»¹⁶². Se si accetta questa impostazione si deve concludere, coerentemente, che la nozione di legge fondamentale corrisponde, almeno nella monarchia tradizionale, alla conservazione dell’ordine cetuale e prefigura, quindi, i Parlamenti come sostituti (o rappresentanti) degli Stati Generali¹⁶³.

Un ulteriore supporto rispetto al testo dell’*Esprit des lois* per comprendere quale forza Montesquieu attribuisca al Parlamento può essere

¹⁶² G. REBUFFA, *La funzione giudiziaria*, Torino, Giappichelli, 1990, pp. 2-3. Non deve stupire, alla luce di quanto si è visto, che una delle proposte più complesse e articolate di istituzione di una giurisdizione atta a salvaguardare la costituzione dopo i primi eventi rivoluzionari venga da un giurista in passato avvocato al Parlamento di Parigi, Roch-Henri Prévost de Saint-Lucien. Prima ancora dell’inizio dei dibattiti del Terrore, egli pubblica il 21 germinale dell’anno III (10 aprile 1795) un lavoro il cui titolo suona come un manifesto programmatico: *De la nécessité d’établir un jury constitutionnel pour le maintien de la Déclaration des Droits de l’homme et de la Constitution française*. Nel progetto di Prévost viene prevista l’istituzione di un *jury* che permetta di rendere effettiva la Costituzione e la Dichiarazione dei Diritti: «La Costituzione garantisce i diritti dell’uomo; affinché questa garanzia non sia illusoria, occorre che vi siano realmente dei *garanti* [corsivo dell’autore] per mantenerla. Bisogna che non esista più nessuna autorità, nemmeno quella legislativa, che confonda e riunisca tutti i poteri; che possa creare e distruggere delle leggi arbitrariamente; che le promulghi quando ne ha bisogno e le annulli quando non le vuole più [...]. Il miglior governo sarà quello in cui, una volta poste le basi del governo, non sarà più possibile per alcuna autorità, se non quella del sovrano stesso, distruggere le basi costituzionali costringendo il corpo legislativo a chiudersi dentro il cerchio che sarà lui attribuito da questa Costituzione [...]. La creazione di un *jury* costituzionale ci pare essere il mezzo che la nazione può adottare per mantenere questa garanzia promessa a tutti i cittadini dalla Costituzione, e contenere tutte le autorità nei limiti che sono loro prescritti dalla Costituzione». Si tratta di una Corte composta da tre membri eletti dalle assemblee primarie, con la competenza di esercitare un controllo preventivo sulle leggi: alcun atto del corpo legislativo dovrà avere forza di legge prima della dichiarazione del *jury*.

Come si può vedere da questo breve estratto dello scritto di Prévost, il ragionamento dell’avvocato parigino preannuncia gli sviluppi che di lì a poco vedranno la luce nel corso del dibattito terrore. Il nitore dell’argomentazione di Prévost è certamente innegabile e sembra costituire un forte sostegno all’idea che l’esperienza parlamentare dell’autore lo abbia dotato degli strumenti concettuali e giuridici necessari, in un contesto profondamente mutato come quello dell’anno III, per comprendere quali siano le istituzioni necessarie per evitare che il turbine rivoluzionario produca un altro “Terrore”. Cfr. M. LAHMER, *Sieyès lors de débats constitutants en l’an III: autopsie d’un échec*, in P. QUIVIGER, V. DENIS, J. SALEM (a cura di), *Figures de Sieyès*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2008, pp. 63-64.

¹⁶³ Si vedano le considerazioni di I. COX, *Montesquieu and the History of French Laws*, Oxford, Voltaire Foundation, 1983, pp. 71-81.

rinvenuto in due testi non destinati alla pubblicazione (quindi non suscettibili di specifici timori di censura). Si tratta di due interventi che riguardano, in due momenti diversi, la battaglia scatenata, nel corso della prima metà del Settecento, attorno alla controversa bolla *Unigenitus* del 1713¹⁶⁴. Nel 1738 Montesquieu, ragionando attorno al comportamento del Parlamento, ritiene che nonostante alcuni eccessi in talune circostanze, la soppressione dell'istituzione non sia nemmeno configurabile, poiché «il Re non può fare tutto ciò che può», anche se non si sente obbligato al rispetto delle leggi fondamentali perché vi sono una serie di elementi, non giuridici, che impediscono al sovrano di dispiegare la sua forza in maniera assoluta (e fra questi elementi va annoverata l'opinione pubblica)¹⁶⁵. Quindici anni dopo, il contesto è notevolmente mutato. Il 9 aprile vengono presentate le celebri *grandes remontrances*, frutto di un dibattito parlamentare di due mesi, alle quali segue un aspro conflitto con Luigi XV, conflitto che culmina con l'*arrêt* del 5 maggio, con il quale viene proclamata la sospensione del servizio giudiziario. A questo segue l'ordine regale di esiliare in varie località 189 magistrati. Nel mezzo di questo vero e proprio conflitto istituzionale (che terminerà l'anno successivo con una momentanea vittoria del Parlamento), Montesquieu scrive una lettera ad un parlamentare non identificato mostrandosi assai meno rigido dei togati sull'applicazione di alcuni principi. Il documento rappresenta una prova scritta estremamente interessante per comprendere la posizione del *Président* di fronte ad una situazione di crisi in cui i poteri intermedi sono coinvolti. Egli identifica la funzione fondamentale del Parlamento nella difesa della costituzione: «Voi dovete a noi la conservazione della nostra Costituzione [...]. Questa Costituzione vi è stata trasmessa e voi la dovete trasmettere. Pertanto, questo voi dovete anzitutto

¹⁶⁴ Con la bolla *Unigenitus* Clemente XI condanna le 101 proposizioni tratte dalle *Réflexions morales* di Quesnel. La bolla irritò profondamente i parlamentari in particolare a causa della novantunesima tesi, secondo la quale veniva condannata l'idea che il «timore di una scomunica ingiusta non deve mai impedirvi di fare il nostro dovere [...]; non si abbandona la Chiesa neppure quando se ne è espulsi dalla malevolenza degli uomini, purché si resti caritatevolmente devoti a Dio, a Gesù Cristo e alla Chiesa». I parlamentari videro in questa proposizione un attentato alla loro posizione regalistica e solidarizzarono con i giansenisti.

¹⁶⁵ P 1226, in *OC*, II, p. 327. Landi, citando la *pensée* 589, ricorda che l'opinione pubblica costituisce oramai un elemento fondamentale nella misura in cui i Parlamenti sono rispettati nel regno. Porsi contro essa significa rischiare la disapprovazione pubblica: L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 594.

considerare e, in comparazione, tutti gli altri argomenti sono frivoli»¹⁶⁶. Di fronte all'*impasse* generato dal conflitto fra monarca e Parlamento, Montesquieu esplicita l'idea che, in ultima istanza, la legge fondamentale rimane la *salus rei publicae*. Persino il principio dell'onore, decisivo nell'economia della rappresentazione del governo monarchico, quando si tratta della salvezza dello Stato, conosce delle eccezioni: «non c'è cittadino che non debba sacrificare il suo proprio onore per il bene pubblico [...], l'applicazione dei principi dipende dalle circostanze. Per quanto riguarda il caso presente voi non dovete determinarvi e decidervi che in base ad un solo principio: la salute dello Stato è la legge suprema»¹⁶⁷. Il quadro che emerge dalla lettera permette di chiarire il tratto di ragionevolezza presente nel principio dell'equilibrio fra poteri. Montesquieu giudica in maniera molto severa un'attività parlamentare insensibile al tema della tenuta dell'ordine sociale:

per quanto le vostre rimostranze siano piene di belle cose, ve ne sono alcune che, pur pervase di uno spirito imparziale, sono intollerabili e che risulta impossibile accordarvi. Sono oramai quaranta anni che dibattiamo sulla Costituzione [la bolla *Unigenitus*]. Essa è stata dichiarata legge della Chiesa e dello Stato e questa dichiarazione è una specie di punto di riferimento fra i cittadini. [...]. Noi non possiamo comprendere per quale fatalità il Parlamento, giudice naturale di queste cose, si trovi oggi parte e come, al posto di essere alla testa della giustizia, si trovi invece, per così dire, alla testa di un partito¹⁶⁸.

Le vicende storiche dei Parlamenti e le relative reazioni di Montesquieu chiariscono quale sia, in ultima istanza, la posizione del Bordolese. Il potere giudiziario, in Francia, ha certamente una funzione essenziale di contenimento del sovrano in nome del principio della moderazione. Tuttavia, lo stesso principio di moderazione suggerisce a Montesquieu di non elevare la posizione dei Parlamenti all'esatta parità del potere sovrano, poiché il governo moderato non può essere votato al suicidio o alla dissoluzione. Pertanto, il principio dell'onore tempera la sovranità del re, ma allo stesso tempo conosce un limite¹⁶⁹ nel principio della *salus rei pu-*

¹⁶⁶ Lettera a un membro del Parlamento di Parigi esiliato a Bourges: Montesquieu a *** (09/07/1753), in *Corr., OC*, III, p. 1465.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 1467.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 1466.

¹⁶⁹ Sull'idea di limite come principio costitutivo della filosofia politica montesquieviana si rinvia alle dense pagine di TH. CASADEI, *Il senso del 'limite': Montesquieu*

blicae. La fedeltà che la nobiltà deve a se stessa attraverso il rispetto dell'onore non può causare la rovina dell'intera collettività poiché ciò significherebbe, per la nobiltà di toga, venire meno alla propria missione. Onore e sovranità rappresentano i due punti focali attorno ai quali deve ruotare l'attività del Parlamento. Il primo, l'onore, comporta una sorta di fedeltà nei confronti della propria indipendenza e della qualità del proprio lavoro; il secondo, la sovranità, con il suo corollario della ragione di Stato, ricorda costantemente ai membri dei Parlamenti la loro funzione rappresentativa che consiste, anzitutto, nella difesa e salvaguardia dei principi fondamentali che reggono la monarchia francese.

La lezione del *Président*, anche quando questi discute della monarchia tipica, va anzitutto considerata alla luce della sua metodologia. Il principio fondamentale che organizza la distinzione assiologica fra governi moderati e non moderati attiene al modo in cui si diffonde il potere in un ordinamento. Solo il potere limitato, eventualmente sottoposto alla legge, è in grado di garantire la libertà e la sicurezza dei cittadini. Per questo motivo, un potere giudiziario autonomo ed indipendente rimane essenziale¹⁷⁰, così come la composizione del potere legislativo (ad esempio, monocamerale o bicamerale) rappresenta un ulteriore elemento di equilibrio nelle relazioni fra i poteri.

3.4 I Parlamenti e il controllo delle leggi fondamentali

Per quanto non sia possibile equiparare *tout court* i Parlamenti dell'Antico Regime alle odierne Corti Costituzionali (si tratterebbe di un chiaro anacronismo), può risultare fecondo, da un punto di vista euristico, analizzare il ruolo che il principio dell'onore e la specifica (nel senso di storicamente determinata) organizzazione dell'istituto parlamentare giocano nella configurazione e nel mantenimento dell'indipendenza del potere giudiziario¹⁷¹.

nella riflessione di Hannah Arendt, cit., pp. 832-838; cfr., inoltre, TH. CASADEI, D. FELICE, *Per una filosofia del limite: Sergio Cotta interprete di Montesquieu*, consultabile all'indirizzo internet: <http://www.bibliomanie.it/archivio_numero_quattordici.htm>.

¹⁷⁰ Cfr. L. HEUSCHLING, *Why should Judges be Independent? Reflections on Coke, Montesquieu and the French Tradition of Judicial Dependence*, in K. ZIEGLER, D. BARANGER, A. BRADLEY (a cura di), *Constitutionalism and the Role of Parliaments*, Oxford, Hart, 2006, pp. 199-223.

¹⁷¹ Si adatta, qui, una riflessione di G. ZAGREBELSKY, *I principi e il voto*, Torino, Einaudi, 2005, pp. 100-103 (Zagrebelsky fa riferimento alla coppia di matrice rousseauiana amore proprio/amore di sé).

Una delle principali fonti di legittimazione della giurisdizione costituzionale risiede, per usare le parole di John Rawls, nella sua ragionevolezza e nella capacità di rappresentare un foro pubblico di discussione. L'autorità della Corte dipende, in definitiva, dalla sua rispettabilità e credibilità. Queste si conquistano attraverso il consenso dei principali attori politici e, fattore qui di grande rilievo, dell'opinione pubblica attraverso un'azione coerente e razionale (Montesquieu ritiene che siano necessari «tribunali giudicanti che agiscano a sangue freddo, e per i quali tutte le cause siano in certo modo indifferenti»¹⁷²). L'esposizione (la pubblicità) dei ragionamenti sui quali si fondano le decisioni della Corte (quindi il loro ingresso nel dibattito pubblico) dona alla giurisdizione costituzionale il caratteristico ruolo di «ragion pubblica»¹⁷³. Allo stesso tempo, l'idea della giurisdizione quale sede di discussione e deliberazione ha una valenza esplicitamente positiva nelle considerazioni del Bordolese. I giudici che compongono i tribunali «deliberano insieme, si scambiano i propri pensieri, si concertano; il parere di uno viene modificato per conformarlo a quello di un altro»¹⁷⁴. Fra le grandi intuizioni del Bordolese va certamente annoverata anche quella della inevitabile composizione plurale dei tribunali; un magistrato unico «non può esistere che nel governo dispotico»¹⁷⁵.

Le decisioni di una corte costituzionale indipendente mantengono, quindi, alcuni tratti tipici del controllo delle leggi nell'Antico Regime.

¹⁷² *EL*, VI, 6, t. I, p. 89 (tr. it. cit., I, p. 230).

¹⁷³ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, tr. it. a cura di S. Veca, Milano, Edizioni di Comunità, 1994, pp. 188-206.

¹⁷⁴ *EL*, VI, 4, t. I, p. 85 (tr. it. cit., I, p. 225). Altrove, Montesquieu insiste sulla pluralità (nella «natura delle cose») che contraddistingue la composizione dei tribunali: «Esiste, per la natura delle cose, una specie di contraddizione fra il consiglio del monarca e i suoi tribunali. Il consiglio del re dev'essere composto di poche persone, e i tribunali di giurisdizione ne richiedono molte» (*EL*, VI, 6, t. I, p. 89; tr. it. cit., I, p. 229). La composizione numerosa dei tribunali attiene direttamente alla qualità della forma di governo; a riprova di tale connessione, il Bordolese afferma che un magistrato unico «non può esistere che nel governo dispotico» (*EL*, VI, 7, t. I, p. 90; tr. it. cit., I, p. 230). Interessanti considerazioni sull'importanza della composizione plurale di un tribunale quale *condicio sine qua non* per la possibilità del dialogo si devono a R. COVER, *Violence and the Word*, in A. SARAT, A. RYAN, M. MINOW (a cura di), *Narrative, Violence, and Law*, Ann Arbor, University of Michigan University Press, 1993, p. 236. Attento alla pluralità di giudici che compone il tribunale costituzionale è pure F. MICHELMAN, *Traces of Self-Government*, «Harvard Law Review», 100 (1986), p. 76-77 (dove si fa riferimento all'idea di «repubblicanesimo dialogico»).

¹⁷⁵ *EL*, VI, 7, t. I, p. 90 (tr. it. cit., I, p. 230).

Riecheggiano, sullo sfondo, i temi dell'onore e del rispetto di una serie di regole (anche non giuridiche) di cui si è già detto. L'onore, in un certo senso trasfigurato, rappresenta una interessante via attraverso la quale analizzare i fondamenti odierni di un potere così ampio e, allo stesso tempo, considerato come una sorta di elemento "aristocratico" inserito in un governo democratico¹⁷⁶. Una Corte Costituzionale che non si dimostri distante dalla contingenza politica e non segua, nelle sue decisioni, una serie di principi, perderebbe qualsiasi credibilità (e quindi il suo onore). La moderazione e la ponderazione, con i loro echi montesquieuiani, rappresentano le "virtù" principali di un tale modo di agire. A volte, i tribunali costituzionali devono appunto resistere alle pressioni dei rappresentanti politici, opponendovisi in maniera passiva, ovvero disapprovando le loro decisioni¹⁷⁷. Anche in questo frangente, la lettura delle riflessioni di Montesquieu può costituire un'utile chiave di lettura. Infatti, è opportuno ricordare che per il Bordoiese «gli organismi che hanno il deposito delle leggi non obbediscono mai meglio che quando vanno a lenti passi, e portano, negli affari del principe, quella riflessione che non è possibile aspettarsi dalla mancanza di lumi della corte a proposito delle leggi di Stato»¹⁷⁸. Inoltre, il principio d'onore opera in maniera significativamente diversa quando si tratta dei Parlamenti. Mentre per coloro che appartengono alla nobiltà di spada (militare), il rispetto dell'onore è direttamente funzionale alla gloria personale, nei Parlamenti (in generale, nella nobiltà giudiziaria) la gloria riguarda l'istituzione, non il singolo nobile componente della Corte: «In Francia, quello stato della magistratura che si trova fra l'alta nobiltà e il popolo; che, senza avere lo splendore di quella, ne ha tutti i privilegi; quello stato che lascia i privati nella mediocrità mentre il corpo depositario delle leggi è circondato di glo-

¹⁷⁶ Seguendo questa via, sarebbe probabilmente inevitabile argomentare a favore della pubblicazione di ciascuna motivazione dei componenti di una Corte. In tal senso, la differenza fra mondo anglosassone e mondo continentale è notevole. In Italia, ad esempio, uno dei principali argomenti a sostegno della non pubblicazione delle decisioni era fondato sull'idea che i giudici, in tal caso, avrebbero potuto essere influenzati dall'opinione pubblica per timore di contraddirla. Cfr. le interessanti considerazioni contenute in S. PANIZZA, *Lo status dei giudici costituzionali*, in A. ANZON, M. LUCIANI (a cura di), *La composizione della Corte Costituzionale*, Torino, Giappichelli, 2004, pp. 154-172.

¹⁷⁷ Sul tema della resistenza giurisdizionale al potere si vedano le vibranti pagine di R. COVER, *Nomos e Narrazione. Una concezione ebraica del diritto*, Torino, Giappichelli, 2008, pp. 101-108.

¹⁷⁸ *EL*, V, 10, t. I, p. 64 (tr. it. cit., I, p. 204).

ria»¹⁷⁹. La condizione della nobiltà giudiziale richiede ai suoi membri una modestia senza la quale l'istituzione e la legge che essi servono non potrebbero apparire in tutta la loro gloria. Un servizio di questo genere nei confronti dell'istituzione conduce la *noblesse de robe* a divenire ragionevole ed equa¹⁸⁰.

I poteri intermedi hanno lo scopo di impedire che il governo monarchico sia totalmente determinato e guidato dalla volontà momentanea del sovrano (nel qual caso, chiaramente, si tratterebbe di dispotismo); rallentando l'esecuzione – e a volte resistendovi – essi permettono che le decisioni siano più ponderate. Così, anche le moderne Corti costituzionali hanno, fra i loro obbiettivi, quello di incanalare le decisioni democratiche nel quadro della Costituzione. È noto l'*arrêt* del *Conseil Constitutionnel* del 1985: «La legge non è l'espressione della volontà generale se non nel rispetto della costituzione»¹⁸¹. Anche ammettendo, con un autore profondamente contrario al controllo di costituzionalità come Michel Troper, che l'organo deputato al controllo di costituzionalità interpreti la norma fondamentale liberamente¹⁸², va comunque sottolineato che il potere derivante da tale facoltà «non è nel suo interesse, poiché in fin dei conti il suo potere è direttamente proporzionale alla sua moderazione»¹⁸³. Dunque, nel principio del bilanciamento dei poteri, coloro che esercitano essenzialmente una funzione di controllo e mediazione sembrano ispirarsi alla medesima logica: la fedeltà, nel corso del tempo, ad una serie di principi¹⁸⁴ che permette di realizzare un autentico governo moderato.

¹⁷⁹ Al contrario, la nobiltà guerriera «ritiene che, in qualunque grado di ricchezza si sia, bisogna fare la propria fortuna, ma che è vergognoso aumentare il proprio patrimonio se non si comincia col dissiparlo; quella parte della nazione che serve sempre col capitale dei suoi beni; che, quando è rovinata, lascia il suo posto a un'altra che servirà anch'essa col proprio capitale; che va in guerra perché nessuno osi dire che non vi è stata; che, quando non può sperare le ricchezze, spera gli onori, e quando non li ottiene, si consola perché si è fatta onore» (*EL*, XX, 22, t. II, p. 16; tr. it. cit., II, pp. 662-663).

¹⁸⁰ Cfr. M. MOSHER, *Monarchy's Paradox*, cit., p. 212.

¹⁸¹ *Conseil Constitutionnel*, *arrêt* 197/1985.

¹⁸² Ciò significa che l'organo giurisdizionale "crea" di volta in volta il significato giuridico della Costituzione.

¹⁸³ M. TROPER, *La liberté d'interprétation du juge constitutionnel*, in P. AMSELEK (a cura di), *Interprétation et droit*, Paris-Bruxelles, Bruylant et Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1995, pp. 235-245. Si vedano le considerazioni analoghe sulle quali si basa l'analisi di J. MEUNIER, *Le pouvoir du conseil constitutionnel. Essai d'analyse stratégique*, Paris-Bruxelles, LGDJ-Bruylant, 1994.

¹⁸⁴ L'aspetto temporale, ossia della durata, è presente sia in Montesquieu, sia nelle

La seconda operazione necessaria per comprendere la portata del valore attribuito ai poteri intermedi da Montesquieu consiste nella ricostruzione del concetto di legge fondamentale, in quanto i Parlamenti sono chiamati anzitutto a custodire questo corpo di norme (oltre al deposito delle leggi a cui si è già fatto riferimento). La nozione di legge fondamentale è di grande importanza per valutare la presenza di una gerarchia delle norme. Nella prassi istituzionale, sembra accertato che almeno da parte dei membri dei Parlamenti vi fosse una diffusa consapevolezza della loro validità ed obbligatorietà¹⁸⁵. Di tale coscienza si ha in effetti una testimonianza precoce. Arringando in presenza del re Enrico III, nel 1586, il Primo presidente del Parlamento di Parigi, Achille de Harlay, sostenne una tesi in cui riecheggiava la gerarchia fra norme e una versione dei poteri costituiti ispirata ad una sorta di Stato di diritto *ante litteram*: «Abbiamo, Sire, due tipi di leggi: da una parte vi sono le leggi e le ordinanze dei re; dall'altra vi sono le ordinanze del regno, che sono inviolabili e immutabili e per effetto delle quali voi stesso siete salito al trono. Dovete perciò osservare le leggi dello Stato, leggi che non possono essere disattese senza revocare in dubbio la vostra stessa potestà sovrana»¹⁸⁶. Le leggi fondamentali del regno rimasero sempre indeterminate nella loro forma e nel loro contenuto¹⁸⁷. La loro esistenza veniva però accettata

teorie che spiegano il ruolo della giurisdizione costituzionale (in particolare quello della Corte Suprema statunitense). Hannah Arendt, fra altri, sostiene che la Corte Suprema americana svolge il ruolo di mantenere l'interpretazione costituzionale fedele a certi principi: H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 229-230. Sul ruolo della dimensione temporale implicita nella giurisdizione costituzionale si veda J. RUBENFELD, *Freedom and Time. A Theory of Constitutional Self-Government*, New Haven, Yale University Press, 2001.

¹⁸⁵ G. ROCCO, *La Rivoluzione nelle parole: dalla «régénération» del regno di Francia al processo costituente dell'Ottantanove*, «Giornale di storia costituzionale», 1 (2001), p. 99, nota 1. Sulle leggi fondamentali del regno di Francia si rimanda a A. LEMAIRE, *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'Ancien Régime* (1907), Genève, Slatkine, 1975; B. BASSE, *La Constitution de l'Ancienne France: principes et lois fondamentales de la royauté française*, Liancourt, Presses Saint-Louis, 1973; J. BARBERY, *Genèse et conservation des lois fondamentales*, «Droits», 3 (1986), pp. 75-86; C. SAGUEZ-LOVISI, *Les lois fondamentales au XVIII^e siècle. Recherches sur la loi de dévolution de la couronne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

¹⁸⁶ D. RICHEL, *Lo spirito delle istituzioni. Esperienze costituzionali nella Francia moderna*, cit., p. 22 (il quale cita, a sua volta, R. DOUCET, *Les institutions de la France au XVI^e siècle*, Paris, Picard, 1948).

¹⁸⁷ Cfr. A. LEMAIRE, *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'Ancien Régime*, cit.

dal potere regale ed esse venivano continuamente richiamate nei documenti parlamentari del XVIII secolo. Mousnier ha elencato sei leggi fondamentali¹⁸⁸: la legge salica sulla successione per via maschile; il giuramento nella consacrazione del re; la maggiore età del re al compimento del tredicesimo anno; l'immediata successione del Delfino alla morte del re in modo da garantire la continuità dello Stato; l'inalienabilità del demanio della Corona, cioè del territorio nazionale; il carattere cattolico del regno¹⁸⁹. Tuttavia, la loro certezza (e il loro significato) erano tutt'altro che evidenti. Il vero nodo cruciale dell'intero dibattito sulle leggi da proteggere riguardava lo *status* delle competenze attribuite ai Parlamenti. In altri termini, era incerto se le prerogative parlamentari fossero da considerarsi leggi fondamentali o meno¹⁹⁰. Non essendo norme scritte, ma piuttosto consuetudinarie, esse lasciavano ampi margini di manovra all'interprete, il quale aveva la possibilità di scegliere fra una serie di materiali appartenenti ad una tradizione giuridica "nascosta" alla quale solo lui aveva possibilità di accesso¹⁹¹. Si materializzava in tal modo un potere ispirato alla supremazia di alcune leggi le quali, non essendo scritte, o essendo rintracciabili soltanto nella giurisprudenza dei Parlamenti, davano origine a sentimenti di diffidenza e incomprendimento nei confronti del potere che ne decideva l'interpretazione¹⁹².

¹⁸⁸ Denis Richet ha scritto che non è possibile, in ultima istanza, determinare il numero esatto delle leggi fondamentali: D. RICHEL, *La France moderne, l'esprit des institutions*, Paris, Flammarion, 1973, pp. 27-28.

¹⁸⁹ R. MOUSNIER, *État et société en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, vol. I, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1968, pp. 8-13.

¹⁹⁰ Nella dichiarazione del Parlamento di Parigi emanata su proposta del consigliere Duval d'Eprenesnil il 3 maggio 1788 si fornisce un elenco delle leggi fondamentali comprensive dei diritti parlamentari: il diritto della casa regnante al trono con successione soltanto maschile; il diritto della nazione di accordare liberamente i sussidi per mezzo degli Stati Generali liberamente convocati e composti; l'immovibilità dei magistrati; il diritto delle corti sovrane di verificare in ogni provvedimento la volontà del re e di ordinarne la registrazione in quanto conformi alle leggi costitutive della provincia e alle leggi fondamentali dello Stato; il diritto di ogni cittadino di non essere mai tradotto davanti ad altri giudici che non siano i suoi giudici naturali, designati dalla legge; il diritto senza il quale tutti gli altri sono inutili, di non essere arrestato se non per essere rimesso senza indugio ai propri giudici competenti. L'elenco viene riproposto in P. ALATRI, *Parlamenti e lotta politica in Francia*, cit., p. 85.

¹⁹¹ Sulla enorme libertà ermeneutica dei Parlamenti si veda F. SAINT-BONNET, *Le parlement, juge constitutionnel*, cit., p. 197.

¹⁹² Celebri sono le critiche di Voltaire ai Parlamenti e, di conseguenza, a Montesquieu, *Président à mortier* del Parlamento di Bordeaux. Esse sono oggetto di conside-

Per quanto riguarda la presenza della nozione di *loi fondamentale* in Montesquieu, va notato che al di fuori dell'*Esprit des lois*, il *Président* si sofferma sull'idea di *loi fondamentale* in pochissimi altri luoghi della propria opera. In effetti, la nozione non compare mai nelle *Lettres persanes* (nelle quali, come è noto, vi sono diversi riferimenti alla monarchia francese), mentre se ne riscontra una sola presenza all'interno dei *Romains*, testo in cui al capitolo V viene fatto un breve accenno alla legge fondamentale che presiede alla successione sul trono d'Egitto¹⁹³. Nel capolavoro del Bordelese l'espressione ricorre, invece, in ventidue occasioni, di cui la maggior parte riferite al libro II (tredici volte), e a seguire al libro V (quattro volte). La presenza all'interno del libro II conferma il fatto che l'idea di legge fondamentale attiene direttamente alla natura del governo. Montesquieu, conviene ricordare, precisa subito, nel secondo capoverso del capitolo 1 di tale libro, quale sia il senso di tale intreccio: «Ecco quello che chiamo la natura di ogni governo. Bisogna vedere quali sono le leggi che scaturiscono da questa natura, e che, in conseguenza, sono le prime leggi fondamentali»¹⁹⁴. Con riferimento alla partizione fra governi moderati e non – come si è detto, grande dicotomia assiologica nella riflessione di Montesquieu – le leggi fondamentali costituiscono quindi un discrimine di valore nella classificazione dei governi. Ciò che connota il governo dispotico è proprio l'assenza di leggi fondamentali. Rimane un'eccezione che riguarda la nomina del visir, indispensabile legge fondamentale che garantisce il funzionamento dello Stato di fronte all'incapacità del principe di governare¹⁹⁵. Tuttavia, la distinzione fra governi moderati e non moderati si incardina esattamente su questo e per tale ragione presuppone, nei primi, la presenza di un'istituzione in grado di controbilanciare la forza del potere sovrano. Le leggi fondamentali, anche nell'ipotesi della delega al visir, servono direttamente la stabilità del governo¹⁹⁶; sen-

razione da parte di L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 578-611; 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, ETS, 2000, pp. 246-249.

¹⁹³ J. EHRARD, *La notion de 'loi(s) fondamentale(s)' dans l'œuvre et la pensée de Montesquieu*, cit., p. 267. L'ipotesi di Ehrard data la formalizzazione chiara della nozione di legge fondamentale dopo il 1721.

¹⁹⁴ *EL*, II, 1, t. I, p. 14 (tr. it. cit., I, p. 155).

¹⁹⁵ Cfr. *EL*, II, 5, t. I, pp. 24-25.

¹⁹⁶ La presenza delle regole di successione al trono fra le leggi fondamentali è testimonianza della funzione di stabilizzazione di queste nella vita di un regno. Dal perico-

za di esse, come si è già ricordato, il governo verrebbe abbandonato alla volontà capricciosa del sovrano e, rimanendo all'interno del contesto monarchico, occorrerebbe allora che vi fosse un'altra istituzione che rappresentasse quei canali attraverso i quali la *puissance* deve scorrere¹⁹⁷. Il valore delle leggi fondamentali nell'economia del governo monarchico non costituisce però un argomento conclusivo a sostegno della presenza di una consapevole gerarchia delle norme nel pensiero di Montesquieu, almeno non nel senso in cui tale gerarchia viene intesa nel costituzionalismo contemporaneo¹⁹⁸.

In rapporto alle leggi fondamentali, il ruolo dei giudici rimane, come spesso avviene anche per altri temi quando nell'*Esprit des lois* si discute di monarchia, a metà fra ciò che loro compete negli Stati dispotici (dove non vi è legge e il «giudice è egli stesso la regola») e nel governo repubblicano (dove la legge è talmente chiara e precisa da non lasciare margini di interpretazione). Essi, in effetti, devono seguire la legge laddove essa sia chiara, mentre, nel caso contrario, devono ricercarne lo spirito¹⁹⁹. Il fatto è che le leggi fondamentali appartengono, quasi per definizione, alla sfera quantomeno opaca della tradizione (in questo caso scritta e orale²⁰⁰), la quale, nella fattispecie, costituisce anche la fonte di legittimazione della loro superiorità in virtù dell'anzianità e della storicità che ne

lo di dissolvimento dovuto all'assenza di una norma di successione al trono sono investiti i governi dispotici: «Negli Stati in cui non vi sono leggi fondamentali, la successione all'impero non potrebbe essere fissa. La corona vi è elettiva da parte del principe, o nella sua famiglia, o fuori della sua famiglia. Invano vi si stabilirebbe che debba succedere il primogenito; il principe potrebbe sempre scegliere un altro. Il successore è indicato dal principe stesso, o dai suoi ministri, o da una guerra civile. *Per ciò questo Stato ha una ragione in più di dissolvimento, che una monarchia*» (*EL*, V, 14, t. I, p. 70; tr. it. cit., I, p. 209; corsivo di chi scrive).

¹⁹⁷ È opportuno ricordare che tali canali non possono essere rappresentati dal Consiglio del re, poiché essi costituiscono un semplice mezzo di esecuzione della volontà sovrana. Sui Consigli si rinvia a P. ALATRI, *Parlamenti e lotta politica nella Francia del Settecento*, cit., pp. 126-132.

¹⁹⁸ R. GUASTINI, *Lezioni di teoria costituzionale*, Torino, Giappichelli, 2001, pp. 69-95. Sulla distinzione fra gerarchia delle norme e gerarchia delle funzioni si veda D. DE BÉCHILLON, *Hiérarchie des normes et hiérarchie des fonctions normatives de l'État*, Paris, Economica, 1996.

¹⁹⁹ *EL*, VI, 3, t. I, pp. 84-85 (tr. it. cit., I, p. 225).

²⁰⁰ La distinzione fra leggi scritte e orali è estremamente rilevante quando si discute di costituzionalismo. Diversi autori hanno notato che il carattere scritto delle costituzioni moderne è funzionale alla loro rigidità: cfr. A. PACE, *Potere costituente, rigidità costituzionale, vincoli legislativi*, Padova, Cedam, 1998².

contraddistinguono la creazione e il progressivo consolidamento. Scorgere tratti di somiglianza fra un controllo esercitato su leggi che spesso sono non scritte e non “volute” da alcun soggetto collettivo, ovvero un controllo che confina direttamente con la “scoperta” di tali leggi, e un sindacato di costituzionalità su una costituzione scritta (anche con metodi democratici) risulta alquanto difficile. In altri termini, qui risiede una delle principali differenze fra il costituzionalismo della tradizione²⁰¹ e il costituzionalismo democratico.

Le continuità fra i due istituti, quello parlamentare e quello della giurisdizione costituzionale, non devono, in effetti, essere sopravvalutate. Anzitutto, l'onore che deve animare la nobiltà non contiene, in sé, principi oggettivi di giustizia o di bene. Come si è già sottolineato, più che azioni giuste, l'onore fa compiere azioni buone in senso fondamentalemente estetico. Ciò non significa né che le azioni generate dall'onore siano sempre ingiuste, né che il tema della giustizia sia estraneo alla riflessione del Bordolese sulla monarchia tradizionale. Allo stesso tempo, onore e giustizia possono entrare in conflitto. D'altronde, discutendo dell'onore nelle monarchie, lo stesso Montesquieu ricorda che «[l]e virtù che ci vengono presentate consistono sempre non tanto in ciò che si deve agli altri, quanto in ciò che si deve a noi stessi; non tanto in ciò che ci porta verso i nostri concittadini, quanto in ciò che ce ne distingue»²⁰². Quanto uno deve a se stesso appartiene alla sfera dell'onore, laddove quanto ciascuno deve agli altri rientra inevitabilmente all'interno della sfera della giustizia²⁰³.

In secondo luogo, gli effetti sul dibattito pubblico del controllo parlamentare sono diversi rispetto a quelli prodotti da una corte costituzionale. Ciò è dovuto al fatto che il controllo esercitato sulle leggi ha una natura quasi esclusivamente *ex ante*²⁰⁴ e non successivo al perfezionamento

²⁰¹ L'espressione è di M. BARBERIS, *Benjamin Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, cit., p. 98.

²⁰² *EL*, IV, 2, t. I, pp. 36-37 (tr. it. cit., I, p. 177).

²⁰³ Cfr. S. KRAUSE, *Liberalism with Honor*, cit., p. 45.

²⁰⁴ Ad esclusione del *Conseil Constitutionnel* (le cui funzioni sono state recentemente riformate), la maggior parte delle corti costituzionali contemporanee esercita un controllo *a posteriori* sulla legge. Per un'introduzione al controllo di costituzionalità in Europa, a titolo esemplificativo, si rinvia al lavoro di A. STONE SWEET, *Governing with Judges*, Oxford, Oxford University Press, 2000. Sul rapporto fra corti e altre istituzioni politiche si veda T. KOOPMANS, *Courts and Political Institutions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

dell'atto legislativo. Per tale ragione, nonché per il modo in cui vengono articolate le ragioni giuridiche in sede parlamentare, il carattere di foro pubblico che alcuni autori assegnano, ad esempio, alla Corte Suprema degli Stati Uniti non può essere attribuito ai Parlamenti di Antico Regime²⁰⁵.

Infine, per modalità di accesso all'istituzione e per l'oggetto del controllo giurisdizionale, l'attività di controllo dei Parlamenti sembra essere molto distante dalla odierna *judicial review*. In particolare, la funzione di protezione dei diritti fondamentali che il potere giudiziario (soprattutto nella forma del controllo di costituzionalità)²⁰⁶ svolge in diversi Paesi, nonché la possibilità diretta, da parte di ciascun cittadino, di accedere direttamente all'istituzione²⁰⁷, non trovano alcuna corrispondenza nell'attività di controllo delle leggi da parte dei Parlamenti.

4. Conclusioni: il valore della monarchia dei poteri intermedi per il costituzionalismo moderno

Una nota classificazione ad opera di Charles McIlwain distingue fra un costituzionalismo antico e uno moderno. Nel primo la costituzione sarebbe il risultato di uno sviluppo o di una lenta evoluzione; nel secondo il prodotto di un atto di creazione. La differenza tra le due concezioni è marcata: per quella antica «i principi della costituzione stanno prima di tutti gli atti di un governo non perché abbiano una priorità nel tempo, ma perché sono superiori per il carattere e per l'autorità obbligatoria»²⁰⁸; per quella moderna, invece, la costituzione è antecedente nel senso che ha

²⁰⁵ Si pensi, ad esempio, alla dialettica sempre molto vivace fra movimenti sociali e Corte Suprema. Su tale ruolo del supremo organo giurisdizionale si rinvia a B. ACKERMAN, *The Living Constitution*, «Harvard Law Review», 120 (2007), pp. 1737-1808; R. SIEGEL, *Constitutional Culture, Social Movement Conflict, and Constitutional Change: The Case of the De Facto Era*, «California Law Review», 94 (2006), pp. 1323-1419.

²⁰⁶ L'opera teorica di riferimento rispetto al ruolo di protezione dei diritti fondamentali da parte delle corti costituzionali rimane R. DWORKIN, *Freedom's Law. The Moral Reading of the Constitution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996.

²⁰⁷ L'accessibilità diretta dei cittadini rimane una delle ragioni principali dell'influenza esercitata, nell'Unione Europea, dalla Corte di Giustizia. Cfr. J. WEILER, *The Constitution of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

²⁰⁸ CH. MCILLWAIN, *Costituzionalismo antico e moderno*, tr. it. a cura di N. Matteucci, Bologna, il Mulino, 2002 (nuova edizione), p. 36. Cfr., inoltre, M. FIORAVANTI, *Costituzione*, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 11-28.

una sua costitutiva priorità nel tempo rispetto alle istituzioni da essa regolate.

Come si inserisce la trattazione della monarchia dei poteri intermedi secondo il pensatore di La Brède in questa genealogia del costituzionalismo? L'alternativa antico/moderno (da non confondere con la distinzione feudale/moderno dell'impostazione althusseriana) non può certo irretire l'intero discorso, ma serve per inquadrare la posizione della monarchia nell'economia del pensiero di Montesquieu. La ricchezza delle intuizioni e delle analisi contenute nell'*Esprit des lois* suggerisce di trattare la questione della monarchia dei poteri intermedi con una certa cautela perché, quasi al pari della riflessione sulla costituzione inglese, essa può illuminare tutta una serie di aspetti ancora attuali per il costituzionalismo contemporaneo.

In tal senso, si può riprendere, e condividere pienamente, un'affermazione di Mario Dogliani, per il quale «Montesquieu apre la strada al costituzionalismo moderno, perché riconosce alle leggi fondamentali quel ruolo che quest'ultimo riconoscerà direttamente alla costituzione-legge». Nell'opera del Bordoiese sarebbe già preannunciata (messa in forma)

la contraddizione fondamentale del costituzionalismo moderno: la costituzione è (posta da) una legge che può essere fatta, dunque da una legge mutevole, frutto più o meno contingente della politica; dall'altro, perché si possa dire che esiste una costituzione, è però necessario che le leggi che la pongano siano un qualcosa di "stabilito" e di fisso, e dunque che non siano l'esito della politica, ma il canale immutabile attraverso cui essa agisce²⁰⁹.

Non si tratta, in questa sede, di rappresentare il Montesquieu della monarchia dei poteri intermedi come il primo filosofo del costituzionalismo moderno. Come si è detto, l'intera discussione sul ruolo dei poteri intermedi non serve a chiarire il valore di questi ultimi nei termini di anticipazione del contemporaneo istituto del controllo di costituzionalità delle leggi, quanto a confermare, semplicemente, l'importanza di un'organizzazione degli organi costituzionali in grado di limitarsi, così permettendo la realizzazione del valore politico per eccellenza, la libertà²¹⁰.

²⁰⁹ M. DOGLIANI, *Introduzione al diritto costituzionale*, cit., p. 174.

²¹⁰ Sul legame fra libertà e costituzionalismo moderno si segue la lezione di M. FIORAVANTI, *Appunti di storia delle costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Torino, Giappichelli, 1995.

La monarchia dei poteri intermedi (e per certi aspetti anche quella inglese) è una forma di governo che agli occhi dei contemporanei potrebbe apparire obsoleta quanto il concetto di onore. Ciò nonostante, ricercare indicazioni utili a comprendere le dinamiche sociali, politiche e giuridiche del controllo delle leggi nel capolavoro di Montesquieu si è rivelato atto non privo di interessanti conseguenze, poiché permette di stabilire con chiarezza due punti essenziali per giudicare in modo più completo la dottrina costituzionale del *Président*.

In primo luogo, sempre con riferimento al ruolo dei poteri intermedi nell'assetto costituzionale, si può affermare che ciò che rileva maggiormente non è tanto il *soggetto* che si prende carico della libertà politica e della sicurezza dei cittadini, quanto il *ruolo* che i poteri intermedi (e, chiaramente, il *ressort* dell'onore) assumono nell'economia dei poteri di una monarchia moderna²¹¹. Il ruolo di mediazione che tali poteri svolgono è essenziale in una monarchia come quella francese; senza tale istituto (il potere intermedio), non si realizzerebbe quel regime *pluralista* considerato elemento essenziale di distinzione dal dispotismo²¹². In altri termini, è la logica, costruita sul principio d'onore, con cui operano i poteri intermedi, non la loro composizione, ad essere pertinente per un'analisi in chiave costituzionale.

In secondo luogo, preme sottolineare il fatto che il rinvenimento di un potere giurisdizionale autonomo, inserito in una struttura costituzionale innervata da un particolare equilibrio di forze politiche e sociali, permette di stabilire la presenza di diversi modelli di divisione dei poteri. In ultima istanza, almeno a livello di teoria costituzionale, è questo il dato

²¹¹ Si riprende, qui, un'idea di Thomas Casadei, per il quale «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 propugnatori [...]. 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*» (TH. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois»*, cit., pp. 66-67).

²¹² Sul punto ha insistito, con ricchezza di argomenti, D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., p. 147. Sul valore del pluralismo in Montesquieu ha scritto pagine importanti B. MANIN, *Montesquieu et la politique moderne*, «Cahiers de philosophie politique», 2 (1985), 2-3, pp. 157-229.

più rilevante che si può ottenere da una ricerca sulla monarchia dei poteri intermedi. Comprendere il principio di separazione dei poteri significa, in altri termini, adottare quello che oggi verrebbe definito un approccio ‘comparatistico’²¹³, in grado di analizzare singole esperienze storiche tenendo in debita considerazione tutti gli elementi (siano essi di natura politica, sociale o economica) che dotano di dinamicità i singoli ordinamenti giuridici. Nessuno di questi elementi ha una preminenza sugli altri; anzi, essi devono essere studiati come parti di un intero complesso. Solo il rispetto per la complessità dei singoli contesti analizzati consente di penetrarne la logica e il significato dei principi che li strutturano. A livello di teoria del diritto, ciò comporta l’abbandono di una prospettiva di analisi formale dei poteri a favore dello studio – appunto comparatistico – delle singole esperienze storico-giuridiche. L’adozione di questa prospettiva impone anche di rivedere la centralità esclusiva del Libro XI capitolo 6 (a cui guardavano i costituzionalisti) come luogo privilegiato della teoria costituzionale del Bordonese. Come è già stato notato

L’approccio comparatista adottato da Montesquieu lo porta dunque a contrapporre due forme di separazione dei poteri: una forma tradizionale, per il regime inglese, concernente la separazione legislativo-esecutivo; una forma nuova per la monarchia francese, nella quale un potere giudiziario autonomo si oppone al potere politico indiviso del monarca²¹⁴.

A ciò, occorre poi aggiungere che i Parlamenti sono un organo che partecipa a più funzioni dello Stato. Essi prendono parte sia alla funzione giurisdizionale, svolta in maniera autonoma ed indipendente, sia a quella legislativa attraverso l’esercizio di un controllo sulla compatibilità dell’atto legislativo proposto dal monarca con le leggi fondamentali. In quest’ultimo caso, si può ritenere che il loro controllo sia equiparabile, almeno a livello fattuale (ossia di ciò che si evince dalla prassi parlamentare), ad una funzione di co-partecipazione al processo di produzione del-

²¹³ Si propone questo approccio con la consapevolezza degli eventuali rischi di anacronismo che esso comporta. D’altronde, è impossibile affrontare una ricostruzione di un pensiero senza passare attraverso le categorie del presente. Sullo studio comparato del diritto si veda, in una congerie di pubblicazioni e di correnti, una pubblicazione attenta al dato culturale come P. KAHN, *Lo studio culturale del diritto*, tr. it. a cura di Th. Casadei, Reggio Emilia, Diabasis, 2009.

²¹⁴ C.-M. PIMENTEL, *Le sanctuaire vide: la séparation des pouvoirs comme superstition juridique?*, «Pouvoirs», 102 (2002), p. 128.

la legge. In altri termini, si può ritenere che la monarchia dei poteri intermedi sia fondata sul principio di divisione del potere, secondo il quale più organi distinti sono parte integrante nell'esercizio della stessa funzione statale²¹⁵.

Infine, comparando ancora una volta la repubblica alla monarchia possiamo vedere che i meriti di quest'ultima sono comunque numerosi agli occhi del Bordoiese. Non è possibile stabilire quale delle due forme di governo sia preferita da Montesquieu. Anzitutto, la monarchia appare come regime più tollerante rispetto alla repubblica e, ovviamente, al dispotismo: «nelle repubbliche, i crimini privati sono più pubblici, vale a dire offendono di più la costituzione dello Stato che gli individui; nelle monarchie, i crimini pubblici sono più privati, vale a dire colpiscono di più le fortune dei singoli che la costituzione dello Stato medesimo»²¹⁶. La condizione femminile è superiore rispetto a quella delle repubbliche, nelle quali una lunga serie di interventi legislativi controlla l'educazione e i costumi sessuali a tutela della virtù civica. Infine, una minima garanzia di mobilità sociale all'interno della società monarchica viene garantita dal meccanismo della venalità delle cariche.

Leggendo il noto e controverso capitolo sulla «costituzione inglese» sembra che quest'ultima sia in grado di garantire la libertà (d'altronde, sarebbe il suo scopo specifico) meglio di qualsiasi altra forma di governo. La Francia condivide con l'Inghilterra, comunque, un tratto comune al governo gotico: la capacità di migliorarsi²¹⁷. Semplicemente, le due forme di governo nate «nei boschi» si sono evolute in maniera diversa. Inoltre, il governo monarchico francese (il cui scopo principale è la gloria), alimenta uno «spirito di libertà» comparabile a quello inglese²¹⁸. Il pensatore di La Brède, in fondo, dà un giudizio nel complesso positivo dell'assetto istituzionale francese. Carcassonne probabilmente esagera quan-

²¹⁵ Naturalmente, il fatto che la divisione del potere si realizzi attraverso un organo come quello parlamentare, geneticamente legato ad una condizione sociale (la nobiltà), rimanda immediatamente al tema del governo misto e alla sua presenza nel pensiero di Montesquieu. Su tale questione si rinvia, da ultimo, a A. RIKLIN, *Machtteilung. Geschichte der Mischverfassung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006; D. FELICE, *Governo misto e divisione dei poteri in Montesquieu*, in TH. CASADEI, D. FELICE (a cura di), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, Napoli, Liguori (in corso di pubblicazione).

²¹⁶ *EL*, III, 5, t. I, p. 30 (tr. it. cit., I, p. 171).

²¹⁷ Cfr. *EL*, XI, 8, t. I, p. 180.

²¹⁸ *EL*, XI, 7, t. I, p. 179 (tr. it. cit., I, p. 320).

do sostiene che la costituzione francese descritta da Montesquieu sia perfettamente liberale e progressista, ma certo non si può liquidare la questione della monarchia francese – e dell’annessa preferenza verso i poteri intermedi – con un semplice richiamo alla falsa coscienza, o ad un conflitto di interessi, determinato dall’appartenenza dell’autore ad uno dei nodi attraverso cui si articola la struttura giuridico-sociale (gerarchica) che contribuisce alla stabilità e alla moderazione del governo francese. A meno che non si sia disposti a riconoscere che la libertà, almeno nel Montesquieu maturo, non sia altro che un semplice valore strumentale per conservare un determinato ordine. Si tratterebbe, tuttavia, di un’interpretazione riduttiva e profondamente irrispettosa di un pensiero che, per quanto ancorato al contesto della sua genesi, può ancora illuminare alcuni aspetti delle realtà costituzionali contemporanee.

Montesquieu e la repubblica federativa

Mario A. Cattaneo

La classificazione compiuta da Montesquieu delle tre principali forme di governo, svolta da un punto di vista generale nel libro II dell'*Esprit des lois*, è caratterizzata da una visione complessa del problema, e non consente interpretazioni rapide e decisamente indicative. Le forme di governo da lui indicate sono la Repubblica, la Monarchia e il Dispotismo. Di queste, l'unica che riceva una caratterizzazione semplice e precisa, è quella nei confronti della quale Montesquieu esprime una chiara, giusta, netta condanna: il governo dispotico. Questo governo è caratterizzato dal fatto che il potere è in mano a uno solo, il quale domina e comanda senza leggi, senza regole, in base alla propria volontà e ai suoi capricci. Il governo monarchico è quello dove uno solo comanda, ma sulla base di leggi fisse e stabilite. Il governo repubblicano è quello dove, o il popolo nella sua totalità (*le peuple en corps*), o soltanto una parte del popolo esercita il potere sovrano: nel primo caso si ha la repubblica democratica, nel secondo la repubblica aristocratica¹.

La maggiore complessità delle due forme di governo che Montesquieu considera «moderate»², rende meno semplice la caratterizzazione dei loro aspetti, del loro significato. Questo spiega il motivo per cui vi sono state diverse e contrastanti interpretazioni della possibile “preferenza” di Montesquieu per una di queste due, o di queste tre (se consideriamo la differenza tra la repubblica democratica e la repubblica aristocratica).

La maggior parte degli interpreti ha sostenuto la preferenza di Montesquieu per la monarchia. Pierre Barrière riconosce una certa simpatia di Montesquieu per la repubblica, ma la considera limitata al piano lettera-

¹ *EL*, II, 1-2, t. I, p. 14.

² *EL*, III, 10: mi riferisco al titolo di questo capitolo, «Différence de l'obéissance dans les gouvernements modérés et dans le gouvernement despotique» (t. I, p. 34).

rio, rivolta alle repubbliche della Antichità classica; viceversa, secondo Barrière, Montesquieu considerava la monarchia come l'unico sistema politico possibile, tenuto conto della relatività umana³. Particolarmente dura è l'interpretazione di Louis Althusser, per il quale «Montesquieu ne croit pas à la République», semplicemente perché questa appartiene al passato: le repubbliche sono adatte ai piccoli Stati, mentre il mondo odierno è l'età degli imperi⁴. D'altra parte, l'indicazione di Althusser circa la preferenza politica di Montesquieu non risulta fondata su motivi chiaramente riconoscibili. A giudizio di Althusser, la monarchia rientra in modo naturale in quella legge della storia secondo cui non è la coscienza degli uomini a fare la storia; ma questa idea generale può servire a una causa particolare, perché «de toutes les incoscience politiques, ce n'est pas un mystère de dire que Montesquieu a su choisir la bonne: la monarchie»⁵.

Non vedo dunque ragioni precise per sostenere la preferenza montesquieuiana per la monarchia. D'altra parte, si potrebbe forse osservare che una certa simpatia di Montesquieu per la monarchia costituzionale può risultare, non in modo diretto, sulla base di affermazioni esplicite, ma in modo indiretto, sulla base del fatto che la teoria della separazione dei poteri – la quale ha ovviamente una posizione centrale ed essenziale nella sua opera, e sta alla base dello Stato di diritto – è compiuta secondo una certa interpretazione della costituzione inglese: il capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois*, in cui questa concezione è elaborata, si intitola infatti: *De la constitution de l'Angleterre*. Tuttavia si deve notare che il modello di struttura costituzionale che Montesquieu elabora in questo capitolo in molte parti non corrisponde alla realtà politico-giuridica dell'Inghilterra di quell'epoca⁶. Viceversa, se prendiamo in considerazione la

³ P. BARRIÈRE, *Un grand provincial: Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1946, pp. 377-378.

⁴ L. ALTHUSSER, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, Puf, 1959, p. 59.

⁵ L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 76.

⁶ Possiamo notare, a questo proposito, che Kant, nel suo libro *Il conflitto delle facoltà*, nel capitolo dedicato al conflitto tra facoltà filosofica e facoltà giuridica, in una nota afferma che il monarca d'Inghilterra è un re assoluto, pur non in base alla costituzione, ma perché può di fatto imporre alla nazione di entrare in guerra sulla base della propria volontà, senza avere l'appoggio del popolo: «Was is ein *absoluter* Monarch? Er ist derjenige, auf dessen Befehl, wenn er sagt: es soll Krieg sein, sofort ein Krieg ist [...]. Denn Krieg ist ein Zustand, in welchem dem Staatsoberhaupte *alle* Staatskräfte zu Gebot stehen müssen. Nun hat der grossbritannische Monarch recht viel Kriege geführt,

“monarchia costituzionale” nella realtà odierna, forse possiamo dire che essa rientra, secondo la classificazione di Montesquieu, nell’ambito della “repubblica”. Infatti, come ho ricordato, nella “monarchia” secondo Montesquieu, pur sulla base di leggi fisse e stabilite, che la differenziano dal e la contrappongono al dispotismo, governa uno solo; invece, nel tipo di monarchia costituzionale oggi vigente, il monarca non governa, non comanda; in essa vige la separazione dei poteri (seguono questo modello alcuni casi contemporanei, europei, di monarchia costituzionale, Gran Bretagna, Norvegia, Svezia, Olanda, Belgio, Danimarca, Spagna...). In sostanza, quindi, una “monarchia” di questo tipo, nella quale vige lo Stato di diritto, non rientra per nulla nel concetto di monarchia elaborato da Montesquieu.

Per quanto riguarda la repubblica, vi è certamente da segnalare un maggiore sfavore di Montesquieu per la forma aristocratica; alla fine del capitolo 3 del libro II, dedicato a questa forma politica, egli afferma che quanto più una aristocrazia si avvicinerà alla democrazia, tanto più si avvicinerà alla perfezione, mentre diventerà sempre meno perfetta quanto più si avvicinerà alla monarchia: «Plus une aristocratie approchera de la démocratie, plus elle sera parfaite; elle le deviendra moins, à mesure qu’elle approchera de la monarchie»⁷.

Vediamo poi come una indicazione circa la preferenza di Montesquieu per la repubblica, genericamente considerata, risulti da un passo concernente un tema centrale del suo pensiero, ovvero il rapporto tra la funzione del giudice e la legge. Nel capitolo 3 del libro VI, Montesquieu afferma che negli Stati dispotici non vi è legge, il giudice è egli stesso (ovvero il suo arbitrio) la sua regola; negli Stati monarchici vi è una legge, e dove essa è precisa il giudice la segue, la applica, e dove non lo è ne cerca lo spirito. Viceversa è nella natura della costituzione repubblicana che i giudici seguano la lettera della legge; non vi è cittadino contro il quale si possa interpretare una legge, quando si tratta dei suoi beni, del suo onore, della sua vita:

ohne dazu jene Einwilligung zu suchen. Also ist dieser König ein absoluter Monarch, der er zwar der Konstitution nach nicht sein sollte; die er aber immer vorbeigehen kann, weil er eben durch jene Staaatskräfte, nämlich dass er alle Ämter und Würden zu vergeben in seiner Macht hat, sich der Beistimmung der Volksrepräsentanten verisichert halten kann» (I. KANT, *Der Streit der Fakultäten* [1798], II Abschnitt, ed. a cura di K. Reich, Hamburg, Meiner, 1959, p. 90).

⁷ *EL*, II, 3, t. I, p. 21.

Dans le gouvernement républicain il est de la nature de la constitution que les juges suivent la lettre de la loi. Il n'y a point de citoyen contre qui on puisse interpréter une loi, quand il s'agit de ses biens, de son honneur, ou de sa vie⁸.

In questo passo Montesquieu indica come proprio della repubblica il sistema giudiziario, il tipo di rapporto tra il giudice e la legge, che egli poi indica come essenziale per la separazione dei poteri; il giudice quale «bocca della legge»: «les juges de la nation ne sont [...] que la bouche qui prononce les paroles de la loi; des êtres inanimés qui n'en peuvent modérer ni la force ni la rigueur»⁹. Ricordiamo poi che questa preferenza deriva anche dai «principi» che Montesquieu indica come propri di ogni forma di governo. Infatti, mentre il principio del dispotismo è la *paura* (il terrore del potere arbitrario), quello della monarchia è l'*onore*, inteso come consapevolezza delle distinzioni sociali, dei ruoli, dei privilegi di determinate classi, il principio della repubblica è la *virtù*, intesa come attaccamento alle istituzioni e alla legge, partecipazione alla vita pubblica, amore per la repubblica e per l'uguaglianza¹⁰.

Queste considerazioni ho cercato di svolgere per dare alcune indicazioni, certamente generiche, circa le possibili preferenze di Montesquieu tra le forme di governo da lui indicate; ma questo mi è servito essenzialmente come una introduzione al tema più specifico che qui intendo trattare. Per esaminare questo argomento dobbiamo compiere un preciso riferimento al libro IX dell'*Esprit des lois*, dedicato al tema – da un punto di vista generale – dei rapporti tra le leggi e la forza difensiva propria di ogni forma di governo. Nel capitolo 1 di questo libro Montesquieu afferma che, se una repubblica è piccola, è distrutta da una forza esterna, straniera, mentre se è grande, si distrugge dal proprio interno; questo duplice inconveniente è comune alla democrazia e alla aristocrazia, sia buone sia cattive: è un male insito nella situazione di fatto, e non vi è strumento che possa rimediare ad esso. Allora, a questo punto Montesquieu afferma che gli uomini sarebbero stati costretti a vivere sempre sotto il governo di uno solo, se non avessero immaginato un tipo di costituzione che ha i vantaggi interni del governo repubblicano, e la forza esterna della monarchia. Questa è la Repubblica federativa: «Je parle de

⁸ *EL*, VI, 3, t. I, p. 85.

⁹ *EL*, XI, 6, t. I, p. 176.

¹⁰ *EL*, III, 3-7; V, 2-3.

la *république fédérative*». Essa è basata su un accordo con il quale diversi corpi politici, diversi Stati, accettano di diventare cittadini di uno Stato più grande che vogliono formare: «Cette forme de gouvernement est une convention par laquelle plusieurs Corps politiques consentent à devenir citoyens d'un État plus grand qu'ils veulent former». Si tratta di una società di società (*une société de sociétés*), che ne formano una nuova, la quale può anche ingrandirsi mediante l'unione di altri Stati associati¹¹. Questo tipo di repubblica, capace di resistere alla forze esterne, è in grado di mantenersi nella sua grandezza senza che la sua struttura interna si corrompa; la forma di questa società previene tutti gli inconvenienti: «la forme de cette société prévient tous les inconvénients». Colui che volesse eventualmente usurpare il potere non potrebbe ricevere appoggio da tutti gli Stati confederati; se divenisse troppo potente in uno, allarmerebbe tutti gli altri; se una parte venisse soggiogata, la parte libera potrà resistergli con forze indipendenti da quelle che l'usurpatore ha soggiogato, e sconfiggerlo prima che egli abbia compiuto la sua opera. Se in uno degli Stati confederati si compie un sommovimento popolare, gli altri Stati saranno in grado di sedarlo, di farlo cessare; gli eventuali abusi introdotti in qualche parte, saranno corretti dalle parti sane. Questo Stato può perire da una parte, senza perire dall'altra; può venire dissolta la confederazione e i confederati rimanere sovrani. Essendo formato da piccole repubbliche, lo Stato federativo usufruisce della bontà del governo interno di ciascuna di queste; nei confronti del mondo esterno ha, grazie alla forza dell'associazione, tutti i vantaggi delle grandi monarchie:

Composé de petites républiques, il jouit de la bonté du gouvernement intérieur de chacune; et, à l'égard du dehors, il a, par la force de l'association, tous les avantages des grandes monarchies¹².

Secondo Montesquieu, dunque, la repubblica federativa gode di un insieme di vantaggi propri di diverse forme di governo, essendo però priva dei rischi che su queste incombono se rimangono isolate nella loro struttura. Questo conferma l'idea secondo cui nessuna forma di governo, considerata semplicemente nella propria caratteristica, presa di per sé, risulta, nel pensiero di Montesquieu, dotata soltanto di pregi e priva di difetti. Ha scritto a questo proposito Sergio Cotta: «La presenza non sene-

¹¹ *EL*, IX, 1, t. I, p. 141.

¹² *EL*, IX, 1, t. I, p. 142.

scente, ma stabile, di repubbliche fedeli al loro spirito è dunque assicurata dalla forma federale»¹³

Nello stesso tempo vediamo, nel capitolo 2 dello stesso libro IX, un confronto tra monarchia e repubblica che esprime un giudizio più favorevole sulla seconda: Montesquieu afferma che lo spirito della monarchia è la guerra e la tendenza a ingrandirsi, lo spirito della repubblica è la pace e la moderazione. Questa considerazione serve a Montesquieu per negare che queste due forme di governo possano coesistere in uno Stato federato; e questo è un difetto che egli riscontrava nella struttura politica della Germania del suo tempo¹⁴. Qui troviamo un giudizio più favorevole alla repubblica che alla monarchia, il quale di per sé conferma la preferenza di Montesquieu, in linea di principio, per la forma repubblicana; nello stesso tempo, però, questo giudizio è volto a confermare l'esigenza di attuare una repubblica federativa, che eviti i difetti delle varie forme di governo di per sé considerate.

Nei vari brani di Montesquieu che ho finora preso in considerazione, si può dunque riscontrare una sua precisa presa di posizione circa la forma di governo preferibile. Ma un ulteriore punto importante si deve qui sottolineare. Nel capitolo 6 del libro successivo, il libro X, Montesquieu afferma decisamente che è contro la natura delle cose il fatto che, in una costituzione federativa, uno degli Stati confederati compia un atto di conquista: «Il est contre la nature de la chose que, dans une constitution fédérative, un État confédéré conquière sur l'autre, comme nous avons vu de nos jours chez les Suisses»¹⁵. Si può quindi indicare, come una caratteristica della repubblica federativa, quella di avere lo scopo e il merito di provvedere alla garanzia della pace.

Si può notare che anche Jean-Jacques Rousseau, alla fine del capitolo 15 del libro III del *Contrat social*, si pone il problema della possibile permanenza, senza essere soggiogato, di uno Stato (di una città nel senso greco originario), molto piccolo; e afferma che egli avrebbe poi mostrato come si possa unire la potenza esterna di un grande popolo con la situazione tranquilla e il buon ordine di un piccolo Stato; e in una nota a questo proposito scrive:

C'est ce que je m'étois proposé de faire dans la suite de cet ouvrage, lorsqu'en traitant des relations externes j'en serois venu aux confé-

¹³ S. COTTA, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 43.

¹⁴ *EL*, IX, 2, t. I, p. 143.

¹⁵ *EL*, X, 6, t. I, p. 154.

dérations. Matière toute neuve et où les principes sont encore à établir¹⁶.

Si tratta soltanto di questa affermazione, che esprime brevemente l'idea dello Stato federale, in sostanziale accordo con le tesi di Montesquieu: è però errata l'affermazione che si tratta di materia del tutto nuova, visto che era stata studiata a fondo e in modo sviluppato da Montesquieu. In ogni modo, un autore come Émile Faguet ha potuto affermare che «Rousseau a été sur cette affaire exactement dans les idées de Montesquieu»¹⁷.

Ma questo collegamento con Rousseau mi pare comunque limitato e di non grande interesse e importanza. Viceversa, un altro tipo di rapporto è possibile segnalare, a mio avviso particolarmente interessante. Ora, Montesquieu non è quasi mai citato da Kant: per quanto è a mia conoscenza, ricordo solo un breve riferimento a lui nelle *Bemerkungen*¹⁸. Tuttavia si può ricordare che Kant è certamente tributario di Montesquieu in rapporto alla tesi della separazione dei poteri, alla struttura dello Stato di diritto, temi che egli riprende e delinea in alcune sue opere¹⁹. Ma soprattutto questo collegamento montesquieuiano tra repubblica federativa e pace, può naturalmente condurre a un riferimento al libro di Kant sulla pace perpetua, *Zum ewigen Frieden* (1795). In questo testo, Kant delinea tre «articoli definitivi», ovvero dei presupposti per l'attuazione della pace. Il primo consiste nel principio secondo cui in ogni Stato la costituzione deve essere repubblicana: «Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein». Ora, la costituzione repubblicana implica, secondo Kant, la presenza della separazione dei poteri; il repubblicanesimo consiste, in contrapposizione al dispotismo, nella separazione del potere esecutivo (del governo) dal

¹⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Du contract social*, III, 15, in *Œuvres complètes*, éd. publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, 5 voll., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1959-1995, vol. III, p. 431, nota **.

¹⁷ É. FAGUET, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1902, p. 114.

¹⁸ I. KANT, «*Bemerkungen*». *Note per un diario filosofico*, tr. it. a cura di Katrin Tenenbaum, Roma, Meltemi, 2001, p. 227: «La ragione per cui Montesquieu ha potuto dire tante cose eccellenti è che è partito dal presupposto che coloro che hanno introdotto nuove usanze e hanno stabilito nuove leggi abbiano avuto un motivo ragionevole per farlo».

¹⁹ Si veda particolarmente I. KANT, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1997), II Teil, I Abschnitt, § 45, ed. a cura di K. Vorländer, Hamburg, Meiner, 1966, pp. 135-136.

potere legislativo: «Der Republikanism ist das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden»²⁰.

Si deve notare qui una piccola differenza. Kant, in questo testo, sottolinea l'importanza della separazione del potere esecutivo dal potere legislativo; Montesquieu, nella sua classica trattazione, sottolinea particolarmente l'importanza della separazione del potere giudiziario dagli altri due poteri. La sua preoccupazione è che, se il potere giudiziario fosse unito al potere legislativo, il potere sulla vita e la libertà dei cittadini sarebbe arbitrario (il giudice sarebbe legislatore); se fosse unito al potere esecutivo, il giudice potrebbe avere la forza di un oppressore²¹.

Ancora più rilevante risulta poi il secondo articolo definitivo nell'opera di Kant, in base al quale il diritto internazionale deve essere fondato su una federazione di liberi Stati: qui si può notare un collegamento con Hobbes, perché la società internazionale secondo Kant è assimilabile allo stato di natura hobbesiano, che è una condizione di sempre possibile guerra e violenza²².

Noi possiamo vedere, anche in questo secondo articolo definitivo, un collegamento molto stretto con la concezione della *République fédérative* di Montesquieu. Per Kant, una garanzia per il raggiungimento della pace perpetua è data da una federazione di Stati, caratterizzati dal republicanesimo, ovvero dalla separazione dei poteri; per Montesquieu, la migliore forma di sistema politico è la repubblica federativa, che mantiene al suo interno, nei vari Stati federati, i pregi della separazione dei poteri, del principio della virtù, ed è rivolta, all'esterno, al mantenimento della pace.

Vi è dunque, nel pensiero di Montesquieu (ma anche in quello di Kant), un insegnamento a questo riguardo valido anche per l'Europa di oggi, per la costruzione di quell'unione politica, di quella repubblica federale dell'Europa, di cui si è da tanto tempo parlato, ma che ancora non si è attuata. L'illuminismo settecentesco esprime uno spirito decisamen-

²⁰ I. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, II Abschnitt, ed. a cura di R. Malter, Stuttgart, Reclam, 1984, pp. 10-14.

²¹ *EL*, XI, 6, t. I, p. 109.

²² TH. HOBBS, *Leviathan*, cap. XII, ed. a cura di A.D. Lindsay, London, Everyman's Library, 1957, p. 64.

te contrario al nazionalismo: ricordiamo, del resto, il passo delle *Pensées* di Montesquieu, in cui egli dichiara di essere necessariamente uomo, e francese soltanto per caso:

Se conoscessi una cosa utile alla mia nazione che però fosse deleteria per un'altra, non la proporrei al mio principe, poiché, prima d'essere un francese, sono un uomo, (o meglio) perché sono necessariamente un uomo, mentre sono francese solo per caso²³.

²³ P 350, in *OC*, II, p. 140 (cito dalla tr. it. curata da D. Felice e D. Monda: MONTESQUIEU, *Pensieri scelti*, in www.eliohs.unifi.it).

Subsistance, code des lois *ed* état politique nel libro XVIII dell'Esprit des lois

Thomas Casadei – Domenico Felice*

1. Premessa

Per quanto la tradizione critica non attribuisca al libro XVIII un'importanza pari a quella degli altri libri dell'*Esprit des lois*, esso costituisce una delle parti più originali dell'intera opera¹. La sua originalità risiede soprattutto, come vedremo, nella scoperta di un *rapporto* «assai stretto (*très grand*)» tra i modi in cui gli uomini si procurano la «sussistenza (*subsistance*)» e la legislazione, e nella connessa classificazione dei diversi popoli della Terra in *cacciatori, pastori, agricoltori e dediti al commercio*². Una scoperta che è tra le più rilevanti effettuate da Montesquieu nel suo ca-

* Il testo è stato ideato, discusso e rivisto congiuntamente in ogni sua parte dagli autori; tuttavia, a fini squisitamente accademici, si può attribuire a Thomas Casadei la stesura dei paragrafi 1, 2 e 5, a Domenico Felice la stesura dei paragrafi 3 e 4.

¹ Tra gli studiosi recenti, il primo ad aver sottolineato l'importanza e l'originalità di tale libro, seppure da un'ottica, a nostro avviso, parziale, è stato S. LANDUCCI nel suo fondamentale studio *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, cap. V, pp. 389-490, e poi, di nuovo, nella sua antologia *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Firenze, Sansoni, 1973, pp. 15-17, 28-31, 41.

² Sebbene già nella *Politica* di Aristotele sia presente tanto una classificazione dei «generi di vita» dei popoli in base alle «diverse specie di alimentazione» (I, 8, 1256a-b), quanto un'analisi del rapporto tra «democrazia» e comunità basate sull'«agricoltura» o la «pastorizia» (VI, 4, 1318b), è tuttavia solo in Montesquieu che si ha una precisa e rigorosa tematizzazione sia della classificazione dei popoli in base ai loro modi di sussistenza sia, soprattutto, del rapporto strettissimo tra questi ultimi e le istituzioni politiche. Qui, come altrove, ci avvaliamo del ricco e rigoroso apparato critico del libro XVIII approntato da R. Minuti per l'edizione critica dell'*EL* che vedrà prossimamente la luce, nel quadro del nuovo progetto di pubblicazione delle *Ceuvres complètes de Montesquieu* (1998 ss.), presso la Voltaire Foundation di Oxford. Ringraziamo lo studioso per la sua cortesia e disponibilità e per averci messo a disposizione il suo dattiloscritto.

polavoro e della quale egli si serve non per abbozzare o suggerire una qualsivoglia teoria evolutiva della storia sociale dell'umanità a partire dalle basi materiali dell'economia, come ritennero alcuni suoi ammiratori e interpreti settecenteschi, soprattutto scozzesi, ma per consolidare, con argomenti tratti appunto dalle forme di riproduzione della vita materiale, una delle tesi fondamentali da lui enunciate nel nevralgico libro XVII, vale a dire la tesi sul carattere 'libero' dell'organizzazione politica dei popoli barbari del Nord dell'Europa (gli antichi Germani) di contro al carattere 'dispotico' di quella dei popoli barbari del Nord dell'Asia (i Tartari).

Il libro in questione appartiene alla terza parte dell'*Esprit des lois* (libri XIV-XIX), dedicata allo studio delle «cause fisiche» e «moralì» che concorrono alla formazione dello «spirito generale di una nazione»³. Più precisamente, esso rientra nel gruppo di libri (XIV-XVII) consacrati all'analisi del primo tipo di cause, analisi della quale costituisce il *completamento*, indagando l'incidenza sulle leggi e sul carattere dei popoli non più del fattore 'aria' (clima, regime dei venti, ecc.), bensì del fattore 'terra'. Esso verte, infatti, sul problema della «natura del terreno (*nature du terrain*)» e dei suoi rapporti con le «leggi»⁴. Consta di 31 capitoli ripartibili, da un punto di vista tematico, in tre gruppi⁵: un primo gruppo (capitoli 1-7) è dedicato allo studio dell'«influsso»⁶ della geografia *fisica* (fertilità/sterilità del terreno e sua orografia) sulle forme politiche e sul carattere degli individui; un secondo gruppo (capitoli 7-17) è incentrato sull'analisi delle conseguenze dei modi di *subsistance* – concernenti più propriamente la geografia *umana* – sull'organizzazione giuridico-politica dei diversi popoli; un

³ Cfr. C. BORGHERO, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 137-201. Sulla fortuna della categoria montesquieuiana dello «spirito generale» nel XIX e nel XX secolo, vedi, rispettivamente, A. ROTOLO, *Hegel interprete di Montesquieu. «Geist der Gesetze» e dominio della politica*, e M. IOFRIDA, *Uno «spectateur engagé» del XVIII secolo: Montesquieu letto da Raymond Aron*, in D. FELICE (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Pisa, ETS, 2005, pp. 505-549, 839-865.

⁴ Cfr. il titolo del libro in questione: «Delle leggi nel rapporto che hanno con la natura del terreno». Altrove, come – ad esempio – in *EL*, I, 3 e XXI, 1, t. I, p. 13, t. II, p. 19, in luogo di «natura del terreno», Montesquieu adopera l'espressione, del tutto equivalente, di «qualità del terreno (*qualité du terrain*)».

⁵ Cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 395-396; B. BINOCHE, *Introduction a «De l'esprit des lois» de Montesquieu*, Paris, Puf, 1998, p. 329.

⁶ Cfr. il titolo del capitolo 1 del libro XVIII, t. I, p. 302: «Come la natura del terreno influisce (*influe*) sulle leggi».

terzo infine (capitoli 18-31), nel quale sono presi in considerazione principalmente due esempi: i Tartari che, a parere di Montesquieu, smentiscono – sul tema cruciale della libertà – le conclusioni raggiunte nel secondo gruppo di capitoli, e, soprattutto, gli antichi Germani e in particolare i Franchi che, invece, confermano in pieno, a suo giudizio, tali conclusioni. Quest'ultima parte, assai più ampia delle precedenti – specialmente per la lunghezza di taluni capitoli – mostra una notevole erudizione da parte del filosofo di La Brède, il quale, accanto ad una non comune familiarità con opere di storici classici quali Tacito e Cesare, e, tra gli scrittori medievali, Gregorio di Tours (ca. 538-594), rivela, con numerose citazioni, una conoscenza assai approfondita anche del diritto germanico, sulla base principalmente delle raccolte di Johann Georg von Eckhart (1674-1730) e di Friedrich Lindenbroch (1573-1648)⁷.

Ma procediamo con ordine, cominciando con l'esaminare il primo gruppo di capitoli (§ 2) e, via via, gli altri (§ 3, § 4), per approdare infine a qualche considerazione di carattere interpretativo (§ 5).

2. I vantaggi della sterilità del terreno

Montesquieu rileva, anzitutto, che la *fertilità* delle terre di un paese vi stabilisce «naturalmente la sottomissione (*naturellement la dépendance*)». Infatti gli agricoltori, che costituiscono la parte principale della popolazione, non sono molto gelosi della propria libertà, essendo troppo occupati e troppo dediti ai loro affari particolari, e temendo che guerre e saccheggi devastino le loro campagne così ricche di beni. Avviene perciò che nei paesi fertili, dove l'interesse privato ha maggior 'peso' rispetto al bene pubblico, è più facile trovare «il governo di uno solo», mentre in quelli sterili, dove accade il contrario, è più frequente imbattersi nel «governo di molti»: «ciò che talvolta costituisce un compenso»⁸.

⁷ Cfr. J.G. VON ECKHART, *Leges Francorum Salicae et Ripuariorum cum additionibus* [...], Francofurti et Lipsiae, [Nicolai Foersteri], 1720; F. LINDENBROCH, *Codex legum antiquarum* [...], Francofurti, [apud Iohannem et Andream Marnios et consortes], 1613. Su Tacito, Cesare e Gregorio di Tours, vedi *infra*.

⁸ *EL*, XVIII, 1, t. I, pp. 302-303. «La sterilità del terreno dell'Attica – aggiunge Montesquieu a titolo d'esempio – vi originò il governo popolare, e la fertilità di quello di Sparta, il governo aristocratico. Infatti a quei tempi non si voleva, in Grecia, il governo di uno solo: ora il governo aristocratico ha maggior rapporto degli altri col governo di uno solo» (p. 303). Su questo punto ha portato l'attenzione anche Renato Treves, il qua-

Montesquieu perfeziona poi questa sua opinione, suggeritagli da un passo della *Vita di Solone* di Plutarco⁹, rimarcando che nei paesi fertili, per lo più pianure, è impossibile resistere ad un invasore, e che, una volta che ci si è sottomessi al suo potere assoluto, l'*esprit de liberté* non può più tornarvi, perché «i beni della campagna sono una garanzia di fedeltà»; mentre invece, nei paesi di montagna, non solo si ha poco da difendere, ma è più agevole farlo dal momento che si è meno esposti alle conquiste: ne consegue che la libertà «regna più nei paesi montagnosi e impervi che in quelli che paiono maggiormente favoriti dalla natura»¹⁰.

le – sulla scia di Eugen Ehrlich e Georges Gurvitch – ha individuato in Montesquieu un «precursore», insieme a Vico, della «sociologia del diritto»: R. TREVES, *Sociologia del diritto. Origini, ricerche, problemi* (1987), Torino, Einaudi, 1999, p. 16.

Non è da escludere, per quanto riguarda il giudizio sugli agricoltori, una reminescenza da parte di Montesquieu del seguente passo della *Politica* di Aristotele: «[...] poiché [gli agricoltori] non hanno il necessario alla vita, si dedicano ai lavori, non desiderano i beni altrui e trovano più piacere a lavorare che a prender parte alla politica e a governare, dove non siano grandi i profitti derivanti dalle cariche: la maggior parte degli uomini, in realtà, è più avida di guadagni che di onori. Ed eccone la prova: sopportano le antiche tiranidi e sopportano le oligarchie se nessuno li trattiene dal lavorare e non li deruba [...]» (VI, 4, 1318b 14-19; citiamo dalla tr. it. di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1997⁴, p. 206).

⁹ «Plutarco ci dice [*Vita di Solone*, 84 f-85a] “che la sedizione ciloniana [la congiura di Cilone: 636 o 632 a.C.] essendo stata domata in Atene, la città ricadde nei vecchi contrasti, e si divise in tanti partiti quanti erano i tipi di territorio dell’Attica. La gente di montagna voleva a tutti i costi un governo popolare; quella della pianura chiedeva il governo dei notabili, e quella che abitava sulle rive del mare era per un governo misto”» (EL, XVIII, 1, t. I, p. 303). Cfr. J. BODIN, *Les six livres de la république* (1576), V, 1, dove è discusso questo passo plutarcheo.

¹⁰ EL, XVIII, 2, t. I, p. 303. Anche gli abitanti delle isole – che Montesquieu «vede come una sorta di montagne che si ergono in un’immensa pianura di acque» (R. MINUTI, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Venezia, Marsilio, 1994, p. 75) – godono di vantaggi simili e perciò sono più portati alla libertà degli abitanti del continente: «I popoli isolani – scrive egli esattamente, pensando assai probabilmente all’Inghilterra del suo tempo, la cui costituzione egli eleva a modello di Stato libero (cfr. EL, XI, 6 e XIX, 27) – sono più portati alla libertà dei popoli continentali. Le isole hanno, di solito, scarsa estensione [*in nota*: “Il Giappone costituisce un’eccezione a questa regola per la sua grandezza e la sua schiavitù”], una parte del popolo non può esservi altrettanto facilmente adoperata a opprimere l’altra; il mare le separa dai grandi imperi, e la tirannide non può ingerirvisi; i conquistatori sono arrestati dal mare; gli isolani non sono coinvolti nelle conquiste, e conservano più facilmente le loro leggi». Cfr. anche P 1367, in cui si afferma che l’amore per la libertà degli abitanti delle isole è dovuto al fatto che in queste «non vi sono mai dei grandi imperi, oltre al fatto che [gli isolani] si credono gli unici popoli dell’universo» (OC, II, p. 407).

Anche sul carattere degli abitanti di un paese, la sterilità o la fertilità delle sue terre hanno «effetti» antitetici: infatti, mentre la prima «rende gli uomini industriosi, sobri, resistenti alla fatica, coraggiosi, atti alla guerra»; la seconda dà, con «l'agiatezza», ossia con l'abbondanza di risorse, «la mollezza (*mollesse*) e un particolare amore per la conservazione della vita»¹¹.

Da questa serie di considerazioni, Montesquieu ricava il principio – che è il più rilevante di questo primo gruppo di capitoli – secondo cui i paesi «più coltivati» non sono quelli *naturalmente* fertili, bensì quelli dove regna la *libertà*, la quale si configura pertanto – lockeanamente – come la vera molla dello sviluppo economico:

I paesi – egli scrive esattamente in XVIII, 3 – *non sono coltivati in ragione della loro fertilità, ma in ragione della loro libertà*; e se si dividesse la terra col pensiero, si rimarrebbe stupiti nel vedere quasi sempre dei deserti nelle parti più fertili, e grandi popolazioni in quelle in cui il terreno sembra rifiutare tutto¹².

Il perché di questo fatto si comprende facilmente, dal momento che è naturale che la maggior parte delle invasioni si facciano a spese delle terre più fertili e siccome nulla è più vicino alle devastazioni delle invasioni, i territori migliori sono spesso spopolati, mentre «l'orribile Setentrione resta sempre abitato proprio per il fatto che è quasi inabitabile»¹³.

¹¹ *EL*, XVIII, 4, t. I, p. 305. Un cenno alle connessioni sterilità-industriosità e fertilità-pigrizia si trova già in J. BODIN, *Les six livres de la république*, V, 1. Vedi, inoltre, F.-J. ESPIARD DE LA BORDE, *Essais sur le génie et le caractère des nations*, 3 tt., Bruxelles, chez Frédéric Léonard, 1743, t. III, pp. 155-156: «[la Betica] era piuttosto un paese ricco e felice che favorevole ai veri interessi degli uomini, i quali sono il lavoro, la forza, la sobrietà e il coraggio. Questo paese rammolliva i suoi abitanti con le delizie e le comodità della vita che offriva dappertutto. Affermo lo stesso riguardo all'isola di Ceylon, alle isole Canarie, tanto esaltate per la loro perenne primavera, e a molti altri paesi orientali [...]; sembra che un po' d'inverno sia necessario tanto agli spiriti quanto ai corpi».

¹² *EL*, XVIII, 3, t. I, p. 304 (corsivo nostro). Di J. LOCKE, autore ben noto a Montesquieu, cfr. in generale il capitolo V del suo *Second treatise of government* (1690), dove, tra l'altro, si legge: «[...] la messa a frutto delle terre e il giusto impiego di esse costituisca[e] la grande arte del governo; e [...] il principe che sarà così saggio e divino da garantire, con salde leggi di libertà, protezione e incoraggiamento all'onesta industria degli uomini contro l'oppressione del potere e l'egoismo delle fazioni, diventerà presto il più forte tra i suoi vicini» (citiamo dalla tr. it. di A. Gialluca, intr. di T. Magri, *Il secondo trattato sul governo*, Milano, Rizzoli, 1998, § 42, p. 117).

¹³ *EL*, XVIII, 3, t. I, p. 304. Cfr. *LP CXXII*, p. 258, dove, ragionando della causa della propagazione della specie, Montesquieu adduce l'esempio della Svizzera e del-

Dunque, lo sviluppo economico (e, parallelamente, demografico) di un paese non è un effetto ‘naturale’, ovvero una conseguenza della fertilità delle sue terre, ma ‘artificiale’, frutto cioè della libertà e della laboriosità umane, le quali, però, si manifestano non dappertutto, ma solo dove la natura fisica presenta ‘sfide’: nei «paesi montagnosi e impervi», ossia là dove – come il Nord dell’Europa – gli uomini «devono procurarsi ciò che il terreno rifiuta loro»¹⁴. Pertanto, se la fertilità, assieme al carattere pianeggiante del territorio, induce alla mollezza e alla sottomissione, ovvero al dispotismo¹⁵, la sterilità, assieme al carattere montagnoso e disagevole del territorio, favorisce, invece, l’operosità e la libertà.

Montesquieu conferma qui le principali conclusioni a cui era giunto nei capitoli 2-3 del libro XVII ragionando degli effetti sul carattere degli individui e sulle istituzioni politiche del clima caldo e del clima freddo¹⁶, e segnatamente sul fatto che il primo – tipico, a suo parere, della maggior parte dell’Asia e in particolare, secondo la geografia alquanto vaga e approssimativa dell’*Esprit des lois*, della Turchia, della Persia, dell’India, della Cina, della Corea e del Giappone – infaucisce gli individui e li pre-dispone alla «schiavitù politica», mentre il secondo – caratteristico, invece, di quasi tutta l’Europa, e in particolare di quella del Nord – li rende «coraggiosi», «vigorosi», «attivi»¹⁷, e inclini alla libertà¹⁸, e, quindi, al go-

l’Olanda: «i due peggiori (*plus mauvais*) paesi dell’Europa, se si considera la *natura del terreno*, e ciò nonostante i più densamente popolati».

¹⁴ *EL*, XVIII, 4, t. I, p. 305. Sull’avarizia’ del territorio del Nord dell’Europa, cfr. la *lettre persane* CXXII, citata nella nota 13, ed *EL*, XXI, 3, t. II, pp. 20-21, dove si sottolinea che la «natura» ha dato «poco» ai popoli che lo abitano, ma che in compenso ha dato loro l’«attività (*activité*)» e l’«industriosità (*industrie*)»; e, inoltre, che tali popoli «hanno bisogno della libertà, che procura loro maggiori mezzi per soddisfare tutti i bisogni imposti dalla natura». Vedi pure *EL*, XX, 5, t. II, p. 6, dove si osserva che agli abitanti di Marsiglia è stato necessario essere «laboriosi» «per ovviare all’avarizia della natura (*pour suppléer à la nature qui se refusait*)». Sul punto, cfr. S. LANDUCCI, *Montesquieu e l’origine della scienza sociale*, cit., p. 6; D. FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, ETS, 2000, pp. 212-213.

¹⁵ Cfr. *EL*, XVIII, 19, t. I, p. 314: «[...] gli abitanti dei pianure coltivate, non [sono] liberi».

¹⁶ Cfr. S. LANDUCCI, *Montesquieu e l’origine della scienza sociale*, cit., pp. 54-55 e R. MINUTI, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca*, cit., pp. 75-76.

¹⁷ «Coraggiosi» è in *EL*, XVII, 2; «attivi» in *EL*, XVII, 3, ma si desume anche, assieme a «vigorosi», da *EL*, XVII, 2, dove si afferma che il clima freddo dà forza al corpo e allo spirito e rende gli uomini «capaci di azioni prolungate, penose, grandi e ardite» (t. II, pp. 295, 298). Cfr. anche *P* 789.

¹⁸ Cfr. *EL*, XVII, 2-3, t. I, pp. 295, 297-298. Per una trattazione più particolareg-

verno moderato, o a poteri divisi, che è l'unico che la realizza concretamente¹⁹. Quest'ultimo non si dà senza l'operosità e industriosità umane e lo sviluppo economico²⁰, i quali, a loro volta, non si danno senza la libertà, ovvero senza il governo moderato; esso però – si badi bene, ma è quanto emerge chiaramente dalle cose finora esposte – fiorisce *di regola* solo in Europa, e specialmente in quella del Nord²¹, dati il suo clima freddo o temperato e il suo territorio ricco, al contrario dell'Asia, di barriere naturali (montagne, fiumi, ecc.)²².

Pertanto, anche l'entusiastico elogio dell'*industrie des hommes* o degli *ouvrages des hommes*²³ – con cui Montesquieu conclude il primo gruppo di capitoli del libro XVIII²⁴ –, non va generalizzato, ma va anch'esso 'circoscritto', per così dire, ad una specifica area del pianeta, l'Europa ap-

giata di questi aspetti del pensiero montesquieuiano, cfr. D. FELICE, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 36, 56-57, 125-126.

¹⁹ Sull'inscindibile nesso tra governo moderato o a poteri divisi e libertà, vedi il celebre capitolo 6 del libro XI dell'*EL* sulla «costituzione d'Inghilterra».

²⁰ «I paesi che l'industriosità umana ha reso abitabili [...], esigono (*appellent à eux*) il governo moderato» (*EL*, XVIII, 6, t. I, p. 306).

²¹ Cfr. in particolare *EL*, XVII, 3, 6, e XXI, 3, t. II, p. 21: i popoli del nord dell'Europa «si trovano in uno stato di costrizione se non sono liberi o barbari; quasi tutti i popoli del Sud sono, in un certo senso, in uno stato di violenza, se non sono schiavi». Ma vedi anche l'opposizione tra paesi protestanti e paesi cattolici delineata nell'*Essai sur les causes* (in *OC*, III, p. 423) e in *EL*, XXIV, 5, t. II, p. 135: i popoli del nord dell'Europa «hanno e avranno sempre uno spirito di indipendenza e di libertà sconosciuto ai popoli meridionali», per cui una religione come quella protestante, che non ha un «capo visibile», è «più consona» al loro «spirito di indipendenza» della religione cattolica che, invece, «ha un capo».

²² Barriere assenti, invece, in Asia, dove il territorio è prevalentemente costituito – come si sottolinea in *EL*, XVII, 6, t. I, p. 301 – da «grandi pianure (*grandes plaines*)».

²³ Cfr. i titoli dei capitoli 6-7 de libro XVIII, t. I, p. 306.

²⁴ «Gli uomini, con le loro cure [*scil.* con la loro attività] e con buone leggi [*scil.* con un governo moderato o libero] hanno reso la terra più adatta ad 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 conservato dalla natura» (*EL*, XVIII, 7, t. I, pp. 306-307). Sul 'declinarsi' del tema dell'*industrie* o degli *ouvrages des hommes* nella riflessione montesquieuiana dal giovanile *Projet d'une histoire physique de la terre ancienne et moderne* (1719) all'*EL*, cfr. le stimolanti osservazioni di R. MINUTI, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche: aspetti e tensioni di un tema di Montesquieu*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois»*. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu, Napoli, Liguori, 1998, pp. 137-163.

punto, essendo l'Asia²⁵ irrimediabilmente condannata, a dispetto di taluni rari momenti della sua storia (come, ad esempio, quello della Cina antica²⁶), ad un destino di illibertà e di oppressione e, dunque, dal punto di vista economico e sociale, ad una «stazionarietà eterna»²⁷.

È in sostanza questa contrapposizione tra Europa libera e Asia schiava, con tutto ciò che ne consegue, che viene qui consolidata da Montesquieu mediante la messa in luce degli effetti 'positivi' – o se si preferisce, dei 'vantaggi' – della sterilità e del carattere montagnoso del territorio; una contrapposizione che, come abbiamo avuto modo di evidenziare in altra occasione²⁸, è il perno attorno a cui ruota tutta la riflessione di Montesquieu e che ha nel libro XVII dell'*Esprit des lois* la sua formulazione più nitida e rigorosa.

²⁵ Sono Europa ed Asia i due continenti costantemente presi in considerazione nell'*EL*, mentre degli altri due allora noti, cioè l'Africa e l'America si dice assai poco, e in modo sovente schematico o generico, come là dove si afferma che la prima, avendo «un clima simile al Sud dell'Asia, [...] si trova nella medesima schiavitù», e che la seconda, se è ancora troppo giovane «per mostrare il suo vero carattere (*génie*)», tuttavia, per ciò che si sa della sua storia antica «è del tutto conforme (*très conforme*)» ai «principi» enunciati nell'*EL* (*EL*, XVII, 7, t. I, p. 301).

²⁶ Essa è favorevolmente menzionata in *EL*, XVIII, 6, t. I, p. 306: «Gli antichi imperatori della Cina non erano dei conquistatori. La prima cosa che fecero per ingrandirsi fu quella che maggiormente dimostrò la loro saggezza. Si videro apparire dalle acque le due più belle province dell'impero [le province di Kiang-nan e di Tche-kiang]: esse furono fatte dagli uomini. È la fertilità incredibile di queste due province che hanno fatto credere in Europa alla felicità di quella vasta contrada [...]. Così, nonostante il clima della Cina, ove si è portati naturalmente all'obbedienza servile, malgrado gli orrori che derivano dalla eccessiva estensione di un impero, i primi legislatori della Cina furono obbligati a fare delle buone leggi, e il governo fu spesso obbligato ad adattarvisi». Da notare che in questo stesso capitolo e per la stessa ragione, la fertilità delle sue terre, viene definito «moderato (*modéré*)» il governo dell'Egitto dei faraoni, nonostante il fatto che tale paese si trovi in un continente come Africa, irrimediabilmente condannato, al pari dell'Asia, al dispotismo (*EL*, XVIII, 6, t. I, p. 306). Sulla raffigurazione montesquieuiana della Cina antica, vedi R. MINUTI, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche*, cit., pp. 152-159.

²⁷ *EL*, XIV, 4, t. I, p. 250. Cfr. R. MINUTI, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche*, cit., p. 157; ID., «Asie», in *Dictionnaire électronique Montesquieu* (2008).

²⁸ Cfr. D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., *passim*. Si veda anche S. ROTTA, *Quattro temi dell'«Esprit des lois»*, «Miscellanea storica ligure», 20 (1988), 1, p. 1358 (riprodotto in «Cromohs», 7 [2002]: 1-35 [II, § 7], <URL: http://www.cromohs.unifi.it/7_2002/rotta_quattro_temi.html>).

3. *Selvaggi e barbari*

Dopo aver studiato il *rapport* tra geografia fisica, da un lato, e forme politiche e carattere dei popoli, dall'altra, Montesquieu passa ad esaminare, nel secondo gruppo di capitoli, il *rapport* tra geografia umana e leggi, ovvero tra i modi in cui gli uomini 'agiscono' sulla natura per procacciarsi i mezzi di sostentamento e la loro organizzazione giuridica e politica.

Nel programmatico capitolo 8 del libro XVIII, significativamente intitolato *Rapport général des lois*, Montesquieu scrive a questo proposito:

Le leggi hanno uno strettissimo rapporto (*un très grand rapport*) con il modo in cui i diversi popoli si procurano la sussistenza (*avec la façon dont les divers peuples se procurent la subsistance*). È necessario un codice di leggi più esteso (*un code de lois plus étendu*) per un popolo dedito al commercio e alla navigazione che per un altro il quale si accontenta di coltivare le proprie terre. Ci vuole un codice più vasto (*plus grand*) per quest'ultimo che per un altro il quale vive di pastorizia. Ce ne vuole uno più ampio (*plus grand*) per questo che per un popolo che vive di caccia²⁹.

Come si vede, Montesquieu classifica – entro un quadro meramente sincronico o 'statico' – quattro *tipi* di popoli, e afferma – ed è questa la scoperta di cui si parlava all'inizio – che il loro *code de lois* varia, in *estensione* o *ampiezza*, al variare del modo in cui ciascuno di essi si procura la sussistenza, e, più precisamente, che tale *codice* è *plus étendu* per un popolo che se la procura mediante il commercio che per uno che se l'assicura tramite l'agricoltura, *plus grand* per un popolo che se la procura con l'agricoltura che per uno che se la garantisce mediante la pastorizia, e *plus grand* per quest'ultimo che per un popolo che se l'assicura tramite la cac-

²⁹ *EL*, XVIII, 8, p. 307. Cfr. il manoscritto dell'*Esprit des lois* che si conservato (*De l'esprit des loix. Manuscrits*, II, textes établis, présentés et annotés par C. Volpillac-Augier, in *Ceuvres complètes de Montesquieu*, t. 4, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2008, p. 445), dove Montesquieu aggiunge la seguente importante esemplificazione: «Le leggi dei nostri Franchi erano assai poche di numero ed erano comunque troppe. Esse vertevano principalmente sui furti di bestiame e ciascuna specie di furto aveva la sua ammenda e la sua pena fissata per legge; sarebbe stato più semplice fare una legge generale, come i Romani, e condannare al doppio o al quadruplo. Questi popoli pastori, avendo conquistato le città romane, non ne presero affatto le leggi per umanità o per calcoli politici, come hanno sostenuto taluni autori; le presero per necessità, dal momento che le loro leggi militari non potevano servire a dei popoli ai quali essi volevano interdire la guerra, e le loro leggi pastorali a della gente che coltivava le terre».

cia. Più complessa o complicata, in altri termini, è la *façon de se procurer la subsistance*, più esteso o più grande è il *code de lois*, la ‘mole’ della legislazione. Se finora, nel libro XVIII, Montesquieu ha analizzato la ‘dipendenza’ delle leggi dalle qualità fisiche e dalle caratteristiche morfologiche dei territori dove esse vigono, ora concentra la sua attenzione, come si diceva, sulla loro «strettissima» dipendenza dal modo in cui gli uomini, operando sull’ambiente naturale in cui sono inseriti, riproducono la loro vita materiale. Si assiste dunque ad uno ‘spostamento’ rilevante della sua indagine da un fattore causale ‘oggettivo’ delle leggi – la natura fisica – ad un fattore causale ‘soggettivo-oggettivo’ – ovvero l’uomo in quanto essere che ‘interagisce’, ai fini della propria conservazione, con l’ambiente fisico che lo circonda.

Ma che cosa intende esattamente il filosofo di La Brède per *maggior estensione*, o *ampiezza*, del *code de lois*? Al fine di rispondere debitamente a questa domanda è necessario risalire indietro fino al libro I dell’*Esprit des lois*, e precisamente al capitolo 3 di tale libro, dove egli si occupa delle diverse specie di «leggi positive» e della loro genesi. Differentemente da Hobbes, per il quale la guerra è connaturata all’uomo, per Montesquieu essa è caratteristica solo dell’‘uomo-in-società’, ovvero appartiene non all’essenza dell’*uomo*, bensì a quella della *società*:

Non appena si costituiscono in società – scrive infatti all’inizio di I, 3 – gli uomini perdono il sentimento della loro debolezza, cessa l’egualianza che esisteva fra loro e ha inizio lo stato di guerra³⁰.

Si danno, per Montesquieu, due tipi di stato di guerra: a) la guerra tra nazione e nazione (o *guerra esterna*); b) la guerra tra gli individui all’interno di una stessa collettività nazionale (o *guerra civile*). Questi due tipi di stato di guerra determinano l’istituzione delle «leggi positive», le quali pertanto si configurano come un correttivo necessario di un male inevitabile: la guerra, intesa però, lo ripetiamo ancora, non come fenomeno *umano*, ma *sociale*.

Tre sono, secondo Montesquieu, le specie di leggi positive che traggono origine da questi due stati *sociali* di guerra, e segnatamente: le leggi che formano il «diritto delle genti», o *diritto internazionale*, che hanno lo scopo di regolare i conflitti tra le varie nazioni; e le leggi del «diritto politico», o *pubblico*, e quelle del diritto «civile», o *privato*, miranti in-

³⁰ *EL*, I, 3, t. I, p. 11.

vece a regolamentare, all'interno di ogni singola società, rispettivamente, i conflitti e le relazioni tra governanti e governati e quelli tra i privati cittadini³¹. Orbene, queste tre specie di leggi positive sono *tutte* presenti – non quali sì, quali no, o quali prima, quali dopo, come sembrano ritenere taluni interpreti³² – nei quattro *tipi* di popoli che Montesquieu individua, ma lo sono – ed è questo il punto veramente decisivo – in numero o 'quantità' differenti. È quanto emerge con nettezza nei capitoli 12-14 e 16-17 del libro che stiamo analizzando³³, nei quali il *Président* raggruppa, rilevandone le conseguenze sul piano complessivo dell'ordinamento giuridico e politico, i quattro tipi di popoli in due grandi categorie: quella dei popoli che non coltivano la terra e che non conoscono l'uso della moneta – vale a dire i popoli *cacciatori* e *pastori*, che egli associa, rispettivamente e solo nell'*Esprit des lois* per la prima volta in modo chiaro e distinto³⁴, ai «selvaggi» e ai «barbari»³⁵ – e quella dei popoli che coltivano la terra e che fanno uso della moneta.

La sua tesi di fondo, al riguardo, è che presso i popoli che praticano l'agricoltura, ossia i popoli *sedentari*³⁶, sono numericamente assai elevate

³¹ *Ibidem*. Per un'esposizione più dettagliata di questi aspetti del pensiero di Montesquieu, vedi D. FELICE, *Pace e guerra in Hobbes e in Montesquieu, o le alternative della modernità*, in *Per una scienza universale*, cit., pp. 157 ss.

³² Cfr., ad esempio, S. LANDUCCI, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, cit., p. 16; S. ROTTA, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, Torino, Utet, 1976, vol. IV, t. II, p. 229; e C. SPECTOR, *Montesquieu e l'émergence de l'économie politique*, Paris, Champion, 2006, pp. 67, 69-70.

³³ Rispettivamente, e significativamente, intitolati *Del diritto delle genti presso i popoli che non coltivano la terra* (cap. 12), *Delle leggi civili presso i popoli che non coltivano la terra* (cap. 13), *Dello stato politico presso i popoli che non coltivano la terra* (cap. 14), *Delle leggi civili presso i popoli che non conoscono l'uso della moneta* (cap. 16), *Delle leggi politiche presso i popoli che non conoscono l'uso della moneta* (cap. 17). Lo «stato politico (*état politique*)» è «la riunione di tutte le forze particolari» (*EL*, I, 3, t. I, p. 12).

³⁴ Negli scritti precedenti l'edizione a stampa dell'*Esprit des lois* (1748), infatti, Montesquieu o adopera, in maniera interscambiabile, i termini selvaggi e barbari, come accade, ad esempio, nella *P* 1263 (in *OC*, II, p. 338) e nell'*Essai sur les causes* (in *OC*, III, pp. 413-414); oppure include nella categoria dei barbari sia i popoli pastori sia quelli cacciatori, come si verifica nel seguente passo del ms. dell'*EL*: «La plus part des peuples qui de *barbares chasseurs ou pasteurs* deviennent conquerans ne connoissent pas l'art d'écrire [...]» (*De l'esprit des loix. Manuscrits*, II, cit., p. 728; corsivo nostro).

³⁵ Cfr. *EL*, XVIII, 11, t. I, pp. 308-309.

³⁶ Di quelli, ad un tempo sedentari e nomadi, cioè i popoli dediti al commercio, a parte il cenno contenuto nel capitolo 8 riportato più sopra, non si dice più nulla di si-

tutte e tre le summenzionate specie di leggi (ed è appunto per questo che il loro *code de lois* è *plus étendu*), laddove presso i popoli cacciatori e pastori, ossia i popoli *nomadi*, abbondano *soprattutto* le norme del diritto delle genti, mentre quelle del diritto civile sono limitatissime³⁷, così come pure di poco ‘peso’ sono quelle del diritto politico. La ragione di ciò sta nel fatto che presso siffatti popoli i tipi di conflitti di gran lunga più diffusi non sono quelli interni, bensì – stante il loro nomadismo – quelli *esterni* tra le varie comunità per assicurarsi l’uso delle terre incolte:

Questi popoli – scrive Montesquieu –, non vivendo in un territorio delimitato e circoscritto, si disputano la terra incolta come fra noi i cittadini si disputano le eredità. Trovano perciò frequenti occasioni di guerra per la caccia, la pesca, per il nutrimento del bestiame, per il rapimento degli schiavi; e, non avendo territorio, hanno tante cose da regolare (*à régler*) col diritto delle genti, quanto poche ne hanno da disciplinare (*à décider*) col diritto civile³⁸.

Tra le «poche cose» che i popoli nomadi hanno «da disciplinare» col diritto civile, Montesquieu menziona in particolare la spartizione del bottino e la punizione dei furti³⁹. Per quanto concerne poi il loro diritto po-

gnificativo nel corso libro XVIII. Di essi, tuttavia, Montesquieu tornerà a parlare diffusamente nei libri XX-XXI, dedicati allo studio del rapporto tra leggi e commercio. Di fatto, quindi, il libro XVIII tratta solo dei popoli cacciatori, pastori e agricoltori, come del resto si afferma in *EL*, I, 3, t. I, p. 13, in sede di presentazione programmatica della ricerca: «[Le leggi] devono essere relative al genere di vita dei popoli, *agricoltori, cacciatori o pastori*» (corsivo nostro).

³⁷ «Presso le nazioni ove [la] spartizione [delle terre] non è avvenuta, esistono pochissime (*très peu*) leggi civili» (*EL*, XVIII, 13, t. I, p. 309).

³⁸ *EL*, XVIII, 12, t. I, p. 309. Cfr. *EL*, I, 3, t. I, p. 12, dove, a dimostrazione dell’universalità del diritto delle genti, è addotto l’esempio dei selvaggi americani, e specificatamente degli Irochesi, ed *EL*, XVIII, 26, t. I, p. 322, dove si afferma che i popoli barbari «sono governati [...] piuttosto dal diritto delle genti che dal diritto civile».

³⁹ Cfr. *EL*, XVIII, 13, t. I, p. 310. Vedi anche *EL*, XXVIII, 17, t. II, p. 228, dove si parla, oltre che delle contese per i furti, anche delle «guerre» che gli antichi Germani, popolo pastore (cfr. *infra*), si facevano per gli «omicidi» e per gli «oltraggi» e a come si sottoposero queste guerre a «regolamenti (*régles*)», per cui esse «vennero fatte soltanto per ordine e sotto gli occhi del magistrato, il che era preferibile ad una *licenza generale di nuocersi (licence générale de se nuire)*» (corsivo nostro); ed *EL*, XXX, 19, t. II, pp. 328-329, dove si ragiona delle «composizioni» presso le tribù germaniche e si sottolinea che le leggi che furono fatte a questo proposito ebbero – come attestano i titoli della legge salica che riguardano in furti di bestiame (*ibid.*, nota *c*) – «un’ammirevole precisione» e che fu con la loro istituzione che esse uscirono dallo *stato di società ‘naturale’* o *stato di guerra*, in cui «ogni famiglia nemica [...] poteva esercitare la vedetta a suo piacimento, finché

litico (o *état politique*⁴⁰), essi, sempre in forza del loro carattere di comunità non stanziali,

godono di una grande libertà (jouissent d'une grande liberté): infatti, poiché non coltivano la terra, non vi sono attaccati; sono *erranti, vagabondi*; e se un capo volesse toglier loro la libertà, andrebbero subito a cercarla presso un altro, o si ritirerebbero nei boschi per vivervi con la famiglia. Presso questi popoli, la *libertà dell'uomo* è così grande che implica necessariamente la *libertà del cittadino*⁴¹.

Nei popoli coltivatori, al contrario, sono assai numerose, come si diceva, le leggi che formano tutti e tre i tipi di diritto, e questo perché, oltre alle contese internazionali, presso di loro sono largamente sviluppate anche le controversie all'interno delle singole comunità, e ciò in conseguenza della «spartizione delle terre», ovvero della formazione della proprietà privata del suolo (è «soprattutto» questa, sottolinea Montesquieu, che «aumenta la mole [*grossit*] del codice civile»⁴²) e dell'introduzione dell'uso – peraltro indispensabile per i popoli dediti all'agricoltura⁴³ – della moneta⁴⁴. Quest'ultima, in particolare, modifica profondamente, secondo il *Président*, i rapporti sociali: infatti, da un lato, alle «ingiustizie» derivanti dalla *violenza*, essa aggiunge quelle, infinitamente varie, provenienti dall'*inganno (ruse)*, per cui diventa inevitabile il ricorso a leggi civili «buone», ossia che siano in grado di far fronte ai nuovi modi di esse-

fosse stata soddisfatta». Sulla nozione di *stato di società 'naturale'* – con cui è da identificare, a nostro avviso, l'espressione di «stato di natura» che Montesquieu adopera nel citato cap. 19 del libro XXX – cfr. D. FELICE, *Pace e guerra in Hobbes e in Montesquieu*, cit., pp. 158-162.

⁴⁰ Cfr. il titolo di *EL*, XVIII, 14, t. I, p. 310.

⁴¹ *Ibidem* (corsivi nostri).

⁴² *EL*, XVIII, 13, t. I, p. 309. Il rapporto stretto tra legislazione civile e spartizione delle terre è un tema classico: cfr. Macrobio, *Saturnalia*, III: «ex agrorum divisione inventa sunt iura» (citato da A.-Y. GOGUET, *De l'origine des lois, des arts et des sciences, et de leurs progrès chez les anciens peuples*, 3 voll., Paris, Desaint et Saillant, 1758, lib. I, art. II). Nei già menzionati *Two Treatises of government* di J. LOCKE, l'assenza di proprietà privata della terra è indicata come uno dei caratteri distintivi della vita dei selvaggi americani (cacciatori e raccoglitori): cfr. II, cap. V, § 26.

⁴³ «La coltivazione delle terre richiede l'uso della moneta. Questa coltivazione presuppone molte arti e molte conoscenze: si vedono sempre avanzare di pari passo le arti, le conoscenze e i bisogni. Tutto ciò porta a fissare un segno di valori» (*EL*, XVIII, 15, t. I, p. 311).

⁴⁴ Ad essa e al suo rapporto con le leggi, Montesquieu dedicherà un libro apposito, il XXIII.

re malvagi; dall'altro, e soprattutto, essendo un *segno*, e non una cosa, la moneta può essere accumulata indefinitamente e occultata, per essere poi distribuita come mezzo di corruzione. Essa cioè pone fine all'*eguaglianza*, che vige presso i popoli non coltivatori e che ignorano l'uso del denaro, ed è apportatrice di corruzione e di dispotismo. Con le parole, assai efficaci, di Montesquieu:

Quando un popolo non ha l'uso della moneta, non vi si conoscono che le ingiustizie derivate dalla *violenza*, e i deboli, unendosi, si difendono contro la violenza. Non vi sono colà che accomodamenti politici. Ma presso un popolo dove è stabilita la moneta, si è soggetti alle ingiustizie che provengono dall'*inganno* (*ruse*); e queste ingiustizie possono essere perpetrate in mille modi. È dunque giocoforza avervi *buone leggi civili: le quali nascono attraverso i nuovi mezzi e le diverse maniere di essere malvagi*. Nei paesi nei quali non vi è moneta, il ladro non ruba che delle *cose*, e le cose non sono mai uguali. Nei paesi in cui esiste la moneta, il ladro ruba dei *segni*, e i segni sono sempre uguali. Nei primi di questi paesi, nulla può essere celato, perché il ladro porta sempre seco le prove della propria colpevolezza; non è lo stesso negli altri⁴⁵.

E ancora, a conclusione del confronto tra popoli non coltivatori e popoli coltivatori, Montesquieu scrive:

Ciò che assicura più di tutto la libertà dei popoli che non coltivano le terre, è il fatto che la moneta è sconosciuta presso di loro. I frutti della caccia, della pesca o del bestiame non possono venir accumulati in quantità tanto grande, né essere conservati tanto a lungo da mettere un uomo in grado di corrompere tutti gli altri; *mentre quando si hanno dei segni di ricchezza, questi segni si possono accumulare, e distribuirli a chi si vuole*. Fra i popoli che non conoscono la moneta, ciascuno ha pochi bisogni, e li soddisfa facilmente, e allo stesso modo di tutti. *L'eguaglianza è quindi imposta (forcé): per questo i loro capi non sono dispotici*⁴⁶.

È, dunque, la presenza della proprietà fondiaria e, soprattutto, di quel-

⁴⁵ *EL*, XVIII, 16, t. I, p. 311 (corsivi nostri).

⁴⁶ *EL*, XVIII, 17, t. I, p. 312 (corsivi nostri). Cfr. *P* 647 (in *OC*, II, p. 204): «[...] tutti i popoli presso i quali non esiste la moneta sono selvaggi: giacché il principe non può superare gli altri in ricchezza tanto da farsi obbedire, né comperare gente sufficiente per dominare gli altri. Ciascuno ha pochi bisogni e li soddisfa facilmente e allo stesso modo. L'eguaglianza è quindi imposta». Com'è noto, l'assenza della moneta presso i selvaggi è sottolineata già da J. LOCKE, *Two treatises of government*, cit., II, cap. V, §§ 48-49.

la mobiliare a differenziare significativamente l'organizzazione giuridico-politica dei popoli non coltivatori (ovvero nomadi) da quella dei popoli coltivatori (ovvero sedentari), accrescendo enormemente, presso questi ultimi, in parallelo con l'aumento delle «ingiustizie» (col denaro queste «possono essere perpetrate in mille modi») e con la formazione delle disuguaglianze sociali (tramite il denaro si possono accumulare grandi ricchezze, senza il rischio – inevitabile per i frutti della caccia, della pesca o della pastorizia – di una loro deperibilità⁴⁷), la mole o il numero delle loro *leggi civili* e diversificando alla radice il loro *état politique*: di *egualianza* e di *libertà*, da un lato, di *disuguaglianza* e di rischio di *corruzione* e di *dispotismo*, dall'altro (col denaro un uomo può superare gli altri in ricchezza tanto da farsi obbedire, e comperare gente sufficiente per dominare gli altri⁴⁸).

Ma non meno importante, nell'economia del libro XVIII, è la separazione organica che Montesquieu effettua, all'interno della grande categoria dei popoli che non coltivano le terre, tra *selvaggi* e *barbari*⁴⁹: una separazione sulla quale egli deve aver riflettuto molto, come attesta la stesura da parte sua di un dossier, andato perduto, intitolato *Réflexions sur les peuples chasseurs et pasteurs*⁵⁰, e che è di notevole importanza, come si diceva, non solo per la definizione e autonomizzazione del concetto di 'selvaggi' – su cui ha scritto pagine illuminanti Sergio Landucci⁵¹ – ma anche, e soprattutto, per quelle del concetto di 'barbari'. *Soprattutto*, perché sono questi ultimi, in realtà, i popoli ai quali Montesquieu guarda con maggior attenzione come risulta dal fatto che quasi l'intero terzo gruppo

⁴⁷ Il motivo è ampiamente sviluppato, com'è noto, da J. LOCKE, *Two treatises of government*, cit., II, cap. V, §§ 46-51, dal quale assai probabilmente Montesquieu lo riprende.

⁴⁸ Cfr. la *pensée* 647 riportata nella nota 46.

⁴⁹ Su tale separazione, ma con un'attenzione centrata eminentemente sui selvaggi, insiste S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 427 ss.

⁵⁰ Cfr. il rinvio a tale dossier contenuto nella nota autografa in margine al titolo del cap. 14 del libro XVIII: «Voir mes matériaux des *Réflexions sur les peuples chasseurs et pasteurs*» (*De l'esprit des loix. Manuscrits*, II, cit., p. 449).

⁵¹ S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 389-490. Landucci mette adeguatamente in luce sia la novità della concettualizzazione montesquieuiana dei 'selvaggi' rispetto alla tradizione di pensiero precedente, sia il notevole influsso da essa esercitata su larghe zone del pensiero europeo settecentesco. Resta vero, in ogni caso, quanto osserva L. SOZZI, *Immagini del selvaggio. Mito e realtà del primitivismo europeo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, p. 157, e cioè che i popoli cosiddetti 'primitivi' o 'selvaggi' hanno, nel quadro complessivo dell'*EL*, un ben scarso rilievo.

di capitoli del libro XVIII è dedicato a loro, nella fattispecie agli antichi Germani⁵², e che il capitolo 8, contenente la quadruplice classificazione dei popoli, si conclude, nel manoscritto dell'*Esprit des lois* che si è conservato, con l'esempio delle leggi pastorali della popolazione germanica dei Franchi⁵³.

La prima basilare differenza tra selvaggi e barbari è stabilita, come già sappiamo, nel loro diverso modo di procurarsi la *subsistance*, diverso modo che il *Président* – consapevole dell'assoluta *novitas* del suo modello esplicativo rispetto sia alla tradizione di pensiero precedente sia a quanto lui stesso aveva scritto anteriormente all'edizione a stampa dell'*Esprit des lois*⁵⁴ – precisa con cura, osservando che i primi sono «*solitamente (ordinairement) cacciatori*», i secondi, invece, «*pastori*»⁵⁵. *Ordinairement*⁵⁶: il

⁵² Cfr. R. MINUTI, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca*, cit., p. 80: «Sono i popoli germanici [...] che costituiscono [...] l'oggetto principale dell'interesse di Montesquieu e [...] la ragion d'essere autentica della sua tipologia».

⁵³ Cfr. *supra*, nota 29. Del resto, non è improbabile che anche nel secondo gruppo di capitoli (segnatamente nei capitoli 12-17) il modello di popolo 'barbaro' che Montesquieu ha in mente sia – come suggerisce S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 461, nota 173 – quello degli antichi Germani.

⁵⁴ Per quanto riguarda la tradizione di pensiero precedente, basti pensare a Hobbes, per il quale sia i selvaggi sia i barbari sono popoli viventi nello *stato di natura* o di *guerra*, e quindi caratterizzati dal fatto di essere gruppi umani «senza Stato»: cfr. *Elements of Law Natural and Politic*, Parte I, cap. XIV, § 12; *De Cive*, I, 13; *Leviathan*, Parte I, cap. XIII. Circa, invece, gli scritti montesquieuiani anteriori all'*EL*, si vedano il *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences*, pronunciato all'Accademia di Bordeaux il 15 novembre 1725, dove i popoli selvaggi sono distinti dalle «grandes nations» dal fatto che queste ultime «se sont appliqués aux arts et aux sciences», mentre i primi «les ont absolument négligés» (*OC*, III, p. 222); e l'*Essai sur les causes* (1734-1736 ca.), in cui i popoli selvaggi e quelli barbari sono distinti dai popoli «policés» per il fatto di non avere «aucune sorte d'éducation» (*OC*, III, pp. 413-414). La *novitas* cui si accenna nel testo consiste, dunque, nel fatto che anziché partire, nella definizione/caratterizzazione dei selvaggi e dei barbari, da codesti fattori 'sovrastrutturali' (popoli 'senza Stato', senza 'scienze' o 'senza educazione'), nell'*EL* Montesquieu parte – come ha messo bene in luce S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 423 – da elementi 'strutturali', quale *in primis* il loro modo di procurarsi il sostentamento. Cfr. *supra*, nota 33.

⁵⁵ *EL*, XVIII, 11, t. I, pp. 308-309. Cfr. *Romains*, XVII, nota *r*, in *OC*, I, C, p. 232, dove la distinzione tra popoli pastori e popoli cacciatori, sulla base del diverso modo di procurarsi il sostentamento, è già chiaramente stabilita: «Ci si domanderà forse come mai nazioni che non coltivavano la terra potessero diventare così potenti, mentre quelle d'America sono così piccole. È che i popoli pastori hanno una sussistenza (*subsistance*) molto più sicura dei popoli cacciatori».

⁵⁶ Come sottolinea giustamente S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 425, l'av-

che significa che sia i selvaggi sia i barbari, seppure non *di solito*, si procurano la *subsistance* anche in altri modi o con altri mezzi, e segnatamente: gli uni, *anche* attraverso la raccolta dei frutti che la terra spontaneamente produce, la pesca e la coltivazione del pezzetto di terra che circonda la casa, come emerge chiaramente dal capitolo 9, dedicato, tematicamente, ai selvaggi americani («La ragione per cui vi sono tante nazioni selvagge in America sta nel fatto che la terra vi produce spontaneamente tanti frutti di cui ci si può nutrire. Se le donne vi coltivano un pezzetto di terra intorno alla loro capanna, vi cresce subito il granoturco. La caccia e la pesca completano l'abbondanza in cui l'uomo vive»⁵⁷); gli altri, *anche* attraverso un minimo di coltivazione della terra, come accadeva, ad esempio, presso gli antichi Germani (essi, scrive Montesquieu, «non coltivava[no] le terre, o *per lo meno le coltivava[no] poco*»⁵⁸). In breve, per la assenza sia presso gli uni che presso gli altri di un'agricoltura su 'vasta scala', che costituisce invece il tratto strutturale dei popoli coltivatori.

Un secondo elemento di differenziazione, strettamente correlato al loro diverso modo di *subsistance*, riguarda il rapporto tra l'estensione dei territori dove i selvaggi e i barbari vivono e la densità demografica delle loro comunità. Diversamente dai popoli coltivatori, essi – si legge, a questo riguardo, in XVIII, 10 – «non possono formare una grande nazione (*une grande nation*)». Infatti, «se sono *pastori*, hanno bisogno di un vasto paese per potervi vivere in un certo numero; se sono *cacciatori*, sono in numero ancora più limitato, e formano, per vivere, una nazione più piccola», ossia hanno bisogno di un paese ancora più grande per poter sopravvivere⁵⁹.

verbio *ordinairement* è «una parola-chiave di Montesquieu, è una sua categoria metodologica, in qualche modo».

⁵⁷ *EL*, XVIII, 9, t. I, p. 307.

⁵⁸ *EL*, XVIII, 22, t. I, p. 315 (corsivo nostro). Cfr. anche *EL*, XVIII, 21, *in fine*, e XXX, 6, t. II, p. 303: «Questi popoli [barbari], in Germania, coltivavano poco le terre (*cultivaient peu les terres*)».

⁵⁹ *EL*, XVIII, 10, t. I, p. 308 (corsivi nostri). «Come il prodotto di un terreno incolto – osserva ancora Montesquieu – sta al prodotto di un terreno lavorato, del pari il numero dei selvaggi, in un paese, sta al numero dei coltivatori in un altro». In sostanza, dunque, la densità demografica s'accresce – come emerge anche da *EL*, XXIII, 24, t. II, p. 107 – in rapporto alla produttività del suolo: gli agricoltori hanno bisogno per vivere di un territorio meno grande di quello dei pastori e questi a loro volta di un territorio meno grande di quello dei cacciatori, che si vedono ridotti a vivere in piccole nazio-

Una terza «differenza», connessa anch'essa, seppure non in modo esclusivo, al genere di sussistenza, è costituita dal fatto che i popoli selvaggi sono «piccole nazioni disperse» che, «per qualche ragione particolare», quale *in primis* l'impossibilità di sostentarsi, «non possono riunirsi»; mentre i popoli barbari «sono di solito (*ordinairement*) piccole nazioni che possono riunirsi»⁶⁰, formare cioè delle «orde», in quanto dispongono, con la pastorizia, di una *subsistance* «molto più sicura (*bien plus assurée*)»⁶¹. Ne offrono una testimonianza, per i primi, i cacciatori della Siberia i quali «non potrebbero vivere riuniti, perché non potrebbero nutrirsi»; per i secondi, i Tartari, pastori, che invece «possono vivere uniti per qualche tempo», «perché le loro mandrie possono essere radunate per qualche tempo»⁶².

Anche a livello giuridico i popoli selvaggi e quelli barbari si diversificano. Infatti, se per quanto riguarda il diritto internazionale essi si trovano in una situazione del tutto simile (sia presso gli uni che presso gli altri, tale diritto è di gran lunga, come s'è già osservato, quello prevalente), per

ni disperse in grandi estensioni «piene di paludi» (*EL*, XVIII, 10, t. I, p. 308). Sulla scarsa popolosità dei paesi abitati dai selvaggi, cfr. pure *LP CXX*, pp. 252-253, dove se ne fornisce anche la ragione: «I paesi abitati dai selvaggi sono di solito poco popolati, perché i selvaggi sono quasi tutti alieni dal lavoro e dalla cultura della terra. Questa sciagurata avversione è tanto viva che, quando fanno qualche imprecazione contro uno dei loro nemici, non gli augurano altro che di essere ridotto a lavorare un campo, perché credono che solo la caccia e la pesca siano un esercizio nobile e degno».

⁶⁰ *EL*, XVIII, 11, t. I, p. 308. Sulle ragioni della dispersione dei popoli selvaggi in piccoli gruppi, cfr. *LP CXX*, p. 253: «Siccome però si danno spesso annate in cui la caccia e la pesca rendono poco, [i selvaggi] sono afflitti da frequenti carestie; senza contare che non c'è paese tanto ricco di selvaggina e di pesce da poter sostenere una numerosa popolazione, perché gli animali fuggono sempre i luoghi troppo abitati». Questa dispersione è, al tempo stesso, causa di debolezza: «Inoltre, i villaggi dei selvaggi, di due o trecento abitanti, isolati l'uno dall'altro, con interessi diversi quanto quelli di due imperi, non possono sostentarsi, non avendo la risorsa dei grandi Stati, in cui tutte le parti interagiscono e si aiutano reciprocamente».

⁶¹ *Romains*, XVII, nota *r*, in *OC*, I, C, p. 232.

⁶² *EL*, XVIII, 11, t. I, p. 309. Momentaneamente – aggiunge Montesquieu – i Tartari possono dar vita anche a più ampi organismi politici: «Tutte le orde possono quindi riunirsi, e ciò avviene quando un capo ne ha sottomesse molte altre». Ma tale organizzazione, creata con la forza, è artificiale, quindi non è durevole: o si dissolve oppure si trasforma in un'organizzazione militare che vada a fare «qualche grande conquista negli imperi del Sud». L'elemento di coesione sociale (come pure del divenir duraturo dell'autorità di un capo) è però, in questo caso, non già la sussistenza più sicura, come nel caso di una singola orda, ma la guerra. Cfr., sul punto, S. ROTTA, *Quattro temi dell'«Esprit des lois»*, cit., p. 1360, e R. MINUTI, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca*, cit., p. 77.

quanto concerne le leggi civili, alcune, come quelle relative ai furti, sono parimenti presenti presso entrambi⁶³, mentre altre, come quelle sulla spartizione del bottino, sono tipiche dei popoli barbari i quali, essendo in grado, come s'è visto, di dar luogo ad organismi politico-sociali ampi e complessi, possono trasformarsi, e storicamente si sono trasformati, com'è il caso dei Tartari e degli antichi Germani, in popoli conquistatori. Quindi, seppur poche, le leggi civili di tali popoli – che «si possono chiamare *costumi* (*mœurs*) piuttosto che *leggi*»⁶⁴ – sono più numerose presso i barbari che presso i selvaggi, come risulta peraltro anche dal terzo gruppo di capitoli del libro XVIII, dove Montesquieu, come vedremo, ragiona a lungo, in rapporto ai primi, su un'altra specie di legge civile, e precisamente su quella, assai importante, relativa alla trasmissione dell'eredità.

Circa lo «stato politico», poi, è vero – come pure si è visto – che entrambi i tipi di popolo godono della libertà, ma quella di cui fruiscono i selvaggi è – come si afferma esplicitamente in XI, 5 – la «libertà naturale»⁶⁵, che esclude di per sé la presenza di una precisa forma di governo⁶⁶,

⁶³ Oltre alle leggi sui furti, su cui vedi *EL*, XVIII, 16, t. I, p. 311, Montesquieu – in *EL*, XVIII, 13 – menziona anche, come istituto comune sia ai popoli selvaggi sia a quella barbari, la *poligamia*: «Questi popoli vagano e si disperdono nei pascoli o nelle foreste. Il vincolo matrimoniale non vi può essere così saldo (*assuré*) come da noi, ove è reso stabile dalla dimora, e ove la donna è legata a una casa: perciò, possono cambiare di mogli più facilmente, averne molte e qualche volta unirsi indifferentemente come gli animali» (*EL*, XVIII, 13, t. I, p. 310). Da notare che, diversamente da quanto afferma in questo passaggio, in *EL*, XVI, 3, t. I, p. 282, Montesquieu attribuisce la pratica della poligamia solo ai popoli selvaggi e la spiega, anziché con il loro nomadismo, con la loro «povertà»: «Per quanto nei paesi in cui la poligamia è stata istituita il numero delle mogli dipenda in gran parte dalle ricchezze del marito, non si può dire tuttavia che siano le ricchezze che fanno stabilire in uno Stato la poligamia: la povertà può produrre lo stesso effetto, come dirò parlando dei selvaggi».

⁶⁴ *EL*, XVIII, 13, t. I, p. 309. Ciò non implica alcuna precedenza temporale dei costumi sulle leggi, dato che i primi giocano un ruolo altrettanto 'strategico' nelle società più 'evolute': la maggior parte dei popoli dell'Europa moderna, scrive ad esempio Montesquieu, «sono ancora governati dai costumi (*mœurs*)» (*EL*, VIII, 8, t. I, p. 129).

⁶⁵ *EL*, XI, 5, t. I, p. 168: «[...] la libertà naturale (*liberté naturelle*) è il fine dell'ordinamento dei selvaggi». Montesquieu riprende qui una tesi, già di Colombo e di Vespucci, e diffusa nella cultura europea (e nelle relazioni dei viaggiatori): cfr. L. SOZZI, *Immagini del selvaggio*, cit., pp. 155 ss. Comunque, anche Locke, seppure solo a proposito dei selvaggi americani, parla di «libertà naturale (*natural freedom*)»: *Two treatises of government*, cit., II, § 105.

⁶⁶ Secondo la testimonianza di LOUIS-BERTRAND CASTEL (1688-1757) (*L'homme moral opposé à l'homme physique de Monsieur Rousseau*, Toulouse, 1756, pp. 98-114),

anche se non di qualsiasi rapporto o principio di autorità (essi sottostanno, infatti, all'autorità degli anziani o, meglio, degli uomini più valorosi e più saggi⁶⁷); mentre quella di cui godono i barbari – nella fattispecie, come vedremo tra poco, gli antichi Germani (i popoli barbari per eccellenza, agli occhi di Montesquieu) – è la «libertà politica», la quale si dà invece solo dove vige una specifica forma di governo, nella fattispecie una forma di governo moderata ovvero a poteri distribuiti⁶⁸.

A queste differenze, che rendono ragione, a nostro avviso, dell'affermazione contenuta in *EL*, XVIII, 8, secondo cui il *code de lois* dei popoli barbari/pastori è *plus grand* di quello dei popoli selvaggi/cacciatori, occorre aggiungerne almeno un'altra, anch'essa di grande importanza, e cioè che i selvaggi, diversamente da tutti gli altri popoli (quindi *anche* da quelli barbari) sono *dominati* «quasi esclusivamente» – come si legge nel celeberrimo capitolo 4 del libro XIX dedicato alla definizione dello «spirito generale di una nazione» – dal «clima» e dalla «natura»⁶⁹, intesa, quest'ultima, come «natura del terreno», nel senso della sua configurazione e della sua qualità quanto a fertilità o meno⁷⁰. E questo perché, come ha messo assai bene in luce Sergio Landucci⁷¹, essi si trovano a vivere o –

le sue discussioni con Montesquieu su questo tema – a proposito del quale Castel sottolineava la necessità di correggere la tripartizione dei governi (repubblica, monarchia, dispotismo), introducendo una quarta categoria, vale a dire quella dello 'stato selvaggio' – avrebbero portato il *Président* a riconsiderare lo schema dell'*EL*: «Il me témoigne même dans le temps vouloir sérieusement enrichir son *Esprit des Loix* de cette quatrième classe. Il doit avoir travaillé en conséquence» (p. 113). Ma non possediamo alcun documento di questa supposta evoluzione del pensiero di Montesquieu.

⁶⁷ Presso di loro «i vecchi, che ricordano gli avvenimenti passati, hanno una grande autorità: non ci si può distinguere per i beni posseduti, ma in base al valore e alla saggezza (*par la main et par les conseils*)» (*EL*, XVIII, 13, t. I, pp. 309-310). Cfr. J. LOCKE, *Two treatises of government* II, § 105: gli Indiani d'America nominavano loro governante «l'uomo più forte (*stoutest*) e coraggioso (*bravest*)»; § 107: «l'uomo più saggio (*wisest*) e coraggioso (*bravest*)».

⁶⁸ Montesquieu parla esplicitamente, in rapporto agli antichi Germani, di forma di governo repubblicana: cfr. *LP* CXXXI, p. 277, ed *EL*, XI, 8, t. I, p. 180: «Prima che i Romani inghiottissero tutte le repubbliche, non c'erano re quasi in nessun paese, in Italia, in Gallia, in Spagna e in Germania. In questi paesi non si avevano che piccoli popoli o piccole repubbliche (*petites républiques*)». Vedi, sul punto, D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 172-173, 202-203; e *infra*.

⁶⁹ «La natura e il clima dominano quasi esclusivamente (*dominant presque seuls*) sui selvaggi» (*EL*, XIX, 4, t. I, p. 329).

⁷⁰ Cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 437.

⁷¹ S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 437-454.

com'è il caso dei popoli della Siberia e del Canada o della Lapponia⁷² – in zone del pianeta talmente fredde e sterili che rendono impossibile qualsiasi iniziativa umana di trasformazione della natura fisica; oppure – ed è il caso degli Indiani d'America – in zone del pianeta talmente fertili che tolgono all'«industriosità» degli uomini qualsiasi stimolo per cercare di 'dominare' essi la natura⁷³. Nell'un caso (eccesso della sfida ambientale) come nell'altro (difetto della sfida ambientale), i selvaggi sono dunque destinati – 'costretti' – a rimanere tali⁷⁴. Ciò che non si verifica, invece, per i popoli barbari, nella fattispecie per quelli europei, i quali – lo si è visto – vivono sì in zone fredde e sterili (o montagnose), ma non freddissime né del tutto infeconde, per cui sono «coraggiosi» e «attivi», e quindi in condizione di superare le sfide poste loro dall'ambiente naturale e di fuoriuscire, come storicamente è accaduto, dalla barbarie. Ma perché questo accada occorre anche, come pure sappiamo, un altro fattore di carattere soggettivo, vale a dire la *libertà*, senza la quale è impensabile qualsiasi sviluppo e progresso economico⁷⁵.

⁷² Cfr. *EL*, XVII, 2, t. I, p. 296: «Le relazioni ci dicono [...] che il clima della Siberia è così freddo che, a eccezione di qualche località, essa non può essere coltivata e che [...] i nativi del paese sono divisi in miserabili tribù, le quali sono come quelle del Canada»; e *P* 1742 (in *OC*, II, p. 519): «Questo non è potuto entrare nel libro su *La natura del terreno*: «Non vi sono, in Europa e in Asia, popoli selvaggi se non quelli che, a causa della natura, sono costretti ad esserli (*sont obligés de l'être*): tali sono i popoli della Lapponia e della Siberia. Essi abitano in un clima così freddo che gli alberi stessi non possono crescerci. Sono tipi di selvaggi che non vivono affatto nelle foreste. Dispersi nel terreno più ingrato della terra, in un paese piatto e senza difese, essi formano piccole nazioni, e sarebbero liberi, se non fossero stati sottomessi ai principi vicini, non tramite i loro eserciti, bensì tramite gli esattori delle imposte». Cfr. anche *EL*, XXIV, 23, t. II, p. 149, dove si parla degli «Indiani dei paesi freddi» (cioè dell'America del Nord, del Canada in particolare) e del fatto che «essi devono pescare e cacciare continuamente».

⁷³ Cfr. *EL*, XVIII, 9, t. I, pp. 307-308, e i relativi commenti di S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, pp. 439-444. Vedi anche R. MINUTI, *L'America di Montesquieu*, in D. BALANI, D. CARPANETTO, M. ROGGERO (a cura di), *Dall'origine dei Lumi alla Rivoluzione. Scritti in onore di Luciano Guerri e Giuseppe Ricuperati*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, pp. 394 ss.

⁷⁴ Cfr., sul punto, anche C. BORGHERO, *Libertà e necessità*, cit., pp. 186-189, il quale osserva che «l'abbondanza di risorse può essere nociva quanto la desolazione» e ricorda giustamente come già Locke (cfr. *Two treatises of government*, cit., II, §§ 40-41) avesse osservato che i generi di conforto crescono in funzione del lavoro umano e che là dove, come in America, vi sono terreni fertili e risorse abbondanti, ma manca l'incremento apportatovi dal lavoro, le popolazioni persistono in uno stato selvaggio (p. 188).

⁷⁵ Al riguardo vedi di nuovo S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 444, 448-449.

4. Tartari e Germani

Proprio la libertà e il suo opposto, il dispotismo, sono al centro, come già del primo, anche del terzo ed ultimo gruppo di capitoli. Questo terzo gruppo è quasi sempre stato ignorato dalla critica⁷⁶ e invece esso è di notevole importanza ai fini di un'adeguata comprensione del vero scopo del libro XVIII.

Dopo aver enunciato la «regola» secondo cui i popoli che non coltivano la terra e che ignorano l'uso della moneta sono «liberi», ovvero che «i loro capi – come si legge nell'ultimo capoverso di XVIII, 17 (l'ultimo del secondo gruppo) – non sono dispotici»⁷⁷, Montesquieu s'impegna subito, nei primissimi capitoli che costituiscono il terzo gruppo, ad illustrarne le «eccezioni»⁷⁸, con riferimento sia all'*état politique* dei popoli selvaggi sia a quello dei popoli barbari.

Per quanto concerne l'*eccezione* allo stato politico dei primi, egli adduce, sulla base di quanto aveva letto nelle *Lettres édifiantes et curieuses* dei missionari gesuiti, l'esempio degli indiani Natchez:

Se quello che ci riferiscono le relazioni è vero⁷⁹ – scrive, infatti, in XVIII, 18, intitolato *Forza della superstizione* –, la costituzione di un popolo della Louisiana, chiamato dei Natchez, rappresenta un'eccezione. Il loro capo dispone dei beni di tutti i sudditi, e li fa lavorare a suo piacimento: essi non possono rifiutargli nemmeno la testa; è un vero e proprio sultano. Quando nasce l'erede presuntivo, tutti i lattanti gli vengono destinati, per servirlo durante la vita. Si direbbe che sia il grande Sesostris!⁸⁰

⁷⁶ Tra le eccezioni: S. ROTTA, *Quattro temi dell'«Esprit des lois»*, cit., pp. 1360 ss., e soprattutto R. MINUTI, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca*, cit., pp. 76 ss.

⁷⁷ *EL*, XVIII, 17, t. I, p. 312.

⁷⁸ Cfr. *Préface* all'*EL*, t. I, p. 6, dove Montesquieu preannuncia la presenza nella sua opera di *règles* e di *exceptions*. Si tenga presente, inoltre, la sua affermazione, di senso analogo, secondo cui «la meccanica ha ben i suoi attriti che spesso cambiano o interrompono gli effetti della teoria: anche la politica ha i suoi» (*EL*, XVII, 8, t. I, p. 302). Sul punto, vedi B. BINOCHE, *Introduction à «De l'esprit des lois»*, cit., p. 69.

⁷⁹ Montesquieu rinvia in nota al XX *Recueil* (Paris, 1731) delle *Lettres édifiantes et curieuses* (1702-1776), dalle quali aveva ricavato degli ampi estratti: cfr. *Extraits et notes de lectures, I, Geographica*, sous la direction de C. Volpilhac-Augier, in *Ceuvres complètes de Montesquieu*, t. 16, Oxford - Napoli, Voltaire Foundation - Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2007, pp. 347-413 (sui Natchez, pp. 398-399). I Natchez (tribù del gruppo dei Muskogee), divisi in nove villaggi all'epoca dei primi contatti con gli Europei, diedero luogo a tre guerre con i Francesi (1716; 1722; 1729-31), dopo le quali la loro popolazione fu dispersa e andò in seguito a unirsi alla nazione Cherokee.

⁸⁰ Ramses II.

Questo capo è riverito nella sua capanna con tutte le cerimonie che si userebbero per un imperatore del Giappone o della Cina. *I pregiudizi della superstizione sono superiori a tutti gli altri pregiudizi, e le sue giustificazioni (raisons) a tutte le altre giustificazioni; perciò, per quanto gli altri popoli selvaggi non conoscano affatto per natura il dispotismo, questo popolo lo conosce.* Essi adorano il sole, e se il loro capo non avesse fatto credere di essere il fratello del sole, non avrebbero visto in lui che un miserabile come loro⁸¹.

Al di là del tono palesemente beffardo e denigratorio che pervade questa raffigurazione della costituzione politica dei Natchez⁸², ciò che importa soprattutto rilevare è la spiegazione che Montesquieu vi propone del loro dispotismo. Quest'ultimo è un effetto, a suo avviso, della loro superstizione, ovvero del fatto che i Natchez venerano il loro capo come un Dio – una spiegazione in cui, è stato giustamente osservato, «l'illuminista viene in soccorso del sociologo»⁸³, come attesta eloquentemente la massima secondo cui «i pregiudizi della superstizione sono superiori a tutti gli altri pregiudizi, e le sue giustificazioni a tutte le altre giustificazioni»⁸⁴.

Per quanto riguarda, invece, l'eccezione all'*état politique* dei popoli barbari, Montesquieu porta come esempio i Tartari, definendoli, proprio per questa loro 'eccezionalità', «il popolo più singolare della terra»⁸⁵. In

⁸¹ *EL*, XVIII, 18, t. I, pp. 312-313 (corsivo nostro).

⁸² Un tono peraltro non inconsueto in Montesquieu, sul quale ha scritto pagine equilibrate C. Rosso, commentando un altro 'insulto' del Nostro ai «selvaggi della Louisiana» (cfr. *EL*, V, 13, t. I, p. 66): *Montesquieu, Voltaire e la cueillette des fruits au Canada ou l'inégalité par le dénigrement*, in C. ROSSO, *Inventari e postille. Letture francesi, divagazioni europee*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1974, pp. 295-319.

⁸³ S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 481.

⁸⁴ Non è il caso, comunque, di esagerare la portata di questa spiegazione montesquieuiana (il dispotismo come effetto della superstizione): anzitutto, perché essa è adottata per rendere ragione di un'«eccezione»; in secondo luogo, perché ben altre, quanto ad articolazione e complessità, sono sia le ragioni o cause che Montesquieu fornisce normalmente del dispotismo, sia le posizioni che egli esprime circa il ruolo delle religioni (vere o false che siano) nella società e nella storia: vedi, in proposito, D. FELICE, *Per una scienza universale*, cit.; TH. CASADEI - D. FELICE, *Per una filosofia del limite: Sergio Cotta interprete di Montesquieu*: < www.bibliomanie.it/filosofia_limite_serpio_cotta_montesquieu_casadei_felice.htm >; e D. FELICE, *Religione e politica in Montesquieu. Considerazioni intorno a un libro recente*, «Bibliomanie», nn° 14 e 15, 2008: < www.bibliomanie.it/montesquieu_religione_domenico_felice.htm >.

⁸⁵ *EL*, XVIII, 19, t. I, p. 313. Nella nostra ricostruzione delle posizioni di Montesquieu sui Tartari abbiamo tenuto costantemente presenti le lucide analisi e argomenta-

effetti, in quanto popolo pastore e che abita in zone fredde e aride⁸⁶, essi dovrebbero essere – come recita peraltro la *pensée* 647⁸⁷ – liberi, invece si trovano soggiogati alla «schiavitù politica»⁸⁸. Già in XVII, 5, Montesquieu aveva addotto come ragione di questo fatto l'assimilazione, da parte dei Tartari, dell'*esprit de servitude* dei popoli dell'Asia meridionale a causa del loro diretto e continuo contatto – dovuto all'assenza di una zona temperata in Asia⁸⁹ – con tali popoli⁹⁰. A questa ragione ora egli ne aggiunge un'altra, non più di carattere climatico, ma legata alla caratte-

zioni sviluppate da R. MINUTI nel suo *Oriente barbarico e storiografia settecentesca*, cit., pp. 63-93, e nell'apparato critico al libro XVIII che egli ha approntato per la nuova edizione critica dell'*EL* (cfr. *supra*, nota 2).

⁸⁶ La Mongolia – scrive Montesquieu in *EL*, XVII, 3, t. I, pp. 296-297 – è «molto fredda; [...] il terreno non vi è per nulla coltivato; [...] vi si trovano soltanto dei pascoli per il bestiame; [...] non vi crescono alberi, ma soltanto qualche cespuglio; [...] non v'è nessun luogo [...] dove non geli sette o otto mesi all'anno; [...] non vi sono città, tranne quattro o cinque verso il mare orientale; [...] la ragione di questo freddo estremo sta nella natura del suolo, nitroso e pieno di sale, sabbioso e, inoltre, nell'altitudine della zona».

⁸⁷ «L'invenzione della moneta ha contribuito molto alla formazione di grandi imperi. Così tutti i popoli presso i quali non esiste la moneta sono selvaggi: giacché il principe non può superare gli altri in ricchezza tanto da farsi obbedire, né comperare gente sufficiente per dominare gli altri. Ciascuno ha pochi bisogni e li soddisfa facilmente e allo stesso modo. L'eguaglianza è quindi imposta. Così i capi dei selvaggi e dei Tartari non sono mai dispotici (*ne sont-ils jamais despotiques*)» (*OC*, II, p. 204). Da notare che, in prima stesura, anche nel ms. dell'*EL* Montesquieu aveva scritto che «les chefs des sauvages et des Tartares ne sont ils jamais despotiques» (*De l'esprit des loix. Manuscrits*, II, cit., p. 450).

⁸⁸ *EL*, XVIII, 19, t. I, p. 313.

⁸⁹ È questa, secondo Montesquieu, la diversità sostanziale, dal punto di vista climatico, dell'Asia rispetto all'Europa, dove invece «la zona temperata è assai estesa (*très étendue*)»; una diversità che fa sì che in Asia «le nazioni forti [siano] opposte a nazioni deboli» (per cui queste «vengono conquistate», mentre quelle sono «conquistatrici») là dove in Europa «le nazioni forti sono opposte a nazioni forti» (e perciò si conquistano vicendevolmente), e che è, a suo giudizio, «la ragione principale (*la grande raison*)» della «debolezza dell'Asia e della forza dell'Europa, della *liberté* dell'Europa e della *servitù* dell'Asia» (*EL*, XVII, 3, t. I, pp. 297-298; corsivi nostri).

⁹⁰ Il popolo tartaro «conquistatore naturale dell'Asia, è divenuto schiavo a sua volta. Esso fa continue conquiste (*conquiert sans cesse*) nella parte meridionale dell'Asia, crea degli imperi; ma la parte della nazione che resta nel Paese si trova sottoposta a un potente padrone il quale, dispotico nel Sud, vuole esserlo anche nel Nord; e, avendo un potere arbitrario sui popoli conquistati, pretende di averlo anche sui sudditi conquistatori [...]. Spesso una parte della nazione tartara che ha effettuato una conquista, viene a sua volta cacciata, e porta nei suoi deserti originari uno spirito di schiavitù (*esprit de servitude*) che ha acquisito nel clima del servaggio [...]. È per questo che il carattere (*génie*) della nazio-

ristiche morfologiche del territorio del loro paese d'origine, e cioè al fatto che la Mongolia è costituita da «un'immensa pianura», senza «alcuna specie di rifugio o di difesa», per cui, nelle continue e inevitabili lotte che si scatenano tra le varie orde per l'uso dei pascoli, quelle che risultano sconfitte non possono, stante appunto l'assenza di qualsiasi difesa o rifugio naturale, trattare la resa, sicché sono ridotte in stato di schiavitù politica⁹¹. E poiché non c'è orda che non sia stata più volte sconfitta (e quindi ridotta in schiavitù), tutta la nazione tartara è assuefatta al dispotismo politico. È dunque il modo stesso con il quale si è compiuta la loro unificazione politica a far sì che i Tartari, pur abitando in una terra incolta, non siano liberi: in effetti, si legge, a questo proposito, in XVIII, 19,

in un paese in cui le varie orde si muovono continuamente guerra e si conquistano senza posa a vicenda; in un paese in cui, per la morte di un capo, l'organismo politico di ogni orda vinta viene sempre distrutto, *la nazione in generale non può essere libera*: non vi è una sola parte di essa che non debba essere stata soggiogata un grandissimo numero di volte. I popoli vinti possono conservare una certa libertà quando, per la for-

ne tartara o getica è stato sempre simile (*a toujours été semblable*) a quello degli imperi asiatici. I popoli, in questi ultimi, sono governati col bastone, il popolo tartaro con lunghi staffili» (*EL*, XVII, 5, t. I, pp. 299-300; corsivi nostri). Cfr. R. MINUTI, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca*, cit., p. 73: «Il contatto diretto tra zone fredde e zone calde» è «assunto [da Montesquieu] [...] come la chiave esplicativa, non solo dei cicli di conquista in area asiatica, ma anche della natura dispotica del governo dei Tartari». A consolidamento della sua tesi sul «génie» servile dei Tartari, il *Président* adduce anche l'argomento – in *EL*, XIX, 17-18, pp. 338-339 – sul carattere *immutabile* dell'«esprit de servitude» dei Cinesi (ai quali egli soprattutto si riferisce parlando di Asia meridionale, o del Sud), per cui quando vengono soggiogati da altri popoli, a cambiare di *esprit* o di *génie* sono sempre e solo questi ultimi. Cfr. ancora R. MINUTI, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca*, cit., pp. 73-74; ID., *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche*, cit., pp. 157-159; ID., «Tartares», in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, cit.

⁹¹ I Tartari «non hanno città, non hanno foreste, hanno poche zone fertili; i loro fiumi sono quasi sempre gelati; abitano una pianura immensa (*une immense plaine*); hanno pascoli e mandrie, e di conseguenza dei beni; ma non possiedono alcuna specie di rifugio né di difesa (*aucune espèce de retraite ni de défense*). Appena un *khan* viene sconfitto, gli viene tagliata la testa; si trattano allo stesso modo i suoi figli, e tutti i suoi sudditi diventano proprietà del vincitore. Non sono condannati alla schiavitù civile; sarebbero di peso a una nazione semplice, che non ha terre da coltivare e non ha bisogno di servizi domestici. Essi accrescono dunque la popolazione. Ma, invece della schiavitù civile, è facile capire che vi si sia dovuto introdurre la schiavitù politica» (*EL*, XVIII, 19, t. I, p. 313). Il poter «stipulare dei trattati dopo la disfatta» consentirebbe ai popoli vinti, secondo Montesquieu, di conservare «una certa libertà» (*EL*, XVIII, 19, t. I, pp. 313-314).

za della loro situazione, sono in grado di stipulare dei trattati dopo la disfatta. Ma i Tartari, *sempre indifesi*, una volta vinti, *non hanno mai potuto porre alcuna condizione*⁹².

Continuo contatto del loro *esprit* con quello delle popolazioni *servili* del Mezzogiorno dell'Asia e assenza di difese o rifugi naturali nel loro paese d'origine, condannano, quindi, i Tartari inesorabilmente al *dispotismo politico*: un dispotismo che essi hanno propagato, o rinnovato, dapertutto nei paesi dove sono arrivati con le loro sterminate conquiste, praticando sempre – a causa del loro disprezzo per le città (in quanto nomadi non ne avevano e in quelle che assediavano non vedevano altro che fortezze da espugnare) – un diritto delle genti *crudel e distruttivo*:

Sembra che i Tartari siano fra loro miti e umani, eppure sono *conquistatori crudelissimi (conquérants très cruels)*⁹³, passano a fil di spada gli abitanti delle città che espugnano: credono di far loro la grazia quando li vendono o li distribuiscono ai soldati. Hanno *distrutto (détruit)* l'Asia dall'India al Mediterraneo: tutto il paese che costituisce l'Oriente della Persia ne è rimasto *deserto (désert)*.

Ecco ciò che mi pare abbia prodotto un *siffatto diritto delle genti*. Questi popoli non avevano città; tutte le loro guerre si facevano con prontezza e con impeto. Quando speravano di vincere, combattevano; andavano ad ingrossare l'esercito dei più forti, quando non lo speravano. Con usanze di questo genere, *trovavano che era contrario al loro diritto delle genti che una città, incapace di resistere, li fermasse. Non consideravano le città come un insieme di abitanti, ma come luoghi capaci di sottrarsi alla loro potenza*. Non avevano nessuna arte per assediarle, e assediandole si esponevano assai: *vendicavano quindi col sangue tutto il sangue che avevano sparso*⁹⁴.

⁹² *EL*, XVIII, 19, t. I, pp. 313-314 (corsivi nostri). Dunque, la sottomissione di numerose orde da parte di un *khan* non è, presso i Tartari, un fatto temporaneo, come sembra suggerire il capitolo XVIII, 11 (t. I, p. 309), ma duraturo, permanente. Sul punto, cfr. R. MINUTI, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca*, cit., pp. 79-80.

⁹³ Nel ms. dell'*EL*, Montesquieu era stato inizialmente ancora più duro, qualificando i Tartari come «les conquerans du monde les plus cruels» (*De l'esprit des loix. Manuscrits*, II, cit., p. 454). Hai poi cancellato questo passo sostituendolo con l'espressione «des conquerans tres cruels» (*ibidem*).

⁹⁴ *EL*, XVIII, 20, t. I, p. 314. I capoversi citati riprendono le seguenti annotazioni presenti negli ampi «extraits» che Montesquieu s'era fatto dell'*Histoire généalogique des Tatares* (1644 ca.) di Abu'l-Ghazi Bahadur (1603?-1663): «Il est curieux et horrible de voir le spectacle de ces conquêtes de Zingis-chan qui semble être un tigre alteré de sang[,] passe les habitans des villes au fil de l'épée et fait grace en vendant les habitans ou les distribuant à ses soldats [...]. Je voi les Tartares d'une cruauté sans exemple dans leurs

Quanto mai fosca, come si vede, è la raffigurazione che Montesquieu propone delle *istituzioni* e delle *conquiste* dei Tartari⁹⁵: le prime sono dispotiche *nonostante* il clima freddo e *nonostante* il modo di sussistenza di tipo pastorale; le seconde sono, al pari di quelle compiute dagli antichi Romani⁹⁶, meramente distruttive e apportatrici, o rinnovatrici, di dispotismo.

Una raffigurazione, quella dei Tartari, a cui fa da puntuale contrasto quella – di segno tutto positivo – degli antichi Germani tracciata nei capitoli conclusivi (22-31) del libro XVIII⁹⁷, e in particolare nel capitolo 30,

guerres et je les vois entre eux doux et humaines, il faut que la barbarie qu'ils exercent dans leurs guerres vienne de quelque cause qui a exigé d'eux un pareil droit des gens, je soupçonne que cette cause vient de ce que ces gens qui n'habitent point de villes accoutumés a faire la guerre avec impetuosité et qui ne savent autre chose que se battre quand ils esperent de vaincre et d'augmenter l'armée des plus forts quand ils ne l'esperent pas, ont trouvé qu'il étoit contre leur droit des gens et les coutumes établies parmi eux qu'une ville les arrêtât quand elle n'est pas sure de pouvoir leur résister. D'ailleurs des gens qui vivent dans la campagne regardent des villes non pas comme une assemblée d'habitans mais comme des lieux propres à se soustraire à leur puissance» (*Extraits et notes de lectures, I, Geographica*, cit., pp. 302-303). Secondo R. MINUTI (*Oriente barbarico e storiografia settecentesca*, cit., pp. 63, 70), l'insistenza di Montesquieu sulle *cruautés* dei Tartari – negli *extraits* in questione egli arriva addirittura a bollare l'intera nazione tartara come «une nation bien sanguinaire et bien destructeuse du genre humain» (*Extraits et notes de lectures*, cit., p. 313) – è dovuta soprattutto alla sua lettura di quest'opera di Abu'l-Ghazi, pubblicata in traduzione francese nel 1726 (Leyde, Kallevier), dalla quale egli aveva ricavato, come s'è accennato, ampi estratti.

⁹⁵ Oltre ai luoghi già indicati, cfr. ancora *EL*, XVII, 5, t. I, p. 300 (già citato), dove si sostiene che i Tartari «sono governati [...] con lunghi staffili (*gouvernés [...] par les longs fouets*)»; *EL*, XVIII, 3, t. I, p. 305, in cui si afferma che «[le] parti più temperate della Persia, della Turchia, della Moscovita e della Polonia non hanno ancora potuto riaversi dalle *devastazioni* (*dévastations*) dei grandi e piccoli Tartari»; ed *EL*, XXI, 6, t. II, p. 23, dove si qualifica la nazione tartara come «nation destructrice» e che «infesta» i territori conquistati.

⁹⁶ Nelle loro conquiste, i Romani praticarono, secondo Montesquieu, un diritto delle genti che puntava allo «sterminio» dei popoli vinti: *EL*, X, 3, t. I, pp. 150-151. Vedi anche *EL*, X, 14, t. I, p. 163, dove egli afferma che «i Romani conquistarono tutto per tutto distruggere (*conquirent tout pour tout détruire*)».

⁹⁷ Capitoli che non figurano nel ms. dell'*EL* che si è conservato e che quindi sono stati aggiunti successivamente, con ogni probabilità assieme ai cosiddetti 'libri storici' (segnatamente, il XXVIII, il XXX e il XXXI), con i quali sono, dal punto di vista tematico, strettamente collegati. Ciò comunque non inficia minimamente le analisi e le ipotesi interpretative che stiamo proponendo, in quanto dal ms. stesso risulta chiaro che Montesquieu avesse in mente, nel formulare la quadruplici classificazione dei popoli in base ai modi di sussistenza, i Germani, e in particolare i Franchi: cfr. *supra*, nota 29. D'altronde, è a tutti noto che il ms. che ci è pervenuto non è l'ultima stesura/versione dell'*EL*.

dove Montesquieu sottolinea la perfetta rispondenza tra il loro *état politique* e il loro modo di *subsistance* basato sulla pastorizia:

Si è detto più sopra – scrive infatti in tale capitolo (senza dubbio il più importante, assieme all’ottavo, di tutto il libro XVIII) – che i popoli che non coltivano la terra godono di una grande libertà (*d’une grande liberté*). Questo fu il caso dei Germani. Tacito dice che essi non davano ai loro re o capi (*chefs*) che *un potere assai moderato (un pouvoir très modéré)*⁹⁸; e Cesare che non avevano magistrato comune in tempo di pace, ma che in ogni villaggio i capi (*princes*) amministravano la giustizia tra i loro⁹⁹. Non avevano re (*rois*) nemmeno i Franchi in Germania, come lo prova ottimamente Gregorio di Tours¹⁰⁰.

Sempre nello stesso capitolo, Montesquieu precisa subito dopo il modo in cui *concretamente* era *organizzato*, a suo giudizio, il potere presso i Germani del I secolo, avvalendosi, a questo proposito, di un notissimo

⁹⁸ Montesquieu ‘riassume’ così il seguente passo della *Germania* di Tacito, cui egli stesso rinvia in nota: «Nec regibus libera aut infinita potestas [...]. Caeterum neque animadvertere, neque vincire, neque verberare, etc. [*letteralmente*: Né ai re è conferito un potere arbitrario o illimitato [...]. D’altronde né punire, né imprigionare, né sferzare, etc.]» (*Germania*, 7). Cfr. LP CXXXI, CXXXVI, pp. 278, 288, ed EL, XI, 8, t. I, p. 180: «Le nazioni germaniche che conquistarono l’Impero romano erano, come si sa, molto libere (*très libres*). Non c’è che da leggere in proposito l’opera di Tacito *Sui costumi dei Germani [= Germania]*».

⁹⁹ Montesquieu rinvia in nota al seguente passaggio del *De bello gallico* (VI, 23): «In pace nullus est communis magistratus; sed principes regionum atque pagorum inter suos ius dicunt [In tempo di pace, non c’è nessun magistrato comune; ma i capi delle regioni e dei villaggi amministrano la giustizia ognuno tra i suoi]».

¹⁰⁰ Montesquieu rinvia in nota al libro II dell’*Historia Francorum* (574-593). In effetti nel cap. 9 di tale libro si può leggere: «De Francorum vero regibus, quis fuerit primus, a multis ignoratur. Nam cum multa de eis Sulpicii Alexandri narret historia, non tamen regem primum eorum ullatinus nominat, sed duces eos habuisse dicit [...]. Tradunt enim multi, eosdem de Pannonia fuisse degressos, et primum quidem litora Rheni amnes incoluisse; dehinc transacto Rheno Thoringiam transmeasse; ibique juxta pagos vel civitates, reges crinitos super se creavisse de prima et, ut ita dicam, nobiliori suorum familia. Quod postea probatum Chlodovechi victoriae tradedirunt, itaque in sequenti digerimus [Molti ignorano chi fu il primo re dei Franchi. Giacché per quanto Sulpicio Alessandro parli molto di loro nella sua storia, egli non menziona il primo dei loro re, ma dice che essi avevano dei condottieri [...]. Molti raccontano che questi stessi Franchi, abbandonando la Pannonia, si stabilirono sui bordi del Reno; e che poi, attraversato questo fiume, passarono nella Turingia, e che lì, nei loro borghi e nei loro villaggi, crearono per comandarli i re dalla lunga capigliatura prendendoli dalla prima e, per così dire, dalla più nobile delle loro famiglie. In che modo le vittorie di Clodoveo assicurarono successivamente questo titolo alla sua famiglia, è ciò che mostrerò in seguito]».

passaggio della *Germania* (98 d.C.) di Tacito, che egli aveva già menzionato in XI, 6 per indicare la radice germanica della libertà politica dell'Inghilterra moderna¹⁰¹:

I capi deliberano sulle cose di poco conto, tutta la nazione sulle cose più importanti: in modo però che gli affari di cui il popolo prende conoscenza, sono portati del pari davanti ai capi (*Les princes [...] délibèrent sur les petites choses, toute la nation sur les grandes; de sorte pourtant que les affaires dont le peuple prend connaissance sont portées de même devant les princes*)¹⁰².

Montesquieu sostiene, poi, che questa «usanza» (*usage*), ossia questo *modo di distribuzione del potere*, perdurò anche nei regni che le *gentes* germaniche fondarono, a partire dal V secolo, sulle rovine dell'Impero romano d'Occidente, come dimostra, a suo avviso, l'articolo 6 del capitulare dell'864 di Carlo il Calvo, in cui si afferma: «*Lex consensu populi fit et constitutione regis* [La legge è la risultante della volontà popolare e della statuizione regia]»¹⁰³.

Il *Président* asserisce, infine, ancora sulla base di Tacito, che un'analogia *continuità* si ebbe anche riguardo al modo di amministrare la giustizia: «Tacito dice che i delitti passibili di pena capitale potevano essere deferiti all'assemblea¹⁰⁴. Lo stesso avvenne dopo la conquista, e i grandi vassalli furono giudicati davanti all'assemblea»¹⁰⁵.

¹⁰¹ *EL*, XI, 6, t. I, pp. 178-179 e nota *e*. Per Montesquieu la *Germania* di Tacito è un'«opera mirabile (*admirable*)» (p. 178).

¹⁰² «De minoribus rebus principes consultant, de maioribus omnes; ita tamen, ut ea quoque, quorum penes plebem arbitrium est, apud principes praetractentur» (*Germania*, 11): *EL*, XVIII, 30, t. I, p. 326 (testo e nota *d*). Si tratta, come è noto, di uno dei luoghi della *Germania* di Tacito più utilizzati nella cultura costituzionalistica dei secoli XVI-XVIII: cfr., in proposito, almeno A.M. BATTISTA, *La «Germania» di Tacito nella Francia illuminista*, in F. GORI - C. QUESTA (a cura di), *La fortuna di Tacito dal secolo XV ad oggi*, Atti del Colloquio di Urbino (9-11 ottobre 1978), «Studi Urbinati», 53 (1979), pp. 93-131 (in ed. autonoma: Urbino, Quattroventi, 1999).

¹⁰³ *EL*, XVIII, 30, testo e nota *e*, t. I, p. 326.

¹⁰⁴ Il passo della *Germania* di Tacito cui Montesquieu rinvia in nota è il seguente: «Licet apud concilium accusare et discrimen capitis intendere [È permesso accusare davanti all'assemblea e intentarvi un processo capitale]» (*Germania*, 13).

¹⁰⁵ *EL*, XVIII, 30, t. I, p. 326. Un concetto analogo è espresso in *EL*, XXX, 18, t. II, p. 327: «[...] 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 (usage)*, che traeva la sua origine dalle foreste della Germania, si conservò anche quando i feudi assunsero una nuova forma» (corsivo nostro). Sul punto, cfr. D. FELICE, *Per una scienza*

Dunque, all'opposto dei Tartari, che 'smentiscono' la «regola» secondo cui i popoli dediti pastorizia sono liberi (ovvero, 'falsificano' il nesso tra libertà e modo di vita pastorale), i Germani la confermano in pieno¹⁰⁶, essendo sempre vissuti sotto un tipo di governo che assicura la *libertà politica*, vale dire un governo *moderato* o *a poteri distribuiti*, dapprima, mentre erano ancora nel loro paese d'origine, tra «capi» e «popolo», poi, dopo la conquista dell'Impero romano d'Occidente, tra *rex* e *populus*¹⁰⁷.

Montesquieu consolida così anche l'altra sua fondamentale tesi enunciata nel cruciale libro XVII, vale a dire la tesi della *libertà politica* come connotato distintivo dei popoli del Nord dell'Europa (di contro alla *schiavitù politica* come carattere proprio dei barbari asiatici)¹⁰⁸, aggiungendo alla *spiegazione climatico-naturalistica* una *spiegazione di carattere economico*, legata al *modo di procurarsi il sostentamento*: gli antichi Germani erano liberi non solo perché vivevano in climi freddi/temperati, ma anche perché erano popoli dediti alla pastorizia. Una volta, poi, trasformati in popoli conquistatori essi conservarono, a suo giudizio, questo loro *esprit* o *carattere peculiare*, «fondando dappertutto», nelle province dell'Impero romano d'Occidente in cui emigrarono e si stanziarono, «la monarchia e la libertà». Ciò ancora una volta, all'opposto dei Tartari, i qua-

universale, cit., p. 90, e l'ampio e accurato saggio di U. ROBERTO, *Montesquieu, i Germani e l'identità politica europea*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 307-308.

¹⁰⁶ Per la verità Montesquieu oppone ai Tartari non i Germani, come emerge chiaramente da un lettura d'insieme del terzo gruppo di capitoli del libro XVIII (oltre che da altri luoghi dell'*EL*, come il capitolo 5 del libro XVII), ma – in *EL*, XVIII, 19, t. I, p. 313 – gli Arabi pre-musulmani, qualificandoli, in modo del tutto incongruente con altri luoghi dell'*EL*, in cui li vede «destinati» dalla «natura» al «commercio» (XXI, 16, t. II, p. 51), come un «popolo pastore».

¹⁰⁷ In *EL*, XI, 8, t. I, pp. 180-181, Montesquieu sostiene una tesi un po' diversa, affermando che il governo dei Germani dopo la conquista «fu, dapprima, un misto di aristocrazia e monarchia (*fut d'abord mêlé de l'aristocratie et de la monarchie*)», e, successivamente, con l'affrancamento della plebe dalla schiavitù, di democrazia, aristocrazia e monarchia, ovvero, come già aveva affermato in *LP CXXXI*, pp. 278-279, di «popolo», «nobili» e «re». In ogni caso, sia in *LP CXXXI* che in *EL*, XVIII, 30 e XI, 8, si tratta sempre di *governi misti*, sui quali Montesquieu tornerà diffusamente a ragionare nei libri XXVIII e XXX-XXXI del suo capolavoro. Vedi, in proposito, D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 202-203; e, soprattutto, U. ROBERTO, *Montesquieu, i Germani e l'identità politica europea*, cit., pp. 277-322 (sul punto in questione, cfr. in particolare pp. 304-306).

¹⁰⁸ *EL*, XVII, 5, t. I, pp. 299-300.

li conquistarono l'Asia «da schiavi (*en esclaves*)», e portando, o restaurando, ovunque «la schiavitù e il dispotismo»¹⁰⁹.

Ma il modo di sussistenza di tipo pastorale non spiega solo l'origine del carattere *diviso* o *moderato* del potere dei regni romano-barbarici, ma anche, sulla base sempre delle testimonianze soprattutto di Tacito, quella di alcune leggi civili e di taluni costumi delle popolazioni germaniche dopo la conquista, in particolare della popolazione dei Franchi, la quale, più di altre, agli occhi di Montesquieu, conservò immutati i suoi caratteri originari¹¹⁰.

Così è per quanto riguarda la genesi di quella disposizione della cosiddetta 'legge salica' (la raccolta di consuetudini dei Franchi Sali, che invasero la Gallia sotto la guida di Clodoveo I [466ca.-511]), la quale stabiliva l'esclusione delle donne dalla successione all'eredità paterna. Essa trae origine, infatti, dalla circostanza che i Germani, non coltivando la terra, avevano come unica proprietà la casa (*sala*) e il pezzetto di terra che la circondava (*terra salica*). Ora, era proprio questo patrimonio che passava ai figli e non c'era ragione perché fosse altrimenti, dal momento che le figlie, maritandosi, andavano a vivere in un'altra casa. Pertanto, l'esclusione delle donne dall'eredità paterna – che fu poi alla base della legge che le escludeva dalla successione al trono di Francia¹¹¹ – non aveva come motivazione l'inferiorità del loro sesso o il desiderio di perpetuare il nome e la terra nella famiglia, ma derivava unicamente dal carattere pastorale della popolazione germanica dei Franchi: «era una legge puramente economica (*c'était une loi purement économique*)»¹¹².

Così è anche per quanto concerne l'assenza di lusso e di ornamenti presso i popoli e i sovrani dei regni romano-barbarici:

¹⁰⁹ *Ibidem*: «I popoli del Nord dell'Europa l'hanno conquistata da uomini liberi; i popoli del Nord dell'Asia l'hanno conquistata da schiavi, e non hanno vinto che per conto di un padrone [...]. I Tartari, distruggendo l'Impero greco, stabilirono nei paesi conquistati la schiavitù e il dispotismo. I Goti, conquistando l'Impero romano, instaurarono dappertutto la monarchia e la libertà». Sulla libertà dei popoli del Nord dell'Europa, per cause climatiche, vedi anche *EL*, XIV, 2-3 e XVII, 2-3, t. I, pp. 246, 248-249, 295, 297-298.

¹¹⁰ Cfr. *EL*, XXVIII, 1, 13-14, XXX, 13, e, sul punto, U. ROBERTO, *Montesquieu, i Germani e l'identità politica europea*, cit., pp. 284 ss.

¹¹¹ Cfr. *EL*, XVIII, 22, t. I, p. 480: la successione perpetua dei maschi alla corona di Francia deriva «indubitabilmente» dalla legge salica.

¹¹² Cfr. *EL*, XVIII, 22, t. I, pp. 315-320 (per la citazione, p. 317).

I popoli che non coltivano la terra – scrive, ad esempio, Montesquieu, con evidente simpatia, in *EL*, XVIII, 23, basandosi sempre sulla testimonianza di Tacito – non hanno nemmeno l’idea del lusso. Bisogna vedere in Tacito quanto fosse *ammirevole (admirable) la semplicità* dei popoli germanici¹¹³: le arti non contribuivano affatto ai loro ornamenti, essi li trovavano nella natura. Se la famiglia del loro capo doveva essere distinta da qualche segno, era appunto nella natura che dovevano ricercarlo: *i re dei Franchi, dei Borgognoni e dei Visigoti avevano per diadema la loro lunga capigliatura*¹¹⁴.

Così è inoltre circa i costumi matrimoniali dei re dei Franchi:

Ho detto più sopra che presso i popoli che non coltivano la terra, i matrimoni erano meno saldi, e che di solito si prendevano parecchie mogli. “I Germani erano quasi i soli di tutti i barbari che si contentassero di una sola moglie, eccezion fatta”, dice Tacito, “di alcune persone che, non per dissolutezza, ma a causa della loro nobiltà, ne avevano parecchie”. Ciò spiega il perché i re della prima dinastia [la dinastia merovingica] ebbero un sì gran numero di mogli. *Questi matrimoni erano non tanto un segno di incontinenza, quanto un attributo di dignità*¹¹⁵.

Così è ancora per lo spirito guerresco dei popoli barbari che invasero l’Impero romano d’Occidente: anche dopo la conquista essi, infatti, conservarono gli stessi usi militari che avevano in Germania, come la consuetudine di essere quasi sempre armati, di diventare maggiorenni e di essere adottati solo quando erano in grado di portare le armi, ecc.¹¹⁶.

Così è, infine, per il grande potere (e le ricchezze) che il clero cristiano cominciò a possedere fin dalla prima dinastia merovingica:

¹¹³ La semplicità dei costumi dei popoli germanici è sottolineata più volte nella *Germania* di Tacito (capp. 17-21, 27, 38).

¹¹⁴ *EL*, XVIII, 23, t. I, p. 321 (corsivi nostri). Tacito parla del modo di pettinarsi la lunga capigliatura a proposito degli Svevi (*Germania*, 38). Di «reges crinitos (re dalla lunga capigliatura)» a proposito dei primi re Franchi parla, invece, come s’è già accennato, Gregorio di Tours nella sua *Historia Francorum* (cfr. *supra*, nota 100).

¹¹⁵ *EL*, XVIII, 24, t. I, p. 321 (corsivo nostro). Il passo di Tacito tradotto da Montesquieu è il seguente: «Nam prope soli barbarorum singulis uxoribus contenti sunt, exceptis admodum paucis, qui non libidine, sed ob nobilitatem plurimis nuptiis ambiuntur» (*Germania*, 18). Cfr. anche *EL*, XVIII, 25, p. 322, in cui si sottolinea la «rigidità» dei costumi matrimoniali degli antichi Germani.

¹¹⁶ Cfr. *EL*, XVIII, 26-29, t. I, pp. 322-325.

Presso i popoli barbari, i sacerdoti esercitano generalmente un notevole potere, perché possiedono l'autorità che deve venir loro dalla religione e la potenza che presso popoli simili vien conferita dalla superstizione. Così vediamo in Tacito che i sacerdoti godevano di vasto credito presso i Germani, e che avevano il compito di regolare le riunioni delle assemblee del popolo. A loro soltanto era permesso di punire, di imprigionare, di percuotere: il che essi facevano non già per ordine del principe, né per infliggere una pena: ma come per ispirazione della divinità, sempre presente a coloro che fanno la guerra.

Non c'è da stupirsi, dunque, se fin dagli inizi della prima dinastia, i vescovi [furono] gli arbitri dei giudizi, se li si [vide] comparire nelle assemblee della nazione, se furono tanto influenti sulle decisioni dei re e se si dettero loro tanti averi¹¹⁷.

Si registra, dunque, una continuità oltre che sul piano delle istituzioni *politiche*, anche su quello delle istituzioni *civili* e dei *costumi* tra le monarchie romano-barbariche e gli antichi Germani (le *gentes* germaniche quando erano ancora disperse nelle loro foreste) – una continuità su cui Montesquieu tornerà ad insistere, in aperta polemica con i fautori dell'assolutismo monarchico (e della *thèse royale*)¹¹⁸, nei libri storici (segna-

¹¹⁷ *EL*, XVIII, 31, t. I, pp. 326-327. I testi di Tacito a cui Montesquieu rinvia in nota sono i seguenti: «Silentium per sacerdotes, quibus et coercendi ius est, imperatur [I sacerdoti, che hanno anche il diritto di costringere, impongono il silenzio]» (*Germania*, 11); «Nec regibus libera aut infinita potestas [...]. Caeterum neque adimadvertere, neque vincere, ne verberare quidem nisi sacerdotibus permissum, non quasi in poenam nec ducis iussu, sed velut deo imperante, quem adesse bellantibus credunt [Né ai re è conferito un potere arbitrario o illimitato [...]. D'altronde, né punire, né imprigionare, né sferzare è lecito se non ai sacerdoti, non per castigo né su ordine del comandante, ma quasi per imposizione di un dio, che essi credono assista ai combattimenti]» (*Germania*, 7). La tesi montesquieuiana secondo cui i vescovi cristiani avrebbero sostituito i sacerdoti germanici fu contestata da monsignor Giovanni Bottari nella sua relazione alla Congregazione dell'Indice: cfr., in proposito, L. BÉRARD, «L'Esprit des lois» devant la Congrégation de l'Index, in AA.VV., *II^e Centenaire de «L'Esprit des lois» de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1948, p. 281, e, più in generale, C. MAIRE, *La censure différée de «L'Esprit des lois» par Mgr Bottari*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 41 (2005), 1, pp. 175-191.

¹¹⁸ *In primis* JEAN-BAPTISTE DUBOS, contro la cui *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules* (Paris, Osmont, 1734) Montesquieu polemizza aspramente nell'*EL*, in particolare nei capitoli 23-25 del libro XXX (t. II, pp. 341-351), respingendone tutte le principali tesi interpretative, a partire da quella sull'analogia tra il potere assoluto degli imperatori romani e quello dei re dei Franchi (e dei sovrani barbarici in genere). Vedi, in proposito, U. ROBERTO, *Montesquieu, i Germani e l'identità politica europea*, cit., pp. 289, 293, 294-297, *passim*.

tamente, nel libro XXX e nel XXXI), per sottolineare – avvalendosi sempre del mito tacitano della *Germanorum libertas* – la netta frattura tra mondo tardo-romano e civiltà feudale europea, civiltà di cui egli rivendica l'*unicità* nel quadro della storia universale dell'umanità associata¹¹⁹.

Là dove Voltaire insisterà sulla continuità tra mondo feudale-barbarico e mondo antico tardo-romano, nonché sulle sostanziali analogie e affinità tra la 'barbarie' orientale e quella occidentale¹²⁰, Montesquieu sottolinea con forza la *discontinuità radicale* tra i due mondi nonché – ancorato com'è ad una visione rigidamente eurocentrica della storia umana¹²¹ – la *diversità* altrettanto *radicale* tra i due tipi di 'barbarie'. Egli esalta oltremisura – nel libro XVII e poi, di nuovo, a partire dall'argomento

¹¹⁹ Cfr. *EL*, XXX, 1, t. II, p. 299.

¹²⁰ Cfr., ad esempio, la voce «Lois (Esprit des)» delle *Questions sur l'Encyclopédie*, in cui Voltaire difende il propugnatore della *thèse royale* J.-B. Dubois dalle critiche che gli vengono mosse nel libro XXX dell'*EL* (*Ceuvres complètes de Voltaire*, a cura di L. Moland, 52 voll., Paris, Garnier, 1877-85, t. XX, pp. 10-11); l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, in cui egli sottolinea che «le goût pour la liberté» ha caratterizzato indiscriminatamente i popoli nomadi (ed. a cura di R. Pomeau, 2 voll., Paris, Gallimard, 1963, vol. I, p. 613); e il *Commentaire sur l'Esprit des lois*, dove il Patriarca di Ferney contesta la tesi montesquieuiana sull'unicità delle istituzioni feudali europee (*Ceuvres complètes de Voltaire*, cit., t. XXX, pp. 440-441). Sulla questione, vedi R. MINUTI, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca*, cit., pp. 81-81, 102, 116-118, 128-129, 137; e D. FELICE, *Voltaire lettore e critico dell'«Esprit des lois»*, in appendice a *Oppressione e libertà*, cit., pp. 238-243.

¹²¹ Sull'eurocentrismo di Montesquieu (con i relativi problemi, anche gravi, che esso solleva, sia in generale sia rispetto alla 'tenuta' e alla coerenza del suo sistema di pensiero), vedi G. BENREKASSA, *La politique et sa mémoire. Le politique et l'historique dans la pensée des Lumières*, Paris, Payot, 1983, pp. 205-256; ID., *Montesquieu. La liberté et l'histoire*, Paris, Librairie Générale Française, 1987, pp. 121, 157-158; S. ROTTA, *Quattro temi dell'«Esprit des lois»*, cit., pp. 1358 ss.; 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. 10-16; M. RICHTER, *Montesquieu's comparative analysis of Europe and Asia: intended and unintended consequences*, in *L'Europe de Montesquieu*, cit., pp. 332 ss; ID., *Europe and «The Other» in eighteenth-century thought*, in K. GRAF BALLESTREM - V. GERHARDT - H. OTTMANN - M.P. THOMPSON (a cura di), *Politisches Denken-Jahrbuch 1997*, Stuttgart - Weimar, Metzler, 1997, pp. 37-42; H. MANDT, «Die Freiheit Europa und die Knechtschaft Asiens» – *Europabewußtsein und Kritik des Eurozentrismus im politischen Denken Montesquieus*, in P.-L. WEINACHT (a cura di), *Montesquieu: 250 Jahre «Geist der Gesetze»*, Baden-Baden, Nomos, 1999, pp. 99-106; D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 112-114, 172-179, 213-214; ID., *Per una scienza universale*, cit., pp. 66-68.

della struttura sociale ed economica delle società pastorali, nel libro XVIII – la libertà e i «severi costumi (*mœurs rigides*)»¹²² dei Germani, e denigra oltremodo, in perfetta sintonia con la tradizione del pensiero occidentale, i Tartari e la loro eccezionale vicenda storica¹²³.

5. *Considerazioni conclusive: contro le tentazioni evoluzionistiche ed economicistiche*

Se la ricostruzione del libro XVIII che abbiamo proposto è fondata – come crediamo che sia – ne deriva che esso, *letto nella sua interezza* (e non solo, come accade di solito, privilegiando il secondo gruppo di capitoli), non è che un *completamento*, come dicevamo all'inizio, del libro che lo precede.

Lo è per quanto riguarda il primo gruppo di capitoli, in cui Montesquieu porta a compimento, con l'argomento della fertilità/sterilità del terreno e delle sue caratteristiche morfologiche, la sua fondamentale tesi sulla contrapposizione tra Europa libera e Asia schiava.

Lo è per il secondo gruppo, nel quale la scoperta – tra le più rilevanti, ripetiamo, di tutto l'*Esprit des lois* – di un rapporto assai stretto tra modi di sussistenza e leggi positive mira *soprattutto* a individuare un modello socio-economico *proprio* delle comunità nomadi e pastorali, al chiaro scopo di dare un fondamento ancora più solido – anche economico, oltre che climatico-naturalistico – al carattere libero o moderato del potere dei Germani (prima e dopo che si trasformassero in popoli conquistatori)¹²⁴, di contro a quello dispotico o immoderato dei Tartari (anch'essi prima e dopo che si trasformassero in popoli conquistatori).

È vero che, per sostenere il dispotismo di questi ultimi, Montesquieu

¹²² *EL*, XVIII, 25, t. I, p. 322.

¹²³ Sulla 'rappresentazione' dei Tartari e della loro storia in Occidente, e in particolare in Francia al tempo di Montesquieu, vedi sempre R. MINUTI, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca*, cit., *passim*.

¹²⁴ Certo l'esaltazione dei costumi e della libertà dei Germani «rende ancora più palese il contrasto tra popoli non coltivatori» (quali appunto i Germani) e popoli «che coltivano la terra e usano la moneta» (che sono a rischio di dispotismo): cfr. C. BORGHERO, *Libertà e necessità*, cit., p. 191. Ma non è questo, a nostro avviso, l'obiettivo primario di tale esaltazione, quanto piuttosto, come si è osservato, rendere più evidente e accentuare il contrasto, tramite l'argomento dei modi di sussistenza, col dispotismo dei Tartari.

è ‘costretto’ a presentare i barbari asiatici, anche per quanto concerne il loro modo di vita pastorale, come «eccezioni» alla «regola». Ciò, come ha evidenziato Rolando Minuti, indebolisce non poco la compattezza della sua argomentazione¹²⁵, anche se va tenuto presente che il procedimento per *regole ed eccezioni*, esplicitamente preannunciato nella *Préface* all’*Esprit des lois*, è tutt’altro che infrequente in tale opera¹²⁶. In ogni caso, è quello che Montesquieu effettivamente fa, è il modo in cui egli procede ed è il quadro che emerge come nettamente preponderante da una lettura complessiva e unitaria del libro XVIII.

Di ben altro genere sono state, invece, le letture finora proposte della quadruplici classificazione dei popoli contenuta nel secondo gruppo di capitoli e in particolare nel capitolo 8. Pesantemente condizionate da quelle avanzate durante la seconda metà del ’700 dagli interpreti e seguaci di Montesquieu soprattutto di area scozzese, tali letture continuano a concentrarsi infatti solo sul secondo gruppo e in particolare sulla quadruplici classificazione dei popoli del libro in questione.

In ogni caso, se è vero che lo scopo ultimo della classificazione dei popoli in base al loro modo di sussistenza è quello di pervenire ad una nuova e definitiva legittimazione della divaricazione sostanziale dei caratteri e della storia dei barbari asiatici rispetto a quelli dei barbari europei, ad una ulteriore denigrazione dei Tartari e ad una simmetrica esaltazione dei Germani, ne deriva l’assoluta estraneità di Montesquieu all’idea che le società si sviluppano attraverso *stadi* successivi, basati su differenti *modi di sussistenza*. Questa idea, che è il nucleo concettuale essenziale della teoria dei quattro stadi¹²⁷, che i teorici settecenteschi della società civile ritennero di poter intravedere in Montesquieu, è una loro esclusiva inven-

¹²⁵ R. MINUTI, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca*, cit., p. 81; ID., «Tartares», in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, cit.: la qualificazione dei Tartari come «le peuple le plus singulier de la terre» (*EL*, XVIII, 19) «révèle une difficulté incontestable pour la cohérence et l’ordre de l’architecture théorique de *L’Esprit des lois*».

¹²⁶ Per limitarci al solo libro XVIII dell’*EL*, ne abbiamo almeno altri tre: il Giappone, pur essendo un insieme di isole, è sottoposto ad un regime dispotico (XVIII, 5, nota a, t. I, p. 305); l’Egitto dei faraoni, pur essendo in Africa, è presentato come un paese moderato; la Cina, pur essendo un paese dispotico, è vista come distanziarsi dal suo dispotismo per quanto riguarda il suo periodo più antico (XVIII, 6, t. I, 306). Insomma, è un modo di procedere tutt’altro che inusuale da parte di Montesquieu.

¹²⁷ Cfr. R.L. MEEK, *Il cattivo selvaggio* (1976), tr. it. di A. Sordini, Milano, Il Saggiatore, 1981, p. 7.

zione e la ragione di questo fatto deriva dalla circostanza che essi isolarono il secondo gruppo di capitoli da tutto il resto del libro XVIII, ovvero da una loro lettura distorta e riduttiva del libro in questione.

Peraltro, anche limitandosi a considerare solo il secondo gruppo di capitoli, non si ricava affatto che per Montesquieu i modi di sussistenza individuati costituiscono differenti stadi storici attraverso i quali tutte le società progrediscono naturalmente e successivamente¹²⁸: la sua classificazione, come s'è detto, è sincronica o statica, e dunque ben distinta dalle letture di Turgot e di Smith¹²⁹, che vi videro una sorta di lasciapassare per lo loro teoria stadiale e del progresso. La visione montesquieuiana delle *choses humaines* è incompatibile con una teoria del progresso, con qualsiasi ipotesi di una scansione della storia dell'umanità secondo tre o quattro stadi di sviluppo corrispondenti a tre o quattro modi distinti di sussistenza (alla caccia presso i popoli selvaggi, alla pastorizia presso i popoli barbari e via via l'agricoltura poi il commercio presso i popoli *plus policés*), e tanto più con qualsiasi idea di un'evoluzione progressiva dalla *barbarie* dei popoli nomadi (cacciatori e pastori) alla *civiltà* dei popoli sedentari (agricoltori)¹³⁰.

¹²⁸ R.L. MEEK, *Il cattivo selvaggio*, pp. 27, 53.

¹²⁹ Turgot e Smith sono, come è noto, i due primi 'inventori' della teoria dei quattro stadi: cfr. R.L. MEEK *Il cattivo selvaggio*, cit., pp. 25, 52. L'idea del progresso storico, che si lega alla classificazione stadiale, rappresenta il contributo specifico degli illuministi scozzesi, come ha puntualmente osservato SILVIA SEBASTIANI: *L'«Esprit des lois» nel discorso storico dell'Illuminismo scozzese*, in D. FELICE (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., p. 226. È anzi questo «l'aspetto distintivo dell'apporto dell'Illuminismo scozzese ai Lumi europei» (*ivi*, p. 225), sia nella sua variante 'etnologica' (Robertson, Kames) sia in quella 'sociologica' (Ferguson, Millar).

¹³⁰ In Montesquieu traspare piuttosto una ammirazione per la barbarie – europea, s'intende – e una non tanto velata condanna per i popoli che coltivano la terra e soprattutto usano la moneta, esposti alla corruzione e al dispotismo; ciò da cui sono immuni i popoli barbari: presso di loro «corrompere, o essere corrotti, non è considerata un'usanza o una maniera di vivere» (*EL*, XVIII, 25, t. I, p. 322). Per un'interpretazione 'evoluzionista' di Montesquieu, cfr. C. SPECTOR, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, cit., pp. 67-68; EAD., «Coutumes, mœurs, manières», in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, cit.: «Lorsqu'il écrit que "l'empire du climat est le premier de tous les empires", Montesquieu entend "premier" chronologiquement, et non par ordre d'importance. Les causes physiques dominant surtout chez les peuples sauvages, qui vivent dans une nature plutôt que dans une culture. À cet égard, la réflexion sur les modes de subsistance permet d'esquisser une genèse de la civilisation, des peuples nomades (sauvages ou barbares, vivant de cueillette, de chasse ou d'élevage) aux peuples policés, agricoles et commerçants. Alors que les premiers se régulent par les mœurs, les seconds font émerger le droit afin de trancher les litiges relatifs à la propriété». Cfr. *infra*.

Montesquieu non ricostruisce una mitologia del diritto mirante a stabilire la superiorità delle società *policées* fondate sulla proprietà privata; nella sua prospettiva, le società ‘primitive’, anteriori allo stabilimento del *mio* e del *tuo*, godono di una forma naturale di *eguaglianza* e di *libertà*: senza legami né beni, i selvaggi e i barbari sono anche senza padroni. L'apparizione della proprietà, fondiaria e mobiliare, genera l'*ineguaglianza* e il rischio di *servitù*. Limitarsi a prendere in considerazione, come accade di solito¹³¹, i passaggi del libro XVIII in cui Montesquieu propone la sua classificazione dei modi di sussistenza separandoli dalle restanti parti del libro (dunque senza considerare il contesto complessivo in cui essi sono inseriti) significa precludersi la comprensione adeguata del libro stesso e cedere alla tentazione di letture in senso ‘evoluzionistico’, laddove Montesquieu *non* sviluppa un abbozzo di storia della società e si limita ad un quadro sincronico dei diversi modelli di società.

Del pari è estraneo alla visione montesquieuiana il ruolo preponderante attribuito al fattore economico. Certo la sottolineatura di un rapporto assai stretto della ‘sovrastuttura’ giuridico-politica dalla sottostante ‘struttura’ economica, la dipendenza delle leggi dai modi di sussistenza (ovvero dal fattore ‘modo di sussistenza’) – soprattutto per quanto riguarda i popoli che «non coltivano la terra» (perché per quelli che la coltivano la dipendenza era già stata sottolineata con forza, com'è noto, da J. Harrington nell'*Oceana* col nesso Stato / proprietà fondiaria) – è di grande importanza, ma da qui a sostenere che il ‘modo di sussistenza’ è il più importante (come suggerisce Landucci¹³²) o anche che è «l'*une des composantes possibles de l'esprit général*» (come sostiene, non si capisce in base a quali dati concreti, Spector¹³³), significa stravolgere completa-

¹³¹ Cfr., per tutti, C. SPECTOR, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, Puf, 2004, pp. 248-270, e *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, cit., pp. 66-72. Si veda anche C. SPECTOR, *Sujet de droit et sujet d'intérêt: Montesquieu lu par Foucault*, «Asterion», n° 5, juillet 2007, < <http://asterion.revues.org/document766.html> >, ove è dato rinvenire una lettura chiaramente marxista – «Montesquieu pose-t-il l'existence d'un “très grand rapport” entre ce que Marx nommera l'infrastructure économique (le mode de production) et la superstructure qu'est l'institution juridique vouée à trancher les différends entre particuliers (le droit civil)» – nonché evoluzionista della classificazione montesquieuiana.

¹³² S. LANDUCCI, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, cit., p. 41.

¹³³ Non si capisce da dove l'autrice abbia potuto desumere una simile idea, da lei avanzata in *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, cit., p. 69. D'altra parte, nell'espone il contenuto del secondo gruppo di capitoli ella usa – sia nel volume citato sia in *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés* – un linguaggio che evoca continuamente

mente il pensiero di Montesquieu. Per quest'ultimo non esiste un elemento predominante nella determinazione delle leggi¹³⁴, non esiste un fattore, per usare una terminologia marx-engelsiana, in ultima istanza determinante le leggi.

L'aspetto metodologicamente più rilevante di questo libro (e uno dei più significativi di tutto l'*EL*, come si desume dal titolo *rapport général des lois*) è indubbiamente quello che permette di intravedere la possibilità di un'analisi della storia sociale dell'umanità a partire dalle basi materiali dell'economia (che è quanto faranno gli storici scozzesi della società civile e, successivamente, con ben altra consapevolezza, Marx), ma nulla autorizza a considerarla una dipendenza, un *rapport* più importante di altri, o addirittura come la dipendenza, il rapporto dominante nella costruzione montesquieuiana¹³⁵.

l'evoluzionismo, per concludere però che in Montesquieu una filosofia della storia, «au sens le plus large du terme», non c'è (*Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, cit., p. 257). In suoi lavori più recenti, tuttavia, come il saggio, già citato, su *Sujet de droit et sujet d'intérêt*, oppure l'articolo «Société» scritto per il *Dictionnaire électronique Montesquieu*, cit., la tesi di un Montesquieu 'evoluzionista' di fatto s'impone: «L'identification liminaire de la société et de l'État semble elle-même remise en cause au livre XVIII de *L'Esprit des lois*, où l'évocation de la genèse du droit permet d'envisager l'existence d'une société viable antérieure à l'État. Les peuples sauvages et barbares, caractérisés par leur mode de subsistance (la cueillette et la chasse, l'élevage) se régulent par les mœurs plutôt que par les lois, et par l'autorité des anciens plutôt que par le gouvernement; seuls les peuples agricoles puis commerçants font émerger la nécessité du droit (XVIII, 13-14). Avant Ferguson, Smith, Millar et bien d'autres, Montesquieu esquisse donc une genèse de la société civile dont l'État policé n'est que l'achèvement. À la logique volontariste qui pense la rupture instituant et l'avènement de l'artifice étatique, Montesquieu substitue l'évolution graduelle des besoins et des passions qui conduisent à l'instauration d'un arbitre des litiges relatifs à la propriété» (articolo «Société»; corsivi nostri). Un'analogia tesi è sostenuta pure da P. Cheney nell'articolo «Lumières écossaises» scritto anch'esso per il *Dictionnaire électronique Montesquieu*: «Montesquieu nous offre le modèle pionnier d'une approche de l'histoire fondée sur la comparaison, et la théorie des stades historiques de développement, approche qui représente également et par ailleurs la contribution intellectuelle la plus remarquable des Lumières écossaises» (corsivo nostro).

¹³⁴ L'affermazione *rapport général des lois* non basta a motivare una simile tesi, perché altrimenti, con pari diritto, si dovrebbe dire che predominanti sono del pari i «principi», visto che hanno un'«influenza suprema (*suprême influence*)» sulle leggi (*EL*, I, 3, t. I, p. 13), o il clima, visto che il suo «impero (*empire*)» è superiore a tutti gli altri (*EL*, XIX, 14, t. I, p. 336), o le *raisons* della superstizione visto che sono superiori a tutte le altre *raisons* (*EL*, XVIII, 18, t. I, p. 212), ecc.

¹³⁵ Così per tutti C. SPECTOR, la quale da un lato rileva che le diverse «choses» che costituiscono l'*esprit général* sono poste da Montesquieu «sur le même plan», dall'altro

Il modo di sussistenza è un fattore tra gli altri, importante, ma non al punto da essere il fattore determinante nel quadro delle cause fisiche e morali delle leggi e denota la capacità straordinaria di Montesquieu di saper cogliere la totalità degli aspetti dinamici delle società. Questa dipendenza non gioca alcun ruolo privilegiato o esclusivo: essa è solo una delle molteplici 'dipendenze', solo uno dei molteplici fattori, delle molteplici variabili da cui dipendono le leggi. Nella sua classificazione dei popoli, sincronica non diacronica, Montesquieu afferma allo stesso tempo, la dipendenza del fattore economico da quello sovrastrutturale¹³⁶ e anche la dipendenza di una sovrastruttura da un'altra sovrastruttura¹³⁷, a significare appunto che per lui non esiste un fattore determinante una volta per tutte e in ultima istanza, ma che sono diversi, nelle diverse situazioni, i fattori o il fattore che predomina (come recita peraltro esplicitamente il secondo capoverso di XIX, 4¹³⁸)¹³⁹.

però precisa che l'assenza tra di esse di una «gerarchia» è solo «apparente» e che la «subordination» c'è, ma non è «explicite» («[...] les diverses "choses" qui gouvernent les hommes sont mises sur le même plan, *sans hiérarchie apparente ni subordination explicite*»: suo articolo «Esprit général» nel *Dictionnaire électronique Montesquieu*, cit.; corsivo nostro). Che poi la *chose* al vertice della gerarchia o che subordina a sé tutte le altre sia, *realmente* o *implicitamente*, l'economia è quanto risulta palese e *ad abundantiam*, a dispetto di tutti i distinguo e le cautele (del tipo: «l'économie ne fait pas *explicitement* partie des facteurs de l'esprit général»), dal suo ponderoso volume su *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, cit. (la citazione è p. 25).

¹³⁶ I paesi sono coltivati in ragione non della loro fertilità, ma della libertà di cui godono i popoli che li abitano (*EL*, XVIII, 3, t. I, p. 304).

¹³⁷ È il caso del dispotismo dei Natchez fatto 'dipendere' dalla loro superstizione (*EL*, XVIII, 18, t. I, pp. 312-313).

¹³⁸ «A misura che, in ogni nazione, una di queste cause agisce con maggior forza (*agit avec plus de force*), le altre cedono ad essa (*lui cèdent*) in proporzione. La natura e il clima dominano quasi esclusivamente presso i selvaggi; le usanze governano i Cinesi; le leggi tiranneggiano il Giappone; i costumi davano in altri tempi il tono (*ton*) a Sparta; le massime di governo e le tradizioni lo davano a Roma» (*EL*, XIX, 4, t. I, p. 329).

¹³⁹ Furono, come si è accennato, gli Scozzesi a ritenere che Montesquieu avesse indicato la strada maestra per la 'storia' della società civile (S. SEBASTIANI, *L'«Esprit des lois» nel discorso storico dell'Illuminismo scozzese*, cit., p. 222), a partire dalle lezioni di giurisprudenza e filosofia morale che Smith tenne a Glasgow, come emerge dalle testimonianze di Millar e di Dugald Stewart. Nella sua celebre testimonianza delle lezioni di Smith, Millar scrive: «Per questo argomento [la classificazione dei fenomeni sociali e politici] egli [Smith] seguì il programma che sembrava suggerire Montesquieu: delineare il graduale progresso del diritto pubblico e privato dalle età primitive a quelle più avanzate [...]». Riportando questo passo nella sua biografia di Smith, Stewart sostiene, a sua volta, che Montesquieu, oltre ad aver insegnato che le leggi dipendono dalle cir-

Il luogo che più di tutti potrebbe far pensare alla presenza di una forma di evolucionismo in Montesquieu è nella definizione di «spirito generale» dove le «cause morali» sembrano agire sull'*esprit* di una nazione, acquistando una forza crescente con lo svilupparsi della società e dell'educazione degli individui: «La natura e il clima dominano quasi esclusivamente presso i selvaggi»¹⁴⁰, mentre nelle società più avanzate fattori determinanti possono essere altri quali le *mœurs*, le leggi, la religione, ecc.; da un prevalere delle cause fisiche si passerebbe così ad un prevalenza di quelle morali. Ma le cose non stanno precisamente in questo modo: Montesquieu afferma esattamente che tra le cause fisiche e morali che concorrono alla formazione dello spirito generale una agisce sempre con maggior forza, dando il 'tono', ma entrambi i tipi di cause sono presenti anche presso le società più evolute¹⁴¹. Nessuno schema evolutivo è dunque rintracciabile nei suoi scritti¹⁴².

Concludendo, la classificazione di Montesquieu è sì 'gerarchica', ma tale gerarchia è basata su un criterio eminentemente 'quantitativo' del ti-

costanze sociali, fu anche il primo a dare conto della variazione delle istituzioni «attraverso i cambiamenti nella condizione del genere umano, che hanno luogo nei differenti gradi del loro progresso» (*ivi*, p. 223). E si potrebbe seguire, ma – come ha osservato giustamente SILVIA SEBASTIANI – l'organizzazione dei popoli selvaggi, barbari e civili «entro uno schema evolutivo costituisce lo sviluppo più interessante e *tipicamente scozzese* del pensiero di Montesquieu» (*ibid.*).

¹⁴⁰ Diversamente dai popoli agricoltori che col lavoro trasformano il loro *habitat* naturale, i paesi abitati dai selvaggi che non lavorano, «sono ordinariamente pieni di foreste e, e poiché gli uomini non hanno regolato il corso delle acque, è pieno di paludi, dove ogni tribù si ritira e forma una piccola nazione» (*EL*, XVIII, 10, *in fine*; cfr. sul punto, S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 435-437).

¹⁴¹ È quanto Montesquieu sottolinea, ad esempio, riguardo all'Inghilterra settecentesca (da lui elevata, come è noto, a modello di Stato libero), là dove afferma che sia il *clima* (fattore fisico) sia i *costumi* e le *maniere* (fattori morali) 'incidono' sulle sue leggi: «Non dico che il *clima* non abbia prodotto, in gran parte (*en grande partie*), le leggi, i costumi e le maniere [della nazione inglese]; ma affermo che i *costumi* e le *maniere* di questa nazione dovrebbero avere un rapporto molto stretto (*un grand rapport*) con le sue leggi» (*EL*, XIX, 27, t. I, p. 346). Cfr. anche P 854, in *OC*, II, p. 248, e, sul tema in questione, J.-P. COURTOIS, *Le physique et le moral dans la théorie du climat chez Montesquieu*, in C. JACOT GRAPA - N. JACQUES - LEFÈVRE - Y. SÉITÉ - C. TREVISAN (a cura di), *Le travail des Lumières. Pour Georges Benrekassa*, Paris, Champion, 2002, pp. 155-156; C. BORGHERO, *Libertà e necessità*, cit., pp. 200-201. Circa gli effetti del clima sugli Inglese, vedi pure *EL*, XIV, 12-13, t. I, pp. 256-258. Anche nel più importante degli Stati dispotici orientali, la Cina, si registra, secondo Montesquieu, un'analoga 'compresenza' di fattori causali fisici e morali: vedi, ad esempio, *EL*, VIII, 21, t. I, p. 139.

¹⁴² Cfr. D. FELICE, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., p. 142.

po *più esteso / più ampio*. Peraltro, ammesso e non concesso che la si volesse considerare da un punto di vista assiologico, l'ammirazione non è per i popoli che coltivano la terra e usano la moneta (il che genera anche corruzione e dispotismo), ma per i popoli che non la coltivano, e segnatamente per i popoli pastori/barbari germanici (non per i selvaggi, giudicati altrove severamente¹⁴³ né in generale per i popoli barbari indiscriminatamente, vista la condanna senza appello del dispotismo dei Tartari).

Per quanto la classificazione in cacciatori, pastori e agricoltori abbia avuto immediato successo e sia stata subitaneamente recepita nei *Dizionari*, in Turgot, Rousseau e altri¹⁴⁴, tuttavia, non ci si deve far prendere dalla tentazione evoluzionistica. Limitarsi nell'analisi del libro XVIII al secondo gruppo di capitoli oppure accostarvisi attraverso la lente con cui lo lessero gli Scozzesi – gli autentici inventori della teoria dei quattro stadi – significa precludersi una comprensione adeguata del libro stesso o enfatizzare più del dovuto un'interpretazione particolare – per quanto feconda – del pensiero di Montesquieu. Quest'ultimo è troppo ricco di sfumature per lasciarsi ricondurre entro le geometriche maglie della classificazione stadiale e incassare nelle potenti tenaglie del modulo struttura/sovrastruttura.

¹⁴³ Cfr., ad esempio, *EL*, VI, 9, t. I, p. 92: «Presso i popoli selvaggi, i quali conducono una vita durissima (*une vie très dure*), e presso le popolazioni dei governi dispotici, dove c'è un solo uomo che è favorito in modo esagerato dalla fortuna, mentre tutti gli altri ne sono perseguitati, si è ugualmente crudeli (*cruels*)».

¹⁴⁴ Cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 428 ss.

Roma e la storia economica e sociale del mondo antico nell'Esprit des lois

Umberto Roberto

*Examinez les Romains, vous ne les trouverez jamais
si supérieurs que dans le choix des circonstances
dans lesquelles ils firent les biens et les maux.*
(EL, XXII, 12)

1. *Montesquieu e Roma*

La storia di Roma, dall'età arcaica fino alla tarda età imperiale, occupa un posto di rilievo nel pensiero e negli scritti di Montesquieu. La riflessione su Roma e sulla sua parabola storica è costante, e non si esaurisce nei *Romains* del 1734. Al contrario, i grandi temi presenti in quest'opera vengono rielaborati nel più complesso contesto dell'*Esprit des lois*: sul piano metodologico vi si realizza un impegnativo sforzo di integrazione tra le fonti narrative antiche – di cui Montesquieu conosce bene le insidie e le omissioni – e le fonti giuridiche¹. È evidente che la storia di Roma, il pi-

¹ Vi sono ricerche sull'impiego di alcuni autori antichi (Cicerone e Tacito, ad esempio), ma non esiste ancora uno studio complessivo sulla scelta e la rielaborazione delle fonti, non solo letterarie, nell'*EL*. In particolare, Montesquieu attinge ad una selezione di fonti che spazia dall'età classica all'epoca tardoantica, fino alla tarda cultura bizantina. Sarebbe opportuno, ad esempio, approfondire le modalità di lettura delle diverse fonti; e, di conseguenza, verificare le edizioni effettivamente utilizzate. In generale vedi L.M. LEVIN, *The Political Doctrine of Montesquieu's «Esprit des lois»: its Classical Background*, Westport, Greenwood Press, 1936 (1973²). Importanti contributi, relativi per lo più ai *Romains*, e preliminari dunque alla sintesi dell'*Esprit des lois*, in A. POSTIGLIOLA (a cura di), *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, Napoli, Liguori, 1987. Vi si può, ad es.,

lastro e la fonte della sapienza giuridica occidentale, si presta perfettamente a questa operazione. Partendo infatti dal presupposto fondamentale che la storia di Roma è interpretabile anche come una storia di leggi, nell'*EL* Montesquieu mostra come la conoscenza approfondita del diritto romano si riveli sostegno irrinunciabile alla comprensione, talvolta alla critica, delle fonti narrative². Tra le ragioni di questa scelta, allo stesso tempo storiografica e metodologica, pesa evidentemente la formazione giuridica di Montesquieu. Negli studi sul diritto romano, e nell'erudizione giuridica, matura la giovanile passione di Montesquieu per Roma. In questa prospettiva, egli si esprime come erede della grande tradizione di studi sul diritto romano che caratterizza il Medioevo europeo e, con particolare vigore, la cultura francese a partire dalla seconda metà del Cinquecento³.

leggere il saggio di G. BENREKASSA, *Le problème des sources dans les «Considérations»: questions de méthode*, pp. 33-46. Più in particolare, si veda sul rapporto tra Montesquieu e Tacito: C. VOLPILHAC-AUGER, *Tacite et Montesquieu*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1985; su Montesquieu lettore della *Germania*, cfr. A.M. BATTISTA, *La «Germania» di Tacito nella Francia illuminista*, in F. GORI-C. QUESTA (a cura di), *La fortuna di Tacito dal sec. XV ad oggi*, Atti del Colloquio, Urbino 9-11 ottobre 1978, «Studi Urbinati di storia, filosofia e letteratura», 53 (1979), pp. 93-131. Su Montesquieu e Cicerone: cfr. P 773; F. GENTILE, *L'«esprit classique» nel pensiero di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1965; G. GAWLICK, *Cicero and the Enlightenment*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 25 (1963), pp. 657-683. Mancano studi recenti sul rapporto tra Montesquieu e Polibio. Si veda ad introduzione del problema A. DURAFFOUR, *Le «Considérations» de Montesquieu dans leur rapports avec Bossuet et Polybe*, in *Mélanges offerts à M. Charles Andler par ses amis et ses élèves*, préf. de Ch. Pfister, Strasbourg, Librairie Istra, 1924; ed ancora non vi sono lavori sulla rielaborazione nell'*Esprit des lois* del pensiero storico di Sallustio, di Plutarco, degli autori letti nelle diverse edizioni degli *Excerpta Constantiniana* e degli scrittori tardoantichi. Come dicevamo, importante è anche la conoscenza che Montesquieu dimostra della letteratura bizantina: degli storici ma anche, ad esempio, dei lemmi di argomento storiografico contenuti nel lessico della *Suda*.

² Tra i numerosi esempi possibili, si veda *EL*, VI, 15; la parabola della storia romana è seguita attraverso il carattere delle pene e delle sanzioni previste dalle leggi: «Vi si possono seguire le varie evoluzioni di questo Stato e vedere come vi si passò dal rigore all'indolenza, dall'indolenza all'impunità» (t. I, p. 100; la traduzione italiana dei passi dell'*Esprit des lois* è quella a cura di B. Boffito Serra: Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, 2 voll., Milano, Rizzoli, 1989², vol. I, p. 239). Uno schema analogo caratterizza l'intero libro XXVII (*De l'origine et des révolutions des lois des Romains sur les successions*).

³ Sulla rappresentazione della storia romana nell'*EL* attraverso la riflessione su fonti 'narrative' e fonti del diritto, si veda U. ROBERTO, *Diritto e storia: Roma antica nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois»*. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu, Napoli, Liguori, 1998, pp. 229-280; in particolare sul libro XXVII

È possibile interpretare il costante riferimento a Roma nell'opera di Montesquieu anche secondo un diverso orizzonte. Quando Montesquieu spiega i suoi pensieri attraverso la concretezza di esempi tratti dalla storia di Roma, evidentemente ritiene di trovare lettori attenti e capaci di intendere. Nell'Europa moderna la storia romana è un codice di comunicazione tra uomini di cultura e ceti superiori della società. Fatti, personaggi, eventi della millenaria vicenda di Roma sono presenti e ben noti attraverso la formazione e l'educazione scolastica, le letture, i viaggi. Soprattutto a partire dall'umanesimo, con la trasformazione di molti paradigmi del sapere, lo studio critico dell'Antichità era divenuto territorio per l'analisi di problemi dei contemporanei. I grandi imperi del passato – Sparta, Atene e Roma, soprattutto – offrivano modelli sui quali indagare le dinamiche della vita politica, sociale, economica del presente. Da qui la passione forte per la storia di Roma che si trova in Montesquieu, ed è evidentemente condivisa da gran parte dei suoi lettori⁴. E soprattutto, il di-

nel tessuto dell'opera: pp. 230-241. Per Montesquieu studioso di Roma antica si veda S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della Società*, Torino, Ramella, 1953, pp. 296-330; F. GENTILE, *Il paradigma di Roma nella prospettiva storica di Montesquieu*, in A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Storia e ragione*, cit., pp. 91-112; più recentemente: J. EHRARD, *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, pp. 55-65; E. PII, *La Rome antique chez Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 1 (1997), pp. 25-38; V. DE SENARCLÈS, *Montesquieu, historien de Rome: un tournant pour la réflexion sur le statut d'histoire au XVIII^e siècle*, Genève, Droz, 2003; M. PLATANIA, *Montesquieu e la virtù*, Torino, Utet, 2007, pp. 145-178. Per gli interessi di diritto romano cfr. P. JAUBERT, *Montesquieu et le droit romain*, in AA.VV. (a cura di), *Mélanges offerts à Jean Brethe de la Gressaye*, Bordeaux, Ed. Bière, 1967, pp. 347-372; I. COX-A. LEWIS, *Le droit Romain dans la «Collectio Juris» et «L'Esprit des lois»*, in L. DESGRAVES (a cura di), *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»*, Bordeaux, Académie de Bordeaux, 1999, pp. 201-210. Ad introduzione del pensiero giuridico nella Francia moderna: V. PIANO MORTARI, *Cinquecento giuridico francese. Lineamenti generali*, Napoli, Liguori, 1990, partic. pp. 277-391.

⁴ Si veda al riguardo, soprattutto per il dibattito sulla costituzione mista, la prima parte del saggio di G. CAMBIANO, *Montesquieu e le antiche repubbliche greche*, «Rivista di filosofia», 65 (1974), pp. 93-144, partic. pp. 93-108. In generale, per l'interesse alla storia romana nella Francia della seconda metà del Settecento, cfr. M. RASKOLNIKOFF, *Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des Lumières: la naissance de l'hypercritique dans l'historiographie de la Rome antique*, Roma, École Française de Rome, 1992; si vedano pure i saggi in L. NORCI CAGIANO (a cura di), *Roma Triumphans? L'attualità dell'antico nella Francia del Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007. Sul mito di Roma nella cultura europea si veda, per un'introduzione, M. BARIDON, *Edward Gibbon et le mythe de Rome. Histoire et idéologie au siècle des Lumières*, Paris, Champion, 1977; A. GIARDINA-A. VAUCHEZ, *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

stacco netto dall'antiquaria, cioè dall'approccio specifico e privo di approfondimento storico-filosofico ai molteplici problemi di storia delle istituzioni, di storia sociale, cronologia, numismatica, storia del diritto dell'Antichità. Anche se Montesquieu conosce gli studi di antiquaria (e molti saggi erano presenti nella sua biblioteca di La Brède), queste letture sono orientate a fondare una base che, insieme alla conoscenza delle fonti classiche (letterarie, giuridiche, numismatiche, epigrafiche, ecc.), consenta di elevare il pensiero ad una comprensione totale della storia romana. Il primo passo di questo grande sforzo culturale è la pubblicazione dei *Romains* (1734). Il passo successivo è l'inserimento di questa "intuizione politica" della storia romana nel complesso sistema dell'*EL*⁵.

2. Libertà, commerce ed economia nel mondo antico (*EL*, XX-XXI)

Roma rappresenta per Montesquieu un luogo di riflessione che attira il filosofo soprattutto per le profonde aporie che caratterizzano la sua parabola storica. Queste aporie emergono chiarissime nella riflessione condotta nella quarta parte dell'*EL* (libri XX-XXIII), dedicata ai rapporti tra politica, economia e demografia⁶. Il concetto di *commerce* in *EL* non si li-

⁵ Sui rapporti tra Montesquieu e l'antiquaria rinascimentale e del Seicento, cfr. G. CAMBIANO, *Montesquieu*, cit., pp. 108-111. In generale sull'antiquaria cfr. A. MOMIGLIANO, *Ancient History and the Antiquarian*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 13 (1950), pp. 285-315 = ID., *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955, pp. 67-106 (tr. it. di F. Codino, *Storia antica e antiquaria*, in A. MOMIGLIANO, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 3-45). Non mi pare condivisibile il giudizio di F. Meinecke sull'approccio troppo classicistico ed erudito di Montesquieu alla storia romana: cfr. F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, tr. it. a cura di M. Biscione-G. Gundolf-G. Zamboni, Firenze, La Nuova Italia, 1936, pp. 90-143. Secondo Meinecke, l'entusiasmo di Montesquieu per l'antica Roma sarebbe raffreddato da un approccio pedante e antiquario tipico dell'analisi storica sul mondo antico prima di Niebuhr e dell'antichistica tedesca. Al riguardo, cfr. U. ROBERTO, *Montesquieu tra illuminismo e storicismo nella riflessione di Friedrich Meinecke*, in D. FELICE (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. II, pp. 713-736.

⁶ Per un'introduzione generale ai libri (con bibliografia di riferimento) si veda C. LARRÈRE, *Montesquieu on Economics and Commerce*, in D.W. CARRITHERS-M.A. MOSHER-PA. RAHE (a cura di), *Montesquieu's Science of Politics. Essay on «The Spirit of Laws»*, Lanham-Boulder-New York-Oxford, Rowman & Littlefield Publ., 2001, pp. 335-373. In particolare per Montesquieu studioso dell'economia nel mondo antico: U. ROBER-

mita alla sola circolazione e compravendita delle merci. Il significato del termine è piuttosto da estendere all'insieme delle attività economiche e produttive, ad esclusione dell'agricoltura. Si tratta dunque di un enorme sistema di scambi, comunicazione e dipendenza tra uomini e Stati⁷.

I libri XX e XXI sono riservati al *commerce*: alla sua definizione, alle sue leggi generali, alla sua storia dall'età antica all'età moderna⁸. Il libro XX si presenta come un saggio teorico sulle leggi che si trovano a fondamento del commercio tra i popoli. Ma ovviamente – alle soglie della na-

TO, *Diritto e storia*, cit., pp. 247-280. In generale, sul pensiero economico di Montesquieu e le sue connessioni con politica e società: S. ROTTA, *Demografia, economia e società in Montesquieu*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 203-242; C. MORILHAT, *Montesquieu. Politique et richesses*, Paris, PUF, 1996; C. SPECTOR, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Champion, 2006.

⁷ Per l'importanza del *commerce* cfr. il giudizio di Montesquieu sulla sua epoca: «La philosophie et j'ose même dire un certain bon sens ont gagné trop de terrain dans ce siècle-ci pour que l'héroïsme y fasse désormais une grande fortune; et, si la vaine gloire y devient une fois un peu ridicule, les conquérants, ne consultant plus que leurs intérêts, n'iront jamais bien loin. Chaque siècle a son génie particulier: un esprit de désordre et d'indépendance se forma en Europe avec le gouvernement gothique; l'esprit monacal infecta les temps des successeurs de Charlemagne; ensuite régna celui de la chevalerie; celui de la conquête parut avec les troupes réglées; et c'est l'esprit de commerce qui domine aujourd'hui [...]» (P 810). Ne consegue che tutta la riflessione di Montesquieu, dalle LP a EL, si sofferma sul *commerce*, soprattutto nelle sue relazioni con la politica; questo pensiero trova infine adeguata sistemazione nei libri XX-XXI di EL. Sul concetto di *commerce* nel Settecento, e più in generale sulla riflessione economica, cfr. C. LARRÈRE, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1992; J.-C. PERROT, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique*, Paris, EHESS, 1992.

⁸ Tra i più recenti contributi sulla questione cfr. E. PIL, *Montesquieu e l'«esprit de commerce»*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 165-201; C. SPECTOR, *Montesquieu et la question du «doux commerce»*, in L. DESGRAVES (a cura di), *Actes du Colloque international tenu à Bordeaux*, cit., pp. 427-450; C. LARRÈRE, *Montesquieu et l'histoire du commerce*, in M. PORRET-C. VOLPILHAC-AUGER (a cura di), *Le Temps de Montesquieu. Actes du colloque international de Genève (28-31 octobre 1998)*, Genève, Droz, 2002, pp. 319-335, con particolare interesse allo studio dei libri XX-XXI nel contesto del confronto tra antichi e moderni, tipico del XVIII secolo. Tra i predecessori di Montesquieu nella composizione di una storia universale del *commerce* antico, si veda ad es. l'opera di P.-D. HUET, *Histoire du commerce et de la navigation des anciens*, Lyon, 1716; Montesquieu conosceva lo studio di Huet (P 1745). Sul tema cfr. U. ROBERTO, «Del Commercio dei Romani»: politica e storia antica nelle riflessioni del '700, in *Atti del Convegno di Studi: «Mercanti e politica nel mondo antico»*, a cura di A. GIARDINA e C. ZACCAGNINI, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2003, pp. 331-365.

scita dell'economia come scienza autonoma – non si tratta di riflessioni puramente economiche. In *EL* l'economia appare direttamente dipendente dalle istituzioni politiche. Per conseguenza, il *commerce* è argomento di uno studio che coinvolge il più generale rapporto tra economia, politica, cioè forme di governo, e società. Fin dall'inizio della sua riflessione, Montesquieu distingue tra Stato e società civile (*EL*, I, 3). L'obiettivo a cui deve tendere l'azione degli uomini nell'ordinamento politico, in quanto rapporto tra governanti e governati, è la libertà. L'obiettivo a cui deve tendere l'attività degli uomini in quanto società è il benessere. Il *commerce* è lo strumento per raggiungere il benessere della società⁹. Esistono dunque forme diverse di *commerce*, che sono adeguate a forme diverse di ordinamento politico: è possibile individuare un *commerce d'économie*, proprio dei «governi di molti», e in particolare delle repubbliche; e un *commerce de luxe*, proprio del «governo di uno solo», e in particolare delle monarchie (*EL*, XX, 4).

Vi sono delle leggi fondamentali che costituiscono una base di partenza per la riflessione. In primo luogo, il *commerce* procura *douces mœurs*: «Il commercio guarisce dai pregiudizi distruttori, ed è quasi una massima generale che ovunque vi sono costumi miti (*mœurs douces*), v'è commercio; e che ovunque v'è commercio, vi sono costumi miti. Non ci si meraviglia perciò se i nostri costumi sono meno feroci di quanto non lo fossero un tempo»¹⁰. Si tratta di un effetto che deriva dalla capacità del *commerce* di generare progresso, di allontanare gli uomini dallo stato selvaggio e dal brigantaggio. Ma allo stesso tempo, anche se genera progresso su un piano generale, il *commerce* può rivelarsi come una delle fonti di decadenza dei costumi sul piano dei singoli cittadini: «Il commercio corrompe i costumi puri: era questo il motivo delle lagnanze di Platone: esso dirozza e mitiga i costumi barbari, come vediamo tutti i giorni»¹¹. La trasformazione dei costumi può anche essere intesa come corruzione. Riprendendo

⁹ Cfr. E. PII, *Montesquieu e l'«esprit de commerce»*, cit., 168-169. Sulla profonda connessione tra indagine economica e pensiero politico nella riflessione di Montesquieu cfr. C. LARRÈRE, *Montesquieu on Economics and Commerce*, cit., pp. 369-370. Sulla riflessione economica in *EL*, cfr. pure N.E. DEVLETGLOU, *The Economic Philosophy of Montesquieu*, «Kykklos. Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften», 22 (1969), pp. 530-541.

¹⁰ *EL*, XX, 1, t. II, p. 2 (tr. it. cit., II, p. 650).

¹¹ *Ibidem*. Significativa in nota a *EL*, XX, 1 la menzione di un giudizio di Cesare dal *De bello gallico*. I contatti con la colonia greca di Marsiglia (*EL*, XX, 5) resero i Galli meno bellicosi e ne pregiudicarono gradualmente la capacità di opporsi alla ferocia germanica.

uno dei temi più diffusi nella visione antica dell'attività commerciale, Montesquieu discute i rischi del *commerce*, concentrando la sua attenzione sul piano degli individui: «Ma se lo spirito del commercio unisce le nazioni, non unisce del pari i privati. Vediamo che nei paesi dove si vive soltanto preoccupandosi del commercio, si fa traffico di tutte le azioni umane, e di tutte le virtù morali: le più piccole cose, quelle che l'umanità esige, vi si fanno e vi si danno per denaro»¹². La pratica del commercio induce gli uomini a pensare che tutto abbia un prezzo; li induce, nel tempo, ad abbandonare ogni virtù fondata su generosità e spontaneità, ad abbandonare la loro *humanité* per denaro.

A tal proposito è possibile fare subito un riferimento ad un interessante giudizio che sottende la riflessione sulla decadenza del mondo romano in *EL*. Rievocando un tema diffuso già presso gli antichi – da Tacito a Salviiano di Marsiglia e Prisco di Panion –, Montesquieu contrappone alla società ellenistico-romana, minata dalla sete di guadagno e dall'avidità, la purezza di costumi delle popolazioni barbariche nel Nord-Europa. A livello economico, è la mancanza di moneta presso i barbari, e dunque del *commerce*, che produce questa divaricazione (*EL*, XVIII, 16). Ma il contatto tra questi due mondi, nei secoli prima delle grandi invasioni, comporta la corruzione dei costumi anche presso i Germani. Ad esempio, in sintonia con Tacito, Montesquieu descrive la naturale disposizione dei Germani all'ospitalità verso gli stranieri. Si tratta di una virtù che caratterizza i popoli primitivi, soprattutto quelli più lontani dalla pratica del *commerce*. Ma la purezza e l'*humanité* dei Germani si guastano al momento del loro incontro con la civiltà tardoromana. Il diritto romanobarbarico riflette a distanza di qualche secolo gli esiti di questo processo negativo. Le leggi sull'ospitalità nei codici dei Burgundi indicano una corruzione dei costumi che è completamente da addebitare all'influsso negativo subito dai "barbari" dopo l'insediamento negli ex-territori dell'impero romano¹³. Come si vede, il

¹² *EL*, XX, 2, t. II, p. 3 (tr. it. cit., II, p. 650). La corruzione dei popoli che può essere indotta dal *commerce* ha riflessi anche sulla loro capacità di conservarsi. La storia di Roma insegna che i popoli poveri sono più forti dei popoli arricchiti dal *commerce*. Così i Romani si imposero sui Cartaginesi; e secoli dopo, i Germani si imposero sui Romani. Cfr. già *Monarchie universelle*, II.

¹³ Cfr. *EL*, XX, 2, t. II, pp. 3-4 (tr. it. cit., p. 651): «È un sacrilegio fra i Germani» dice Tacito «chiudere la propria casa a chiunque sia, conosciuto o sconosciuto. Chi ha esercitato l'ospitalità verso uno straniero, gli mostrerà un'altra casa dove la si esercita, e dove sarà ricevuto con la stessa umanità». Ma quando i Germani ebbero fondato dei regni, l'ospitalità divenne loro gravosa. Ciò si rileva da due leggi del codice dei Burgundi,

risultato dell'analisi di Montesquieu è sorprendente, se verificato alla luce del tradizionale confronto tra civiltà romana e barbarie. La positività anti-classica del mondo barbarico deriva da una analisi approfondita e criticamente pensata dei difetti e delle negatività della cultura greca e romana, in particolare nell'epoca dell'Impero romano. Alla radice di questo atteggiamento v'è una rinnovata visione delle fonti, che vengono riesaminate con nuovo rigore critico: Montesquieu è un protagonista di questa fase di riscoperta del mondo antico, al di là dei condizionamenti del classicismo¹⁴.

una delle quali infligge una pena a qualunque barbaro che vada a mostrare a uno straniero la casa di un romano; e l'altra dispone che chi riceverà uno straniero sarà risarcito dagli abitanti, ciascuno per la sua quota». In generale, sulla visione del mondo barbarico contrapposto alla critica della civiltà tardoromana cfr. U. ROBERTO, *Montesquieu, i Germani e l'identità politica europea*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 149-194. Interessanti osservazioni anche in G. COSTA, *Montesquieu, il germanesimo e la cultura italiana dal Rinascimento all'Illuminismo*, in A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Storia e ragione*, cit., pp. 47-90, e M. PAVAN, *Il mondo barbarico nelle «Considérations»*, *ibid.*, pp. 169-178. Per la prospettiva storiografica: Cl. NICOLET, *La fabrique d'une nation*, Paris, Perrin, 2003, sul quale si veda la discussione di M. MAZZA, *Di Romani e Germani nella storiografia francese: Boulainvilliers, Dubos, Guizot, A. Thierry e Fustel de Coulanges per la costruzione dell'identità nazionale*, «Mediterraneo Antico», 5 (2005), pp. 401-439. Di grande interesse e suggestione è anche il rapporto di Montesquieu con il diritto romanobarbarico come fonte alternativa agli scarsi testi letterari per l'età tra la fine del mondo romano e l'età carolingia. Sulla questione cfr. G. COSTA, *Montesquieu*, cit., pp. 66-69, con particolare riferimento all'interesse per le opere di F. LINDENBROG (*Codex legum antiquarum*, Francoforti, 1613) e J.G. v. ECKHART (*Leges Francorum Salicae et Ripuariorum*, Francoforti et Lipsiae, 1720). In generale, si veda pure I. COX, *Montesquieu and the History of French Law*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1983.

¹⁴ Sull'atmosfera culturale che caratterizza pienamente l'atteggiamento di Montesquieu verso Roma, la Grecia e il mondo antico in generale, cfr. A. MOMIGLIANO, *Preludio settecentesco a Gibbon*, «Rivista storica italiana», 89 (1977), pp. 5-17. Momigliano, tuttavia, non pare assegnare ai *Romains* e, soprattutto, all'*EL*, la giusta importanza nello sviluppo della storiografia settecentesca sul mondo antico. D'altra parte, già in precedenza, lo studioso considerava l'apporto di Montesquieu rilevante solo per lo studio delle trasformazioni dell'esercito romano: cfr. A. MOMIGLIANO, *La formazione della moderna storiografia sull'Impero romano*, «Rivista storica italiana», 1 (1936), 1, pp. 35-60 e 2, pp. 19-48 (poi in ID., *Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955, I). La rivalutazione di Montesquieu, storico di Roma, è già evidente in G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1954, partic. pp. 227-299, che sottolinea l'importanza di Montesquieu e dei suoi temi nella riflessione di Gibbon. Sulla questione cfr. pure J. THORNTON, *Sulle orme di Montesquieu: la formazione di Edward Gibbon dal primo soggiorno a Losanna al «Decline and Fall of the Roman Empire»*, in D. FELICE (a cura di), *Montesquieu e i suoi in-*

Come secondo effetto generale del *commerce*, Montesquieu sottolinea il rapporto tra commercio e pace: «L'effetto naturale del commercio è di portare alla pace. Due nazioni che commerciano insieme si rendono reciprocamente dipendenti: se una ha interesse di acquistare, l'altra ha interesse di vendere; e tutte le unioni sono fondate su bisogni scambievoli»¹⁵. Nei tempi antichi come in quelli moderni, il *commerce* genera pace, dal momento che l'attività di scambio è possibile solo in condizione di pace tra i popoli. Producendo comunanza di interessi e dipendenza tra le genti, il commercio favorisce i contatti, stimola la reciproca conoscenza, procura prosperità. Ha l'effetto di mescolare le culture, di avvicinarle, di modificare usanze, saperi, leggi: viaggiano le merci, gli uomini, ma anche le idee¹⁶. Se sottoposto a buone leggi (*EL*, XVIII, 16), il *commerce* può dunque avere effetti positivi sul progresso dell'umanità; tanto che, nella sua visione dello sviluppo socio-economico dell'umanità, Montesquieu presenta una distinzione netta tra popoli selvaggi, dediti alla caccia, popoli barbari, dediti alla pastorizia, popoli agricoltori, dediti al lavoro nei campi, e popoli commercianti, dediti appunto al *commerce* (*EL*, XVIII, 10-17)¹⁷. Ma questa distinzione non comporta necessariamente che i popoli più ricchi siano anche quelli più evoluti dal punto di vista civile e morale. Al contrario, numerosi esempi – nella storia antica, come in quella delle nazioni commercianti dell'epoca di Montesquieu – mostrano che la cura della libertà personale e dell'uguaglianza appare più evidente presso i popoli che non sono stati corrotti dall'avidità e dal denaro¹⁸.

terpreti, cit., t. I, pp. 277-306. Per molti aspetti, l'influenza dell'*EL* sugli storici di Roma e della Grecia della seconda metà del Settecento è ancora da approfondire.

¹⁵ *EL*, XX, 2, t. II, p. 3 (tr. it. cit., II, p. 650).

¹⁶ Cfr. *EL*, XXI, 5, t. II, p. 22 (tr. it. cit., II, p. 670): «La storia del commercio è quella delle comunicazioni tra i popoli. Le loro varie distruzioni, e certi flussi e riflussi di popolazioni e di devastazioni, ne formano gli eventi principali». Si veda pure *EL*, V, 6. Montesquieu appare particolarmente ammirato dalla sapienza tecnica e geografica degli operatori del *commerce*, tanto in età antica, quanto in età moderna (*EL*, XXI, 21): cfr. C. LARRÈRE, *Montesquieu on Economics and Commerce*, cit., pp. 355-356.

¹⁷ Cfr. E. PII, *Montesquieu*, cit., pp. 175-178. Vedi *EL*, XVIII, 15, t. I, p. 311 (tr. it. cit., I, p. 448): «Vi capitò di arrivare, soli, per qualche accidente, presso un popolo sconosciuto: se vedete una moneta, fate conto d'essere arrivati presso una nazione civile». Ma non bisogna esagerare la condizione morale e civile delle civiltà dedite al *commerce*.

¹⁸ Cfr. *EL*, XVIII, 17, t. I, p. 312. Anche in questo caso, Montesquieu rielabora un *topos* della polemica antica contro lusso e ricchezza. In generale, contro una visione 'economicistica' ed 'evoluzionistica' del pensiero di Montesquieu, cfr. D. FELICE, *Religione e politica in Montesquieu: considerazioni intorno a una pubblicazione recente*, «Biblioma-

L'esempio più grande del rapporto fecondo tra *commerce* e progresso civile è offerto, nel mondo antico, dall'epopea di Alessandro Magno. Non v'è dubbio che l'impresa di Alessandro venne ispirata da grande ambizione e realizzata assecondando l'*esprit de conquête* dei Macedoni. Ma alla fase della conquista fecero seguito l'incontro e la mescolanza tra i popoli. Ne derivò, secondo Montesquieu, un grandioso sviluppo del *commerce* internazionale. Alessandro unì Occidente ed Oriente, convinto dell'unità profonda del genere umano: «[...] ma avendo trovato la parte meridionale piena di grandi nazioni, di città e di fiumi, ne tentò la conquista, e la conquistò. Quindi formò il disegno di unire le Indie all'Occidente mediante un commercio marittimo, come le aveva unite mediante le colonie che aveva stabilito nell'interno»¹⁹. Il fascino di Alessandro superò intatto i secoli della storia occidentale. È molto significativo che, nella ricostruzione, Alessandro appaia soprattutto come il grande colonizzatore, lo scopritore di nuove vie di comunicazione, colui che ha cercato l'unità di Oriente e Occidente. Del resto, la prosperità del *commerce* in età ellenistica è una delle conseguenze della sua grande opera, volta a realizzare l'unità del genere umano²⁰. Roma, erede dell'*esprit de conquête* di Alessandro, ma non della sua inclinazione alla pace a favore del *commerce*, interruppe questo processo abbattendo i regni ellenistici. L'inizio dell'egemonia mondiale romana è posta dagli storici antichi in maniera variabile tra la fine della Macedonia dopo Pidna (168 a.C.) e la fine dell'ultimo regno ellenistico, l'Egitto dei Tolemei (30 a.C.)²¹.

nie», V (2009), n° 16: <www.bibliomanie.it/montesquieu_felice_considerzioni.htm>, e il contributo di Th. Casadei e D. Felice in questo volume.

¹⁹ *EL*, XXI, 8, t. II, p. 32 (tr. it. cit., II, p. 679).

²⁰ Cfr. pure *EL*, X, 14. La riflessione sull'unità del genere umano è probabilmente sviluppata nel più ristretto *entourage* di Alessandro: cfr. W. TARN, *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, «Proceedings of the British Academy», 19 (1993), pp. 123-166, poi in G.T. GRIFFITH (a cura di), *Alexander the Great. The Main Problems*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1966, pp. 243-286. In generale, sull'originale valutazione di Alessandro: C. VOLPILHAC-AUGER, *Montesquieu et l'impérialisme grec: Alexandre ou l'art de la conquête*, in D. CARRITHERS-P. COLEMAN (a cura di), *Montesquieu and the Spirit of Modernity*, Oxford, Voltaire Foundation, 2002, pp. 49-60. La visione di Alessandro come principe del *commerce* era già presente nella riflessione di Huet: cfr. U. ROBERTO, «*Del commercio dei Romani*», cit., pp. 337-338.

²¹ In particolare Polibio vede nella fine della Macedonia l'inizio dell'egemonia mondiale dei Romani. Montesquieu è in sintonia con l'ispirazione polibiana nel descrivere lo scontro tra i Romani e le monarchie ellenistiche. Per il tema della *translatio imperii* che riemerge attraverso la dicotomia *esprit de commerce/esprit de conquête* anche in que-

Se la pace tra i popoli è la condizione necessaria al sorgere del *commerce*, per assicurarne il buon funzionamento e i suoi positivi effetti è fondamentale garantire libertà al sistema degli scambi. Ma questa libertà ha bisogno di regole: non è infatti possibile concedere libertà senza vincoli alle pratiche commerciali e agli operatori del *commerce*. Occorrono delle norme, individuate dal legislatore, per frenare l'esplosione di passioni, avidità e rapacità, latenti nella natura umana e sollecitate dal denaro. Ne consegue la produzione di leggi che regolino l'esercizio del commercio, al di là dei suoi effetti benefici sulla comunità delle nazioni. Dice Montesquieu: «La libertà di commercio non è una facoltà accordata ai commercianti di fare quello che vogliono; ciò sarebbe piuttosto la sua schiavitù. Quello che ostacola il commerciante, non ostacola il commercio. È nei paesi liberi che il commerciante trova innumerevoli restrizioni; e non è mai meno intralciato dalle leggi come nei paesi della schiavitù»²². E l'avidità sfrenata di coloro che praticano il *commerce* va combattuta duramente. Le leggi devono essere inflessibili contro ogni privilegio, ma pure contro tutto ciò che può ostacolare la fiducia e la chiarezza nel *commerce* tra le genti:

Negli affari che derivano dai contratti civili ordinari, la legge non deve ordinare l'arresto, perché essa fa più caso della libertà di un cittadino che dell'agiatezza di un altro. Nelle convenzioni che derivano dal commercio, invece, la legge deve far maggior caso dell'agiatezza pubblica che della libertà di un cittadino; il che non impedisce le restrizioni e le limitazioni che possono essere richieste dall'umanità e dal buon reggimento civile²³.

sti libri dell'EL si veda D. MENDELS, *The Five Empires: a Note on a Propagandistic Topos*, «American Journal of Philology», 102 (1981), pp. 330-337; M. MAZZA, *Roma e i quattro imperi. Temi della propaganda nella cultura ellenistico-romana*, in ID., *Il vero e l'immaginato. Profezia, narrativa e storiografia nel mondo romano*, Roma, Jouvence, 1999, pp. 1-42, con ricco repertorio bibliografico. Per alcuni aspetti del giudizio di Polibio sull'espansione romana nel Mediterraneo cfr. D. MUSTI, *Polibio e l'imperialismo romano*, Napoli, Liguori, 1978; J.-L. FERRARY, *Philhellenisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Roma, École Française de Rome, 1988. In particolare sulla violenza e l'arroganza dei Romani nella descrizione polibiana: J. THORNTON, *Lo storico, il grammatico e il bandito. Momenti della resistenza greca all'Imperium Romanum*, Catania, Ed. Del Prisma, 2001.

²² EL XX 12, t. II, p. 10 (tr. it. cit., II, p. 657). C. LARRÈRE, *Montesquieu on Economics and Commerce*, cit., pp. 358-359, analizza il dibattito sui vincoli al *commerce* confrontando il pensiero di Montesquieu con quello nell'opera di J.-F. MELON, *Essai politique sur le commerce* (1734).

²³ EL, XX, 15, t. II, p. 12 (tr. it. cit., II, p. 659).

Tra le norme che Montesquieu discute con maggiore attenzione, anche attraverso la storia, vi sono quelle che discendono da una regola fondamentale del *commerce*: «Il commercio è la professione degli uguali»²⁴. Libertà del sistema significa in primo luogo concorrenza leale tra gli operatori. Ne consegue come principio degli Stati liberi la necessità di distinguere tra potere politico e *commerce*. Tanto nelle repubbliche, quanto nelle monarchie, coloro che sono investiti di autorità pubblica devono astenersi dall'esercizio del *commerce*. In caso contrario, infatti, si creano situazioni di privilegio e di monopolio che impediscono la concorrenza, strozzando la libertà del sistema²⁵. D'altra parte, nelle società a regime aristocratico o monarchico non si deve permettere agli operatori del *commerce* di prendere il controllo della nazione. Bisogna infatti evitare che si costituiscano poteri economici più forti dello Stato; al contrario, deve sempre esistere una autorità pubblica che controlli e regoli la libertà del commercio (*EL*, XX, 15-19).

Le norme particolari che regolano i rapporti tra *commerce*, Stato e società civile dipendono dall'assetto politico di ogni singola nazione: «Il commercio è in rapporto con la costituzione»²⁶. Nelle repubbliche tutto appare rivolto alla prosperità del *commerce* e dei mercanti: l'assetto di questi Stati è infatti ispirato all'uguaglianza, dunque alla condizione fondamentale per garantire libertà al sistema. Vi si esercita il *commerce d'économie* che, in regime di uguaglianza tra i cittadini, produce equilibrio: «Ciò avviene perché lo spirito di commercio porta seco quello di frugalità, di economia, di moderazione, di lavoro, di saggezza, di tranquillità, d'ordine e di regola. Quindi, finché sussiste siffatto spirito, le ricchezze che produce non hanno nessun cattivo effetto. Il male comincia quando l'eccesso delle ricchezze distrugge questo spirito di commercio»²⁷. Insieme alle repubbliche antiche (Tiro, Cartagine, Atene e Marsiglia), l'Inghilterra rappresenta il paradigma più compiuto di un sistema politico fondato sul *commerce*²⁸.

²⁴ *EL*, V, 8, t. I, p. 60 (tr. it. cit., I, p. 201).

²⁵ Cfr. C. LARRÈRE, *Montesquieu: noblesse et commerce. Ordre social et pensée économique*, in A. ALIMENTO-C. CASSINA (a cura di), *Il pensiero gerarchico in Europa (XVIII-XIX secolo)*, Firenze, Olschki, 2002, pp. 31-48, partic. pp. 34-35.

²⁶ *EL*, XX, 4, t. II, p. 4 (tr. it. cit., II, p. 651).

²⁷ *EL*, V, 6, t. I, p. 54 (tr. it. cit., I, p. 195).

²⁸ Cfr. *EL*, XX, 7, t. II, p. 7 (tr. it. cit., II, p. 654): «Altre nazioni hanno sottoposto gli interessi del commercio agli interessi politici: questa ha sempre sottoposto gli interessi politici agli interessi commerciali»; vedi pure *EL*, XIX, 27: sull'Inghilterra come

Nel governo monarchico e aristocratico esiste un assetto politico ed economico nel quale c'è forte disparità tra gruppi sociali (*EL*, V, 4, 8-9). La ricchezza è infatti basata su una distribuzione diseguale della proprietà terriera, e il commercio è strumento per soddisfare un'economia basata sul lusso²⁹. Soprattutto in questi ordinamenti politici è necessario escludere i ceti che hanno il controllo politico della nazione dalle pratiche commerciali. La riflessione di Montesquieu su questo punto si sviluppa coinvolgendo tanto l'esempio della storia romana, quanto il dibattito sulla Francia contemporanea. La partecipazione della nobiltà al *commerce* – o almeno della parte di essa più a disagio per ristrettezze economiche – era una questione profondamente sentita nel dibattito su Stato, società ed economia del Settecento francese. L'esempio della nobiltà inglese, impegnata nel *commerce*, sollecitava una parte dell'aristocrazia francese a questa scelta. Rispetto a posizioni più aperte, Montesquieu appare chiaramente allineato con il rispetto della tradizione. Nella sua visione, il re e la nobiltà, cioè i pilastri che garantiscono l'esistenza della monarchia in Francia, non debbono prender parte al *commerce*: «È contrario allo spirito della monarchia che la nobiltà eserciti il commercio»³⁰. Ma sarebbe errato attribuire questa posizione a orgoglio di casta o pregiudizio sociale. Si tratta piuttosto di un principio di carattere politico-economico e sociale che Montesquieu indica come fondamento della libertà del *commerce* in Francia e come regola generale del buon funzionamento dell'ordinamento monarchico. Questo pensiero è chiaramente espresso in *EL*, XX, 22, sul ruolo della aristocrazia:

Alcuni, colpiti da quello che si pratica in qualche Stato, pensano che in Francia dovrebbero esservi leggi che invitassero i nobili a commerciare. Sarebbe questo il modo di distruggervi la nobiltà senza nessuna utilità per il commercio. La pratica di questo paese è molto saggia: i commercianti non vi sono nobili, ma possono divenirlo. Essi hanno la speranza di ottenere la nobiltà, senza avere l'inconveniente attuale. Non hanno mezzo più sicuro per uscire dalla loro professione che quello di farla bene, o di farla con onore; cosa che di solito è connessa alla capacità³¹.

modello economico nel pensiero di Montesquieu, cfr. L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, pp. 191 segg.

²⁹ Cfr. *EL*, XX, 4, t. II, p. 4 (tr. it. cit., II, p. 651): «Nel governo di uno solo, il commercio è generalmente fondato sul lusso, e, per quanto lo sia anche sui bisogni reali, il suo scopo principale è di procurare alla nazione che lo esercita tutto ciò che può servire al suo orgoglio, ai suoi piaceri e alle sue fantasie». Cfr. pure *EL*, VII, 1 e 4.

³⁰ *EL*, XX, 21, t. II, p. 15 (tr. it. cit., II, p. 661).

³¹ *EL*, XX, 22, t. II, pp. 15-16 (tr. it. cit., II, p. 662).

Ma la distanza tra aristocrazia e *commerce* è pure auspicabile da un punto di vista di equilibrio della società. Per Montesquieu una società è vitale, cioè libera, quando esistono dei meccanismi di mobilità sociale che tutti possono utilizzare. Infatti, una società immobile è caratteristica di un regime dispotico (*EL*, XX, 22). Per tale motivo, il *commerce* gli appare funzionale ad un gruppo di cittadini che, in un contesto monarchico-aristocratico, guardi alla nobiltà come alla meta della sua ascesa sociale: «Nelle monarchie [...] nessuno aspira all'uguaglianza; non se ne ha nemmeno l'idea; ciascuno vi tende alla superiorità»³². Per mantenere in equilibrio il regno è necessaria la presenza di un'oligarchia, politica e morale, che rappresenti un traguardo per gli altri ceti di condizione inferiore. In un'ipotetica scala di valori della gerarchia sociale e dell'onore (cardine dell'ordinamento monarchico), la nobiltà appare a Montesquieu una condizione moralmente e socialmente superiore allo *status* di mercante. In particolare in Francia, la nobiltà di toga (*noblesse de robe*) deve rappresentare il traguardo sociale ambito da coloro che si dedicano al *commerce*: «La possibilità di acquistare la nobiltà mediante il denaro incoraggia molto i commercianti a mettersi in stato di pervenirvi. Non esamino se si faccia bene a dare così alle ricchezze il premio delle virtù: vi è qualche governo in cui ciò può essere utilissimo»³³. La *noblesse de robe* è l'anello di congiunzione tra la corte e la *grande noblesse* da una parte, e il resto della popolazione dall'altra. È inoltre il canale di raccordo tra i poteri dello Stato e la società civile. A questo gruppo, infatti, tocca gestire i poteri intermedi del regno:

In Francia, quello stato della magistratura che si trova fra l'alta nobiltà e il popolo; che, senza avere lo splendore di quella, ne ha tutti i privilegi; quello stato che lascia i privati nella mediocrità mentre il corpo depositario delle leggi è circondato di gloria; quello stato, infine, in cui non v'è altro mezzo di distinguersi che la capacità e la virtù [...]. Tutte queste cose hanno necessariamente contribuito alla grandezza di questo regno. E se, dopo due o tre secoli, esso ha aumentato senza posa la sua potenza, ciò va attribuito alla bontà delle sue leggi, non alla fortuna, che non ha siffatto genere di costanza³⁴.

³² *EL*, V, 4, t. I, p. 50 (tr. it. cit., I, p. 191).

³³ *EL*, XX, 22, t. II, p. 16 (tr. cit. cit., II, p. 662).

³⁴ *EL*, XX, 22, t. II, pp. 16-17 (tr. it. cit., II, pp. 662-663). Sul tema vedi E. PII, *Montesquieu*, cit., pp. 184-186. Cfr. pure C. LARRÈRE, *Montesquieu: noblesse et commerce*, cit., 40-48, che tuttavia non accenna ai modelli culturali e morali antichi nella riflessione di Montesquieu (con la sola esclusione di un breve accenno al *De officiis* di Cicerone). In generale, l'esempio dei freni e dei vincoli previsti per l'aristocrazia romana nella re-

Questa riflessione si sviluppa in maniera ancora più drastica in riferimento ad altre figure impegnate nella vita economica e finanziaria. In materia di fiscalità, Montesquieu ha una posizione conservatrice. Con diretto riferimento all'Impero romano, egli considera accettabile l'imposizione indiretta da parte dello Stato. È al contrario critico verso ogni forma di tassa diretta e personale. Tra le leggi generali che devono regolare il comportamento dell'aristocrazia nello Stato, Montesquieu inserisce la necessità di escludere la nobiltà dalla gestione delle imposte. Anche nel caso della riflessione sui *traitants*, gli appaltatori delle imposte, il discorso evoca la storia di Roma. L'azione erosiva degli appaltatori delle imposte, i *publicani*, è una delle cause per il crollo della *république parfaite*, cioè del sistema di valori che garantiva l'equilibrio politico dell'Urbe: «È essenziale soprattutto, nell'aristocrazia, che i nobili non riscuotano i tributi. A Roma, il primo ordine dello Stato non se ne ingeriva; ne era incaricato il secondo, e perfino questo ebbe, in seguito, gravi inconvenienti»³⁵. Come già nell'Antichità, così in Età moderna, la posizione dei *traitants* nella scala di valori della società deve essere marginale. Possono avere grandi ricchezze, ma nessuna stima e considerazione sociale:

A ogni professione tocca la sua parte. La parte di coloro che esigono i tributi sono le ricchezze, e le ricompense di queste ricchezze sono le ricchezze stesse. La gloria e l'onore sono per quella nobiltà che non conosce, non vede, non sente altro vero bene che l'onore e la gloria. Il rispetto e la considerazione sono per quei ministri e quei magistrati che, dopo

pubblica romana è fondamentale per descrivere il giusto equilibrio necessario ad un regime aristocratico e monarchico tra ricchezza disponibile e ceto dirigente: *EL*, V, 8-9. La riflessione nel *De officiis* di Cicerone su temi come *utile* e *honestum* (per cui cfr. I 151 e III 50-53) o il rapporto tra *mercatura* ed etica aristocratica è sicuramente da tener presente per la comprensione del giudizio di Montesquieu. Su Cicerone, cfr. E. NARDUCCI, *Valori aristocratici e mentalità acquisitiva nel pensiero di Cicerone*, «Index», 13 (1985), pp. 93-125, ora in ID., *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa, Giardini, 1989, pp. 226-265. La polemica sulla partecipazione della *noblesse* al *commerce* si sviluppò intensamente anche dopo la pubblicazione dell'*EL*. Di particolare importanza fu la pubblicazione del libro dell'abate G.-F. COYER, *La noblesse commerçante* (Londres, 1756), che riproponeva la necessità di offrire alla nobiltà più impoverita la possibilità di entrare nel *commerce*. Di parere opposto, nello stesso anno, il saggio di P.-H. DE SAINTE-FOIX, cavaliere d'Arcq, *La noblesse militaire opposée à la noblesse commerçante ou le Patriote française* (Amsterdam, 1756). Cfr. per un'introduzione al problema G. RICHARD, *Noblesse d'affaires au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1974, partic. pp. 54-62 e le osservazioni di C. LARRÈRE, *L'invention de l'économie*, cit., partic. pp. 135-172.

³⁵ *EL*, V, 8, t. I, p. 60 (tr. it. cit., I, pp. 200-201). Cf. pure *EL*, XI, 18-19.

il lavoro non trovando che il lavoro, vegliano notte e giorno per il bene dell'impero³⁶.

Per un altro aspetto Montesquieu appare contrapporre l'aristocrazia alla visione crematistica degli operatori del *commerce*. Nei rapporti tra ceti all'interno dell'ordinamento aristocratico e monarchico, la moderazione degli atteggiamenti da parte della nobiltà appare lo strumento più utile a preservare la pace sociale:

Se il fasto e lo splendore che circondano i re costituiscono una parte della loro potenza, la modestia e la semplicità delle maniere fanno la forza dei nobili aristocratici. Quando non affettano nessuna distinzione, quando si confondono con il popolo, quando vestono come lui, quando lo fanno partecipe di tutti i loro piaceri, il popolo dimentica la propria³⁷.

Anche da questo ultimo esempio, appare chiaro come nella riflessione sul rapporto tra aristocrazia e *commerce*, Montesquieu si riferisca spesso alla nobiltà romana della prima età repubblicana. Dalle sue origini al tardoantico, la storia di Roma si inserisce nella contrapposizione tra *esprit de commerce* ed *esprit de conquête* che caratterizza il mondo classico. In quanto comunità costruita sulla *conquête*, Roma rimase fino alla fine estranea, ed anzi ostile, all'*esprit de commerce*. Questo atteggiamento appare a Montesquieu soprattutto radicato nel codice etico dell'aristocrazia senatoria. In *EL*, XX, 21 egli sottolinea come ancora nel tardo impero romano una legge degli imperatori Onorio e Teodosio II (*Codex Theodosianus* IV 63, 3-4) mantenesse in vigore un divieto antico di quasi settecento anni. Infatti, già all'epoca della seconda guerra punica, il *Plebiscitum Claudianum* (218) vietò all'aristocrazia che guidava lo Stato di partecipare agli affari legati al *commerce*. Nell'interpretazione di Montesquieu, alla base della legge vi furono tanto ragioni economiche e finanziarie, quanto, soprattutto, motivi ispirati dalla mentalità e dalla tradi-

³⁶ *EL*, XIII, 20, t. I, p. 244 (tr. it. cit., I, p. 381). Cfr. al riguardo anche le considerazioni in *EL*, V, 8; e più in generale per la riflessione su fisco, Stato e società cfr. il libro XIII. La critica ai *traitans* antichi e moderni (in particolare della Francia contemporanea) si collega direttamente al pensiero di Montesquieu in materia di fisco e tassazione, di ispirazione fortemente antimercantilista e conservatrice: cfr. al riguardo S. ROTTA, *Demografia*, cit., pp. 230-234; C. LARRÈRE, *Montesquieu on Economics and Commerce*, cit., pp. 338-345.

³⁷ *EL*, V, 8, t. I, pp. 58-59 (tr. it. cit., I, p. 199).

zione, che erano alla base della società romana³⁸. Come in Grecia, così a Roma, la ricchezza degli uomini liberi, cioè dei cittadini, si fondava sul possesso di beni immobili, dunque di terra. L'arricchimento attraverso il *commerce* era avvertito come moralmente abietto: secondo il pensiero degli antichi le pratiche commerciali si basavano sull'inganno e sulla speculazione. Questa idea si mantenne stabile dall'età repubblicana all'impero tardoantico, da Cicerone a Sant'Ambrogio³⁹. L'aderenza di Montesquieu a questa visione non è indotta da una passiva ripresa antiquaria di temi morali. Al contrario, cercando di individuare, attraverso decenni di studio, i motivi della *grandeur* di Roma (come pure della sua irrefrenabile *décadence*), Montesquieu riconobbe nel patrimonio di valori del suo ceto dirigente una delle cause generali che motivarono la potenza della città e la sua espansione mondiale nella fase repubblicana. E tra i motivi della perfezione dell'antica repubblica v'erano appunto l'uguaglianza tra i cittadini, la loro tensione alla frugalità e la conseguente ripugnanza per il lusso, come segno esteriore delle sperequazioni sociali: «[...] ne deriva che meno lusso c'è in una repubblica, più questa è perfetta. Non ce n'era presso i primi Romani; non ce n'era presso gli Spartani; e nelle repubbliche in cui l'uguaglianza non è del tutto perduta, lo spirito di commercio, di lavoro e di virtù fa sì che ciascuno vi possa e ciascuno vi voglia vivere del suo, e che per conseguenza vi sia poco lusso»⁴⁰. Questi valori sono i

³⁸ Sul plebiscito Claudio cfr. LIVIUS XXI 63, 3-4; G. CLEMENTE, *Il plebiscito Claudio e le classi dirigenti romane nell'età dell'imperialismo*, «Ktèma», 8 (1983), pp. 253-259. Ma i senatori tendevano ad eludere la legge: cfr. J.H. D'ARMS, *Senators' involvement in commerce in late republic: some Ciceronian evidence*, «Memoirs of the American Academy of Rome», 36 (1980), pp. 77-89.

³⁹ Cfr. U. ROBERTO, *Diritto e storia*, cit., pp. 258-261. In generale sulla posizione del mercante nella società romana: A. GIARDINA, *Le merci, il tempo, il silenzio. Ricerche su miti e valori sociali nel mondo greco e romano*, «Studi storici», 27 (1986), pp. 277-302 e E. GABBA, *Riflessioni antiche e moderne sulle attività commerciali a Roma nei secoli II e I a.C.* (1980), in ID., *Del buon uso della ricchezza*, Milano, Guerini, 1988, pp. 89-105. Per un'introduzione al giudizio su mercanti e commercio nel pensiero cristiano tardoantico, si veda G. TODESCHINI, *Il prezzo della salvezza*, Roma, NIS, 1994, pp. 119-143. Montesquieu è in linea con il pensiero antico e si contrappone drasticamente alla visione di Huet, che attribuiva alla figura del mercante un alto valore sociale nella percezione dei Romani: cfr. U. ROBERTO, «*Del commercio dei Romani*», cit., pp. 344-345.

⁴⁰ *EL*, VII, 2, t.I, p. 107 (tr. it. cit., I, p. 247). Al contrario, il lusso si diffonde nella società romana come segno evidente della degenerazione in età tardorepubblicana: *EL*, VII, 2 e 4. Connessa con il ripudio del lusso nella Roma repubblicana v'è la produzione di leggi suntuarie, destinate al controllo del lusso femminile: cfr. al riguardo

pilastrini fondamentali dell'equilibrio socio-economico della prima Repubblica romana, gelosamente tutelati dall'azione dei legislatori⁴¹.

Nella fase della *grandeur*, la Repubblica romana appare votata all'*esprit de conquête*. Tanto nei *Romains*, quanto nel XXI libro dell'*EL* si dimostra attraverso i fatti storici che i Romani furono costantemente indifferenti al *commerce*: «So bene che alcuni, pieni dell'idea che il commercio è la cosa più utile al mondo per uno Stato, e che Roma aveva la migliore amministrazione interna del mondo, hanno creduto che i Romani avessero incoraggiato e onorato molto il commercio; ma la verità è che vi hanno pensato di rado»⁴². Il passo è da integrare con un frammento manoscritto dell'*Esprit des Lois*, dove appare evidente che Montesquieu intende contrapporsi ad una delle tesi centrali dell'opera di P.-D. Huet, autore di un'*Histoire du commerce et de la navigation des anciens*, commissionata da Colbert ma poi pubblicata nel 1716: «M. Huet a ramassé et calfeutré tous les passages qui peuvent le faire croire; mais la vérité est qu'ils n'y ont guère pensé. Une nation qui regardoit le commerce comme une profession d'esclave pouvoit-elle l'honorer?»⁴³. Huet aveva posto il Mediterra-

EL, VII, 9-15. Il giudizio di Montesquieu sul lusso è in rapporto diretto con l'ordinamento dello Stato. Nelle monarchie, ad esempio, il lusso è connaturato al sistema economico e sociale, e pertanto necessario. La storia romana è di nuovo modello per questa visione: mentre la Repubblica combatteva il lusso attraverso provvedimenti normativi e l'azione dei censori, in età imperiale, i tentativi di restaurazione delle norme suntuarie vennero facilmente elusi (*EL*, VII, 4). Sulla posizione di Montesquieu nel dibattito sul lusso, cfr. C. BORGHERO (a cura di), *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1974, partic. XXII-XXIII; E. PII, *Montesquieu e l'«esprit de commerce»*, cit., pp. 170-173. Più in generale si veda C.B. BERRY, *The idea of luxury: a conceptual and historical investigation*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1994.

⁴¹ Cfr. A. POSTIGLIOLA, «*Une République parfaite*»: Roma, i poteri e le libertà tra le «*Considérations*» e l'*Esprit des lois*», in ID. (a cura di), *Storia e ragione*, cit., pp. 311-336; e TH. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des Lois»*. Un 'ponte' tra passato e futuro, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 13-74, partic. pp. 31-37. Si veda anche la riflessione di Montesquieu sulle leggi *de modo agrorum* che caratterizzano l'ordinamento repubblicano prima dell'epoca delle grandi conquiste: «Non basta, in una buona democrazia, che le porzioni di terra siano uguali; bisogna che siano piccole, come presso i Romani» (*EL*, V, 6, t. I, p. 54; tr. it. cit., I, p. 195).

⁴² *EL*, XXI, 14, t. II, p. 49 (tr. it. cit., II, pp. 695-696).

⁴³ *De l'esprit des lois. Manuscrits, textes établis, présentés et annotés* par C. Volpilhac-Auger, in *Cœuvres complètes de Montesquieu*, t. 4, II, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2008, p. 531; cfr. C. LARRÈRE, *Montesquieu*, cit., pp. 321-322. Per la critica di Montesquieu a Huet: U. ROBERTO, «*Del Commercio dei Romani*», cit. Le tesi di Huet ebbero comunque fortuna: già nel 1737 ne venne rea-

neo antico come baricentro del suo studio. La sua interpretazione del *commerce* nel mondo antico procede descrivendo una sorta di *translatio* dell'egemonia commerciale da Egiziani e Fenici a Roma. A suo giudizio, il momento di massima prosperità del *commerce* antico si raggiunse nell'epoca degli Antonini e dei Severi (96-235 d.C.)⁴⁴. Nonostante la vocazione guerriera, Huet ritiene che la *sagesse* dei Romani li indusse a coltivare costantemente il *commerce*. Questa interpretazione – ispirata dalle esigenze di politica culturale di Colbert – si contrappone completamente alla ricostruzione di Montesquieu. A giudizio di quest'ultimo, gli spazi per il *commerce* nella storia romana sono minimi. Diverse sono le cause che hanno impedito lo sviluppo del *commerce*. La causa generale è il permanere dello spirito di *conquête* come carattere della civiltà romana.

lizzata una traduzione italiana: *Storia del commercio e della navigazione degli Antichi*, di Monsignor Huet, tradotta nell'italiana favella sulla seconda edizione di Parigi, da Antongiuseppe Belloni, in Venezia, 1737. La rappresentazione dei Romani come civiltà ostile al *commerce* si diffonde, anche attraverso l'influenza di Montesquieu, in numerosi autori della seconda metà del Settecento: cfr. al riguardo l'opera di F. MENGOTTI, *Del commercio de' Romani dalla prima guerra punica a Costantino*, Padova, 1787, fortemente debitrice rispetto all'*Esprit des lois*: cfr. U. ROBERTO, "Del commercio dei Romani", cit., pp. 354-361 e E. GABBA, *Francesco Mengotti e la polemica sul commercio*, in ID., *Cultura classica e storiografia moderna*, Bologna, Il Mulino, 1995, pp. 63-72, che tuttavia non accenna all'influenza di EL. Da Montesquieu il tema passa pure a Gibbon: cfr. J. THORNTON, *Sulle orme di Montesquieu: la formazione di Edward Gibbon dal primo soggiorno a Losanna al «Decline and Fall of the Roman Empire»*, cit., partic. p. 303. Importante pure la riflessione di A.H.L. HEEREN, *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt* (1793), con il suo interesse al rapporto tra politica e *commerce*: cfr. E. GABBA, *A.H.L. Heeren. Politica e commercio: qualche riflessione*, «Rivista storica italiana», 111 (1999), pp. 773-782, da integrare con un'analisi diretta dei rapporti tra Montesquieu e Heeren.

⁴⁴ Il sistema era stato inizialmente dominato da Egiziani e Fenici, con i Greci in posizione del tutto marginale. La Persia, nemica del *commerce*, distrusse l'equilibrio mediterraneo. Ma dopo la sua sconfitta, i Greci e Cartagine restituirono vigore al *commerce*. Alessandro è il fondatore di un nuovo ordine basato sulla prosperità del *commerce*. Agli Stati ellenistici succede Roma. Trattando del ruolo di Roma come potenza del *commerce* mondiale, il rigore della riflessione di Huet vacilla. Nella sua interpretazione, i Romani consolidano il sistema del *commerce* nel Mediterraneo. Le loro guerre sarebbero scaturite dall'esigenza di mantenere il controllo dei traffici e del *commerce* internazionale. Per questo motivo annientarono nemici come Taranto, Cartagine, Corinto e l'Egitto. Dopo la stagione delle guerre civili, la *sagesse* dei Romani trovò piena espressione nella pace imposta da Augusto. Secondo Huet, la fondazione del principato coincide con la massima prosperità del *commerce* degli Antichi. Cfr. U. ROBERTO, "Del commercio dei Romani", cit., pp. 335-354.

Tra le cause particolari a questa collegate è possibile segnalare: l'assetto della proprietà terriera e il valore della terra come bene di ricchezza; l'incapacità dei Romani di mantenere fede ai patti, al punto che fu impedito lo sviluppo del credito; l'assenza di interesse per la marina e delle competenze per la costruzione di una grande flotta commerciale; soprattutto, lo scarso interesse alla comunicazione con gli altri popoli. Tutti questi elementi indicano come i Romani non ebbero alcun interesse a creare uno spazio favorevole allo sviluppo del *commerce*⁴⁵. Ed infatti: per creare questo spazio sarebbe stato necessario fondare un sistema di relazioni pacifiche con gli altri popoli. Ma i Romani rinnegarono la pace tra i popoli. La loro vocazione è guerriera e prevaricatrice: essi contrapposero la loro sete di dominazione sui popoli, il loro *esprit de conquête* all'*esprit de commerce* della gran parte dei popoli abitanti nel bacino mediterraneo. E questa ostinata fedeltà ad uno dei principi costitutivi della loro civiltà divenne anche causa della loro decadenza. Nel rifiutare il *commerce*, i Romani non giunsero mai all'*esprit de conservation et d'usage*: «La conquista è un acquisto; lo spirito d'acquisto porta seco lo spirito di conservazione e di godimento, e non quello di distruzione»⁴⁶. Nei rapporti con gli altri popoli si mostrarono feroci guerrieri e violenti conquistatori, e Montesquieu mostra sovente ammirazione o compassione per i popoli vinti da Roma.

Di particolare interesse, al riguardo, è il giudizio sulle guerre puniche. Cartagine, erede del grande *commerce* dei Fenici, appare nella riflessione di Montesquieu una città portatrice di cultura, di prosperità e di un complesso modello politico. Questo giudizio proviene evidentemente da un'attenta lettura degli studiosi della costituzione punica, da Aristotele a Polibio (*EL*, VIII, 14)⁴⁷. L'attenzione di Montesquieu alla civiltà punica risente tanto della personale analisi critica delle fonti antiche, quanto evidentemente di una prospettiva 'orientalista'. Il Settecento è il secolo che riscopre l'Oriente e la sua antichissima storia, partendo dall'analisi linguistica e filologica. Anche in questo caso, Montesquieu partecipa attivamente al fenomeno. Nell'analizzare il ruolo di Cartagine come nazione guida del *commerce* nel Mediterraneo occidentale, Montesquieu vali-

⁴⁵ Cfr. E. PII, *Montesquieu e l'«esprit de commerce»*, cit., pp. 192-193; U. ROBERTO, *Diritto e storia*, cit., pp. 256-269.

⁴⁶ *EL*, X, 3, t. I, p. 150 (tr. it. cit., I, p. 292). Cfr. al riguardo anche *LP CVI* e le interessanti osservazioni di E. PII, *Montesquieu e l'«esprit de commerce»*, cit., pp. 194-196.

⁴⁷ Cfr. *EL*, VIII, 14. Vedi U. ROBERTO, *Diritto e storia*, cit., pp. 263-264.

ca i limiti dell'erudizione antiquaria e del 'classicismo', e si contrappone, in parte, alla visione 'romana' che condanna Cartagine e la sua debosciata avidità⁴⁸. Insieme alla condivisione del giudizio degli Antichi sul valore della costituzione, anche il livello culturale è analizzato da Montesquieu. Così, trattando del perduto trattato di agricoltura di Annone (che il senato ordinò fosse tradotto in latino), Montesquieu osserva: «Questa relazione è tanto più preziosa in quanto è una testimonianza punica; e appunto perché è una testimonianza punica, è stata considerata una favola. Infatti i Romani conservarono l'odio per i Cartaginesi anche dopo averli distrutti. Ma fu soltanto la vittoria a decidere se bisognava dire *la fede punica* o *la fede romana*»⁴⁹. Nella visione di *EL*, la lotta tra Roma e

⁴⁸ In parte, dal momento che la rappresentazione di Cartagine all'epoca della seconda guerra punica è segnata da una forte critica contro la corruzione e gli abusi presenti nella città e nel suo impero. Montesquieu cerca di ricostruire criticamente la storia di Cartagine e delle sue istituzioni, senza il filtro deformante della "propaganda" anticartaginese presente nelle fonti romane (e senza i pregiudizi da esse derivanti: cfr. *EL*, XXI, 11). Ad ogni modo, molti tratti negativi della civiltà punica sono sottolineati. Cfr. *Romains*, IV, VIII, in *OC*, I, 3, pp. 370-371, 410; *EL*, III, 3; VIII, 14, t. I, pp. 28, 134. Sebbene espressione di una cultura complessa, la costituzione e il diritto cartaginesi presentano molti aspetti negativi: *EL*, VIII, 14; XXI, 11, 21 e XVIII, 3. In generale sul giudizio di Montesquieu cfr. D. FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, ETS, 2000, pp. 190-192.

⁴⁹ *EL*, XXI, 11, t. II, p. 43 (tr. it. cit., II, pp. 689-690; corsivo nel testo). In generale sulla riscoperta dell'Oriente nel Settecento cfr. A. MOMIGLIANO, *Preludio settecentesco a Gibbon*, cit., pp. 12-17. I capitoli 6 e 11 del libro XXI sono profondamente influenzati dalla lettura che Montesquieu fece dell'opera di un grande orientalista francese, Samuel Bochart (1599-1667): cfr. *OC*, III, p. 715. Montesquieu possedeva nella biblioteca di La Brède la *Geographia Sacra* di Bochart, pubblicata a Caen nel 1646 (*Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, éd. par L. Desgraves et C. Volpilhac-Augier, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1999, n° 2609). Allievo di Bochart era stato P.-D. Huet, autore del trattato sul *commerce*; cfr. U. ROBERTO, "Del Commercio dei Romani", cit., pp. 330-331 e 335-337). La sua lettura venne corredata da estratti annotati, fondamentali per la sua visione dell'importanza del *commerce* dei Fenici (cfr. *EL*, XXI, 6, t. II, p. 25; tr. it. cit., II, p. 672: «Non fu così dei Fenici: essi non facevano un commercio di lusso: non negoziavano per conquistare; la loro frugalità, la loro valentia, la loro industriosità, i pericoli che correavano, le fatiche che sopportavano li rendevano necessari a tutte le regioni del mondo»); ma emblematici pure dell'ammirazione per la civiltà cartaginese, distrutta brutalmente da Roma. L'importanza del *commerce* presso i Fenici e poi a Cartagine era già presente nella riflessione di Huet. L'interesse di Montesquieu è in piena sintonia con un'atmosfera culturale che porterà tra il 1764 e il 1768 alla decifrazione della lingua punica da parte dell'abate J.-J. Barthélemy. La sensibilità di Montesquieu per il *commerce* e la costituzio-

Cartagine ha un valore fondamentale per l'interpretazione del mondo antico e del ruolo di Roma. Le guerre puniche non si svilupparono per motivi commerciali. Furono piuttosto uno scontro tra sistemi culturali e mentalità del tutto contrapposte: tra una civiltà fondata sull'*esprit de conquête* e l'altra fondata sull'*esprit de commerce*. La posta in gioco era non solo l'espansione territoriale ed economica, ma l'esistenza stessa di ciascuna delle due potenze:

Non è stata mai notata fra i Romani alcuna gelosia per il commercio. Fu come nazione rivale, e non come nazione commerciante, che assalirono Cartagine. Favorirono le città dedite al commercio, anche se non erano soggette [...]. Temevano tutto dai barbari, nulla da un popolo commerciante. D'altronde, il loro genio, la loro gloria, la loro educazione militare, la forma del loro governo, li teneva lontani dal commercio⁵⁰.

All'apice della loro espansione nel Mediterraneo, nel 146 a.C., i Romani si macchiarono della distruzione di due grandi città dedite al *commerce*, Cartagine e Corinto. Si tratta di un evento drammatico, ma dall'altissimo valore simbolico: nel corso delle sue conquiste e della formazione dell'Impero, Roma umiliò le grandi potenze commerciali, azzerando la prosperità del *commerce* nello spazio mediterraneo.

Ultimo tra i grandi imperi dell'antichità, pure dopo la conquista dell'egemonia mondiale Roma continuò a fondare la sua esistenza sull'*esprit de conquête*, rifiutando l'*esprit de commerce*. Le conquiste portarono all'ingrandimento dell'impero, ma pure alla rapida decadenza della Repubblica. La struttura istituzionale dello Stato si rivelò politicamente inadeguata al funzionamento di un grande impero⁵¹. Mentre a Roma la vita politica continuava ad essere regolata dall'equilibrio tra i poteri e da meccanismi di prevenzione e freno degli abusi, le province divennero lo spazio dell'illecito e della corruzione. Gli stessi uomini che nell'Urbe agivano rispettosi delle leggi, si trasformavano nelle province in despoti terribili. In breve tempo, il sistema perfetto di equilibrio di poteri che aveva garantito la libertà nell'Urbe, andò in crisi nelle province: «Nell'Urbe, non ci si

ne di Cartagine influenza l'opera di A.H.L. Heeren (1793-1796): cfr. al riguardo S.F. BONDI, *Il commercio fenicio nell'opera di Arnold H. L. Heeren*, «Rivista storica italiana», 111 (1999), pp. 783-797.

⁵⁰ *EL*, XXI, 14, t. II, pp. 48-49 (tr. it. cit., II, p. 695).

⁵¹ In generale, sulla necessità per una repubblica di mantenere dimensioni territoriali limitate, cfr. *EL*, VIII, 16 e 20; *Romains*, IX.

preoccupava che di guerre, di elezioni, di brogli e di processi; in campagna, che di agricoltura; e nelle province, un governo duro e tirannico era incompatibile con il commercio»⁵². Questa è una chiave interpretativa dell'analisi storica di Montesquieu: seguendo un principio già espresso da Machiavelli, lo scontro tra ceti sociali è considerato come garante della libertà, se impone alle parti coinvolte una soluzione moderata e rispettosa dell'equilibrio politico e degli interessi di tutti⁵³. Non furono le battaglie

⁵² *EL*, XXI, 14, t. II, p. 49 (tr. it. cit., II, p. 695). Cfr. *EL*, XI, 19, t. I, pp. 198-200 (tr. it. cit., I, pp. 339-340): «[...] è così che i tre poteri furono distribuiti nella città, ma erano ben lungi dall'esserlo del pari nelle province. La libertà era al centro, la tirannide alle estremità [...]. [I pretori e i proconsoli] erano magistrati dispotici, che convenivano assai alla lontananza dei luoghi dov'erano inviati. Esercitavano i tre poteri: erano, se posso servirmi di questo termine, i pascià della repubblica [...]. Ecco perché la forza delle province non aggiunse nulla alla forza della repubblica, e al contrario non fece che indebolirla. Ecco perché le province considerarono la perdita della libertà di Roma come l'epoca dello stabilirsi della loro». Sulla dicotomia tra governo moderato all'interno dell'Urbe e governo dispotico delle province, cfr. A. POSTIGLIOLA, «*Une République parfaite*», cit., pp. 311-336; U. ROBERTO, *Diritto e storia*, cit., pp. 242-247; D. FELICE, *Imperi e Stati del Mediterraneo nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in A. CASSANI-D. FELICE (a cura di), *Civiltà e popoli del Mediterraneo. Immagini e pregiudizi*, Bologna, Clueb, 1999, pp. 159-201, partic. pp. 179-184. In generale sul concetto di dispotismo in Montesquieu, cfr. D. FELICE, *Una forma naturale e mostruosa di governo: il dispotismo nell'«Esprit des lois»*, in ID., *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 9-102; e ancora i saggi di D. FELICE, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005.

⁵³ Cfr. *Romains*, VIII e IX: «Non si sente parlar d'altro, negli autori, che delle divisioni che condussero Roma alla rovina; non risulta però che tali divisioni fossero necessarie, che vi fossero sempre state e dovessero sempre esservi» (tr. it. a cura di D. Monda: Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2001, cap. IX, p. 140). La riflessione di Montesquieu trae spunto da Machiavelli (cfr. ad es. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 4), e si distingue dalla posizione di studiosi contemporanei, come G.V. GRAVINA (*Originum iuris civilis libri tres*, Lipsiae, 1737) o P.M. DORIA (*La vita civile*, Augusta, 1710), che consideravano la storia romana come esempio della necessità di pace e armonia per la sopravvivenza politica e sociale di uno Stato. Cfr. al riguardo anche E. PII, *La Rome antique*, cit., pp. 34-35 e nota 35. Sulle lotte politiche come garanzia di libertà: A. POSTIGLIOLA, «*Une république parfaite*», cit., pp. 323-326. Sui rapporti tra Montesquieu e Machiavelli cfr. 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 D. GILSON-M. SMITH (a cura di), *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, pp. 117-131; H. DREI, *La vertu politique: Machiavel et Montesquieu*, Paris, Champion, 1998.

politiche, spesso violente ma sempre indirizzate a preservare la libertà (cioè la divisione tra poteri), che ostacolarono la conservazione della Repubblica romana. Al contrario, vera causa fu la nuova ricchezza proveniente dalle province: le tensioni sociali suscitate dalla sperequazione economica e dall'aumento del divario tra pochi ricchi e molti poveri furono causa di degenerazione e distruzione dello Stato. La trasformazione economica indotta dalle conquiste fu infatti un arricchimento enorme dei ceti dirigenti. Ne derivò la fine dell'equilibrio tra i gruppi della Repubblica romana e la corruzione dei valori morali dell'aristocrazia romana. A più riprese, tra *Romains* ed *EL*, Montesquieu sottolinea la radice economica delle guerre civili che annientarono la *République parfaite*: avidità e avarizia dei ceti dirigenti, indebitamento ed estrema povertà della gran massa dei cittadini romani, riforme demagogiche (dai Gracchi a Mario) che stravolsero il sistema di equilibrio tra poteri. Di particolare rilievo è la critica contro i cavalieri, gli *equites*, che si esprime in diversi passi di *EL*, e soprattutto in *EL*, XI, 18. Gli *equites*, una parte del ceto dirigente a Roma insieme all'aristocrazia senatoria, ruppero con la tradizione e i valori etici imposti nella società romana dal senato. Furono i cavalieri che svolsero un ruolo da protagonisti nella distruzione della Repubblica. A loro, ad esempio, era affidata la gestione dei traffici in provincia: i cavalieri operavano favorendo e controllando l'opera di *publicani* e il mercato degli schiavi: «Per di più, i cavalieri erano gli appaltatori delle imposte della repubblica; erano rapaci, seminavano sventure su sventure e facevano nascere i pubblici bisogni dai bisogni pubblici»⁵⁴. E dalla provincia, i cavalieri portarono la loro avidità e corruzione nell'Urbe. Furono infatti i cavalieri che stravolsero l'ordine della Repubblica dando sostegno alle riforme dei Gracchi. Il giudizio di Montesquieu è particolarmente duro sull'appoggio dato alla *Lex Sempronia iudiciaria* del 123 a.C., che pose in gravi difficoltà il senato:

I giudici furono scelti nell'ordine dei senatori fino al tempo dei Gracchi. Tiberio Gracco fece ordinare che fossero presi in quello dei cavalieri: cambiamento tanto considerevole che il tribuno si vantò d'averlo, con una sola rogazione, spezzato le reni all'ordine dei senatori [...]. Allorché i Gracchi privarono i senatori del potere giudiziario, il senato non poté più resistere al popolo. Essi offesero dunque la libertà della costituzione per favorire la libertà del cittadino; ma questa si perdette con quella⁵⁵.

⁵⁴ *EL*, XI, 18, t. I, p. 197 (tr. it. cit., I, p. 337).

⁵⁵ *EL*, XI, 18, t. I, pp. 196-197 (tr. it. cit., I, p. 336). A parte l'imprecisione sull'attribuzione della legge a Tiberio, piuttosto che a Gaio, Montesquieu descrive la legisla-

La degenerazione della Repubblica nel regime dispotico del Principato allontanò ancor di più la pratica del *commerce* dalla società romana. La forma di governo influenza profondamente l'assetto economico di uno Stato. Il dispotismo annienta l'*esprit de commerce*: dove esistono solo schiavi e vi è assenza di libertà, il *commerce* non si sviluppa (*EL*, V, 15)⁵⁶. Da qui la contraddizione della monarchia universale romana. Dopo Azio, il 'centro dell'Universo' divenne Roma: nello spazio mediterraneo regnavano sotto i Cesari pace e ordine. Sopravvisse evidentemente un traffico interno di merci, insieme al *commerce* internazionale verso l'Oriente. Ma la pace non portò sviluppo del *commerce*, poiché queste attività si svolsero all'interno di un sistema schiacciato dal dispotismo degli imperatori. La situazione in età tardoantica peggiorò drasticamente, fino alla caduta dell'Impero romano d'Occidente nel V secolo: sotto la pressione dei barbari, la fine dell'ordine produsse anche la fine del *commerce* romano. Anzi, nell'emergenza militare, l'innata repulsione dei Romani per il *commerce* riemerse con grande vigore. La difesa dell'Impero dai barbari *circumlatrantes* (secondo la suggestiva immagine di una fonte contemporanea) significò anche controllo e chiusura delle frontiere ad ogni forma di contatto commerciale con i barbari: «Essi emisero leggi per proibire qualunque commercio con i barbari [...]. So bene che, al tempo dell'indebolimento dell'impero, i barbari costrinsero i Romani a creare degli em-

zione dei Gracchi come eversiva dell'ordinamento repubblicano, tanto in materia di proprietà privata, quanto per la composizione delle giurie per i processi. L'opera dei Gracchi segnerebbe la fine dell'equilibrio dei poteri nel sistema repubblicano romano: cfr. già *Romains*, IX ed *EL*, XI, 18; in particolare sugli effetti della *lex Sempronia iudiciaria* del 123 a.C. cfr. D. FELICE, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena nell'«Esprit des lois»*, in ID. (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 75-136, partic. pp. 85-88. In generale, Montesquieu individua dinamiche di scontro tra gruppi dirigenti opulenti e ceti popolari che attraversano con forme analoghe tutte le compagini politiche del mondo greco-romano, e dell'età moderna: «Due cose sono perniciose nell'aristocrazia: l'estrema povertà dei nobili, e le loro ricchezze esorbitanti. Per prevenirne la povertà, bisogna soprattutto obbligarli per tempo a pagare i loro debiti. Per moderarne le ricchezze, sono necessarie disposizioni sagge, e che quasi non si avvertano; non già confische, leggi agrarie, annullamento dei debiti, cose che provocano mali infiniti» (*EL*, V, 8, t. I, pp. 61-62; tr. it. cit., I, p. 202).

⁵⁶ Si veda al riguardo anche *LP*, CXXII. Tra gli Stati dispotici i più miserabili sono quelli in cui il principe è mercante: questa è la negazione del principio fondamentale per cui i ceti che hanno potere politico nei regimi aristocratici e monarchici devono astenersi dall'esercizio del *commerce*. Cfr. pure *EL*, V, 8. In generale, per il rapporto tra economia, *commerce* e dispotismo: D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 58-61 e 67-69.

pori e a commerciare con loro. Ma perfino questo prova che lo spirito dei Romani non era incline al commercio»⁵⁷.

Nonostante i lutti e le catastrofi, Montesquieu considera l'invasione dei barbari come un evento positivo nella storia d'Europa. Dopo secoli di decadenza, infatti, i popoli germanici riportarono lo spirito di libertà nei territori sfiancati dal dispotismo dell'impero tardoromano. I regni romanobarbarici, nati dall'incontro tra gli invasori e le popolazioni romanizzate, sono alle origini dell'Europa medievale e della riconquista della sua libertà. Questa visione conferma lo spirito decisamente anticlassico di Montesquieu: la grandezza dei Germani è anzi paragonabile alla grandezza dei primi Romani. Entrambe queste comunità primitive sono estranee al *commerce* e alle sue leggi insidiose. Esse prendono con la conquista quanto loro necessario. Si tratta di popoli guerrieri, e dunque ostili alla pace necessaria alla prosperità del *commerce*. Ma nello svolgersi della storia europea, la profonda differenza tra questi due popoli si ha proprio nella diversa attitudine verso l'*esprit de commerce*. I Romani rimasero sempre nemici del *commerce*. Pur partendo da premesse analoghe, i popoli barbarici riuscirono nella trasformazione del loro *esprit*, passando dall'*esprit de conquête* all'*esprit de commerce*. Dopo la fase violenta della conquista, i barbari si insediarono nei territori dell'Impero romano. La fine di Roma nel 476 d.C. coincise con l'instaurazione in Europa di un sistema di Stati romanobarbarici. Si chiudeva la storia antica, in quanto epoca dominata dall'*esprit de conquête*, che aveva trovato nell'Impero romano il suo più grande protagonista. E s'apriva un'epoca nuova con la lenta fioritura del *commerce*: nei regni barbarici iniziò a svilupparsi l'economia e riprese vigore la circolazione della moneta. Favorendo il *commerce*, la trasformazione dei barbari diede inizio al progresso politico e civile che caratterizza l'Europa moderna: «L'Europa è pervenuta a un così alto grado di potenza, che la storia non ha niente da paragonarle, se si considera l'immensità delle spese, la grandezza degli impegni, il numero delle truppe e la continuità del loro mantenimento anche quando sono del tutto inutili e non si tengono che per ostentazione»⁵⁸. La potenza del-

⁵⁷ *EL*, XXI, 15, t. II, p. 50 (tr. it. cit., II, p. 696). Cfr. pure *EL*, XXI, 17, t. II, p. 54 (tr. it. cit., II, p. 700): «L'impero romano fu invaso; e uno degli effetti della calamità generale fu la distruzione del commercio». Per i barbari *circumlatrantes*, cfr. ANONIMO, *De rebus bellicis* 6, 1 (in A. GIARDINA [a cura di], *Anonimo. Le cose della guerra*, Milano, Mondadori, 1989, p. 19).

⁵⁸ *EL*, XXI, 21, t. II, p. 61 (tr. it. cit., II, p. 707).

l'Europa moderna ricorda la grandezza dell'Impero universale di Roma. Ma il destino di queste due grandi entità sovranazionali appare determinato da forze diverse. Mentre, infatti, Roma era votata all'*esprit de conquête* che porta con sé l'*esprit de destruction*, l'Europa moderna è fondata sull'*esprit de commerce*, sul mantenimento della pace, che genera ricchezze, lusso, perfezione nelle arti, progresso civile e culturale⁵⁹.

3. Riflessioni sulla storia della moneta a Roma

Il libro XXII presenta la riflessione di Montesquieu sulla moneta. Una premessa generale al discorso è il valore culturale che alla moneta si assegna. Il pensiero è già sviluppato nel libro XVIII: «Vi capiti di arrivare, soli, per qualche accidente, presso un popolo sconosciuto: se vedete una moneta, fate conto d'essere arrivati presso una nazione civile. La coltivazione delle terre richiede l'uso della moneta. Questa coltivazione presuppone molte arti e molte conoscenze; e si vedono sempre avanzare di pari passo le arti, le conoscenze e i bisogni. Tutto ciò conduce a stabilire un segno di valori»⁶⁰. Nella scala evolutiva delle comunità umane, i popoli dediti all'agricoltura hanno bisogno della moneta. E la circolazione della moneta stimola lo sviluppo del *commerce*, con tutti i benefici del progresso collegati. Ma la gestione della moneta è in rapporto all'ordinamento politico e all'assetto della società civile: questo è il tema del libro XXII. Dopo una serie di capitoli dedicati alla riflessione teorica, l'esempio dei Romani mostra, attraverso la concretezza della storia, alcune leggi che regolano la circolazione della moneta e influiscono sulle dinamiche del *commerce* in due diversi sistemi politici: quello equilibrato e moderato dell'età repubblicana, e quello dispotico e corrotto dell'età imperiale⁶¹.

⁵⁹ Si veda al riguardo la brillante analisi di E. PII, *Montesquieu e l'«esprit de commerce»*, cit., pp. 194-198, che conferma l'importanza delle popolazioni barbariche nella visione storica di Montesquieu. Cfr. in proposito anche U. ROBERTO, *Montesquieu, i Germani*, cit. Per il giudizio di Montesquieu sull'Europa: P. RÉTAT, *La représentation du monde dans «L'Esprit des Lois». La place de l'Europe*, in A. POSTIGLIOLA e M.G. BOTTARO PALUMBO (a cura di), *L'Europe de Montesquieu*, Actes du Colloque de Gênes (26-29 mai 1993), Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995, pp. 7-16.

⁶⁰ *EL*, XVIII, 15, t. I, p. 311 (tr. it. cit., I, p. 448).

⁶¹ Sulla riflessione di Montesquieu intorno alla moneta, cfr. E. PII, *Montesquieu e l'«esprit de commerce»*, cit., pp. 198-200; C. LARRÈRE, *Montesquieu on Economics and Politics*, cit., pp. 359-365. Per l'analisi della moneta a Roma in *EL*: U. ROBERTO, *Diritto e storia*, cit., pp. 247-256.

La differenza tra valore intrinseco e valore nominale della moneta è questione fondamentale per Montesquieu. Nel presentare gli effetti di manovre che intervengono sul valore nominale della moneta, Montesquieu analizza due diversi periodi della storia romana. Si volge in primo luogo all'età delle guerre puniche (*EL*, XXII, 11). La repubblica, ricca di virtù e di uomini capaci, riuscì con un mirato intervento sul valore nominale delle monete a diminuire drasticamente i debiti contratti nel corso delle guerre, in particolare durante la guerra annibalica. Trattandosi di un governo moderato, il legislatore cercò allo stesso tempo di tutelare gli interessi privati. L'operazione ebbe successo, perché fondata su *sagesse, courage e modération*: «Ma si fece soltanto quello che richiedeva la natura delle cose, onde ristabilire la proporzione tra i metalli che servivano da moneta»⁶².

Un intervento analogo venne poi eseguito in un contesto costituzionale ormai trasformato, al tempo del governo dispotico degli imperatori. Questa operazione, tuttavia, aggravò la crisi e la degenerazione, in primo luogo politica, dell'Impero: «Quei principi, ridotti alla disperazione dalla loro stessa liberalità, si videro costretti ad alterare le monete; via indiretta, che diminuiva il male, e sembrava non toccarlo: si ritirava parte del dono e si nascondeva la mano; e, senza parlare di diminuzioni di paghe o di benessere, li si diminuiva realmente»⁶³. Le riforme monetarie degli imperatori romani, soprattutto nel III secolo, ebbero il duplice effetto di portare al tracollo dell'economia imperiale, insinuando inquietudine, sfiducia e diffidenza tra i sudditi. L'aumento esorbitante della spesa pubblica, dovuta in parte alla dissolutezza di alcuni principi (*EL*, V, 18), ma soprattutto ai costi di mantenimento dell'ordinamento imperiale – tanto sul versante delle spese militari, quanto delle spese di gestione – costrinse a diminuire il valore intrinseco della moneta d'argento, pur lasciandone inalterato il valore nominale. La quantità effettiva di argento era sempre più ridotta, ma il denario continuava ad avere per legge il suo valore nominale rispetto all'oro. È il grande problema dell'età imperiale: dall'età di Nerone a Costantino, gli imperatori cercarono di favorire il denario, la moneta d'argento utilizzata dai ceti 'medi' della società romana. A partire dalla fine del II secolo – Montesquieu parla del regno di Didio Giuliano (193), ma il fenomeno è già evidente nell'età di Com-

⁶² *EL*, XXII, 12, t. II, pp. 85-86 (tr. it. cit., II, p. 731).

⁶³ *EL*, XXII, 13, t. II, p. 86 (tr. it. cit., II, p. 732).

modo (180-192) – questa politica monetaria fu possibile solo a scapito del valore intrinseco delle monete: si ridusse gradualmente il peso della moneta d'argento, ma non il suo valore in rapporto alla moneta d'oro. Vi furono molteplici interventi, e nel III secolo iniziarono a circolare monete d'argento che erano in realtà pezzi di rame. Queste cattive monete cominciarono a scacciare le buone monete di un tempo: non avendo alterato il rapporto tra cattive monete d'argento e monete d'oro, queste ultime vennero naturalmente tesaurizzate. Con lo stesso numero di cattive monete d'argento si poteva ottenere una moneta d'oro. L'oro messo in circolazione dallo Stato cominciò a sparire, mentre rimasero nell'ambito degli scambi le monete di cattivo argento. Lo Stato che emetteva monete di scarso valore cominciò a riceverle indietro sotto forma di pagamenti e tributi fiscali⁶⁴.

In generale, la divaricazione tra valore reale e valore nominale della moneta in circolazione produsse, secondo Montesquieu, incertezza nella vita economica. Questa situazione fu deleteria per la prosperità del *commerce*. L'attività commerciale ha la caratteristica di essere basata sull'incertezza. Se all'incertezza propria del commercio si aggiunge l'instabilità del valore della moneta, l'effetto generale che ne risulta è la crisi dell'attività:

Per eliminare la fonte degli abusi, sarà ottima legge in tutti i paesi dove si vorrà far fiorire il commercio, quella che ordinerà d'impiegare monete reali, e di non fare nessuna operazione che possa renderle nominali. Nulla dev'essere tanto esente da variazioni come quello che è la misura comune di tutto. Il commercio di per sé è incertissimo; ed è un gran male aggiungere un'altra incertezza a quella che dipende dalla natura della cosa⁶⁵.

⁶⁴ Cfr. *EL*, XXII, 13, t. II, p. 87 (tr. it. cit., II, pp. 732-733): «Se un principe comincia ad alterare le monete, ognuno continua e lo fa in sua vece; subito escono le monete forti, e gli vengono restituite deboli. Se, come gli imperatori romani, indebolisse l'argento senza indebolire l'oro, vedrebbe sparire l'oro di colpo, e sarebbe ridotto al suo cattivo argento». In generale sui costi economici della struttura imperiale, in particolare sulle spese militari, cfr. già *Romains*, XVIII. Per un'introduzione ai problemi economici e finanziari tra l'età di Commodo e Diocleziano, cfr. E. LO CASCIO, *Fra equilibrio e crisi*, in A. SCHIAVONE (dir.), *Storia di Roma*, vol. 2, t. II: *I principi e il mondo*, Torino, Einaudi, 1991, pp. 701-731; ID., *Dinamiche economiche e politiche fiscali fra i Severi e Aureliano*, in A. SCHIAVONE (dir.), *Storia di Roma*, vol. 3, t. I: *L'età tardoantica. Crisi e trasformazioni*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 248-282.

⁶⁵ *EL*, XXII, 3, t. II, p. 70 (tr. it. cit., II, p. 716).

Le manovre dei Cesari sulla moneta avvennero nel clima del dispotismo imperiale, sempre più esasperato a partire dal III secolo. La corruzione dell'ordinamento politico ebbe grande influenza sul sistema monetario: «Quanto al governo dispotico, sarebbe un prodigio se le cose vi rappresentassero il loro segno: la tirannide e la diffidenza fanno sì che tutti seppelliscano il loro denaro: le cose dunque non vi rappresentano il denaro»⁶⁶. La più disastrosa conseguenza di questi interventi sulla moneta in età imperiale fu un'esplosione incontrollabile dell'inflazione. L'inflazione era generata dalla necessità del mercato di reagire alle operazioni dei principi. Costoro, non paghi d'aver sofisticato il sistema monetario, pensarono di bloccare i fenomeni inflattivi attraverso l'adozione di misure coercitive, come i calmieri dei prezzi. Si tratta di una pratica diffusa dall'età di Commodo e per tutto il III secolo. L'ultimo fu quello dell'imperatore Diocleziano (*Edictum de pretiis*). Pochi anni dopo, Costantino interrompe il ciclo negativo, indotto dalla svalutazione della moneta e dalla crescita dell'inflazione, tornando ad un corretto rapporto tra oro e argento e rimettendo in circolazione la moneta d'oro, a scapito di quella d'argento (e di chi ne faceva uso)⁶⁷.

Oltre al dispotismo dei sovrani, tra le altre cause della svalutazione della moneta in età imperiale, e del corrispondente sviluppo dell'inflazione, Montesquieu indica anche le necessità che i Romani avevano di mantenere il *commerce* con le Indie. Le dinamiche generali nei rapporti commerciali tra Occidente e Indie sono stabili in ogni epoca; secondo Montesquieu, che attinge anche a Strabone e a Plinio:

Tutti i popoli che hanno commerciato con le Indie, vi hanno sempre portato dei metalli, e ne hanno portato indietro delle merci [...]. Gli autori antichi che ci hanno parlato delle Indie, ce le dipingono tal quali le vediamo oggi, quanto al reggimento politico, alle usanze, ai costumi. Le Indie sono state, le Indie saranno quelle che sono al presente; e, in tutti

⁶⁶ *EL*, XXII, 2, t. II, p. 68 (tr. it. cit., II, pp. 714-715).

⁶⁷ Molti aspetti dell'analisi di storia monetaria di Montesquieu sono stati contraddetti da un più approfondito studio della documentazione. Cfr. in particolare la recente rivalutazione della prosperità economica in età severiana, nonostante gli interventi monetari criticati in *EL*: E. LO CASCIO, *Fra equilibrio e crisi*, cit., pp. 721-722. Sulle riforme di Costantino cfr., per un'introduzione generale con bibliografia di riferimento, J.-M. CARRIÉ, *Le riforme economiche da Aureliano a Costantino*, in A. SCHIAVONE (dir.), *Storia di Roma*, vol. 3, t. I: *Letà tardoantica. Crisi e trasformazioni*, cit., pp. 283-322, partic. pp. 306-317.

i tempi, chi commercerà con le Indie vi porterà del denaro, e non ne riporterà indietro⁶⁸.

Ebbene, il drenaggio smisurato di ricchezze da Roma verso le Indie, causato dal *commerce*, costrinse gli imperatori ad intervenire sulla moneta: «Sono persuaso che uno dei motivi che fece aumentare presso di loro il valore numerario della moneta, cioè introdurne la svalutazione, fu la scarsità dell'argento, dovuto al continuo trasporto nelle Indie. Infatti se le merci di quel paese si vendevano il centuplo a Roma, questo profitto dei Romani si faceva a vantaggio dei Romani stessi, e non arricchiva l'impero»⁶⁹.

Anche nelle riflessioni su prestito a interesse e usura, Montesquieu torna ad utilizzare l'esperienza storica di Roma. A suo giudizio, il prestito a interesse del denaro è legittimo, economicamente giustificato e necessario all'interno di ogni società: «È certo una buonissima azione quella d'imprestare ad altri il proprio denaro senza interesse, ma si capisce che questo può essere soltanto un precetto religioso, non già una legge civile»⁷⁰. Questo giudizio si contrappone significativamente alla condanna morale che gli antichi esprimevano rispetto al fenomeno. L'immagine del creditore come individuo spregevole e pericoloso, che produce denaro da denaro, appartiene ad una posizione anticrematistica largamente diffusa nei ceti superiori della società antica. Si può variamente identificare questa tendenza da Aristotele ai pensatori dell'Alto Medioevo⁷¹. Una società dotata di un'economia sviluppata ha dunque bisogno di far circolare il denaro: il legislatore deve agire con moderazione, ma tenendo presente la necessità del prestito a interesse. Al contrario, se si vieta tale pratica, dopo un periodo di blocco dell'economia insorge l'usura: «Se il denaro non ha prezzo, nessuno lo dà a prestito, e il commerciante non può intra-

⁶⁸ *EL*, XXI, 1, t. II, pp. 19-20 (tr. it. cit., II, pp. 667-668).

⁶⁹ *EL*, XXI, 16, t. II, p. 52 (tr. it. cit., II, p. 698). Sulle rotte del commercio romano oltre i confini dell'Impero cfr., come introduzione, J. CALLU, *I commerci oltre i confini dell'Impero*, in A. SCHIAVONE (dir.), *Storia di Roma*, vol. 3, t. I: *L'età tardoantica. Crisi e trasformazioni*, cit., pp. 487-524.

⁷⁰ *EL*, XXII, 19, t. II, p. 91 (tr. it. cit., II, p. 737).

⁷¹ Sulla questione cfr. U. ROBERTO, *Diritto e storia*, cit., pp. 252-253; per l'assimilazione di prestito a interesse con usura nel pensiero romano: A. GIARDINA, *Le merci*, cit., pp. 289-291. Per un'introduzione al pensiero medievale cfr. R. MANSELLI, *Il pensiero economico del Medioevo*, in L. FIRPO (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino, Utet, 1983, vol. II, t. 2, pp. 817-865.

prender nulla nemmeno in questo caso. Sbaglio dicendo che nessuno lo dà in prestito. Bisogna sempre che gli affari della società vadano avanti; si stabilisce l'usura, ma con i disordini che si sono sperimentati in tutti i tempi»⁷². La storia del prestito a usura a Roma si muove secondo questo schema. Vi furono infatti votate leggi sconsiderate, a totale vantaggio del popolo indebitato e insolvente. Queste leggi trassero motivazione anche da ragioni politiche e sociali. L'indebitamento dei cittadini e le vessazioni operate dall'aristocrazia erano stati problemi centrali nella lotta politica dell'età repubblicana. La lotta al prestito del denaro, come fonte di indebitamento, divenne uno dei temi di battaglia soprattutto da parte dei tribuni della plebe: «Poiché il popolo, presso i Romani, aumentava tutti i giorni il proprio potere, i magistrati cercarono di adularlo, e di fargli fare le leggi che gli erano più gradite. Esso ridusse i capitali; diminuì gli interessi; proibì di prenderne; abolì l'arresto personale; infine l'abolizione dei debiti fu rimessa in questione tutte le volte che un tribuno volle rendersi popolare»⁷³. La demagogia ottusa dei tribuni spalancò le porte all'usura; e tanto più terribile divenne l'usura a Roma, quando ogni forma di prestito a interesse del denaro fu vietata: «Ciò fece sì che a Roma tutti i mezzi onesti di dare e ricevere in prestito furono aboliti e una usura spaventosa, sempre condannata e sempre rinascente, vi si stabilì. Il male veniva da questo: che le cose erano state fatte senza riguardo. Le leggi estreme per il bene fanno nascere mali estremi. Bisognava pagare per il prestito del denaro e per il rischio di incorrere nelle pene legali»⁷⁴. Le leggi romane sul prestito furono eccessive, perché mosse da pregiudizi culturali, da obiettivi politici, e prive di ogni considerazione delle dinamiche economiche e finanziarie di una società complessa⁷⁵. Si tratta di un caso dove le esigenze dello Stato contrastano con le aspettative della società. L'incapacità dei legislatori di trovare un compromesso porta a leggi senza equilibrio, troppo orientate agli interessi di una delle due parti. Dunque leggi destinate ad essere eluse:

Avvenne, di questa legge, come di tutte quelle in cui il legislatore ha portato le cose all'eccesso: si trovò un modo per eluderla. Se ne dovette-

⁷² *EL*, XXII, 19, t. II, p. 92 (tr. it. cit., II, p. 737).

⁷³ *EL*, XXII, 21, t. II, p. 93 (tr. it. cit., II, p. 738).

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Cf. J. ANDREAU, *L'État romain face au monde de la banque et du crédit*, in ID., *Patrimoine, échanges et prêts d'argent: l'économie romaine*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1997, pp. 203-216, partic. pp. 213-216.

ro fare molte altre per confermarla, correggerla, temperarla. Talvolta si abbandonarono le leggi per seguire le usanze, talaltra si lasciarono le usanze per seguire le leggi; ma in questo caso, l'usanza doveva facilmente prevalere. Quando un uomo prende a prestito, trova un ostacolo nella stessa legge fatta in suo favore: questa legge ha contro di sé e quello che soccorre, e quello che condanna⁷⁶.

La cattiva legislazione dei Romani relativamente al prestito a interesse si abbatté non solo sui cittadini poveri di Roma, ma anche e soprattutto sui provinciali. Per la dinamica tipica della storia repubblicana, secondo Montesquieu, allo spazio dell'Urbe regolato da equilibrio di poteri e certezza della legge corrisponde il mondo delle province, dove il dispotismo di governatori, pubblicani, affaristi e privati cittadini romani si sfoga sui provinciali, privi di ogni capacità di reazione: «Ho detto altrove che le province romane erano desolate da un governo dispotico e duro. Non è tutto: lo erano anche da spaventevoli usure»⁷⁷. In un primo tempo, latini, italici e provinciali svolsero la funzione di prestanome per cittadini romani che concedevano denaro a interesse. Quando gradualmente pure i prestiti tra cittadini e non cittadini provinciali furono vietati per legge, l'usura divenne l'unico strumento per reperire denaro nel mondo romano. E soprattutto in provincia, il tasso d'usura divenne pesantissimo e determinato dai ricchi romani che prestavano il denaro. La vicenda dei provinciali oppressi non solo dal duro dispotismo politico dei Romani, ma anche dai loro pesantissimi tassi d'usura – tutto è strettamente connesso nel pensiero di Montesquieu –, è il segno drammatico di una legislazione eccessiva, fatta da una comunità che era ostile al *commerce* e alle

⁷⁶ *EL*, XXII, 22, II, p. 95 (tr. it. cit., II, p. 741). Un altro importante esempio di intervento del legislatore senza *modération* riguarda il diritto di successione romano nel libro XXVII di *EL*. Particolarmente importante, al riguardo, è la riflessione sulla *Lex Voconia* del 169 a.C., una cattiva legge che sacrificò gli interessi del singolo a quelli della Repubblica: «È una disgrazia della condizione umana che i legislatori siano obbligati a fare leggi che combattono i sentimenti naturali stessi: tale fu la legge Voconia. Il fatto è che i legislatori deliberano per la società più che per il cittadino, e per il cittadino più che per l'uomo. La legge sacrificava il cittadino e l'uomo, e non pensava che alla repubblica» (*EL*, XXVII, t. II, p. 203; tr. it. cit., II, pp. 850-851). Anche in questo caso la legge (e la successiva legislazione augustea che ad essa si ispirava) venne elusa e contraddetta dai cittadini. Cfr. sul tema E. PII, *Montesquieu e l'«esprit de commerce»*, cit., pp. 37-38; U. ROBERTO, *Diritto e storia*, cit., pp. 230-241.

⁷⁷ *EL*, XXII, 22, t. II, p. 96 (tr. it. cit., II, p. 741). Cfr. pure *EL*, XI, 19. Sul rapporto tra dispotismo e usura cfr. *EL*, V, 15.

sue leggi. Il *commerce* per svilupparsi ha bisogno di moneta. La moneta veniva concessa solo attraverso speculazioni e pratiche d'usura. Del resto, l'esperienza dei Romani conferma una legge generale sull'intima connessione tra dispotismo e usura che Montesquieu presenta altrove: «La povertà e l'incertezza delle fortune, negli Stati dispotici, rendono naturale l'usura, poiché ciascuno aumenta il prezzo del proprio denaro in proporzione del pericolo che corre prestandolo. La miseria dunque viene da tutte le parti in quegli infelici paesi; tutto vi è tolto, perfino la risorsa dei prestiti»⁷⁸. La dura legislazione romana dell'età repubblicana in fatto di prestito a interesse conferma come la moderazione debba essere il comportamento fondamentale di ogni legislatore: «Non mi stancherò di ripeterlo, è la moderazione che governa gli uomini, e non gli eccessi»⁷⁹.

4. *Demografia e legge: gli effetti del dispotismo romano sulla popolazione dell'Europa antica*

Nella ricostruzione di *EL*, XXIII, 17-18 lo spazio mediterraneo nell'Antichità abbonda di uomini. La crescita demografica presso le civiltà che abitano tra l'Europa e il Vicino Oriente appare in costante aumento, in perfetta sintonia, nella rappresentazione di Montesquieu, con la prosperità commerciale e con lo sviluppo tecnico e culturale che caratterizza per secoli la regione: «L'Italia, la Sicilia, l'Asia Minore, la Spagna, la Gallia, la Germania erano press'a poco come la Grecia, piene di piccoli popoli e piene zeppe di abitanti: non c'era bisogno di leggi per aumentarne il numero»⁸⁰. La riflessione in *EL* si inserisce nel più generale dibattito sulla po-

⁷⁸ *EL*, V, 15, t. I, p. 72 (tr. it. cit., I, p. 212).

⁷⁹ *EL*, XXII, 22, t. II, p. 98 (tr. it. cit., II, p. 743). Cfr. al riguardo pure *EL*, XXIX, 1, t. II, p. 281 (tr. it. cit., II, p. 929): «Asserisco, e mi sembra di non aver fatto quest'opera che per provarlo, che lo spirito di moderazione dev'essere quello del legislatore; il bene politico, come il bene morale, si trova sempre fra due estremi»; anche *EL*, XXII, 19 e 21. Sulla moderazione come virtù fondamentale per l'aristocrazia in un regime monarchico, cfr. pure *EL*, III, 4. In generale sulla riflessione intorno al concetto di *modération*, cfr. W. KUHFUSS, *Mäßigung und Politik. Studien zur politischen Sprache und Theorie Montesquieus*, München, Fink, 1975. La *modération* è alla base dell'assetto politico della Repubblica romana: cfr. al riguardo *EL*, VIII, 13; cfr. pure W. KUHFUSS, *La notion de modération dans les «Considérations» de Montesquieu*, in A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Storia e ragione*, cit., pp. 277-292.

⁸⁰ *EL*, XXIII, 18, t. II, p. 111 (tr. it. cit., II, p. 757). Per la riflessione nel libro XXIII

polazione antica, assai vivace nella cultura del Settecento. Secondo Montesquieu, la favorevole situazione demografica del mondo antico si contrappone alla drastica riduzione dell'età moderna: il mondo antico era assai più popolato di quello moderno, e lo spopolamento è particolarmente evidente in Europa e in Francia⁸¹.

Elementi diversi determinano l'oscillazione del tasso di crescita demografica. Il fattore geo-climatico svolge naturalmente un ruolo fondamentale. Soprattutto, Montesquieu è attento al rapporto tra numero della popolazione e sfruttamento delle risorse del territorio: la densità demografica varia in base all'organizzazione economica di una regione⁸². Di grande importanza è pure la situazione igienico-sanitaria. A tal riguardo, particolarmente incisive erano state le epidemie che ciclicamente avevano colpito l'Europa⁸³. Ma, secondo Montesquieu, altrettanto condizionante è l'ambiente politico nel quale le famiglie, cellule fondamentali della propagazione della specie, si formano e vivono. La formazione dei grandi imperi e le scelte dei legislatori all'interno di ogni società incidono profondamente sulla propagazione della specie umana. Montesquieu analizza questo principio in linea teorica; e poi passa a considerare il caso concreto della storia di Roma, la cui parabola di *grandeur* e *dé-*

cfr. E. PII, *Montesquieu e l'«esprit de commerce»*, cit., pp. 200-201; U. ROBERTO, *Diritto e storia*, cit., pp. 269-276; C. LARRÈRE, *Montesquieu on Economics and Commerce*, cit., pp. 365-370; S. ROTTA, *Demografia*, cit., pp. 203-223.

⁸¹ Cfr. già LP, CXII. Ma la tesi di Montesquieu si basava su errori di calcolo causati dalla scarsa affidabilità dei dati su popolazione antica e moderna: cfr. S. COTTA, *Montesquieu*, cit., pp. 165-171; e S. ROTTA, *Demografia*, cit., pp. 205-209, che parla della scarsa conoscenza da parte di Montesquieu dei metodi matematici e statistici conosciuti in ambito inglese. Fu infatti un saggio di Hume del 1752 a rivelare l'inesattezza della teoria (cfr. *Essay of the Populousness of Ancient Nations*, in *Political Discourses*, in V. PARETO [a cura di], *Biblioteca di storia economica*, vol. IV, Milano, Sonzogno, 1909, pp. 1-63). Sui rapporti tra il saggio di Hume e le teorie di Montesquieu, cfr. L. TURCO, *Hume e Montesquieu*, in D. FELICE (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., pp. 45-65, partic. pp. 56-62. Sul dibattito si veda G. CAMBIANO, *La Grecia antica era molto popolata? Un dibattito nel XVIII secolo*, «Quaderni di Storia», 20 (1984), pp. 3-42. In generale su Montesquieu studioso di demografia cfr. J.M. MÉRIGOT, *Montesquieu démographe*, «Revue juridique et économique du Sud-Ouest», 3 (1967), pp. 595-620; sul suo peso nel dibattito settecentesco: S. ROTTA, *Demografia*, cit., pp. 203-223.

⁸² Si veda ad es. P 1716. Molto importante per il tasso demografico è anche il tipo di distribuzione della proprietà terriera: cfr. S. ROTTA, *Demografia*, cit., pp. 220-223.

⁸³ Cfr. S. ROTTA, *Demografia*, cit., pp. 209-212.

cadence si sviluppa parallela al passaggio da una situazione di grande prosperità demografica allo spopolamento dell'area mediterranea.

Prima dell'ascesa politica di Roma, il Mediterraneo antico presenta per lunghi secoli una costante crescita del tasso demografico. In alcune aree, l'incremento della popolazione provocò gravi problemi di sussistenza. Ad esempio, rifacendosi ad una delle teorie più diffuse sulle origini della colonizzazione greca, Montesquieu rileva come la fondazione delle colonie rappresentò per i Greci una soluzione alla profonda contraddizione tra l'aumento dei cittadini (dovuto alla pace e alla prosperità dei traffici commerciali) e la scarsa disponibilità del territorio ellenico a tollerare un *surplus* di popolazione. Del resto, il fenomeno della colonizzazione andò ad associarsi a interventi di carattere legislativo all'interno delle diverse *poleis*, tutti rivolti a controllare e frenare la crescita demografica⁸⁴.

Come nel caso della storia del *commerce*, tutto cambia con l'ascesa di Roma. Già nelle *LP* e nei *Romains*, Montesquieu aveva sottolineato come l'*esprit de conquête* dei Romani colpì tutte le popolazioni del Mediterraneo, costringendole nel tempo alla sottomissione. Una catena drammatica di guerre interrompe la pace e la prosperità del bacino mediterraneo e causò una drastica inversione di tendenza nello sviluppo demografico. Le conquiste dei Romani dissanguarono il potenziale demografico dei popoli antichi: «Tutte queste piccole repubbliche furono inghiottite da una grande, e insensibilmente si vide la terra spopolarsi: basta vedere quello che erano l'Italia e la Grecia prima e dopo le vittorie dei Romani»⁸⁵. Anche dal punto di vista demografico, l'*esprit de conquête* si conferma dunque deleterio per la conservazione di uno Stato o di un sistema di Stati. Le sue conseguenze sono guerre, violenze, deportazioni, nell'immediatezza della conquista; per un periodo più lungo, la formazione di grandi imperi che abbattono la libertà e la prosperità (anche demografi-

⁸⁴ Sull'importanza culturale della colonizzazione greca cfr. pure *EL*, XXI, 7; G. CAMBIANO, *Montesquieu e le antiche repubbliche greche*, cit., pp. 128-130; ID., *La Grecia antica*, cit. Montesquieu parla pure del controllo delle nascite e del mercenariato come strumenti per combattere il sovrappopolamento, secondo un modello che accomuna l'antica Grecia alla Svizzera moderna. L'analogia tra Grecia e Svizzera, riproposta anche altrove, è molto significativa e politicamente interessante. Sulla comparazione tra modelli politici antichi e moderni cfr. G. CAMBIANO, *Comparazioni e modelli nelle immagini settecentesche dell'antichità*, «Opus», 6-8 (1987-1989), pp. 219-236.

⁸⁵ *EL*, XXIII, 19, t. II, p. 111 (tr. it. cit., II, p. 757); e cfr. già *LP*, CXII.

ca) dei piccoli Stati⁸⁶. Nella visione di Montesquieu, la riduzione degli abitanti a seguito della conquista romana è scandita da questi due momenti. La prima fase è rappresentata dalla sottomissione violenta degli avversari. Si tratta di un processo terribile, ma limitato nel tempo alla durata di ciascuna guerra. I Romani erano conquistatori sanguinari, che procedevano al massacro dei loro nemici, alla distruzione indiscriminata delle città, alla deportazione in massa di popoli⁸⁷. È un quadro molto fosco dell'imperialismo romano che rimanda alla lettura dei testi più ostili a Roma. Montesquieu, evidentemente, ben conosceva questi documenti: da alcuni passi di Polibio, a Sallustio, a Strabone, ad altri storici greci⁸⁸. Le autorità romane ebbero presto coscienza della devastazione da loro provocata nella conquista del bacino mediterraneo; e avvertirono drammaticamente la perdita di cittadini causata dalle guerre civili del primo sec. a.C. Cercarono dunque di porvi rimedio attraverso un'adeguata legislazione. In primo luogo, per rimediare alla morte di cittadini tentarono di aumentare il numero di appartenenti alla *civitas Romana*, cioè di cittadini romani, attraverso una generosa concessione del diritto di cit-

⁸⁶ La polemica di Montesquieu contro i grandi imperi presenta dunque anche risvolti dal punto di vista della demografia: cfr. al riguardo S. ROTTA, *Demografia*, cit., pp. 214-215.

⁸⁷ Cfr. *EL*, X, 3, pp. 150-151 (tr. it. cit., I, p. 292): «La conquista è un acquisto; lo spirito d'acquisto porta seco lo spirito di conservazione e di godimento, non quello di distruzione. Uno Stato che ne ha conquistato un altro, lo tratta in una delle quattro maniere seguenti: continua a governarlo secondo le sue leggi, e non si arroga che l'esercizio del governo politico e civile; o gli dà un nuovo governo politico e civile; o distrugge la struttura sociale e la disperde in altre; o infine stermina tutti i cittadini. La prima maniera è conforme al diritto delle genti che noi seguiamo oggi; la quarta è più conforme al diritto delle genti dei Romani: e a questo proposito lascio giudicare a qual punto noi siamo divenuti migliori. Bisogna rendere omaggio ai nostri tempi moderni, alla ragione presente, alla religione di oggi, alla nostra filosofia, ai nostri costumi».

⁸⁸ Citando Polibio, Montesquieu ricorda opportunamente l'efferato massacro degli Epiroti dopo la vittoria su Perseo nel 168 d.C.: cfr. *EL*, XXIII, 19. Si veda già *Monarchie universelle*, I. Sul terrorismo dei Romani come strumento di conquista e sottomissione dei popoli cfr. J. THORNTON, *Terrore, terrorismo e imperialismo. Violenza e intimidazione nell'età della conquista romana*, in G. URSO (a cura di), *Atti del Convegno "Terror et pavor. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico"*, Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2005, Fondazione Canussio, pp. 157-196 (pubblicazione disponibile su Internet). Sulle forme culturali di opposizione a Roma e alla sua dura dominazione cfr. H. FUCHS, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin, De Gruyter, 1938.

tadinanza ai sudditi provinciali⁸⁹. Ma queste misure, rivolte all'incremento del corpo civico, non ebbero alcun effetto sul reale numero di uomini presenti nei territori dell'Italia e dell'Impero romano: «I Romani, distruggendo tutti i popoli, si distruggevano essi stessi. Perpetuamente in stato d'azione, di sforzo e di violenza, si consumavano come un'arma di cui ci si serve di continuo»⁹⁰. Allora i legislatori romani si impegnarono nel tentativo di restituire forza alle istituzioni familiari agendo attraverso il diritto, ma invano. Le cause del collasso demografico erano infatti di natura politica, e lo sforzo per favorire la ripresa delle unioni matrimoniali non poteva che alleviare temporaneamente l'emergenza⁹¹.

⁸⁹ Al riguardo cfr. soprattutto *Romains*, VI. La politica di apertura dei Romani verso i loro sudditi onorati della cittadinanza romana fu a più riprese descritta da storici e intellettuali greci come un favorevole rimedio al drammatico problema dell'*oliganthropia*. Già nel 217 a.C. il re di Macedonia Filippo V sottolineava la capacità dei Romani di aumentare la loro potenza estendendo il diritto di cittadinanza perfino agli schiavi liberati: cfr. W. DITTENBERGER, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, editio tertia, Lipsiae, 1915, n. 543 e PH. GAUTHIER, *Générosité romaine et avarice grecque. Sur l'octroi du droit de cité*, in *Mélanges d'histoire anciennes offerts à William Seston*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1974, pp. 207-215. Montesquieu elogia il comportamento dei Romani nei confronti degli schiavi affrancati per l'età repubblicana; ne sottolinea invece gli abusi sotto il dispotismo imperiale: cfr. *EL*, XV, 18.

⁹⁰ *EL*, XXIII, 20, t. II, p. 112 (tr. it. cit., II, p. 758). Nota opportunamente D. FELICE, *Imperi e Stati del Mediterraneo*, cit., p. 182, nota 121, come la riflessione su libertà ed *esprit général* induca Montesquieu a cambiare idea sugli effetti della conquista romana del Mediterraneo. Se nei *Romains*, VI, si celebrava la tolleranza e la moderazione dei Romani rispetto ai costumi e alle leggi dei popoli vinti, in *EL* la tensione ecumenica dei Romani, che li porta ad uniformare tutti i popoli sotto la legge romana e la cultura ellenistico-latina, è descritta come uno dei segni più negativi della dura dominazione romana. Cfr. *EL*, X, 3 e *P* 1799: «Uno degli inconvenienti della conquista dell'Universo da parte dei Romani, fu che il numero infinito di popoli che essi assoggettarono assimilarono i costumi romani; e che ogni popolo perse il carattere originale che gli derivava dal suo spirito generale». Sull'intuizione di Montesquieu si veda pure P. DESIDERI, *La romanizzazione dell'impero*, in A. SCHIAVONE (dir.), *Storia di Roma. 2: L'impero mediterraneo*, t. II: *I principi e il mondo*, Torino, Einaudi, 1991, pp. 577-626, partic. pp. 601-603. Si tratta di una critica dell'imperialismo romano che trova già espressione nelle voci dell'opposizione a Roma. Si cfr. ad esempio per il più antico pensiero cristiano, da Bardesane di Edessa al vescovo Ippolito di Roma, le osservazioni di S. MAZZARINO, *La fine del mondo antico*, Milano, Rizzoli, 1959, pp. 33-44.

⁹¹ Molto interessante è il lungo *excursus* dedicato alla legislazione familiare a Roma, soprattutto in età imperiale, in *EL*, XXIII, 21. Montesquieu vi ricostruisce la legislazione augustea attingendo alle fonti giuridiche e a quelle letterarie. Il giudizio dell'operato di Augusto in questo campo è positivo: «Questa legge di Augusto fu pro-

Il dramma della conquista violenta ebbe un peso limitato nel determinare il calo demografico nel Mediterraneo antico. Un effetto assai più deleterio, perché prolungato nel tempo ed esteso a tutto lo spazio conquistato dai Romani, fu prodotto dal governo oppressivo sui popoli vinti. Il dispotismo romano nelle province ebbe come conseguenza, nel medio e lungo periodo, l'aumento della schiavitù, la sparizione degli uomini e la moltiplicazione di spazi vuoti nell'Impero.

In primo luogo, l'aumento sproporzionato degli schiavi nella società romana. Nell'*EL* la riflessione sulla schiavitù a Roma non è di carattere economico. Piuttosto, interessano a Montesquieu i risvolti sociali, antropologici e, naturalmente, politici della presenza degli schiavi nel mondo romano. Da un punto di vista teorico esistono due tipi di schiavitù: quella reale lega lo schiavo ad un rapporto di dipendenza economica con il padrone; quella personale lega lo schiavo ad un servizio alla persona del padrone. «L'estremo abuso della schiavitù si ha quando essa è, allo stesso tempo, personale e reale»⁹². Nella società frugale ed egalitaria delle origini di Roma, gli schiavi vivevano sottoposti ad un controllo moderato: «I primi Romani vivevano, lavoravano e mangiavano con i loro schiavi; avevano per loro molta benevolenza ed equità [...]. Bastavano i buoni costumi per mantenere la fedeltà degli schiavi; non c'era bisogno di leggi»⁹³. Fu la stagione delle conquiste tra III e II secolo a cambiare drasticamente la situazione. La costituzione di immense famiglie di schiavi fu uno dei segni più evidenti dell'arricchimento della società romana; ma l'aumento delle persone sottoposte a schiavitù in uno Stato che si fondeva sulla *libertas* dei cittadini era il sintomo inquieto di una società che scivolava verso la degenerazione dispotica: «Quando, però, i Romani furono cresciuti in grandezza, quando i loro schiavi non furono più i compagni del loro lavoro, ma gli strumenti del loro lusso e del loro orgoglio,

priamente un codice di leggi, e un corpo sistematico di tutti i regolamenti che si potevano fare su questo argomento. Vi si fusero le leggi Giulie e si dette ad esse maggior vigore: hanno tanta ampiezza, influiscono su tante cose, da formare la parte più bella delle leggi civili dei Romani» (t. II, p. 115; tr. it. cit., II, p. 761). In generale, sulla valutazione negativa di Augusto come distruttore della libertà repubblicana cfr. invece *Romains*, XIII. In generale su Augusto: C. VOLPILHAC-AUGER, *L'image d'Auguste dans les «Considérations»*, in A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Storia e ragione*, cit., pp. 159-167.

⁹² *EL*, XV, 10, t. I, p. 269 (tr. it. cit., I, p. 408).

⁹³ *EL*, XV, 16, t. I, p. 274 (tr. it. cit., I, p. 412).

poiché non v'erano più buoni costumi, vi fu bisogno di leggi»⁹⁴. E furono leggi terribili, indegne della grandezza dei Romani. Oltre alla più generale conseguenza di privazioni e soprusi indescrivibili tra gli schiavi – tanto più abietti perché consentiti da una legislazione crudele (*EL*, XV, 16) –, un regime così duro portò presto alla ribellione. Mentre in *EL* Montesquieu condanna la schiavitù in generale, e il tentativo di grandi pensatori antichi, come Aristotele, di giustificarla, nelle *Pensées* la sua appassionata ostilità contro la riduzione degli esseri umani in schiavitù è chiarissima: «Guerra servile! La più giusta che sia stata mai intrapresa, dal momento che intendeva impedire il più violento abuso mai perpetrato sulla natura umana»⁹⁵.

La riduzione in schiavitù di grandi masse di uomini fu certo un colpo lacerante all'armonico sviluppo dei popoli dell'area mediterranea. Ma, senza dubbio, la causa generale del radicale spopolamento di questa regione, e dell'Europa in particolare, è nel sistema di governo che i Romani applicarono ai territori da loro conquistati. Montesquieu è convinto che il governo romano nelle province rappresenti una delle forme più dure di dispotismo conosciute nella storia umana. Il governatore in provincia era onnipotente: nessun freno era posto al suo arbitrio e alla sua avidità, e i sudditi vivevano nella paura dei suoi abusi⁹⁶. Gli effetti di que-

⁹⁴ *Ibidem*. La condanna della schiavitù nelle repubbliche che rappresentano un modello 'virtuoso' nel mondo antico appare evidente nella dura critica di Montesquieu all'ilotismo a Sparta. Cfr. al riguardo G. CAMBIANO, *Comparazioni e modelli*, cit., pp. 223-224. La massiccia presenza di Iloti a Sparta ebbe effetti negativi anche sul tasso demografico della città.

⁹⁵ P 2194. Per il pensiero di Montesquieu sulla schiavitù antica e moderna, cfr. in generale *EL*, XV-XVII; C. BORGHIERO, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 137-201, partic. pp. 173-186. La schiavitù abbatte il tasso demografico: *LP*, CXVIII per il caso dell'Africa. In generale, su Montesquieu lettore della *Politica* di Aristotele cfr. S. GOYARD-FABRE, *L'héritage aristotélicien dans la pensée de Montesquieu*, «Diotima», 7 (1979), pp. 86-96. La condanna della schiavitù come elemento di profonda distinzione tra economia degli antichi e dei moderni è un'idea che passa da Montesquieu a Hume, e si sviluppa infine nel pensiero di Adam Smith: cfr. G. CAMBIANO, *Comparazioni e modelli*, cit., pp. 229-233.

⁹⁶ Sulla paura come principio di base del governo dispotico cfr. *EL*, III, 9; D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 43-65. L'oppressione romana nelle provincie è un tema di *EL* che trova significativa eco negli scritti di intellettuali italiani, come il piemontese Ottaviano di Guasco, studioso dell'autonomia e degli statuti delle città antiche, in stretto contatto con Montesquieu: cfr. al riguardo S. ROTTA, *Montesquieu nel Sette-*

sto assurdo arbitrio si esprimono nella generale decadenza che caratterizza il mondo romano all'apice della sua potenza. Come abbiamo già visto, si tratta di una contraddizione solo apparente. Nel sistema politico della Repubblica, le province dell'Impero rappresentano lo spazio dell'arbitrio e della violenza. La crescita dell'Impero aumenta dunque la tendenza alla decadenza dei valori della Repubblica romana. Non è quindi un caso che le guerre civili avvengano al momento della massima potenza di Roma nel bacino mediterraneo; e si comprende come Montesquieu – in sintonia con una parte degli storici antichi – giudichi la fondazione dell'Impero come momento di decadenza e l'imperatore romano come centro di un sistema di dispotismo che produce nel tempo il collasso della civiltà antica⁹⁷. L'interpretazione della *oliganthropia* che per secoli segnò l'Impero romano è in *EL* direttamente collegata al sistema politico adottato dai Romani. Molti sono gli spunti che Montesquieu sembra trovare nelle fonti antiche, ma le conclusioni generali si comprendono solo alla luce della sua teoria su dispotismo e demografia. Il governo dispotico soffoca la costituzione delle famiglie e sconvolge la crescita demografica degli Stati⁹⁸. La diffusione di nuove religioni come il cristianesimo e l'isla-

cento italiano: note e ricerche, «Materiali per una storia della cultura giuridica», I (1971), pp. 55-210, partic. pp. 102-104. Su Guasco e Montesquieu cfr. recentemente P. GRENIER, *Ottaviano di Guasco, intermédiaire entre la philosophie française et les antiquités de Rome*, in L. NORCI CAGIANO (a cura di), *Roma Triumphans?*, cit., pp. 25-51

⁹⁷ Gli effetti delle guerre civili furono disastrosi anche sul potenziale demografico della *civitas Romana*: «Le discordie civili, i triumvirati, le proscrizioni, indebolirono Roma più di qualunque guerra che avesse mai fatto: rimanevano pochi cittadini, e per la maggior parte non erano ammogliati» (*EL*, XXIII, 21, t. II, pp. 113-114; tr. it. cit., II, p. 759).

⁹⁸ Cfr. già *LP*, CXXII, p. 258: «La mitezza del governo contribuisce straordinariamente alla propagazione della specie». Cfr. pure l'interessante menzione in *EL*, XVI, 2 di un presunto tentativo di Valentiniano I (364-375) di introdurre la poligamia a Roma per motivi personali. Fu un abuso dell'ordinamento familiare vigente in Occidente, indotto dal potere dispotico dell'imperatore romano in età tardoimperiale: «Questa legge, oltraggiosa per i nostri climi, fu abolita da Teodosio, Arcadio e Onorio» (t. I, p. 282; tr. it. cit., I, p. 420). Ma cfr. *EL*, VIII, 21: il vasto impero cinese sembra estraneo al rapporto tra dispotismo e contrazione demografica: sulla questione vedi S. ROTTA, *Demografia*, cit., pp. 215-218. In generale, Montesquieu non approfondisce il ruolo del cristianesimo, prima, quale religione universale contrapposta alla cultura ellenistico-romana e al paganesimo; poi, come strumento di mediazione feconda tra i popoli barbarici e i Romani al tempo delle invasioni e dei regni romanobarbarici. Cfr. sulla questione le note di M. PAVAN, *Il mondo barbarico*, cit., pp. 176-178.

mismo incise gravemente sul tasso demografico in età tardoantica. Già nelle *LP* Montesquieu imputava a cristianesimo e islam la responsabilità di aver ulteriormente ridotto le possibilità di uscire dalla crisi, dal momento che attraverso una nuova visione antropologica e morale inducevano gli uomini a rifiutare il matrimonio e la procreazione (*LP*, CXVI-CXVII). Nella riflessione dell'*EL* il tema è ripreso con grande vigore: «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»⁹⁹.

A partire dal III secolo, gli effetti della crisi demografica sull'assetto politico e sociale dell'Impero si rivelarono disastrosi. Minor popolazione significò spopolamento delle campagne e delle città, minori risorse a disposizione per il lavoro nelle campagne e le esigenze dell'esercito, minore gettito fiscale per lo Stato. La reazione degli imperatori si sviluppò con interventi ancora più funesti, rivelatori del dispotismo dello Stato tardoantico. Oltre alle operazioni sulla moneta, è da interpretare in questo modo il meccanismo che vincolò l'individuo alle condizioni e alle profes-

⁹⁹ Cfr. *EL*, XXIII, 21, t. II, p. 122 (tr. it. cit., II, p. 767). In questo capitolo l'attacco all'ascetismo e all'etica cristiana come cause generali che inasprirono la crisi demografica in età tardoantica è molto esplicito, ma condotto secondo una significativa linea di continuità con alcune tendenze della riflessione filosofica ellenistico-romana: «Alcune sette filosofiche avevano già introdotto nell'impero uno spirito di disinteresse per gli affari che non avrebbe potuto affermarsi a tal punto al tempo della repubblica, quando tutti erano occupati nelle arti della guerra e della pace. Da quelle filosofie derivava un'idea di perfezione annessa a tutto ciò che portava a una vita speculativa; ne derivava l'allontanamento dalle cure e dai fastidi della famiglia. La religione cristiana, venendo dopo tali filosofie, fissò, per così dire, alcune idee che quelle non avevano fatto che preparare» (*ibid.*, p. 121; p. 766). Sulla continuità dell'idea di decadenza del mondo tra cultura pagana e cultura cristiana secondo le linee descritte in questo passo di *EL*, cfr. S. MAZZARINO, *La fine del mondo antico*, cit., pp. 125-140. Per la critica di Montesquieu agli influssi della morale antico-cristiana sul diritto familiare romano, cfr. L. BIANCHI, *Leggi divine e leggi umane. Note sulla religione nel libro XXVI dell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 243-275, partic. pp. 255-257. In generale sull'atteggiamento critico di Montesquieu, ancora profondamente legato alla religione cristiana, cfr. D. FELICE, *Religione e politica in Montesquieu*, cit.; già S. Cotta è convinto sostenitore dell'aderenza (critica) di Montesquieu al cristianesimo: cfr. recentemente TH. CASADEI-D. FELICE, *Per una religione del limite: Sergio Cotta interprete di Montesquieu*, «Bibliomanic», IV (2008), n. 14: <http://bibliomanic.it/filosofia_limite_sergio_cotta_montesquieu_casadei_felice.htm>.

sioni della famiglia di appartenenza (*obnoxius functioni*), annullando ogni forma di libera iniziativa. La continuità delle professioni più necessarie allo Stato venne garantita per forza di legge: militari, contadini, addetti alle produzioni alimentari, minatori, marinai, ecc. La mobilità sociale degli individui venne drasticamente ridotta rispetto all'età repubblicana (con le sole eccezioni degli uomini al servizio del principe o dei militari). Le necessità dello Stato prevaricarono dunque la libertà e le legittime aspirazioni dell'individuo, vincolandolo alla sua condizione: «Le leggi che ordinano che ciascuno rimanga nella sua professione e la trasmetta ai figli non sono e non possono essere utili se non negli Stati dispotici, dove nessuno può, né deve avere emulazione»¹⁰⁰.

In conclusione, portando la guerra, abbattendo la libertà delle genti, annientando la prosperità dei commerci e della vita materiale, Roma ha per secoli annullato i naturali istinti dell'individuo alla formazione di una famiglia, causando un irreversibile calo demografico. Gli effetti delle conquiste dei Romani sul mondo mediterraneo furono devastanti, e a nulla valsero i tentativi di una illuminata legislazione familiare di rimediare al disastro provocato dalla condizione politica generale di duro dispotismo:

Ma in breve le leggi più sagge non furono in grado di ristabilire quello che una repubblica agonizzante, quello che un'anarchia generale, quello che un governo militare, quello che un impero duro, quello che un dispotismo superbo, quello che una monarchia debole, quello che una corte stupida, idiota e superstiziosa, avevano successivamente demolito: si sarebbe detto che essi avessero conquistato il mondo soltanto per indebolirlo e abbandonarlo senza difesa ai barbari¹⁰¹.

Le invasioni dei barbari, e in particolare la migrazione dei Germani, portarono ad una inversione di tendenza nei territori dell'Europa occidentale sottratti al giogo romano. Rielaborando le teorie antiche sui caratteri precipi delle popolazioni del Nord Europa, Montesquieu sottolineò la vocazione alla libertà delle popolazioni barbariche¹⁰². Fu proprio

¹⁰⁰ *EL*, XX, 22, t. II, p. 16 (tr. it. cit., II, p. 662). Per un'introduzione al fenomeno cfr. A.H.M. JONES, *Il sistema delle caste nel Tardo Impero romano*, in ID., *L'economia romana. Studi di storia economica e amministrativa antica*, Torino, Einaudi, 1984 (ed. or.: Oxford, 1974), pp. 296-325.

¹⁰¹ *EL*, XXIII 23, t. II, p. 124 (tr. it. cit., II, p. 770).

¹⁰² Alla base del pensiero di Montesquieu v'è la riflessione sulla *Germania* di Tacito e la conoscenza del processo di rivalutazione del germanesimo, in quanto portatore di

il desiderio di rimanere liberi che indusse i Germani a fare fronte comune contro la minaccia liberticida di Roma. I barbari temevano i Romani e per difendersi diedero vita a confederazioni di popoli: «È una società di società che ne formano una nuova, la quale si può ingrandire con altri associati [...]. Per esse i Romani attaccarono l'universo, e per esse sole l'universo si difese contro di loro; e quando Roma pervenne al culmine della sua grandezza, fu per mezzo di associazioni al di là del Danubio e del Reno, associazioni motivate dal terrore, che i barbari furono in grado di resisterele»¹⁰³. E quando nel V secolo questi popoli migrarono nell'Impero, essi abbattono il dispotismo tardoantico e ricreano nel tempo le condizioni per la rinascita della libertà in Europa:

Ma per la natura del governo di allora, [l'Europa] si divise in una infinità di piccole sovranità [...]. Ciascuno si dedicò con cura particolare a far fiorire il suo piccolo paese: e ciò riuscì al punto che, malgrado le irregolarità del governo, la mancanza delle cognizioni che si sono acquisite in seguito sul commercio, il gran numero di guerre e di contrasti che sorgevano senza posa, vi fu, nella maggior parte delle regioni d'Europa, una popolazione più abbondante di quella di oggi¹⁰⁴.

Nonostante la ripresa, Montesquieu è convinto che il livello demografico della sua epoca non sia paragonabile a quello dell'Europa antica prima dei Romani. Sotto questo punto di vista, l'eredità di Roma e del suo dispotismo segnano negativamente la storia dell'Europa moderna, confermando che solo la condizione di libertà politica può garantire la crescita demografica.

5. *Roma, l'esprit de conquête e i Germani*

La storia dell'Europa antica, dominata dall'*esprit de conquête*, si chiude con la parabola di grandezza e decadenza di Roma. In un suggestivo brano delle *Lettres persanes* (CXXXI), Montesquieu traccia la sua visione storica e politica del mondo antico, secondo linee che si troveranno poi approfondite in *EL*:

libertà, che stava avvenendo nel primo Settecento in Europa. Al riguardo cfr. pure *EL*, XI, 8; e G. COSTA, *Montesquieu, il germanesimo*, cit., pp. 52-53; U. ROBERTO, *Montesquieu, i Germani*, cit.

¹⁰³ *EL*, IX, 1, t. I, pp. 141-142 (tr. it. cit., I, p. 283).

¹⁰⁴ *EL*, XXIII, 24, t. II, p. 125 (tr. it. cit., II, pp. 770-771).

Una delle cose che mi hanno più interessato al mio arrivo in Europa, è la storia e l'origine delle repubbliche. Sai che la maggior parte degli Asiatici non ha neppure l'idea di questo tipo di governo, e che non hanno tanta immaginazione da comprendere che sulla terra ce ne possa essere altri che il dispotico [...]. L'amore della libertà, l'odio dei re, conservò a lungo la Grecia nell'indipendenza ed estese ampiamente il governo repubblicano. Le città greche trovarono alleati nell'Asia Minore; vi inviarono colonie come esse libere, che servirono loro da bastioni contro gli assalti del re di Persia. Inoltre la Grecia popolò l'Italia, la Spagna e forse la Gallia [...]. Quelle colonie greche portarono con sé uno spirito di libertà che avevano preso in quel dolce paese. Pertanto in quei tempi remoti in Italia, nella Spagna e nelle Gallie non si vedono monarchie. Vedrai tosto che i popoli del Nord e della Germania erano non meno liberi; e se tra loro si crede di trovare vestigia di qualche regno, è che si sono scambiati per re i capi dell'esercito o delle repubbliche [...]. Il mondo fu diviso fra due potenti repubbliche, quelle di Roma e di Cartagine [...]. Lo straordinario sviluppo della repubblica romana sarebbe stato un gran bene per il mondo, se non ci fosse stata quell'ingiusta differenza fra i cittadini romani e i popoli vinti; se si fosse attribuita una meno grande autorità ai governatori delle province; se quelle leggi così sante volte a impedirne la tirannia fossero state osservate; se per farle tacere essi non si fossero serviti degli stessi tesori che la loro ingiustizia aveva ammassati. Cesare oppresse la repubblica romana e la sottomise a un potere arbitrario; quindi l'Europa gemette a lungo sotto un governo militare e violento, e la mitezza romana fu cambiata in una crudele oppressione. Intanto una infinità di nazioni sconosciute uscirono dal Nord, si spandettero come torrenti nelle provincie romane e, trovando che fare conquiste era non meno facile che esercitare la loro pirateria, smembrarono l'impero e fondarono dei regni. Quei popoli erano liberi, e limitavano così strettamente il potere dei re che propriamente questi non erano che capi o generali [...]. Ma i popoli del Nord, liberi nel loro paese, impadronendosi delle provincie romane non dettero ai loro capi una grande autorità. Alcuni di questi popoli, come i Vandali in Africa, i Goti in Spagna, arrivavano perfino a deporre i loro re quando non ne erano soddisfatti; presso gli altri l'autorità sovrana era limitata in mille modi diversi [...]. Ecco il principio fondamentale di tutti questi Stati che si formarono sulle rovine dell'impero romano¹⁰⁵.

¹⁰⁵ *Lettres persanes*, CXXXI, pp. 276-279 (tr. it. a cura di G. Alfieri Todaro-Faranda: *Lettere persiane*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1984, pp. 240-242). Per la riflessione politica nelle *Lettres Persanes* vedi J. EHRARD, *La signification politique des «Lettres Persanes»*, in *Études sur Montesquieu*, «Archives des Lettres Modernes», 116, 1970, pp. 33-50; e A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Montesquieu. Le leggi della politica*, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 34-52. Per una suggestiva lettura delle LP come "inno alla civil-

Secondo Montesquieu, i popoli europei si distinguono per l'aspirazione a conservare la libertà, tanto nelle repubbliche, quanto nelle monarchie. A questa cultura politica è estraneo il concetto di dispotismo, che affonda invece le sue origini in Asia. Qualora il dispotismo riesca ad introdursi in Europa, l'*esprit*, la struttura sociale, le forze culturali, perfino la conformazione fisica delle regioni faranno opposizione al suo sviluppo¹⁰⁶. Nella storia dell'Europa antica, dopo i Greci e prima delle invasioni dei barbari del Nord, Roma rappresenta una complessa anomalia. Rispetto alla vocazione alla libertà, Montesquieu presenta una suggestiva continuità tra la civiltà politica dei Greci, opposta al dispotismo persiano, e la libertà per natura dei Germani e degli altri barbari del Nord-Europa. Nemici terribili tanto dei Greci, quanto dei Germani sono invece i Romani¹⁰⁷.

La storia di Roma appare segnata da gravi contraddizioni fin dalle sue origini. Per molti aspetti la primitiva comunità romana e le tribù dei Germani si assomigliano: stessa frugalità, stessa purezza di costumi, condivisione di valori sociali e culturali. Ma Roma si distingue per il suo irrefrenabile *esprit de conquête*, che si esprime nella tensione alla conquista violenta, alla rapina brutale, alla sottomissione dei vicini. *République parfaite* al suo interno, la città è invece una minaccia per la libertà dei popoli circostanti. Dall'ingrandimento dell'Impero deriva la rovina di Roma. Quando le province si trasformano nello spazio dell'illecito e dell'arbitrio, la spira del dispotismo finisce per accerchiare e soffocare la libertà politica degli stessi Romani. La contraddizione che segna la parabola di Roma emerge in tutta la sua drammaticità con la creazione dell'Impero mediterraneo. Furono i popoli della libera Germania che affrancarono l'Europa

tà europea", cfr. F. CHABOD, *Storia dell'idea di Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1977, pp. 82-106, in part. pp. 105-106.

¹⁰⁶ Cfr. ancora LP, CXXXI, ed EL, XVII, 6. La riflessione sulla vocazione alla libertà dell'Europa in contrasto con il dispotismo asiatico si esprime anche in *Monarchie universelle*, VIII. Cfr. F. CHABOD, *Storia dell'idea di Europa*, cit., pp. 86-99.

¹⁰⁷ Per la riflessione di Montesquieu sui Greci cfr., oltre a G. CAMBIANO, *Montesquieu e le antiche repubbliche greche*, cit., D. MUSTI, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 311-321; D. FELICE, *Imperi e Stati del Mediterraneo*, cit., pp. 169-174. Alla celebrazione della libertà politica dei Greci Montesquieu accosta il mito della libertà germanica, diffuso in Europa a partire dall'epoca della Riforma e destinato, anche per il tramite dell'*Esprit des lois*, a grande successo: cfr. E. HÖLZLE, *Die Idee einer altgermanischen Freiheit vor Montesquieu*, München-Berlin, Olms, 1925; G. COSTA, *Montesquieu, il germanesimo*, cit.

dal dispotismo romano. In questo modo Montesquieu propone una interpretazione storica alternativa alla visione classicistica, che contrappone al mondo ellenistico-romano l'universo caotico dei barbari. Lo strumento per questo significativo superamento della dialettica civiltà/barbarie è il valore della libertà. A differenza dei Greci, che per la natura del loro *esprit* si diffusero per tutto il bacino del Mediterraneo, i Germani rimasero a lungo nascosti nella quiete tenebrosa delle loro foreste. In quei luoghi, essi vissero gelosi della loro autonomia, fino all'arrivo di Roma. Fu infatti l'incredibile sete di conquista dei Romani che scosse queste genti e le indusse a unirsi in confederazioni per la comune difesa:

Queste nazioni erano divise da paludi, laghi e foreste; si vede anche in Cesare che avevano piacere di stare separate. Lo spavento che ebbero dei Romani, fece sì che si riunissero; ognuno, in quelle nazioni mescolate, dovette esser giudicato secondo le usanze e le consuetudini della propria nazione. Tutti questi popoli, ognuno per sé, erano liberi e indipendenti; e quando furono mescolati, l'indipendenza rimase [...]. Lo spirito delle leggi personali era dunque in questi popoli prima che partissero dal loro paese, ed essi lo portarono seco nelle loro conquiste¹⁰⁸.

La celebrazione delle invasioni germaniche, in quanto reazione alla minaccia liberticida dei Romani, appare come il significativo rovesciamento della visione negativa della barbarie che Montesquieu poteva trovare nella gran parte delle fonti antiche a sua disposizione. E si può ri-collegare al più generale interesse alla storia dei popoli pre- e post-romani, spiccato nell'erudizione e nella storiografia del Settecento¹⁰⁹. Il genio di Montesquieu storico dell'Europa si afferma dunque nella visione unitaria dell'evoluzione tra mondo antico e medioevo germanico, che egli compie intorno al valore fondamentale della libertà. La classica contrapposizione tra Greci e barbari è annullata dalla comune partecipazione dei Germani alla salvaguardia della libertà europea. Roma, piuttosto, è segnata da una inquietante vocazione liberticida: la sua deriva dispotica appare duramente ostile ai valori europei.

Dopo gli eccessi della conquista, le popolazioni barbariche riescono a trasformare il loro *esprit*: «Dopo che i popoli che distrussero i Romani ebbero abusato della stessa conquista, lo spirito di libertà li richiamò a quello di equità; esercitarono con moderazione i diritti più barbari

¹⁰⁸ *EL*, XXVIII, 2, t. II, p. 210 (tr. it. cit., II, p. 858).

¹⁰⁹ Cfr. A. MOMIGLIANO, *Preludio settecentesco a Gibbon*, cit., pp. 11-12.

[...]»¹¹⁰. I Germani restituiscono all'Europa la libertà politica e personale che il dispotismo tardoromano aveva represso. E al tempo dei regni romanobarbarici (in particolare presso i Franchi) Montesquieu vede nuovamente germogliare il seme della libertà. Nell'alto Medioevo barbarico inizia un processo che, attraverso la stagione del Medioevo francese, conduce fino all'esperienza dell'Inghilterra moderna: «Se si leggerà la mirabile opera di Tacito *sui costumi dei Germani*, si vedrà che gli Inglesi hanno tratto da quelli l'idea del loro governo politico. Questo bel sistema è stato trovato nei boschi»¹¹¹.

¹¹⁰ *EL*, XXVI, 15, t. II, p. 185 (tr. it. cit., II, p. 832).

¹¹¹ *EL*, XI, 6, t. I, pp. 178-179 (tr. it. cit., I, p. 319). Per la riconquista della libertà da parte dei popoli sottomessi dai barbari cfr. pure *EL*, X, 3; XIV, 3; XVII, 5.

L'ordine delle leggi e la natura delle cose nel libro XXVI dell'Esprit des lois

Carlo Borghero

1. Libro inutile o conclusione vera dell'«Esprit des lois»?

Se si dovesse dare retta a Destutt de Tracy non varrebbe la pena di fermarsi sul libro XXVI dell'*Esprit des lois*. Nel suo celebre *Commentaire l'idéologue* dava infatti un giudizio liquidatorio di questa parte dell'opera di Montesquieu: «il n'y a rien à tirer de ce livre», dal momento che tutto il succo che se ne ricava è l'unico insegnamento banale («trop évident, pour que personne soit tenté de le nier») che non bisogna decidere su una questione in base a principi che valgono per un'altra di natura del tutto differente¹. Pertanto, al fine di evitare inutili ripetizioni di materie già abbondantemente trattate in precedenza, e «n'ayant aucune instruction nouvelle à tirer de ceci», il commentatore concludeva la paginetta dedicata al libro XXVI dichiarando la propria intenzione di passare oltre, «sans plus tarder»². Il *Commentaire* di Tracy è stato visto come la testimonianza di un dissenso, più mormorato che urlato, nei confronti di Napoleone, un modo di salvare l'eredità del XVIII secolo rifiutandone le astrazioni politiche e tentando di conciliare giustizia e libertà: un atteggiamento che faceva dell'autore, senatore e conte dell'impero, una sorta di «lima sorda» del consolato e dell'impero napoleonico³, e che si tradu-

¹ 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)*, rist. anast. Genève, Slatkine, 1970, p. 391. La ristampa riproduce la prima edizione francese (Paris 1819), ma il *Commentaire* aveva avuto una precedente e fortunata edizione nel 1811 negli Stati Uniti.

² *Ibidem*.

³ Cfr. P.-H. IMBERT, *Destutt de Tracy, critique de Montesquieu ou de la liberté en matière politique*, Paris, Nizet, 1974, p. 167.

ceva nel primo di un'interminabile serie di tentativi comuni a molti esegeti, anche recenti, di fare la lezione a Montesquieu e di rimettere ordine nella materia dell'*Esprit des lois*⁴. Ma il giudizio del commentatore sul libro XXVI dell'*Esprit des lois* solleva problemi più di ermeneutica testuale che di sfondo ideologico. È davvero così inutile il libro al quale Montesquieu aveva dato un titolo impegnativo, che metteva in relazione le leggi con l'ordine delle cose che esse devono regolare (*Des lois dans le rapport qu'elles doivent avoir avec l'ordre des choses sur lesquelles elles statuent*)? Ed è questo un libro che si limita a ripetere nozioni trattate nelle parti precedenti dell'*Esprit des lois*? E qual è allora il senso della sua collocazione nell'opera in una posizione che difficilmente potrebbe essere definita secondaria o irrilevante?

Il problema del collegamento degli ultimi libri dell'opera con il disegno originario dell'*Esprit des lois* è stato presente agli interpreti da D'Alembert in poi e ha generato ipotesi differenti circa la vera conclusione dell'opera⁵. Gli interpreti hanno dovuto fare i conti con una situazione particolarmente intricata, caratterizzata dal fatto che nel manoscritto dell'opera non compaiono i due libri teorici conclusivi (appunto il XXVI e il XXIX, *De la manière de composer les lois*), che nell'*editio princeps* mancava l'ordinamento in parti, introdotto successivamente, e che la parte V, cui appartiene il libro XXVI, comprende due libri sul rapporto delle leggi con la religione (XXIV e XXV), mentre la parte VI, include,

⁴ Cfr. P. VERNIÈRE, *Montesquieu et «L'Esprit des lois», ou la raison impure*, Paris, SEDES, 1977, p. 56.

⁵ Per Albert Sorel il libro XXVI sarà l'unica vera conclusione dell'opera (cfr. A. SOREL, *Montesquieu*, Paris, Hachette, 1887, p. 76). Gustave Lanson accosterà invece il libro XXVI al libro XXIX, in quanto contenenti la teoria e la tecnica legislativa (cfr. G. LANSON, *Montesquieu*, Paris, Alcan, 1932, pp. 7 e 8). Per una rapida ma efficace messa a punto delle divergenze interpretative sulle parti conclusive dell'opera cfr. R.B. OAKE, *De l'Esprit des lois, books XXVI-XXXI*, «Modern Language Notes», 63 (1948), pp. 167-171; e l'edizione dell'*Esprit des lois* curata da J. BRETHER DE LA GRESSAYE (MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, 4 voll., Paris, Les Belles Lettres, 1950-1961, vol. IV, pp. x sgg.). Ma si veda anche VERNIÈRE, *Montesquieu et l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 94-97. Alla tesi di Paul Vernière, che vede la conclusione dell'opera nei libri XXVI e XXIX e interpreta i libri XXVII, XXVIII, XXX, XXXI come appendici storiche, aventi lo scopo di illustrare le conclusioni raggiunte nei libri XXVI e XXIX e destinate ai professionisti del diritto, aderiscono sostanzialmente anche C.J. 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. 326-327, e G. BERGERON, *Tout était dans Montesquieu. Une relecture de l'«Esprit des lois»*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1996, pp. 206 e 215-216.

oltre al libro XXIX, due libri tecnici sull'origine delle leggi successive dei Romani (XXVII) e delle leggi civili dei Franchi (XXVIII), nonché due libri sulle leggi feudali nei loro rapporti con l'istituzione della monarchia francese e le rivoluzioni in questa avvenute (XXX e XXXI). Una situazione che rende manifesto il modo di lavorare di Montesquieu, il quale ha evidentemente aggiunto in corso di redazione e di stampa libri non previsti nel piano iniziale dell'opera. Per rovesciare il giudizio di Destutt de Tracy non mancano argomenti validi, sia estrinseci e concernenti la collocazione conclusiva che il libro XXVI ha nell'indice dell'*Esprit des lois*, sia attinenti al suo contenuto specifico. Infatti si è fatta strada tra gli interpreti l'idea che i libri XXVI e XXIX sono i veri testi conclusivi dell'*Esprit des lois*, che essi si ricollegano idealmente alla classificazione del diritto anticipata nel capitolo terzo del Libro I e la completano, e che rispetto a questi libri quelli che li separano e li seguono costituiscano una sorta di esemplificazione storica. Grazie a queste interpretazioni il libro XXVI acquista un particolare risalto: giunto al termine della sua fatica, l'autore avrebbe consegnato ad essi una delle sue conclusioni più rilevanti, quella per cui «l'arte di legiferare è innanzitutto l'arte di evitare le contraddizioni dei codici», e in particolare di tenere separate le tre categorie di leggi (divine, naturali, positive) la cui confusione «crea il malessere sociale»⁶. Dunque il significato del contestato libro XXVI dell'*Esprit des lois* non andrebbe ricercato nell'essere una banale raccolta di suggerimenti pratici di politica giuridica, ma nella capacità di affrontare il problema essenziale del diritto, di rinnovare, come ha detto Paul Vernière, il dramma lacerante di Antigone senza cadere nella trappola dell'unità dei tre codici come capiterà al rivoluzionario Diderot del *Supplément au voyage de Bougainville*⁷. Con parole meno suggestive Charles Oudin aveva insistito già nel 1910 sulla centralità del libro XXVI non solo «nella trama» dell'*Esprit des lois*, ma «nel pensiero stesso» di Montesquieu⁸. Pertanto l'interprete concludeva che l'importanza del libro XXVI nell'economia dell'opera non poteva sfuggire a un lettore attento, giacché questo libro non è solo una delle parti più importanti dell'opera, ma sembra addirittura

⁶ Cfr. OAKE, *De l'Esprit des lois*, cit., pp. 168-169, e VERNIÈRE, *Montesquieu et l'Esprit des lois*, cit., pp. 96-97 (il c.vo è nel testo). Ma cfr. anche il commento di R. DERATHÉ a MONTESQUIEU, *EL*, t. II, p. 534.

⁷ Cfr. VERNIÈRE, *Montesquieu et l'«Esprit des lois»*, cit., p. 97.

⁸ Cfr. C. OUDIN, *De l'unité de l'«Esprit des lois» de Montesquieu*, Paris, Rousseau, 1910 (rist. Genève, Slatkine, 1970), p. 102.

tura essere una delle ragioni che hanno indotto l'autore a scriverla⁹. Distinguere i diversi ordini di cose che vanno regolate per legge ed eliminare la confusione nei principi che devono governare gli uomini si presentava come un compito particolarmente difficile nella situazione di disordine in cui versava il diritto, tanto che Montesquieu non esitava a fare consistere in quest'opera di chiarificazione, troppo banale per meritare l'attenzione di Destutt de Tracy, «la sublimité de la raison humaine»¹⁰.

2. Armonizzare la pluralità dei codici

L'argomento del libro XXVI sembra avere una sorta di carattere preliminare, che ha portato alcuni interpreti a ipotizzare una redazione precoce di questa parte dell'opera¹¹. Sembra però più probabile che Montesquieu abbia messo mano a questo libro, che non figura nel manoscritto dell'*Esprit des lois* custodito alla Bibliothèque Nationale de France, soltanto dopo il 1746, quando l'opera era ormai completa: quindi non per indicare un insieme di temi da affrontare nell'opera da scrivere, bensì per giustificare le scelte fatte nell'opera conclusa. Cioè per delineare i rapporti esistenti tra l'ordine delle leggi positive oggetto dell'*Esprit des lois* e gli altri ordini di leggi che volutamente l'autore non ha preso in considerazione, e indicare la strada di una loro armonizzazione.

Dunque, mentre il libro XXIX affronta la questione della maniera di comporre le leggi in relazione agli scopi del legislatore, il libro XXVI tratta della questione non meno centrale dei *rappports* che i differenti «ordres de lois» devono avere tra di loro e con la realtà delle cose sulle quali «si deve statuire», al fine di comprendere chiaramente sotto quale ordine di leggi possono cadere le cose sulle quali si intende legiferare e di evitare ogni *confusionne* nei principi che devono governare gli uomini¹². Con que-

⁹ C. OUDIN, *De l'unité de l'«Esprit des lois»*, cit., p. 127. Oudin attribuisce all'abate Bertolini (*Analyse raisonnée de l'Esprit des lois, par l'abbé Bertolini*, Genève, C. Philibert et B. Chirol, 1771), il merito di essere stato tra i primi a segnalare l'importanza del libro XXVI (OUDIN, *De l'unité de l'«Esprit des lois»*, cit., p. 106).

¹⁰ *EL*, XXVI, 1, t. II, p. 168; tr. it. di S. Cotta, MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, 2 voll., Torino, Utet, 1996 (rist. 2005), vol. II, p. 142.

¹¹ Cfr. J.-P. COURTOIS, *Inflexions de la rationalité dans «L'Esprit des lois». Écriture et pensée chez Montesquieu*, Paris, Puf, 1999, p. 132 n. (Courtois si dichiara debitore di un'idea di Georges Benrekassa).

¹² *EL*, XXVI, 1, t. II, p. 168 (tr. it. cit., II, p. 142).

sta dichiarazione preliminare sull'«idea di questo libro» (un uso riservato ai libri più importanti dell'opera) Montesquieu ricollegava il contenuto del libro XXVI alla classificazione del diritto annunciata in apertura dell'*Esprit des lois*¹³, quasi a rimarcare che, completandola qui, egli intendeva ribadirne l'importanza. È infatti compito di questo libro dare applicazione al principio fissato nelle pagine programmatiche iniziali, laddove l'autore aveva affermato che le leggi «hanno rapporti tra loro; ne hanno con la loro origine, con lo scopo del legislatore, con l'ordine delle cose sulle quali sono state istituite»¹⁴, suggerendo, appunto come nei consigli per il legislatore contenuti nel libro XXIX, una conclusione di carattere pratico. Montesquieu si rendeva conto infatti della necessità di porre fine al caos legislativo che caratterizzava la situazione ereditata dalla pluralità delle fonti giuridiche ammesse nel Medioevo e di distinguere nettamente gli ambiti di applicazione di ciascun ordine di leggi confermando, anche per questa via, la propria concezione armonica dell'ordine sociale. Si trattava dunque di evitare la confusione tra i diversi codici delimitando le relative sfere di competenza con particolare attenzione, in modo da porre fine alla sovrapposizione di leggi differenti per l'autorità che le emana e per gli obiettivi che si propongono. Per questo si è potuto dire che nel libro XXVI Montesquieu esce dall'atemporalità che caratterizza l'*Esprit des lois* per misurarsi con la dimensione temporale, cercando di risolvere uno dei problemi di pratica giuridica e di politica del diritto che caratterizza il suo paese e il suo tempo¹⁵.

Era una strada resa ardua dalle sedimentazioni che la storia (cioè la politica, la morale, il costume e le usanze, ma anche il clima e l'ambiente geografico) aveva depositato nelle leggi. Nondimeno il compito era urgente e Montesquieu si mette all'opera con la consapevolezza che le leggi sono soltanto uno dei fattori dell'*esprit général* di una nazione, sicché intervenire sulle relazioni reciproche tra i differenti codici di norme richiede un atteggiamento ragionevole ed equilibrato, senza il quale ogni tentativo di riforma è destinato all'insuccesso. Non è un caso che le poche conclusioni di carattere pratico cui Montesquieu perviene nella sua opera vertano proprio sulla difficoltà che il legislatore incontra quando deve intervenire in una situazione storicamente determinata. Se infatti è vero che «la legge, in generale, è la ragione umana, in quanto governa tutti i popoli del-

¹³ *EL*, I, 2-3, t. I, pp. 10-13 (tr. it. cit., I, pp. 59-65).

¹⁴ *EL*, I, 3, t. I, p. 13 (tr. it. cit., I, pp. 64-65).

¹⁵ Cfr. VERNIÈRE, *Montesquieu et «L'Esprit des lois»*, cit., p. 97.

la terra» e che le leggi politiche e civili di ogni nazione possono essere considerate come «i casi particolari» in cui questa ragione si applica, è pur vero che queste leggi sono state concepite per corrispondere in maniera così stretta alle esigenze del popolo per il quale sono state fatte che «è un caso assai raro che quelle di una nazione possano convenire a un'altra»¹⁶. Perciò le prescrizioni di Montesquieu convergono nel mettere in primo piano la necessità di adeguarsi alla concretezza della situazione storica: impongono al legislatore di non cambiare lo spirito generale di una nazione (XIX, 5), di farsi guidare dallo spirito di moderazione, dal momento che il bene politico, non diversamente da quello morale, è un giusto mezzo tra due estremi (XXIX, 1), di imparare a distinguere in quale caso serve l'uniformità e in quale altro occorre adattarsi alla diversità delle situazioni (XXIX, 18), e infine, ciò che appunto è oggetto del libro XXVI, di evitare la contraddizione dei codici¹⁷. A fare un buon legislatore non basta la conoscenza dei principi che devono guidare gli uomini, e neppure la capacità «sublime» di chiarire i rapporti tra le leggi e la natura delle cose, se questo sapere non si accompagna alla prudenza e alla moderazione che erano mancate a Costantino e a Giustiniano¹⁸.

Per limitarci all'argomento del nostro libro XXVI, il pericolo della sovrapposizione di norme che Montesquieu intende evitare è in una certa misura insito nelle cose, in quanto ogni uomo appartiene contemporaneamente a società diverse: fa parte di una società politica, ma anche di una famiglia, di una chiesa ecc., e quindi può trovarsi in una situazione di imbarazzo in relazione all'autorità cui obbedire. Ciò è fonte di conflitti potenziali che vanno evitati disciplinando per ciascun caso il ricorso all'«ordine delle leggi» specifico e legittimo. La lista dei casi di potenziale conflitto si ricava dall'enumerazione dei diversi tipi di leggi fatta in apertura del libro¹⁹. Non si tratta però di dare una sistematica giuridica.

¹⁶ *EL*, I, 3, t. I, p. 12 (tr. it. cit., I, pp. 63-64).

¹⁷ Cfr. rispettivamente *EL*, XIX, 5, XXIX, 1, 18, XXVI, 1 sgg., t. I, p. 330, t. II, pp. 281, 297-298, 167 sgg. (tr. it. cit., I, p. 492, II, pp. 289, 309, 142 sgg.).

¹⁸ *Romains*, XVII e XX, in *OC*, I, C, pp. 476-477, 498 (tr. it. MONTESQUIEU, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, a cura di M. Mori, Torino, Einaudi, 1980, pp. 110-111 e 130).

¹⁹ «Gli uomini sono governati da diverse specie di leggi: dal diritto naturale; dal diritto divino, che è quello della religione; dal diritto ecclesiastico, altrimenti detto canonico, che è quello della organizzazione della religione; dal diritto delle genti, che si può considerare come il diritto civile dell'universo, nel senso che ciascun popolo ne è cittadino; dal diritto politico generale, che ha per oggetto questa saggezza umana che ha fon-

A Montesquieu non interessa fornire al giurista una classificazione scientificamente rigorosa dei diversi ordini di norme, bensì aiutare il legislatore-politico a risolvere le questioni pratiche derivanti dalla confusione e dalla sovrapposizione dei codici. Il suo è un insegnamento di *prudenza* sui punti di maggiore attrito, cioè riguardo alle materie sulle quali autorità differenti pretendono di avere diritto a legiferare: non gli serve una classificazione logico-gerarchica del diritto bensì una casistica concreta²⁰. Ecco perché egli perviene a formulare quella che è stata chiamata una «combinatoria delle incompatibilità»²¹.

3. Consigli della religione, precetti ecclesiastici e leggi dello stato

Per il liberale Montesquieu il compito di chiarire le relazioni tra i diversi codici di norme non poteva non tradursi innanzitutto nel tentativo di definire nettamente i confini reciproci tra la sfera di competenza dello stato e quella della chiesa, sicché si è potuto vedere l'obiettivo principale del libro XXVI proprio nel tentativo di limitare l'ingerenza della chiesa cattolica sulle materie regolate dalla legge dello stato francese²². Non è dubbio che Montesquieu abbia dato col libro XXVI un contributo importante alla risoluzione dei conflitti giurisdizionali tra l'autorità religiosa e quella secolare, particolarmente apprezzabile nella situazione di pluralità religiosa venutasi a creare in Europa in seguito alla Riforma. Ma sarebbe errato identificare la posizione di Montesquieu con la dottrina liberale classica dei rapporti tra stato e chiesa che nella formulazione lockiana considerava le chiese come associazioni private. Nelle *Lettres persanes* Montesquieu aveva manifestato simpatia per il deismo e aveva opposto alle religioni storiche il messaggio essenzialmente morale depositato

dato tutte le società; dal diritto politico particolare, che riguarda ciascuna società; dal diritto di conquista, fondato sul fatto che un popolo ha voluto, potuto o dovuto fare violenza a un altro popolo; dal diritto civile di ogni società, grazie al quale un cittadino può difendere i suoi beni e la sua vita contro ogni altro cittadino; infine dal diritto domestico, che ha origine dal fatto che una società è divisa in diverse famiglie, che hanno bisogno di un governo particolare» (*EL*, XXVI, 1, t. II, pp. 169-170; tr. it. cit., II, p. 142).

²⁰ Cfr. B. BINOCHÉ, *Introduction à «De l'esprit des lois» de Montesquieu*, Paris, Puf, 1998, pp. 184-188.

²¹ J. STAROBINSKI, *Montesquieu*, Paris, Seuil, 1994, p. 127.

²² Cfr. J. EHRARD, *L'esprit des mots: Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, p. 191.

nella religione naturale²³, e nelle *Considérations sur les Romains*, diversamente da quanto farà Gibbon, egli non aveva dato particolare enfasi al ruolo esercitato dal cristianesimo nella decadenza di Roma. L'autore dell'*Esprit des lois* crede invece alla continuità tra la rivelazione naturale e la religione cristiana e presta un'attenzione costante alla religione, ritenuta uno degli elementi più importanti dell'*esprit général* di una nazione. Tuttavia lo sguardo che egli riserva alle religioni non è quello di un teologo bensì quello di un «écrivain politique», che prescinde dalla questione del contenuto di verità delle religioni considerate²⁴. Come tutti i fattori dell'*esprit général* anche le religioni entrano in rapporti di interdipendenza con le altre componenti del carattere di una nazione: hanno una relazione stretta col clima, coi costumi, con le leggi civili di un popolo, si adattano in misura diversa alle differenti forme di governo e le condizionano²⁵. Ciò fa sì che ogni tentativo di esportarle in altri paesi sia destinato allo scacco, nonostante le illusioni al riguardo dei missionari di Cina²⁶. Il criterio col quale valutare l'utilità sociale delle religioni sarà dato dalla loro capacità di accordarsi con le leggi civili nel formare buoni cittadini: «I dogmi più veri e più santi possono avere pessime conseguenze quando non li si collegano con i principi della società; e, al contrario, i dogmi più falsi possono averne di ammirevoli quando si fa in modo che si ricolleghino agli stessi principi»²⁷. Dove questo accordo viene meno, come nel caso dell'induismo o del monachesimo, la religione diventa un ostacolo per il benessere della società²⁸, mentre questo è garantito dallo stoicismo, una dottrina che sembra «nata per la società» e che l'autore accosta alle dottrine religiose perché le sette filosofiche antiche possono esse-

²³ *LP*, XLVI, pp. 94-95 (tr. it. MONTESQUIEU, *Lettere persiane*, a cura di C. Agostini, Milano, Feltrinelli, 1981, pp. 89-90).

²⁴ *EL*, XXIV, 1, t. II, p. 131 (tr. it. cit., II, p. 91). Da qui l'interesse prevalente per gli aspetti sociali del fenomeno religioso, come la costituzione di un corpo sacerdotale separato e la sua organizzazione gerarchica, il celibato dei preti, i beni ecclesiastici e la capacità di ereditare, il sistema delle caste, il numero delle feste in relazione all'attività economica del paese ecc. (*EL*, XXV, 4-8, XXIV, 24, 22-23, t. II, pp. 156-160, 149-150, 148-149; tr. it. cit., II, pp. 125-132, 115-116, 113-115).

²⁵ *EL*, XIX, 4, XXIV, 26, 3-5, 8, 14, t. I, p. 329, t. II, pp. 151-152, 133-136, 137, 141-142 (tr. it. cit., I, pp. 491-492, II, pp. 118-119, 94-97, 100, 105-107).

²⁶ *EL*, XIX, 18, ma si veda anche XXIV, 25-26 e XXV, 10, t. I, pp. 339-340, t. II, pp. 150-152, 161 (tr. it. cit., I, pp. 504-505, II, pp. 116-119 e 133).

²⁷ *EL*, XXIV, 19, t. II, pp. 145-146 (tr. it. cit., II, p. 111).

²⁸ *EL*, XXIV, 14 e XIV, 7, t. II, pp. 141-142, t. I, pp. 251-252 (tr. it. cit., II, pp. 105-107 e 389-390).

re considerate come «delle specie di religioni»²⁹. Montesquieu afferma che religioni come il confucianesimo e il cristianesimo hanno saputo realizzare un'equilibrata convivenza con i principi della morale e della società³⁰, e che in particolare il cristianesimo può fornire un aiuto alla morale nella realizzazione dei fini sociali e, per la sua opposizione al dispotismo, può favorire una costituzione politica moderata³¹. Montesquieu non crede all'idea di Machiavelli che la religione possa essere utilizzata artificialmente come un *instrumentum regni*, ma rifiuta anche le tesi di Bayle, il quale considerava l'ateismo preferibile alla superstizione e riteneva che il cristianesimo potesse essere di ostacolo al raggiungimento dei fini della società civile e al benessere materiale delle società³²: resta infatti vero che le religioni possono aiutare a controllare le pulsioni e le passioni e perciò sono utili al governo della società.

Affermare l'accordo possibile, quanto ai fini sociali, di stato e chiesa nella Francia del suo tempo, poneva a Montesquieu il compito di garantire la tolleranza religiosa nei confronti delle minoranze, fossero queste fatte di ebrei, ugonotti o giansenisti, ma anche quello di delimitare con chiarezza il diritto dell'autorità secolare di intervenire in materia di religione. Montesquieu doveva trovare una risposta a quest'ordine di problemi in una situazione complicata come quella francese, nella quale le stratificazioni storiche avevano prodotto una situazione di intreccio tra potere spirituale e potere temporale: la chiesa cattolica aveva una posizione di assoluta preminenza sulle altre confessioni e un ruolo istituzionale indiscusso, e il re 'cristianissimo' aveva il compito di promuovere la fede cattolica e di combattere l'eresia, era a capo della chiesa gallicana, e conservava il potere di nominare vescovi e abati. Nella formazione delle credenze di Montesquieu su questi temi esercitava un'influenza importante la sua esperienza di magistrato al parlamento di Bordeaux. I parlamenti avevano avuto un ruolo attivo nelle vicende della politica religiosa della monarchia francese in relazione alla questione del giansenismo e della disputa sulla ratifica della bolla *Unigenitus* del 1713, cui aveva partecipato anche Montesquieu con lo scritto *Mémoire sur la Constitution* (redatto nella sua forma definitiva intorno al 1752, dopo una prima stesura risalente al 1717, ma inedito fino al 1892). Due partiti si erano contrappo-

²⁹ *EL*, XXIV, 10, t. II, p. 138 (tr. it. cit., II, p. 102).

³⁰ *EL*, XIX, 19, t. I, pp. 340-341 (tr. it. cit., I, pp. 505-506).

³¹ *EL*, XXIV, 3, t. II, pp. 133-134 (tr. it. cit., II, pp. 94-96).

³² *EL*, XXIV, 2 e 6, t. II, pp. 132-133 e 136 (tr. it. cit., II, pp. 92-94 e 98-99).

sti nell'interpretare i compiti della chiesa gallicana: i sostenitori della bolla papale (gli *acceptants*) che difendevano contemporaneamente il diritto del re di legiferare come capo della chiesa gallicana e di imporre l'ortodossia, e gli oppositori della *Unigenitus* (gli *appellants*), i quali sostenevano il diritto dei vescovi di appellarsi al parlamento contro la decisione dei tribunali ecclesiastici. I primi invocavano il principio di separazione tra stato e chiesa, negando che i parlamenti avessero giurisdizione nelle materie religiose e riservando al sovrano la concentrazione di potere religioso e potere civile, i secondi denunciavano l'atteggiamento del re nei rapporti con Roma come espressione di un dispotismo ultramontano e ancoravano a teorie costituzionali e tesi conciliaristiche della prima età moderna il legittimo intervento dei parlamenti, riconoscendo il buon diritto del potere temporale a regolare i conflitti religiosi quando è in gioco la pace sociale. Montesquieu si opponeva alle tesi degli *appellants* in nome del principio di separazione tra chiesa e stato, ma la sua tolleranza nei confronti delle minoranze religiose lo distingueva anche dagli *acceptants*³³.

L'autore dell'*Esprit des lois*, seguendo una lunga tradizione da Grozio a Pufendorf, afferma il diritto dello stato a vigilare sul comportamento delle chiese in relazione al bene sociale, ma limita quest'intervento alle materie indifferenti per il dogma segnalando nel contempo il pericolo che viene alla convivenza sociale dalle proibizioni della religione su quelle stesse materie³⁴. Egli tiene infatti ben distinta la sfera dei delitti e delle pene secolari da quella dei peccati e delle punizioni divine³⁵. In ciò le tesi contenute nell'*Esprit des lois* concordano con la dottrina esposta nello scritto sulla bolla *Unigenitus*, dove Montesquieu fonda la tolleranza sulla distinzione tra la *tolleranza esterna* (nei confronti dell'esercizio ester-

³³ Cfr. R.E. KINGSTON, *Montesquieu on religion and on the question of toleration*, in *Montesquieu's science of politics. Essays on the Spirit of laws*, a cura di D.W. Carrithers, M.M. Mosher, P.A. Rahe, Lanham (Md), Rowmann & Littlefield, 2001, pp. 381-392. Ma sul pensiero di Montesquieu riguardo alla religione sono da vedere anche i contributi di L. BIANCHI, *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; e ID., *Leggi divine e leggi umane. Note sulla religione nel libro XXVI dell'«Esprit des lois»*, in *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 243-275.

³⁴ *EL*, XXIV, 22, t. II, p. 148 (tr. it. cit., II, pp. 113-114).

³⁵ *EL*, XII, 4 e XXV, 12, t. I, pp. 203-205, t. II, pp. 162-163 (tr. it. cit., I, pp. 324-328 e II, pp. 134-136).

no dei culti, che ha lo scopo di garantire la pace sociale ed è l'unica che deve interessare lo stato) e la *tolleranza interna* (l'intima adesione a una dottrina religiosa che riguarda il singolo credente)³⁶. Da questa impostazione deriva la conseguenza che il sovrano deve essere rispettoso della pluralità religiosa e può imporre la tolleranza nei confronti di tutte le religioni che si sono stabilite in un paese, ma anche che, quando sia soddisfatto della convivenza raggiunta tra le diverse confessioni religiose praticate nel suo territorio, il sovrano farebbe bene a non consentire a una religione nuova di stabilirvisi per evitare che si alteri l'equilibrio e venga compromessa la pace religiosa faticosamente raggiunta³⁷.

Nell'ammettere l'indipendenza della giurisdizione ecclesiastica e il ruolo pubblico della religione Montesquieu non aderisce a una completa separazione tra stato e chiesa nei termini del liberalismo classico che considerava le chiese istituzioni private, ma propone una soluzione di compromesso che riconosce il ruolo storicamente privilegiato assunto dalla chiesa cattolica nel suo rapporto con la monarchia francese. Era una strada per più di un verso ragionevole in quanto evitava di rimettere in discussione posizioni storicamente consolidate, ma garantiva altresì alle minoranze religiose il libero esercizio del culto e comportava che il re di Francia, pur restando il capo della chiesa gallicana, non dovesse ispirare la propria condotta di governo a principi teologici. Questa soluzione politica rendeva nel contempo urgente e difficile trovare una formulazione giuridica accettabile delle relazioni tra stato e chiesa, perché occorreva prevedere sia la distinzione di natura tra le leggi religiose e le leggi positive, sia la loro possibile conciliazione e i casi in cui l'autorità civile può intervenire nelle materie di culto. Ciò spiega perché nella relazione col diritto positivo dello stato l'attenzione principale di Montesquieu vada più al *diritto ecclesiastico* o *canonico* (che riguarda «la police de la religion» e che è anch'esso una costruzione umana) che al *diritto divino*. Di questo Montesquieu dà una definizione soltanto sinonimica («le droit divin, qui est celui de la religion»)³⁸, che introduce il primo divieto di sovrapposizione tra i codici: «non si deve statuire mediante le leggi divine ciò che deve esserlo con le leggi umane, né regolare per mezzo delle leggi umane ciò

³⁶ Cfr. MONTESQUIEU, *Mémoire sur la Constitution*, in *OC*, III, pp. 469-476 (tr. it. in MONTESQUIEU, *Le leggi della politica*, a cura di A. Postigliola, Roma, Editori Riuniti, pp. 527-531).

³⁷ *EL*, XXV, 9-11, t. II, pp. 160-162 (tr. it. cit., II, pp. 132-134).

³⁸ *EL*, XXVI, 1, t. II, p. 167 (tr. it. cit., II, p. 142).

che deve esserlo con le leggi divine», dal momento che leggi umane e leggi divine sono differenti per *origine, objet, e nature*³⁹. Se infatti le leggi umane hanno un carattere accidentale e variabile, mentre le leggi divine sono immutabili, ciò accade perché le prime sono soggette a una pluralità di circostanze e alla mutevolezza della volontà umana mentre le «lois de la religion» emanano dalla volontà immutabile di Dio, ma anche perché le leggi divine si propongono il *miglio* («le meilleur»), che è uno e assoluto, e perciò è sempre eguale a se stesso, mentre le leggi umane statuiscono sul *bene* («le bien»), che è di natura plurima e relativa, sicché è giustificato un cambiamento di quelle leggi che non siano più ritenute buone⁴⁰. Ma c'è anche un'altra ragione che distingue le leggi umane da quelle divine e che attiene al differente principio della loro *forza*, ovvero al *movente* per cui esse sono osservate: alle prescrizioni della religione si obbedisce per *convinzione*, cioè perché *si crede* alla religione, mentre le leggi umane traggono tutta la loro forza dalla *paura*, cioè dal fatto che *si teme* la punizione nel caso in cui non si osservi la legge⁴¹.

In genere si conviene che questo primo capitolo sulle leggi divine ha la funzione di giustificare l'esclusione di queste leggi dall'*Esprit des lois* che si occupa delle sole leggi umane e positive. Ma c'è stato chi ha lamentato la confusione linguistica tra *leggi divine* e *leggi della religione*, in quanto suscettibile di sovrapporre alle *leggi ecclesiastiche* (cioè alle norme del diritto canonico) e di dare a queste ultime un attestato di supremazia e di autorità⁴². In effetti Montesquieu era stato più chiaro nei libri dedicati alla trattazione della relazione tra la religione e le leggi (XXIV e XXV).

³⁹ *EL*, XXVI, 2, t. II, p. 168 (tr. it. cit., II, p. 143).

⁴⁰ *EL*, XXVI, 2, t. II, pp. 168-169 (tr. it. cit., II, p. 143). La diversità di *natura* tra le leggi umane e quelle della religione si rivela utile perché nel caso in cui la variabilità delle leggi umane sia esasperata fino ad annullare lo stesso valore della legge, cosa che accade quando questa è espressione della «volontà capricciosa e transitoria» del sovrano, la legge religiosa, per il fatto di rappresentare «qualcosa di fisso», può limitare l'arbitrio del despota compensando in una qualche misura l'annullamento del diritto positivo (*EL*, XXVI, 2, t. II, p. 169; tr. it. cit., II, p. 143).

⁴¹ *EL*, XXVI, 2, t. II, p. 169 (tr. it. cit., II, p. 144). È questa una differenza che Montesquieu riconduce alla diversità di *natura* tra i due diritti, ma che ha un risvolto psicologico, così come la distinzione fatta a conclusione del capitolo sui vantaggi accessori che vengono ai due tipi di legge dall'*antichità*, che favorisce la religione in quanto l'uomo crede più facilmente alle cose lontane nel tempo perché non dispone di «idee accessorie» che possano contraddirle, e dalla *novità* che rafforza le leggi umane in quanto rende manifesta la volontà del legislatore di farle osservare (*ibid.*).

⁴² Cfr. OUDIN, *De l'unité de l'«Esprit des lois»*, cit., p. 108.

Là la distinzione tra religione e diritto veniva ancorata alla differente natura degli obblighi sanciti dalla legge umana e da quella religiosa, che sono *precetti* («*précepts*») nel primo caso e *consigli* («*conseils*») nel secondo. Infatti, mentre il diritto parla alla mente («*esprit*») degli uomini, la religione parla al loro cuore («*cœur*») e le regole che essa detta per il meglio, cioè in vista della perfezione spirituale dei credenti, devono restare consigli e non precetti, giacché la perfezione non riguarda la totalità degli uomini, come invece accadrebbe se fosse in gioco una legge, che deve essere osservata universalmente in quanto prescrive comportamenti validi per tutti⁴³. Inoltre, e qui risalta la differenza tra le leggi divine (i consigli della religione) e le leggi ecclesiastiche, se si trattasse di precetti (cioè di *leggi*) occorrerebbe un seguito interminabile di altre leggi per fare osservare le prime⁴⁴. È il caso che si è verificato col celibato, un consiglio dato dal cristianesimo che sarebbe stato seguito come tale da chi ama la perfezione e che invece, quando fu trasformato in una legge per i preti, ebbe bisogno di ripetuti e defatiganti interventi legislativi perché la norma venisse rispettata. Se dunque si interpretasse l'espressione «*lois de la religion*» alla luce della dicotomia tra norme religiose e leggi umane di *Esprit des lois* XXIV, 7, e delle definizioni preliminari di *Esprit des lois*, XXVI, 1, bisognerebbe concludere che non c'è possibilità di confusione tra le leggi religiose, di origine e natura divina, e le leggi ecclesiastiche o canoniche, che si devono all'opera di uomini. Montesquieu afferma con chiarezza la distinzione tra legge positiva, comando della religione e norma del diritto ecclesiastico o canonico ed esclude che i *precetti umani* dell'autorità ecclesiastica possano essere confusi con i *consigli divini* della religione. Ma quando nel corso del libro XXVI passa ad analizzare ciò che più gli interessa nel rapporto tra diritto positivo e norme ispirate alla religione, cioè il potenziale conflitto, tutto *umano*, tra il diritto ecclesiastico e il diritto civile, l'autore dell'*Esprit des lois* non è esente da ambiguità, in quanto usa l'espressione «leggi religiose» anche in riferimento a norme di diritto canonico emanate dall'autorità ecclesiastica per regolare la «*police de la religion*», cioè l'organizzazione della chiesa e i rapporti di questa istituzione con i fedeli. Si tratta di un'ambiguità che era nelle cose, in quanto sostenuta dalle pretese dell'autorità ecclesiastica di legiferare in nome della religione in materie politiche e civili. Accettando la confusione linguistica tra leggi divine e leggi canoniche, Montesquieu non ri-

⁴³ *EL*, XXIV, 7, t. II, pp. 136-137 (tr. it. cit., II, p. 99).

⁴⁴ *EL*, XXVI, 2, t. II, pp. 168-169 (tr. it. cit., II, pp. 143-144).

nuncia però a ribadire il principio separatistico dell'indipendenza della giurisdizione dello stato da quella della chiesa. Ne è un esempio la discussione dei rapporti tra il diritto civile e il diritto canonico, ovvero le leggi ecclesiastiche che, con l'ambiguità segnalata, Montesquieu chiama anche «leggi religiose». L'autore non entra nella natura delle prescrizioni emanate dall'autorità ecclesiastica, ma si preoccupa di rivendicare l'autonomia del diritto civile nelle materie di sua competenza, che si vorrebbero regolare con i principi del diritto canonico. È il caso del *furto* di oggetti in luoghi sacri, che il diritto canonico, scostandosi dalla tradizione del diritto civile romano, considera impropriamente un *sacrilegio* perché presta attenzione al *luogo* e non alla *cosa*, pregiudicandosi in questo modo la possibilità di cogliere la vera natura del furto (così come del sacrilegio) e di darne una definizione corretta. Ed è anche il caso della parificazione dell'adulterio della moglie a quello del marito fatta dal diritto canonico, anche qui innovando rispetto alla tradizione del diritto romano. Montesquieu, che pure in materia di divorzio e di ripudio ha preso partito a favore dei diritti delle donne⁴⁵, difende qui la disparità di trattamento e nega il diritto della donna a chiedere la separazione a causa dell'infedeltà del marito (come invece può fare l'uomo in presenza di un'infedeltà della moglie), servendosi di argomenti discriminanti a svantaggio della donna, che la nostra sensibilità oggi rifiuta ma che non molti anni or sono si trovavano ancora nel nostro diritto di famiglia. Ma non è questo il punto. Quel che conta è che Montesquieu ritiene la parificazione dell'adulterio dei coniugi un'innovazione del diritto canonico, che ha le sue ragioni spirituali, dal momento che «secondo idee puramente spirituali, e in rapporto alle cose dell'altra vita, la violazione è la stessa», mentre le leggi positive di quasi tutti i popoli «hanno distinto a ragione queste due cose»⁴⁶.

Distinzioni simili ritornano a proposito di altri casi di sovrapposizione tra le leggi civili e temporali e quelle «religiose» e spirituali, come le norme relative ai costumi delle donne, regolate nel diritto romano aven-

⁴⁵ *EL*, XVI, 15, t. I, pp. 290-292 (tr. it. cit., I, pp. 443-444).

⁴⁶ *EL*, XXVI, 8, t. II, p. 175 (tr. it. cit., II, p. 152). Gli argomenti avanzati da Montesquieu a favore della disparità di trattamento fra uomo e donna sono il maggior grado di riservatezza e di continenza richiesto alle mogli, la diversa opinione circa il pudore e la virtù delle donne rispetto a quelli dell'uomo, la sottomissione naturale delle donne, la nascita dei figli adulterini della moglie all'interno del matrimonio e il loro mantenimento a carico del marito.

do riguardo alle istituzioni civili e invece disciplinate dalle leggi cristiane avendo per scopo la santità del matrimonio⁴⁷. Il criterio da adottare per scegliere l'ordine delle leggi più pertinente sarà quello suggerito dal punto di vista della politica, che prende in considerazione il bene della società e non la morale degli individui. Montesquieu non si ritrae neppure di fronte ai casi nei quali la sua preferenza morale sarebbe chiara e adduce l'esempio di un paese in cui vigesse la poligamia, dove legittimamente, ragionando da un punto di vista esclusivamente politico e non morale («à ne parler que politiquement»), sarebbe giusto impedire a un uomo di abbracciare una religione che vieta quest'usanza, per evitare che le sue mogli, se il magistrato non rendesse loro l'originario stato civile, si trovasse a essere private «dei più grandi vantaggi della società» per il solo fatto di avere obbedito alle leggi⁴⁸. Come prova quest'esempio, la casistica più ricca di interferenze tra leggi religiose e leggi civili è quella relativa alla legislazione matrimoniale. Il matrimonio è infatti un caso particolare in cui leggi religiose e leggi civili hanno una medesima finalità e con le loro distinte prescrizioni rafforzano l'istituto matrimoniale. Montesquieu riconosce il ruolo della religione nel legittimare comportamenti necessari alla società ma considerati impuri, se non illeciti, perciò concede molto alla religione (dalla forma dei matrimoni alla maniera di contrarli): santificandolo la religione rende infatti il matrimonio più visibile e lo indica come un bene per la società. Alle leggi civili viene riservata la sola competenza sulla situazione dei figli e sulle conseguenze dell'unione matrimoniale riguardo ai beni e ai vantaggi reciproci dei coniugi e al loro rapporto con la nuova famiglia e con quelle di provenienza. Ovviamente la legge civile può prescrivere norme aggiuntive relative ad aspetti non necessari ma socialmente opportuni, che non contraddicono le norme religiose ma aggiungono loro qualcosa allo scopo di riparare o prevenire un male. C'è tuttavia un punto delicato, l'indissolubilità del matrimonio, che per Montesquieu rientra nelle prerogative della religione stabilire e che non può essere contraddetta dalla legge civile⁴⁹, nonostante che nell'*Esprit des lois* si trovi affermata la conformità del divorzio con la legge naturale nel caso in cui «le due parti, o almeno una di esse, vi consentano»⁵⁰, non venga contestata la sua validità in diverse circostanze stori-

⁴⁷ *EL*, XXVI, 9, t. II, pp. 176-177 (tr. it. cit., II, pp. 153-154).

⁴⁸ *EL*, XXVI, 10, t. II, p. 178 (tr. it. cit., II, pp. 155).

⁴⁹ *EL*, XXVI, 13, t. II, p. 180 (tr. it. cit., II, pp. 157).

⁵⁰ *EL*, XXVI, 3, t. II, p. 170 (tr. it. cit., II, pp. 146).

che⁵¹, e se ne riconosca l'utilità politica nonché quella civile per i coniugati⁵².

Se su questo punto si è espresso con piena libertà – cosa di cui alcuni interpreti dubitano – è evidente che Montesquieu ha fatto una forte concessione ai privilegi della chiesa cattolica, alla quale peraltro ha sottratto la competenza in materia di testamenti e successioni. Pur con non pochi compromessi dettati dalla volontà di ridurre gli attriti tra chiesa e stato, resta alla radice della separazione tra diritto civile e diritto ecclesiastico una distinzione di natura che Montesquieu esprime anche in una forma non lontana dalla distinzione liberale tra la sfera pubblica dello stato e quella privata delle chiese: egli oppone infatti la maggiore *sublimité* delle leggi «religiose» (cioè il loro ideale di perfezione spirituale che esula dall'interesse dello stato) alla maggiore *étendue* delle leggi civili (vale a dire l'estensione universale delle norme *erga omnes* del diritto positivo)⁵³.

4. *Natura e legge*

Connessa al rapporto tra diritto e religione è anche la questione del *diritto naturale*. Montesquieu affronta specificamente in *Esprit des lois*, XXVI, 7, il tema della relazione tra legge naturale e leggi religiose, ma la sua prospettiva di indagine è lontana da quella del giusnaturalismo cristiano che fondava le norme del diritto naturale, cioè in buona sostanza l'etica, sui comandi della religione, appellandosi a una gerarchia del diritto, che vedeva la legge naturale in una posizione intermedia tra quella divina e quella umana. Nel porsi il problema di non decidere con leggi religiose ciò che si deve decidere con leggi naturali, Montesquieu non si limita ad affermare l'indipendenza della legge naturale rispetto a quella divina, ma manifesta la sua contrarietà nei confronti di ogni ingerenza della chiesa in materie che esulino dalla giurisdizione ecclesiastica e dall'ambito ristretto del diritto canonico. Infatti i casi di sovrapposizione tra codici evocati qui da Montesquieu si riferiscono a materie politiche e civili, nelle quali norme del diritto canonico entrano in conflitto con la competenza dell'autorità politica: la troppo lunga quaresima che indebolisce gli abissini e favorisce la vittoria dei turchi, il sabato degli ebrei che

⁵¹ *EL*, XXVI, 9, t. II, p. 177 (tr. it. cit., II, pp. 153-154).

⁵² *EL*, XVI, 15, t. I, p. 292 (tr. it. cit., I, p. 444).

⁵³ *EL*, XXVI, 9, t. II, p. 176 (tr. it. cit., II, pp. 153).

impedisce loro di difendersi dagli attacchi dei nemici, il rispetto degli egiziani per gli animali sacri, che consente ai soldati di Cambise, che se ne facevano schermo, di proteggersi dal tiro dei nemici. Qui il riferimento al diritto naturale assolve la funzione di rafforzare l'autonomia del politico dalle ingerenze della religione, com'è evidente dalle espressioni usate dall'autore a commento dei casi descritti: «nell'interesse della difesa naturale la religione dovrebbe porre dei limiti a queste pratiche» (a proposito della quaresima), «questa nazione fece una sciocchezza a non difendersi» (riguardo all'osservanza del sabato), «chi non vede che la difesa naturale è di un ordine superiore a tutti i precetti?» (in riferimento alla credenza negli animali sacri)⁵⁴. Dunque i «*précepts de la religion*» (in questi casi norme di diritto ecclesiastico piuttosto che disposizioni divine) devono soccombere di fronte alla conservazione della società, che trova fondamento nel diritto naturale all'autodifesa. Come si è visto a proposito delle sue opinioni religiose, Montesquieu non aderiva all'opinione dei deisti che vi fosse un nucleo razionale in tutte le religioni storiche e che questo fosse rintracciabile nel messaggio morale della religione naturale. Preoccupandosi di distinguere le leggi naturali dalle leggi religiose, Montesquieu afferma implicitamente la tesi che la religione, per quanto possa essere moralmente utile alla società, non si identifica con la morale ed è dunque possibile una morale indipendente dalla religione. È appunto il caso della moralità delle norme circa la sopravvivenza degli individui e delle società, che abbiamo visto salvaguardata dalle perturbazioni di comportamenti ispirati a credenze religiose.

Nel capitolo iniziale del libro XXVI Montesquieu non aveva dato nessuna definizione, neppure sinonimica, del diritto naturale. Certo, si potrebbe sostenere che essa era scontata e che l'autore dell'*Esprit des lois* poteva fare riferimento implicito alla definizione data in apertura dell'opera (le «*lois de la nature*» sono così chiamate perché «derivano unicamente dalla costituzione del nostro essere»)⁵⁵. Ma la questione è più complicata. In apertura dell'*Esprit des lois* Montesquieu aveva affrontato la questione dello stato di natura e delle leggi naturali, per conoscere le quali «bisogna considerare l'uomo prima dell'istituzione delle società»⁵⁶. Egli era dunque costretto a misurarsi con l'ipotesi di una condizione originaria dell'umanità, ma solo per affermare che in essa non potevano esserci

⁵⁴ *EL*, XXVI, 7, t. II, pp. 174-175 (tr. it. cit., II, p. 151).

⁵⁵ *EL*, I, 2, t. I, p. 10 (tr. it. cit., I, p. 59).

⁵⁶ *EL*, I, 2, t. I, p. 10 (tr. it. cit., I, p. 59).

diritto e leggi e che i principi che ispirano al condotta dell'uomo nello stato di natura sono impulsi naturali (alla pace che permette la conservazione del suo essere, alla nutrizione, alla sessualità e alla riproduzione, alla socialità)⁵⁷. Quella di Hobbes gli appariva una costruzione artificiale che attribuisce agli uomini nello stato di natura sentimenti e passioni la cui manifestazione avviene solo dopo «l'établissement des sociétés». Montesquieu non nutre alcun reale interesse per i miti delle origini come non ne ha per le costruzioni utopistiche: gli uni e le altre gli sembrano peccare di astrattezza, e a questi parti di una ragione troppo «pura», che si presenta come normativa, egli oppone, secondo l'espressione di Paul Vernière, la sua «ragione impura», capace di misurarsi con la concretezza delle cose, di comprometersi coi fatti senza contrapporre l'ideale al reale⁵⁸.

Certo, Montesquieu crede che esistano «rapporti di equità anteriori alla legge positiva che li istituisce», una norma universale della giustizia che non è stata istituita dall'uomo e si esprime nella legge naturale: affermare, come fa Hobbes, che il giusto è una costruzione arbitraria del diritto positivo è come sostenere che prima di tracciare il cerchio i raggi non erano uguali⁵⁹. Perciò, da buon lettore di Aristotele e di Jean Domat, l'autore dell'*Esprit des lois* preferisce alla dottrina dei moderni il giusnaturalismo classico, più disposto a riconoscere l'universale legalità delle cose, la ciceroniana *ratio summi Jovis* che il suo maestro Domat vedeva espressa nel diritto romano⁶⁰. Nondimeno egli sa che l'universalità della legge naturale non è nulla se non si particularizza in un codice di leggi positive e locali. Perciò il rapporto tra diritto naturale e diritto positivo occupa un posto importante nell'analisi delle interferenze tra i diversi ordini di leggi condotta nel libro XXVI dell'*Esprit des lois* e approda alla conclusione che la legge naturale è conoscibile e acquista significato soltanto nel suo rapporto con le leggi politiche e civili. Per quanto il «monde intelligent» abbia le sue leggi *invariabili* co-

⁵⁷ *EL*, I, 2, t. I, pp. 10-11 (tr. it. cit., I, pp. 59-61).

⁵⁸ Cfr. VERNIÈRE, *Montesquieu et l'«Esprit des lois»*, cit., p. 101.

⁵⁹ *EL*, I, 1, t. I, p. 8 (tr. it. cit., I, p. 57).

⁶⁰ Cfr. S. GOYARD-FABRE, *La philosophie du droit de Montesquieu*, 2^a ed., Paris, Klincksieck, 1979, pp. 94-102, e EAD., *Montesquieu. La nature, les lois, la liberté*, Paris, Puf, 1993, pp. 69-85 e 128-131. Per il rapporto di Montesquieu con i moderni cfr. *Le temps de Montesquieu*, Actes du colloque international de Genève (28-31 octobre 1998), a cura di M. Porret e C. Volpillac-Augier, Genève, Droz, 2002, e *Montesquieu and the spirit of modernity*, a cura di D.W. Carrithers e P. Coleman («Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 2002, 9), Oxford, Voltaire Foundation, 2002 (si veda in particolare il saggio introduttivo di D.W. CARRITHERS, *Introduction: Montesquieu and the spirit of modernity*, pp. 1-33).

me il «monde physique», l'uomo non è vincolato a comportamenti conformi alla legge naturale sia perché è soggetto all'errore sia perché è un agente libero: gli esseri umani «non seguono costantemente le loro leggi primitive; e persino quelle che essi stessi si danno, non le seguono sempre»⁶¹. Pertanto le leggi umane possono assumere rispetto al diritto naturale atteggiamenti differenti: possono cioè *contrastare*, *modificare* o *interpretare* il comando della legge di natura. Occorre però fare attenzione al fatto che talvolta si presentano come contrarie al diritto naturale leggi relative a materie che è nella piena potestà del diritto civile e politico regolare: è il caso delle norme sull'eredità e la successione (*a fortiori* della successione al trono), che non possono essere considerate come un'applicazione della legge naturale, perché questa impone ai genitori il solo obbligo di nutrire i figli⁶². Pertanto i legislatori dei diversi paesi possono legiferare in queste materie in maniera conforme ai costumi, alla forma del governo, alla consuetudine, alla ragion di stato o alle prescrizioni della religione. Quando invece esiste un contrasto reale (gli esempi prodotti da Montesquieu sono relativi a epoche e paesi diversi e concernono la violazione di diritti naturali diversi: alla difesa, al pudore, alla famiglia, ecc.)⁶³ è evidente che sarebbe meglio adeguare la norma positiva a quella dettata dalla natura. Se si è in presenza di norme che applicano principi del diritto civile modificando quelli del diritto naturale (per esempio estendendone o sospendendone la portata), si può giustificare la prevalenza della legge civile su quella naturale, presentandola come l'applicazione di una norma naturale implicita⁶⁴.

⁶¹ *EL*, I, 1, t. I, p. 9 (tr. it. cit., I, p. 57).

⁶² *EL*, XXVI, 6, t. II, pp. 172-174 (tr. it. cit., II, pp. 148-150).

⁶³ Montesquieu ricorda la legge che nell'antica Grecia puniva come parricida lo schiavo che avesse ucciso un uomo libero per legittima difesa, la norma che nell'Inghilterra di Enrico VIII permetteva di condannare l'accusato senza un confronto con i testimoni a carico, quella che, sempre sotto Enrico VIII, imponeva a una donna che avesse avuto illecito commercio con qualcuno di dichiararlo al re prima di sposarlo, la legge in vigore nella Francia di Enrico II che imponeva alle donne non sposate di dichiarare lo stato di gravidanza al magistrato, la legge inglese che permetteva a una bambina di sette anni di scegliersi il marito, la legge che nell'antica Roma consentiva al padre di obbligare la figlia a ripudiare il marito, quella che nella Borgogna imponeva alla moglie di denunciare il marito o al figlio il padre, la legge dei Visigoti che consentiva ai figli di torturare gli schiavi della casa per fare loro confessare l'adulterio della madre o della moglie del padre: *EL*, XXVI, 3-4, t. II, pp. 169-171 (tr. it. cit., II, pp. 144-147).

⁶⁴ È il caso delle leggi che ad Atene esoneravano dall'obbligo naturale di nutrire i padri indigenti i figli che fossero nati da una cortigiana, o che il padre avesse esposto a un turpe traffico (*EL*, XXVI, 5, t. II, pp. 171-172; tr. it. cit., II, pp. 147-148).

La situazione più interessante di conflitto tra legge naturale e legge civile è però quella in cui la legge civile *interpreta* il dettame della legge naturale rendendola perciò stesso efficace: è il caso delle norme che regolano il matrimonio tra consanguinei, definendo implicitamente l'incesto. Montesquieu sviluppa un'analisi serrata dei rapporti tra leggi civili e legge naturale, rimettendo in primo piano anche la distinzione tra legge naturale e religione (e quindi tra morale e religione), e perviene a risultati assai importanti su diversi piani. Consapevole del fatto che delimitare l'ambito di competenza della legge di natura e della legge civile nel caso della proibizione del matrimonio tra parenti è «une chose très délicate», l'autore procede in maniera diversa dal solito: non presenta esempi di legislazioni al riguardo, ma afferma che preliminarmente «il faut observer des principes»⁶⁵. È dunque da proibire il matrimonio del figlio con la madre perché «confond l'état des choses», cioè sovrverte le rispettive condizioni naturali (il rispetto del figlio per la madre che verrebbe in contrasto con il rispetto che la moglie deve al marito). È questo il caso che ripugna di più alla natura, che si difende con un segnale forte, fisiologico (la differente età fertile delle donne e degli uomini che rende difficile la fecondità dell'unione tra madre e figlio). Ripugna anch'esso alla natura il matrimonio tra padre e figlia, ma meno del precedente perché non altera il rapporto di dipendenza della figlia nei confronti del padre, che sarebbe confermato e non capovolto dal matrimonio, e non incontra l'ostacolo della fisiologia. Tant'è che presso i Tartari, che pure non consentono il matrimonio del figlio con la madre, l'unione tra padre e figlia è permessa. Comunque anche questo caso viola un principio naturale, quello per cui i padri devono vigilare sul pudore dei figli, in quanto, se non il matrimonio, certo la seduzione introdurrebbe un elemento di corruzione di questo principio e violerebbe gli obblighi morali dell'educazione. Perciò a impedire il matrimonio tra genitori e figli è stata eretta la barriera dell'incesto. L'orrore per l'incesto, ispirato dall'educazione dei genitori, impedisce anche il matrimonio tra fratello e sorella⁶⁶.

Dunque il principio che i matrimoni tra genitori e figli e tra fratelli e sorelle sono proibiti «per la conservazione del pudore naturale nella ca-

⁶⁵ *EL*, XXVI, 14, t. II, p. 181 (tr. it. cit., II, p. 158).

⁶⁶ Montesquieu tace qui gli esempi di legislazione permissiva di queste unioni ad Atene e a Sparta, da lui prodotti nello stesso *Esprit des lois*, senza contare che nelle *Lettres persanes* egli aveva parlato senza scandalo di un'unione tra fratello e sorella: cfr. *EL*, V, 5, t. I, p. 52 (tr. it. cit., I, pp. 119-120), e *LP*, LXVII, pp. 138-148 (tr. it. cit., pp. 123-130).

sa» ci fa da guida nel distinguere i matrimoni che sono proibiti dalla legge naturale e quelli che possono essere proibiti solo dalla legge civile. Nel primo caso rientrano i matrimoni tra matrigna e figliastro e tra patrigno e figliastra, giacché i figli abitano («ou sont censés habiter») nella casa paterna: in questo caso il ruolo sociale si confonde con quello naturale e «l'image a le même effet que la réalité, parce qu'elle a la même cause»⁶⁷. Alla legge civile non resta dunque che rafforzare la proibizione della legge naturale così come fa già per le unioni tra genitori e figli. Ma ci sono due casi in cui la legge civile interpreta la norma naturale: il matrimonio tra cugini germani e quello tra cognati, che sono i casi più interessanti per le implicazioni teoriche. In entrambi i casi, infatti, il divieto è modellato per analogia sulla proibizione dell'incesto tra fratello e sorella, in quanto, nel caso dei cugini, «dans les premiers temps», cioè quando il lusso non era ancora conosciuto e una casa piccola bastava per tutta la famiglia, «i figli di due fratelli, ovvero i cugini germani, erano considerati e si consideravano tra loro come fratelli»⁶⁸. Ma la convivenza dei cugini germani nella stessa casa, per cui essi sono considerati come fratelli, non è una necessità naturale, bensì una consuetudine di certi popoli, tanto che «ce ne sono in cui non si conosce quest'uso», così come non è «d'un usage nécessaire» che il cognato e la cognata abitino nella stessa casa. Perciò se in questi casi il matrimonio è proibito, non lo è «per conservare la pudicitia nella casa», cioè per un principio naturale, bensì per ragioni sociali (appunto la consuetudine sociale per cui cugini e cognati in alcune società abitano nella stessa casa). A proibire o permettere il matrimonio è cioè la legge civile e non quella naturale, ovvero non una legge *universale* ma una legge *locale* «che si regola sulla base delle circostanze e dipende dagli usi di ciascun paese»: siamo dunque in presenza di una di quelle situazioni in cui «les lois dépendent des mœurs et des manières»⁶⁹.

Un antropologo dei nostri giorni esprimerebbe forse questo dottrina dicendo che l'incesto si situa in una zona all'intreccio di natura e cultura e funge da la cerniera tra le due. È sì proibito dalla legge naturale, ma sono il costume e la legge civile a decidere quali casi possono essere qualificati come incestuosi e quali no, come rivela l'esempio dei cugini germani, la cui unione è proibita o permessa dalla legge civile a seconda che in quel popolo sia praticato o meno l'uso della convivenza nella stessa ca-

⁶⁷ *EL*, XXVI, 14, t. II, p. 183 (tr. it. cit., II, p. 161).

⁶⁸ *EL*, XXVI, 14, t. II, p. 182 (tr. it. cit., II, p. 160).

⁶⁹ *EL*, XXVI, 14, t. II, pp. 183-184 (tr. it. cit., II, p. 162).

sa: nei popoli in cui è consuetudine la convivenza il matrimonio tra cugini germani «*doit être regardé comme contraire à la nature; chez les autres, non*»⁷⁰. Gli esempi di legislazione prodotti da Montesquieu confermano questa conclusione perché da un lato, con l'universalità della proibizione, rivelano che siamo in presenza di una norma che ha «cause così forti e naturali, che esse hanno agito su quasi tutta la terra, indipendentemente da qualsiasi comunicazione»⁷¹, dall'altro mostrano che i differenti popoli hanno diversamente interpretato l'estensione della proibizione, includendovi tutti i rapporti di parentela fino al quarto grado incluso (come hanno fatto gli abitanti di Formosa), trattando diversamente le unioni tra cognati (permesse dalla legge di Mosè e dagli egiziani e incoraggiate in India nei casi di vedovanza), e persino consentendo le unioni tra genitori e figli e tra fratelli e sorelle (come facevano gli assiri, i persiani e gli egiziani). Questa varietà locale, che dipende dalle circostanze, mostra con evidenza che la proibizione ha un'origine nel costume e nella legge positiva e non può essere effetto della legge naturale, perché «le leggi della natura non possono essere leggi locali»⁷². In questo modo, però, anche la legge naturale si relativizza perché si prolunga nella legge civile e tende a fondersi con essa, dando luogo a una *natura delle cose* «polimorfa»⁷³. Per spiegare come ciò sia potuto accadere Montesquieu ricorda quanto detto nel libro I dell'*Esprit des lois* a proposito degli uomini agenti liberi («si è visto, nel libro primo, che gli esseri intelligenti non seguono sempre le loro leggi»)⁷⁴, ma è interessante notare che egli trae spunto da questa disparità di codificazioni positive per separare dalla religione la morale espressa dalla legge di natura. Se il principio morale del «pudore naturale nella casa» (depositato nella legge di natura) è stato violato, lo si deve infatti all'intervento della religione che ha consentito l'incesto tra genitori e figli e tra fratelli e sorelle in omaggio a credenze in onore di Semiramide, Zoroastro o Iside: «Chi lo direbbe! Idee religiose hanno spesso fat-

⁷⁰ *EL*, XXVI, 14, t. II, p. 183 (tr. it. cit., II, p. 161. Il corsivo è mio).

⁷¹ *EL*, XXVI, 14, t. II, p. 182 (tr. it. cit., II, p. 160).

⁷² *EL*, XXVI, 14, t. II, p. 183 (tr. it. cit., II, p. 161).

⁷³ Cfr. G. BENREKASSA, *Loi naturelle et loi civile: l'idéologie des lumières et la prohibition de l'inceste*, ora in ID., *Le Concentrique et l'excentrique: marges des lumières*, Paris, Payot, 1980, p. 193; ma cfr. anche COURTOIS, *Inflexions de la rationalité*, cit., pp. 241-242 e 288-289.

⁷⁴ *EL*, XXVI, 14, t. II, p. 183 (tr. it. cit., II, p. 160); cfr. *EL*, I, 1, t. I, pp. 8-9 (tr. it. cit., I, p. 58).

to cadere gli uomini in queste aberrazioni»⁷⁵. La legge religiosa cessa di essere una guida per la legge civile, e l'unica legge riconosciuta come più alta di quella umana è la legge naturale, che però legittima «gradi diversi di innaturalità» a seconda dell'interpretazione che ne dà il legislatore civile⁷⁶.

Ma ciò permette una conclusione drastica sul nodo dei rapporti tra legge naturale, morale e religione, la cui radicalità è troppo debolmente occultata dalla distinzione implicita tra *religioni vere* e *religioni false*: «Poiché lo spirito della religione è di portarci a fare con sforzo cose grandi e difficili, non bisogna giudicare che una cosa sia naturale solo perché una religione falsa l'ha consacrata»⁷⁷. Dunque la legge naturale pone un divieto cui il legislatore civile dà attuazione pratica ispirandosi alla norma naturale ma *interpretandola* in relazione agli usi, ai costumi e alle credenze religiose del suo popolo. In ciò egli si fa guidare dal principio di analogia:

Le leggi civili proibiscono i matrimoni quando, in base agli usi accettati in un determinato paese, essi si trovano ad avere le stesse caratteristiche di quelli proibiti dalle leggi di natura; e li permettono quando i matrimoni non si trovano in questo caso. La proibizione delle leggi di natura è invariabile, perché dipende da una situazione invariabile, giacché il padre, la madre e i figli abitano necessariamente nella stessa casa. Ma le proibizioni delle leggi civili sono accidentali, perché dipendono da una circostanza accidentale, dal momento che soltanto accidentalmente i cugini germani e altri parenti abitano nella stessa casa⁷⁸.

Montesquieu sembra soddisfatto di questa soluzione, che armonizza la legge civile con la norma naturale, fornendo al legislatore indicazioni utili su come comportarsi. Ma le espressioni di cui si serve in questo passo (l'opposizione tra ciò che è *nécessaire* o *invariable* per la norma universale della natura e ciò che è *accidentel* e *variable* per circostanze storiche) sembrano voler occultare la radicalità della sua analisi teorica della proibizione dell'incesto, la quale rivelava la prevalenza delle *circostanze accidentali* di origine sociale sui fattori *invariabili* e *necessari* della legge na-

⁷⁵ *EL*, XXVI, 14, t. II, p. 183 (tr. it. cit., II, p. 160).

⁷⁶ Cfr. TH. PANGLE, *Montesquieu's philosophy of liberalism: a commentary on «The Spirit of the Laws»*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1973 (2^a ed. 1989), pp. 266-267.

⁷⁷ *EL*, XXVI, 14, t. II, p. 183 (tr. it., cit. II, p. 161).

⁷⁸ *EL*, XXVI, 14, t. II, p. 184 (tr. it., cit. II, p. 162).

turale, e far dimenticare che, a quanto egli stesso ha detto, anche la condizione ‘naturale’ della convivenza tra figli e genitori è soggetta a circostanze sociali («les enfants habitent, ou *sont censés habiter* dans la maison de leur père») ⁷⁹ e perciò la conservazione della *pudeur naturelle dans la maison*, che sta alla base della proibizione dettata dalla natura, è suscettibile di interpretazione da parte del legislatore.

5. Pubblico e privato

L’analisi delle sovrapposizioni tra leggi naturali e leggi civili si concludeva dunque, come nel caso del rapporto tra leggi divine e leggi umane, spostando la centralità sul diritto positivo. Il diritto naturale è ora un ordine di leggi tra gli altri, in rapporto ai quali occorre individuare l’ambito corretto della sua applicazione. Più pertinente della norma divina rispetto alla materia dell’*Esprit des lois*, la legge naturale non per questo soccombe meno di fronte alla legge positiva dello stato, che prevale su di essa, sia quando legittimamente la interpreta sia quando fa l’errore di contrastarla. In ogni caso il comando morale espresso dalle leggi naturali non coincide con il contenuto delle leggi della religione e, tanto meno, con quello dei precetti del diritto ecclesiastico.

Sciolto questo nodo, Montesquieu può concentrarsi sul diritto positivo esterno e interno. Al primo appartengono diversi ordini di leggi: il tradizionale diritto delle genti, che può essere visto come «le droit civil de l’univers» in quanto ciascun popolo vi è considerato come un singolo cittadino; il diritto di conquista (al quale l’autore non dedica qui particolare attenzione), fondato sul fatto che un popolo «ha voluto, potuto o dovuto fare violenza a un altro popolo»; e l’innovativo «droit politique général», che ha per oggetto «cette sagesse humaine qui a fondé toutes les sociétés» ⁸⁰. Di quest’ultimo diritto Montesquieu parla in questi termini generici soltanto nel capitolo iniziale del libro XXVI, senza tornarvi altrove, segno evidente di un’insoddisfazione riguardo allo stato delle norme giuridiche che regolano i rapporti tra gli stati e quelli tra stati e cittadini stranieri. Sicché è difficile dire se con l’espressione «diritto politico generale» Montesquieu intendesse parlare, per usare espressioni kantiane,

⁷⁹ *EL*, XXVI, 14, t. II, p. 183 (tr. it. cit., II, p. 161. Il corsivo è mio).

⁸⁰ *EL*, XXVI, 1, t. II, p. 168 (tr. it. cit., II, p. 142).

di un diritto pubblico degli stati o di un diritto cosmopolitico. Comunque, in questa situazione di precarietà e provvisorietà di rapporti giuridici, Montesquieu deve limitarsi a annunciare un diritto interamente da costruire e per il resto può solo affermare il carattere non giuridico delle relazioni tra i principi, i quali si servono legittimamente della forza perché conservano la propria indipendenza nei loro rapporti reciproci. In altre parole essi non sono liberi, giacché non esiste una legge che regoli queste relazioni, come invece accade all'interno degli stati di diritto dove i cittadini devono la loro libertà al fatto di essere governati da leggi. A mitigare la crudeltà della violenza che regola i rapporti reciproci tra gli stati interviene dunque il diritto delle genti, consentendo il diritto di guerra difensiva e disciplinando il diritto di conquista⁸¹. In queste materie, in cui il diritto delle genti deve prevalere sul diritto civile e sul diritto politico, equivarrebbe a «*choquer la nature des choses*» se un principe facesse appello alle norme di giustizia della legge civile (come farebbe un cittadino che ricorresse alla legge per fare annullare un contratto imposto con la forza) per non rispettare un trattato non negoziato pacificamente ma imposto con la forza. In questo caso non c'è nessuna legge che ordini ai principi ciò che possono o non possono fare, e perciò essi non possono lamentarsi di quello che è il loro «*état naturel*»⁸². Analogamente non vanno giudicate dal diritto politico le azioni degli ambasciatori, che il diritto delle genti sottrae alla giustizia criminale del paese ospitante per sottoporli all'esclusiva giurisdizione del loro principe⁸³.

Questa situazione di precarietà giuridica delle relazioni internazionali permette a Montesquieu di esaurire rapidamente l'argomento per concentrarsi sul diritto pubblico interno e sui suoi rapporti con il diritto privato, o, per usare la terminologia dell'*Esprit des lois*, sul «*droit politique particulier, qui concerne chaque société*» e sul «*droit civil de chaque société*», grazie al quale un cittadino può «difendere i beni e la vita contro ogni altro cittadino»⁸⁴. In verità egli affronta anche la sovrapposizione tra leggi civili e leggi domestiche (relativa al governo particolare delle famiglie)⁸⁵ e quella tra leggi civili e regole particolari (i regolamenti di polizia, le norme che regolano gli obblighi assunti dai marinai in navigazione e il

⁸¹ *EL*, X, 2-4, t. I, pp. 149-153 (tr. it. cit., I, pp. 247-253).

⁸² *EL*, XXVI, 20, t. II, pp. 189-190 (tr. it. cit., II, p. 169).

⁸³ *EL*, XXVI, 21, t. II, p. 190 (tr. it. cit., II, pp. 169-170).

⁸⁴ *EL*, XXVI, 1, t. II, p. 168 (tr. it. cit., II, p. 142).

⁸⁵ *EL*, XXVI, 19, t. II, p. 189 (tr. it. cit., II, p. 168).

possesso del carico di navi abbandonate)⁸⁶. Si tratta di una materia non priva di rilievo data la situazione di confusione dell'ordinamento giuridico dell'*ancien régime*, ma Montesquieu si limita a riconoscere la legittimità di legislazioni particolari, purché non contrastanti il diritto civile o in parziale e limitata deroga rispetto a questo, e a suggerire una riduzione della legislazione civile a vantaggio di forme più snelle di regolazione di determinate materie.

In relazione al rapporto delle leggi civili coi regolamenti di polizia, Montesquieu affronta però la materia criminale⁸⁷. L'attenzione fugace che l'autore dedica a questo tema non rende giustizia del suo contributo alla riforma del diritto penale. Brissot de Warville, Condorcet, Destutt de Tracy e i riformatori del diritto criminale nella Francia di fine secolo e dei primi dell'Ottocento accuseranno Montesquieu di avere dato indicazioni scarsamente utilizzabili, oscillanti tra esotismo ed erudizione arcaicizzante. Il loro modello era Cesare Beccaria ed essi vedevano nell'opera di Montesquieu la sostanziale accettazione della giustizia criminale dell'*ancien régime*. Nell'*Esprit des lois* non si trova certo un sistema coerente di diritto e procedura penale ed è vero che Montesquieu non intende modificare il processo inquisitoriale francese, qual era regolato dall'*Ordonnance criminelle* del 1670 (voluta da Colbert), ma sarebbe errato rimuovere dalla dichiarazione del 1789 l'eredità di Montesquieu. Montesquieu fu il maestro di Beccaria e si occupò della materia criminale assai prima che Voltaire facesse le sue battaglie contro i soprusi e gli errori della giustizia penale francese, sicché la sua influenza sulle discussioni relative alla riforma del diritto penale è innegabile. Lo spirito di moderazione lo portava a preoccuparsi di fornire garanzie all'imputato, a prendere posizione contro la tortura, a chiedere una mitigazione delle pene, ma anche a definire una nuova gerarchia dei delitti. Anche qui egli aveva cercato infatti di mettere ordine, convinto che «si ha il trionfo della libertà quando le leggi criminali fondano ogni pena sulla natura particolare del delitto» e che, se questo disegno riuscisse si otterrebbe un risultato importante: «Ogni elemento arbitrario cessa; la pena non deriva più dal capriccio del legislatore, ma dalla natura della cosa; e non è più l'uomo che fa violenza all'uomo»⁸⁸. Nel libro XXVI ne abbiamo visto alcuni esempi a proposito del reato di sacrilegio e del rapporto tra leggi penali e regola-

⁸⁶ *EL*, XXVI, 25, t. II, pp. 193-194 (tr. it. cit., II, pp. 173-174).

⁸⁷ *EL*, XXVI, 24, t. II, pp. 192-193 (tr. it. cit., II, pp. 172-173).

⁸⁸ *EL*, XII, 4, t. I, p. 203 (tr. it. cit., I, p. 324).

menti di polizia, ma la trattazione della materia criminale nell'*Esprit des lois* è consegnata ai libri VI e XII, dove è possibile riscontrare un lungo elenco di garanzie che l'autore ritiene indispensabili per assicurare un giusto processo e quindi salvaguardare i diritti del cittadino⁸⁹. Qui Montesquieu non si era limitato a mettere in relazione la libertà con la natura e la proporzione delle pene, ma aveva proposto una sua classificazione dei delitti. La gerarchia dei crimini contemplata nell'*Ordonnance criminelle* del 1670 prevedeva quattro classi di delitti, cioè, in ordine decrescente di gravità, la lesa maestà divina, la lesa maestà umana, i crimini contro la sicurezza pubblica, e quelli contro la pubblica moralità. Montesquieu parte da questa tipologia per proporre la sua classificazione dei delitti, anch'essa articolata in quattro specie a seconda che i crimini siano contro la religione, i costumi, la tranquillità e la sicurezza dei cittadini, fondandola però sulla «nature de la chose» e giudicandola «très favorable à la liberté du citoyen»⁹⁰. Infatti, fedele al principio di separazione tra stato e chiesa, egli considera le offese alla religione non veri e propri crimini ma peccati, ne riserva la punizione a Dio (giacché nelle cose che feriscono la divinità senza turbare l'ordine pubblico «il n'y a point de matière de crime») e afferma che contro i fedeli macchiatasi di colpe nei confronti della religione le chiese possono prendere soltanto provvedimenti privi di effetti per la vita civile. Non considera reati neppure le offese contro i costumi, se esse non hanno effetti sulla sicurezza dei cittadini e riguardano soltanto «il modo in cui si deve godere dei piaceri legati all'uso dei sensi e all'unione dei corpi». Anche se non ne chiede la completa depenalizzazione, ritiene che possano essere puniti con misure correzionali, non penali, i comportamenti sessuali dei privati («la témérité des deux sexes») che abbiano implicazioni di ordine pubblico, e mostra orrore nei confronti del rogo cui erano condannati gli omosessuali. Considera violazioni leggere, punibili con misure di polizia, gli atti che disturbano la tranquillità pubblica senza nuocere alla sicurezza dei cittadini. Riserva infine la de-

⁸⁹ Sull'intera materia del diritto penale in Montesquieu sono da vedere M. PORRET, *Montesquieu pénaliste à l'épreuve des réformateurs du droit pénal: la perfectibilité de L'Esprit des lois (1750-1790)*, in *L'Esprit des lois: la genèse de «L'Esprit des lois», lecture de «L'Esprit des lois»*, Actes du colloque international tenu à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998 pour commémorer le 250^{ème} anniversaire de la parution de *L'Esprit des lois*, a cura di L. Desgraves, Bordeaux, Académie de Bordeaux, 1999, pp. 325-341; e D.W. CARRITHERS, *Montesquieu and the liberal philosophy of jurisprudence*, in *Montesquieu's science of politics*, cit., pp. 291-334.

⁹⁰ *EL*, XII, 4, t. I, p. 205 (tr. it. cit., I, p. 324).

finizione di *crimini* penalmente rilevanti esclusivamente alle azioni contro la sicurezza dei cittadini, cioè ai comportamenti nocivi della loro vita, libertà e proprietà, arrivando a giustificare la pena di morte per i casi più gravi, in quanto ritenuta un deterrente efficace.

Pertanto il contributo di Montesquieu è tutt'altro che irrilevante e anche sul piano della procedura egli è meno incline di quanto si sia detto al compromesso col vecchio sistema. Lo rivela quanto egli dice a proposito dell'Inquisizione proprio nel libro XXVI intervenendo a favore delle prerogative dei tribunali umani contro la giurisdizione ecclesiastica. Nella Francia del 1748 prendere partito contro l'Inquisizione che, come dice lo stesso Montesquieu, «a trouvé partout un soulèvement général», non era certo una prova di grande coraggio, ma è comunque importante che l'autore introduca, in un contesto limitativo dell'ingerenza ecclesiastica nella vita civile, la condanna di un'istituzione «contraire à toute bonne police»⁹¹. Soprattutto per il fatto che la condanna pronunciata dall'autore non è solo una condanna politica, ma entra nel merito della procedura penale, affermando che, prendendo a modello l'idea del «tribunal de la pénitence», l'Inquisizione introduce nel processo penale «idee monastiche» che producono una disparità di trattamento tra i criminali in relazione alla nozione di *pentimento*, in virtù della quale si considera dannato l'impenitente e viene salvato chi si pente. Una simile procedura può avere un senso per la giustizia divina, capace di leggere i pensieri, ma non può avere corso nella giustizia umana, che deve fermarsi alla valutazione dei comportamenti: «La giustizia umana, che vede soltanto le azioni, ha un solo patto con gli uomini, quello dell'innocenza; la giustizia divina, che vede i pensieri, ne ha due: quello dell'innocenza e quello del pentimento»⁹². La giustizia degli uomini non può dunque entrare nella coscienza dei cittadini ma deve limitarsi a considerare le loro azioni esterne.

⁹¹ *EL*, XXVI, 11, t. II, p. 178 (tr. it. cit., II, pp. 155).

⁹² *EL*, XXVI, 12, t. II, p. 179 (tr. it. cit., II, pp. 156). Per le reazioni al capitolo sull'Inquisizione da parte cattolica (in particolare del celebre apologista domenicano Daniele Concina e di mons. Giovanni Bottari, revisore dell'opera di Montesquieu per conto della Congregazione dell'Indice) cfr. BIANCHI, *Leggi divine e leggi umane*, cit., pp. 263-267. Bianchi segnala anche il debito di Beccaria nei confronti del libro XXVI dell'*Esprit des lois* (*Ibid.*, pp. 274-275), ma su Beccaria e Montesquieu cfr. i saggi di C. LARRÈRE, *Droit de punir et qualification des crimes de Montesquieu à Beccaria*, e di P. LASCOURMES, *Beccaria et la formulation d'un ordre public moderne*, in *Beccaria et la culture juridique des lumières*, Actes du colloque de Genève, 25-26 novembre 1995, a cura di M. Porret, Genève, Droz, 1997, rispettivamente pp. 89-108 e 109-117.

La questione cruciale tra le possibili sovrapposizioni di ordini diversi di leggi egualmente positive è però quella dei rapporti tra leggi politiche e leggi civili, la cui soluzione è decisiva perché vada a buon fine l'opera di illustrazione delle incompatibilità e di armonizzazione dei codici che Montesquieu fa a vantaggio del legislatore-politico. Infatti lo studio delle relazioni tra le leggi civili (che concernono la proprietà e i rapporti tra gli individui come privati) e le leggi politiche (che riguardano l'ordinamento dello stato e i diritti di cittadinanza) permetterà di vedere «le fond de toutes les questions»⁹³. È anche questo un modo di affermare che il diritto naturale ha una funzione prevalentemente orientativa e non può essere al centro delle relazioni giuridiche perché *libertà* e *proprietà* hanno bisogno della società, e quindi del diritto politico e civile, per esistere. La libertà e l'eguaglianza naturali anche di fronte ai beni cessano infatti col passaggio degli uomini in società⁹⁴, dal momento che, per vivere sotto leggi politiche e civili, gli uomini hanno rinunciato sia alla loro *indipendenza naturale* sia alla *comunità naturale dei beni*⁹⁵. Hanno cioè accettato che, in cambio della sicurezza fornita dall'ordinamento giuridico, la loro libertà fosse condizionata e la proprietà sottoposta a regole. La libertà che si ha in una società regolata da leggi non è l'indipendenza, cioè la possibilità di fare ciò che si vuole ma, secondo la celebre formula di Montesquieu «le droit de faire tout ce que les lois permettent»⁹⁶. Ciò non significa che basti la semplice sottomissione alla legge perché occorre anche che non si abusi del potere: per questo democrazia e aristocrazia non sono «stati liberi per loro natura» e «la libertà politica si trova soltanto nei governi moderati», ma anche qui a condizione che ci siano dei limiti al potere, ovvero che la costituzione sia regolata in modo tale che «il potere fermi il potere»⁹⁷.

Dunque il principio naturale che guida il legislatore in uno stato di diritto non ha il carattere di una regola universale ma piuttosto di uno scopo dettato dal senso comune e soggetto a circostanze politiche variabili. C'è una pluralità di regimi liberi e non esiste una regola valida per tutti, ma i buoni politici dovranno adoperarsi per ottenere il massimo che la situazione può permettere⁹⁸. Ci sono infatti circostanze in cui la salvezza

⁹³ *EL*, XXVI, 16, t. II, p. 186 (tr. it. cit., II, p. 165).

⁹⁴ *EL*, I, 3, t. I, p. 11 (tr. it. cit., I, p. 61).

⁹⁵ *EL*, XXVI, 15, t. II, pp. 184-185 (tr. it. cit., II, p. 163).

⁹⁶ *EL*, XI, 3, t. I, p. 167 (tr. it. cit., I, p. 273).

⁹⁷ *EL*, XI, 4, t. I, p. 167 (tr. it. cit., I, p. 274).

⁹⁸ Cfr. PANGLE, *Montesquieu's philosophy of liberalism*, cit., pp. 267-270.

della società può richiedere che ogni legge venga messa in discussione, tranne quella che garantisce lo scopo per il quale le società politiche si sono costituite, vale a dire la sicurezza per gli individui e le loro famiglie («le salut du peuple est la suprême loi»), che in questi casi assurge a norma del diritto delle genti⁹⁹.

Neppure la separazione tra legge politica e legge civile può essere considerato un vincolo assoluto, ed è questa la ragione che rende insieme importante e delicata la ricerca di una demarcazione tra questi due tipi di diritto, più difficile qui che altrove, perché è più facile credere che leggi politiche e leggi civili appartengano allo stesso ordine, ed è quindi ancor più necessario esaminare se la contraddizione tra due leggi è reale o apparente¹⁰⁰. La mescolanza di autorità pubblica e privata, di beni pubblici e proprietà personali, era un'eredità feudale, alla quale il pensiero giuridico moderno rispondeva distinguendo l'ambito pubblico delle leggi politiche che regolano poteri, compiti, organizzazione del governo, da quello delle leggi civili e penali che riguardano i privati. Anche Montesquieu si muove in questa direzione, per eliminare l'interferenza del governo sulla libertà personale e sulla proprietà dei cittadini. Ma egli non segue le strade tracciate dagli altri teorici moderni del diritto. Questi avevano insistito sulla dicotomia tra diritto privato e diritto pubblico, accentuando un'opposizione assai più ridotta nel diritto comune e mirando a sostituire il diritto feudale o con una concezione liberale che esaltava i diritti naturali degli individui o con una dottrina statalista che favoriva l'assolutismo monarchico. Montesquieu, che non è soddisfatto di queste due soluzioni, a suo avviso suscettibili di favorire l'anarchia o il dispotismo, recupera invece dalla tradizione del diritto feudale l'idea di una *utilità generale*, traendone la lezione che esiste una dimensione pubblica delle relazioni private e che quindi tra diritto pubblico e diritto privato esistono legittime interconnessioni. Si tratta di un'innovazione consapevole che l'autore sottolinea nelle *Pensées*, dove definisce questa parte dell'*Esprit des lois* come un suo contributo originale: «tratterò del rapporto delle leggi politiche con le leggi civili, un tema che, a mia conoscenza, nessuno ha affrontato prima di me»¹⁰¹. Se forse è eccessivo dire che

⁹⁹ *EL*, XXVI, 23, t. II, p. 191 (tr. it. cit., II, p. 171).

¹⁰⁰ *EL*, XXVI, 18, t. II, p. 188 (tr. it. cit., II, pp. 167-168). Montesquieu fa l'esempio del contrasto apparente tra due leggi romane: una politica, di derivazione spartana, intesa a favorire l'eugenetica, e l'altra civile, che riguardava i buoni costumi.

¹⁰¹ *P* 1770, in *OC*, II, p. 528.

la questione non era mai stata affrontata, è certo che la soluzione prospettata da Montesquieu si differenziava nettamente dalle alternative disponibili in quel tempo, e opportunamente ne è stata segnalata l'attualità oltre che l'originalità¹⁰².

Ispirato da queste convinzioni Montesquieu muove alla demarcazione degli ambiti del diritto politico e del diritto civile affinché non si decida «mediante le leggi della libertà», ciò che deve essere statuito «dalle leggi che concernono la proprietà», ovvero perché «l'empire de la cité» non domini la vita privata dei cittadini e il godimento dei loro diritti¹⁰³. Infatti il principio per cui «il bene privato deve cedere di fronte al bene pubblico» vale soltanto in quelle situazioni nelle quali è in gioco la libertà del cittadino, mentre non si applica quando si tratta della proprietà dei beni, perché «il bene pubblico consiste sempre nel fatto che ciascuno conserva invariabilmente la proprietà conferitagli dalle leggi civili». Ciò permette di fissare la massima per cui, quando si tratta del bene pubblico, questo non può mai comportare che con una legge o un «règlement politique» si privi un cittadino di un suo bene o di una parte di esso, perché in questo caso bisogna seguire il rigore della legge civile che è «il palladio della proprietà»¹⁰⁴. La proprietà è dunque la garanzia dei diritti dell'individuo, che ha aderito alla società per poterne avere il sicuro godimento. Pertanto se lo stato ha bisogno del fondo di un privato per edificare un'opera pubblica, non dovrà decidere in base alla legge politica, secondo l'uso invalso nei tempi moderni, ma in base a quella civile: dovrà anzi trattare la questione come fosse una transazione tra privati, provvedendo un equo indennizzo al cittadino, che è già penalizzato dal dover subire l'obbligo di vendere il suo bene allo stato¹⁰⁵. Per quanto riguarda materie concernenti il bene dello stato, come l'alienabilità del demanio pubblico, l'ordine di successione al trono, l'ostracismo, occorrerà invece deliberare con una legge politica giacché, come diceva Cicerone, non si può pretendere di decidere dei diritti delle nazioni con le stesse massime con cui si risolve una lite tra privati su una grondaia¹⁰⁶.

Dunque libertà e proprietà personale sono inscindibili e non esiste alcun interesse superiore che possa sacrificarle. Gli sviluppi del pensiero

¹⁰² Cfr. GOYARD-FABRE, *La philosophie du droit de Montesquieu*, cit., pp. 212-218.

¹⁰³ *EL*, XXVI, 15, t. II, p. 185 (tr. it. cit., II, pp. 163).

¹⁰⁴ *EL*, XXVI, 15, t. II, p. 185 (tr. it. cit., II, pp. 163).

¹⁰⁵ *EL*, XXVI, 15, t. II, pp. 185-186 (tr. it. cit., II, pp. 164).

¹⁰⁶ *EL*, XXVI, 16-17, t. II, pp. 186-188 (tr. it. cit., II, pp. 165-167).

politico francese dopo Montesquieu determineranno l'oblio della lezione liberale dell'*Esprit des lois* e occorrerà aspettare Tocqueville per vedere ripresa l'idea di un'utilità generale. Rispetto a questa la distinzione tra diritto privato e diritto pubblico si rivela inadeguata e la moderazione politica si pone come giusto mezzo tra gli opposti egualitarismi dell'individualismo giusnaturalistico e del collettivismo assolutistico¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Sulla fortuna di Montesquieu, oltre alle *op. cit.* di VERNIÈRE, di GOYARD-FABRE e di EHRARD, cfr. C. ROSSO, *La réception de Montesquieu ou les silences de la harpe éolienne*, Pisa, Libreria Goliardica, 1989; *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, a cura di D. Felice, Milano, F. Angeli, 2000; e soprattutto i due preziosi volumi *Montesquieu e i suoi interpreti*, a cura di D. Felice, Pisa, Edizioni ETS, 2005. Per la fortuna italiana cfr. D. FELICE, *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)*, Bologna, Clueb, 2006.

L'esprit du législateur.
Riflessioni sul libro XXIX dell'Esprit des lois

Giovanni Cristani

A pochi mesi dalla morte di Montesquieu, avvenuta il 10 febbraio 1755, il quinto tomo dell'*Encyclopédie* si apre, nel novembre dello stesso anno, con un lungo elogio commemorativo dell'autore dell'*Esprit des lois* composto da d'Alembert. Oltre a voler rendere omaggio pubblicamente alla figura del grande filosofo e scrittore scomparso, il condirettore dell'*Encyclopédie* intende in questo modo stabilire una linea di continuità e finanche sancire un solido rapporto di filiazione tra il pensiero politico del *Président* e i progetti riformatori di cui l'impresa enciclopedica, e il *parti philosophique* che si va costituendo intorno ad essa, si stanno rendendo promotori. In quest'occasione, egli fornisce un'interpretazione delle teorie montesquieuiane che renda più esplicita e 'ufficiale' tale pretesa affinità, non mancando di attuare a questo scopo, soprattutto nell'*Analyse de l'Esprit des lois*, omissioni e forzature significative su alcuni passaggi cruciali del capolavoro di Montesquieu¹.

Da parte sua, l'ispiratore delle grandi campagne politiche e di opinione delle *Lumières*, ovvero Voltaire, rivolge critiche anche profonde e sferzanti all'opera di Montesquieu, sia pur frammiste ad elogi e riconoscimenti. Per Voltaire, la principale carenza dell'*Esprit des lois* è data dall'assenza di una sua reale efficacia sul concreto piano normativo. Le analisi di Montesquieu sul clima o sul governo dispotico non forniscono, a

¹ Sui rapporti fra Montesquieu e d'Alembert, cfr. R. SHACKLETON, *D'Alembert et Montesquieu: leurs rapports*, in M. EMERY-P. MONZANI (a cura di), *Jean d'Alembert, savant et philosophe: portrait à plusieurs voix, Actes du Colloque organisé par le Centre international de Synthèse-Fondation pour la Science (Paris, 15-18 juin 1983)*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 1989, pp. 41-53 e G. CRISTANI, *L'«esclave de la liberté» e il «législateur des nations»: d'Alembert interprete di Montesquieu*, in D. FELICE (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, Edizioni ETS, 2005, t. I, pp. 3-43.

suo avviso, indicazioni pratiche o utili ai fini di una riforma della legislazione delle istituzioni dell'*Ancien Régime*².

Questi due esempi testimoniano efficacemente della complessità e della problematicità delle relazioni intercorrenti fra Montesquieu e i *philosophes*. Gli esiti teorici e pratici dell'*Esprit des lois*, col suo immenso lavoro di analisi e classificazione dei molteplici e multiformi fattori capaci di influire sulle forme politiche e sociali, non collimano pacificamente con l'urgenza riformatrice che presiede all'opera di Voltaire e degli altri esponenti dell'Illuminismo riformatore. Si tratta di quella divergenza filosofica e metodologica che, secondo interpreti come Sergio Cotta, separa nettamente il *Président* dai pensatori del suo secolo, in quanto «Montesquieu si propone di elaborare una scienza *empirica* della società, studiando quello che è per ricavarne le leggi dello sviluppo sociale», mentre Voltaire, d'Holbach o Rousseau «concepiscono la politica come scienza di quello che *deve essere*»³. L'analisi 'sociologica' dell'esistente avviata da Montesquieu contrasterebbe col progetto di edificazione di una *scienza morale* che tanti filosofi settecenteschi, da Helvétius a d'Alembert, intendono portare avanti prescindendo da quei condizionamenti storici, psicologici e culturali, oltre che fisici, che l'autore dell'*Esprit des lois* indica come fondamentali per la comprensione del significato delle leggi umane nella loro varietà e molteplicità. D'altro canto, non vanno nemmeno trascurate le tante affinità che comunque avvicinano Montesquieu e i *philosophes* e che spiegano anche il desiderio di questi ultimi di appropriarsi in ogni modo della sua figura e di indicare in lui un proprio maestro e capostipite. Un altro grande interprete di Montesquieu, come Robert Shackleton, ha mostrato nella sua biografia del *Président* le molteplici relazioni umane e culturali che collocano l'autore dell'*Esprit des lois* all'interno di quel *milieu* scientifico e letterario che costituisce il luogo di elaborazione delle principali idee illuministiche, quali la fiducia nel-

² Sulle critiche di Voltaire all'*Esprit des lois*, cfr. D. FELICE, *Voltaire lettore e critico dell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. I, pp. 159-190.

³ Cfr. S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, p. 339-341 (online sul sito: <www.montesquieu.it>; ID., *Illuminismo e scienza politica: Montesquieu, Diderot e Caterina II*, «Quaderni di cultura e storia sociale», 1954, pp. 338-351 (corsivi nel testo). Su Cotta interprete di Montesquieu cfr. TH. CASADEI - D. FELICE, *Per una filosofia del limite. Sergio Cotta interprete di Montesquieu*, «Bibliomanie», IV (2008), n. 14: <http://bibliomanie.it/filosofia_limite_serpio_cotta_montesquieu_casadei_felice.htm> e in <www.montesquieu.it>, 1/2009.

la ragione umana, la tolleranza religiosa, il riconoscimento dell'importanza delle scienze fisiche e naturali, l'esaltazione della libertà politica e il rifiuto assoluto di porre limiti alla conoscenza⁴.

Rispetto a tali interrogativi e suggestioni, il libro XXIX dell'*Esprit des lois* costituisce un punto chiave e di grandissima rilevanza all'interno dell'opera maggiore di Montesquieu proprio in quanto, fin dal titolo, sembra voler fornire indicazioni pratiche riguardo alla «maniera di comporre le leggi». Destinato inizialmente a concludere l'opera – i libri XXX e XXXI sulle leggi feudali furono aggiunti in un secondo momento – esso si presenta, com'è stato giustamente osservato da Raymond Aron, come «un'elaborazione pragmatica delle conseguenze» deducibili dallo studio scientifico tracciato nei libri precedenti⁵. Proprio questa sua vocazione pragmatica e prescrittiva è ribadita in apertura del capitolo primo, nel quale, però, troviamo anche affermato con tono perentorio – «mi sembra di non aver fatto quest'opera che per provarlo» – all'interno di quali limiti e principi debba esercitarsi tale azione. È infatti lo «spirito di moderazione» a dover ispirare il legislatore poiché «il bene politico, come il bene morale, si trova sempre fra i due estremi»⁶.

Alla nozione di *moderazione* Montesquieu fa riferimento, come è noto, in diversi passaggi centrali della sua opera, dapprima indicandola, nel libro III, come il principio motore e regolatore dell'aristocrazia, intesa come freno alle spinte individualistiche del corpo nobiliare⁷, poi impiegandola nella distinzione cruciale, più volte ribadita nel corso dell'opera, fra governo dispotico e governi moderati (monarchia e repubblica) – gli unici, questi ultimi, in grado di garantire la libertà politica –, infine nell'affermazione del libro XXIX sullo spirito che deve animare il legislatore. Si tratta di un termine che in Montesquieu assume un significato nuovo rispetto all'accezione classica, di derivazione aristotelica, secondo la quale la moderazione è una pura virtù morale, la quale si esplica attraverso l'equidistanza dagli eccessi del vizio con la scelta del giusto mezzo. Per

⁴ Cfr. R. SHACKLETON, *Montesquieu. A critical biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961. Vedi anche M. PLATANIA, *Robert Shackleton e gli studi su Montesquieu: scenari interpretativi tra Otto e Novecento*, in D. FELICE (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. II, pp. 867-892.

⁵ Cfr. R. ARON, *Montesquieu*, in ID., *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Paris, Gallimard, 1967, p. 30.

⁶ *EL*, XXIX, 1 (*Lo spirito delle leggi*, tr. it. di B. Boffito Serra, intr. e note di R. De-rathé, 2 voll., Milano, Rizzoli-BUR, 2004⁶, vol. II, p. 929).

⁷ *EL*, III, 4, tr. it. cit., vol. I, p. 171.

quanto, nella formulazione datane nel primo capitolo del XXIX libro, Montesquieu mantenga come valida anche nell'ambito politico la formula della via mediana fra i due estremi, in questo passaggio dalla morale privata alla realtà politica, com'è per la 'virtù repubblicana', la nozione di 'moderazione' acquisisce ben altre implicazioni e contenuti⁸. Ciò risulta chiaro dalla celebre definizione di governo moderato avanzata nel capitolo quattordicesimo del libro quinto dell'*Esprit des lois*: «un capolavoro di legislazione che il caso fa di rado, e che di rado è lasciato fare alla prudenza»⁹.

Il governo moderato è il frutto, infatti, di un'opera estremamente difficile, rara e complessa, che implica in primo luogo la considerazione attenta e il controllo delle forze in atto, che richiede tempo, prudenza, capacità di creare contrappesi fra i diversi poteri, fino al raggiungimento di uno stato di equilibrio mirabile, cui hanno contribuito parimenti saggezza e natura. Si può dunque ritenere che lo spirito di moderazione raccomandato ai legislatori da Montesquieu nel XXIX libro sia di questo tenore. Tuttavia, a partire dai primi capitoli del libro, ciò che colpisce maggiormente delle argomentazioni utilizzate e degli esempi di riferimento è l'irriducibile particolarità delle situazioni cui l'azione del legislatore deve adeguarsi, la quale sembra suggerire l'impossibilità di una qualunque forma di azione legislativa uniforme per le diverse realtà politico-sociali prese in esame. Il libro si apre con un invito alla parsimonia nella legiferazione: «le formalità della giustizia sono necessarie alla libertà», tuttavia una loro eccessiva proliferazione renderebbe incerte la proprietà e la libertà dei cittadini coinvolti nelle cause, i quali sarebbero a rischio di essere trascinati in procedimenti incerti e senza fine¹⁰. Di seguito, l'accen-

⁸ Sulla nozione di *modération* in Montesquieu, cfr. R. DERATHÉ, *La philosophie des Lumières en France: raison et modération selon Montesquieu*, «Revue internationale de philosophie», 21 (1952), pp. 275-293; W. KUHFISS, *La notion de modération dans les «Considérations» de Montesquieu*, in A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Storia e ragione, le «Considerations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence» di Montesquieu nel 250° della pubblicazione: atti del convegno internazionale organizzato dall'Istituto universitario orientale e dalla Società italiana di studi sul secolo XVIII*, Napoli, 4-6 ottobre 1984, Napoli, Liguori, 1987, pp. 277-292; G. BENREKASSA, 'Modéré', 'modération', 'modératisme', in ID., *Le langage des Lumières: concepts et savoir de la langue*, Paris, PUF, 1995, pp. 263-280, *passim*; C. SPECTOR, *Montesquieu et l'histoire: théorie et pratique de la modération*, in B. BINOCHE-F. TINLAND, *Sens du devenir et pensée de l'histoire*, Paris, Champ Vallon, 2000, pp. 53-75.

⁹ *EL*, V, 14, tr. it. cit., vol. I, p. 211.

¹⁰ *EL*, XXIX, 1, tr. it. cit., vol. II, p. 929.

to è posto sulla divergenza fra gli scopi presunti e talvolta dichiarati delle leggi e i loro effetti reali, i quali di frequente sembrano allontanarsi o addirittura contrapporsi alle mire del legislatore. Il quadro è reso ancor più complesso dal fatto che tali difformità fra scopi palesati ed effetti reali possono essere sì il risultato – come verrebbe naturale pensare – dell'inettitudine del legislatore¹¹, ma anche derivare, al contrario, da un'operazione di raffinata dissimulazione da parte di un conoscitore attento e profondo della realtà politica su cui si trova ad intervenire, come nel caso della legge di Solone che imponeva a tutti i cittadini ateniesi di prendere comunque partito nelle sedizioni, il cui vero e celato intento, dietro all'apparente cedimento alle ragioni delle fazioni, era quello di evitare che le lotte civili restassero nelle mani dei più facinorosi, senza che le persone più prudenti potessero esercitare la loro benefica influenza nella conduzione del conflitto¹².

Quelle che sembrano leggi identiche producono effetti contrari a seconda del contesto storico, sociale ed economico nel quale vengono applicate: la legge patrimoniale che sotto Cesare impediva ai Romani di possedere più di una certa quantità di moneta, utile in quell'ambito per attenuare il problema dell'indebitamento dei ceti popolari nei confronti dei ricchi, diventa deleteria nella Francia della Reggenza, sotto il 'sistema' di John Law, perché espone tanti Francesi ai contraccolpi finanziari del crac che ne seguirà¹³. Si riscontra, peraltro, la «necessità di formulare bene le leggi», nel senso dei tempi, dei modi e dei limiti della loro applicazione, poiché bastano pochi particolari per rendere la medesima legge vantaggiosa o nociva, come nel caso dell'ostracismo, che fu ammirevole ad Atene – dove fu esercitato all'interno di precise restrizioni – mentre produsse mille mali a Siracusa, dove venne applicato indiscriminatamente¹⁴. Parimenti, altre leggi che paiono indistinguibili sono state in realtà promulgate per rispondere ad esigenze e problemi assai diversi, così

¹¹ *EL*, XXIX, 1, tr. it. cit., vol. II, p. 930: «Vi sono leggi che il legislatore ha compreso tanto poco, che sono contrarie allo scopo stesso che egli si è prefisso».

¹² *Ibidem*.

¹³ *EL*, XXIX, 6, tr. it. cit., vol. II, pp. 931-932. Il banchiere scozzese John Law (1671-1729), consigliere del Reggente Filippo II d'Orléans, fu il promotore dell'ambizioso tentativo d'introdurre in Francia, fra il 1716 e il 1720, la circolazione di moneta cartacea, legandone il valore alle azioni della neonata Compagnia delle Indie. Il cosiddetto «sistema di Law» andò incontro alla bancarotta e produsse una gravissima crisi della finanza pubblica francese.

¹⁴ *EL*, XXIX, 7, tr. it. cit., vol. II, p. 932.

come «leggi che sembrano contrarie» rispondono in effetti e di frequente allo stesso spirito e alle stesse ragioni¹⁵.

Riguardo in particolare ai temi della giustizia penale, nel riflettere sulla difformità delle pene comminate per gli stessi tipi di reato nelle varie epoche e nazioni, Montesquieu insiste sulla necessità di collocare i diversi provvedimenti nel quadro dell'intero sistema giudiziario di uno Stato, come nel caso della falsa testimonianza, punita con la pena capitale in Francia, ma non in Inghilterra, o della ricettazione, equiparata al furto dai Francesi, sul modello dei Greci e dei Romani, senza considerare però che presso questi ultimi era punita con mere sanzioni pecuniarie e non con la morte: «Per giudicare quali di queste leggi siano più conformi alla ragione, non bisogna paragonare queste leggi separatamente; bisogna prenderle tutte insieme e metterle a paragone tutte insieme»¹⁶. Del resto, come già ampiamente sostenuto nel libro VI, Montesquieu fa derivare anche qui l'opportunità delle diverse leggi civili e penali dalla *natura* e dal *principio* dei governi istituiti nelle società in cui esse vengono stabilite: «le leggi civili dipendono dalle leggi politiche, perché è sempre per un certo tipo di società che sono state fatte»¹⁷. Illusorio e dannoso sarà perciò qualunque tentativo di trasferire le stesse leggi penali da uno Stato all'altro, senza un esame preventivo del sistema politico-sociale in essi prevalente.

Alla luce, quindi, delle problematiche illustrate e degli esempi forniti nei diversi passaggi del libro XXIX, l'invito al legislatore di conformare la propria azione allo spirito di moderazione, cui si fa cenno nel capitolo di esordio, sembra configurarsi soprattutto come una raccomandazione alla prudenza, come una sottolineatura dei limiti previsti e imprevisi, in genere alquanto ristretti, entro i quali può esercitarsi tale azione e soprattutto della molteplicità di condizioni e situazioni – di natura storica e sociale – che egli deve in ogni occasione considerare. «Non bisogna separare le leggi dalle circostanze nelle quali sono state fatte», recita il titolo del capitolo quattordicesimo, a riassumere efficacemente la natura peculiare di ogni provvedimento legislativo¹⁸.

Quanto di più lontano dall'incondizionata fiducia dei *philosophes* nei confronti di un'azione legislativa finalmente improntata ai principi della *raison* e del diritto naturale. Non a caso, come è noto, il libro XXIX del-

¹⁵ *EL*, XXIX, 8-10, tr. it. cit., vol. II, pp. 932-934.

¹⁶ *EL*, XXIX, 11-12, tr. it. cit., vol. II, pp. 935-936.

¹⁷ *EL*, XXIX, 13, tr. it. cit., vol. II, p. 937.

¹⁸ *EL*, XXIX, 14, tr. it. cit., vol. II, p. 938.

l'*Esprit des Lois* diverrà oggetto specifico delle critiche di un allievo di Voltaire e d'Alembert, ovvero di Condorcet, il quale, nelle *Observations sur le XXIX^e livre de l'Esprit des lois* del 1780, romperà ogni indugio rispetto ai suoi maestri e attaccherà apertamente Montesquieu, confutandone metodo e principi e accusandolo di relativismo e conservatorismo¹⁹. A suo avviso, l'appello di Montesquieu alla *modération* trae esempi ed argomenti da un farraginoso elenco di 'bizzarrie' normative, al quale egli ribatte polemicamente con una dichiarazione d'incomprensibilità – «je n'entends pas ce premier chapitre»²⁰ –, che segnala nel contempo la totale separazione dei piani di riflessione fra i due autori. Secondo Condorcet, il compito del legislatore è chiaro e indiscutibile: si tratta di applicare universalmente «les principes invariables de la justice»²¹. Quei richiami alla prudenza e alla parsimonia legislativa disseminati in tutto il libro XXIX, quell'attenzione alla particolarità delle circostanze storiche e sociali in cui le leggi sono state formulate, denunciano soltanto, per il futuro teorico del progresso e protagonista della Rivoluzione, un *esprit d'incertitude*, ovvero la propensione a farsi distrarre da «cent petits motifs particuliers», il cui unico effetto è quello di alterare e opacizzare quei principi universali di ragione e giustizia, che sono gli stessi in ogni epoca e in ogni parte del mondo²².

¹⁹ Sulle critiche di Condorcet a Montesquieu, cfr. R. NIKLAUS, *Condorcet et Montesquieu: conflit idéologique entre deux théoriciens rationalistes*, «Dix-huitième siècle», 25 (1993), pp. 399-409; C. KINTZLER, *Condorcet critique de Montesquieu et Rousseau*, «Bulletin de la Société Montesquieu», n. 6, 1994, pp. 10-31; J. EHRARD, *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, pp. 295-306 e G. MARGRIN, *Confutare Montesquieu. La critica di Condorcet, tra epistemologia e filosofia politica*, in D. FELICE (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. I, pp. 377-411.

²⁰ M.-J.-A. N. de CARITAT, marchese di CONDORCET, *Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de «L'Esprit des lois»*, in A.-L.-C., DESTUTT DE TRACY, *Commentaire sur «L'Esprit des lois» de Montesquieu, suivi d'observations inédites de Condorcet sur le vingt-neuvième livre du même ouvrage*, Paris, Delaunay, 1819, p. 437.

²¹ CONDORCET, *Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de «L'Esprit des lois»*, cit., p. 438.

²² *Ibidem*. L'insofferenza di Condorcet nei confronti dell'indugiare di Montesquieu sulle differenti circostanze storiche e sociali che hanno dato forma alle singole leggi delle varie nazioni investe anche il metodo generale dell'autore dell'*Esprit des lois*, liquidato come una semplice raccolta di note sulle leggi dei diversi popoli, classificate poi sotto differenti titoli. Cfr. CONDORCET, *Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de «L'Esprit des lois»*, cit., p. 450: «On voit clairement que Montesquieu avait rassemblé une foule de notes sur les lois de tous les peuples, et que, pour faire son ouvrage, il les a rangées sous différents titres. Voilà toute cette méthode dont on lui a fait tant d'honneur».

Non a caso, il capitolo del libro XXIX che suscita le critiche più dure di Condorcet è proprio il diciottesimo, quello sulle «idee di uniformità», riguardo al quale egli giunge ad affermare che si tratta di uno di quei capitoli che hanno fatto conquistare a Montesquieu l'indulgenza «de tous les gens à préjugés, de tous ceux qui haïssent les lumières, de tous les protecteurs des abus»²³. Il futuro membro della Commissione per la riforma dei pesi e delle misure, che avrebbe introdotto, su incarico della Costituente, il sistema metrico-decimale, non poteva certo apprezzare e comprendere i dubbi di Montesquieu sull'opportunità di imporre sempre e comunque «gli stessi pesi nell'amministrazione civile, le stesse misure nel commercio, le stesse leggi nello Stato, la stessa religione in tutte le sue parti»²⁴.

Nell'ottica del 'rivoluzionario' Condorcet, quindi, la *moderazione* del *Président* non rappresenta altro che lo specchio del suo conservatorismo più o meno latente, o, per lo meno, di una visione politica votata all'immobilismo, in qualche misura ancorata allo *status quo* dell'*Ancien Régime*. L'immagine del Montesquieu pensatore 'tradizionalista', dell'austero *homme de robe* 'nostalgico' della monarchia feudale e dei suoi contrappesi – e insieme la sua estraneità di fondo rispetto alle motivazioni eminentemente riformatrici e più caratterizzanti del 'movimento filosofico' – troverebbe così conferma in questa, sia pur tardiva, presa di distanza di uno dei più autorevoli epigoni delle *Lumières*²⁵.

Sulla scia di Condorcet e di altri interpreti dopo di lui²⁶, l'invito alla *modération* del libro XXIX guarderebbe soprattutto al passato e sarebbe dettato principalmente dalla preoccupazione di giustificare il ruolo della nobiltà di toga e dei Parlamenti. Le ragioni della sua *incertitude* deriverebbero dalla volontà di conservare un modello politico-sociale aristocratico messo in crisi dall'assolutismo, ma che affonda le sue radici nelle antiche libertà germaniche. Tuttavia, una lettura di questo genere, sia pur basandosi su aspetti documentati e indubitabili della formazione culturale del *Président*, finisce per rivelarsi fortemente riduttiva e semplificata.

²³ CONDORCET, *Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de «L'Esprit des lois»*, cit., p. 456.

²⁴ *EL*, XXIX, 18, tr. it. cit., vol. II, p. 944.

²⁵ Riguardo al 'mancato incontro', nella Francia del Settecento, fra il liberalismo 'tradizionalista' di matrice parlamentare – espressione e fautore dei corpi intermedi – e la spinta riformatrice e libertaria della *philosophie*, cfr. F. DIAZ, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962, p. 102.

²⁶ Cfr., ad es., l'interpretazione di L. ALTHUSSER, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, Puf, 1959, pp. 92-102.

trice, in primo luogo nel sottovalutare la perentorietà con la quale Montesquieu afferma nel libro XXIX che «lo spirito di moderazione *dev'essere* quello del legislatore», sottolineando, per giunta, di non aver costruito l'intera sua opera che per provarlo²⁷. È l'autore stesso dell'*Esprit des lois* ad avvertirci, quindi, che ci troviamo di fronte ad un passaggio decisivo e in qualche misura conclusivo dell'intero percorso di analisi e riflessioni fin qui elaborato. Forzato appare per altro considerare il principio di moderazione quale mera espressione di un'*incertitude* di chi vuole semplicemente difendere e mantenere uno stato di cose esistente e di conseguenza scoraggiare qualunque forma di azione politica riformatrice.

La questione trattata è di più ampio respiro e di ben altra portata rispetto a quanto risulterebbe da una lettura puramente 'passatista' del libro XXIX, anche perché Montesquieu non si esime affatto dal giudicare leggi e costumi, oltre ai modi in cui essi vengono praticati e applicati, sulla base di parametri assiologici ben definiti. Parametri, per altro, in gran parte affini, come indica Shackleton, ai valori generalmente condivisi dagli esponenti delle *Lumières*. Inoltre, come è testimoniato in particolare dai capitoli sedicesimo e diciassettesimo del libro, Montesquieu non manca di fornire indicazioni operative, anche dettagliate, a «coloro che sono dotati di un ingegno tanto vasto da poter dare leggi alla propria nazione o a un'altra»²⁸. Non si chiudono le porte all'azione riformatrice, anzi, il legislatore è chiamato ad intervenire e ad assumersi interamente la gravosa responsabilità connessa al suo ruolo, procedendo con cautela, concisione e semplicità nella formulazione, evitando le inutili sottigliezze, le espressioni vaghe e l'eccesso di eccezionalità e discrezionalità, fornendo adeguate ed esplicite ragioni alle singole leggi e rinunciando infine a quelle inutili per applicare quelle necessarie senza deroghe ed elusioni²⁹.

Non sfugge Montesquieu al dovere di giudicare norme e costumi degli uomini proprio sulla base dei 'principi invariabili della giustizia' tanto cari a Condorcet; egli è ben lontano da ogni forma di relativismo etico, come è per altro testimoniato dal primo libro dell'*Esprit des lois* sulle «leggi in generale», ma non manca di avvertire tutta la drammaticità insita nell'azione riformatrice dell'uomo e tutte le difficoltà – di natura storica, fisica, culturale, sociale e religiosa – che s'interpongono ad una sua

²⁷ *EL*, XXIX, 1, tr. it. cit., vol. II, p. 930.

²⁸ *EL*, XXIX, 16, tr. it. cit., vol. II, p. 939.

²⁹ *EL*, XXIX, 16-17, tr. it. cit., vol. II, pp. 939-944.

lineare ed astratta applicazione in ogni tempo e luogo. Se è vero che vi sono leggi naturali e morali le quali «derivano unicamente dalla costituzione del nostro essere»³⁰, è altrettanto vero, come è detto nel libro XIX, che le società umane costituiscono il prodotto della pluralità di cause che governano gli uomini, la cui particolare combinazione rende uniche e differenti fra loro le singole nazioni e l'*esprit général* che le contraddistingue³¹. Di qui derivano tutti i limiti e le cautele che devono presiedere all'attività del legislatore, compresa una certa diffidenza nei riguardi di una facile adesione a generici principi di uniformità.

Come rileva giustamente Jean Starobinski, se la storia, anche per Montesquieu, ha introdotto fra le società umane «disparità scandalose, [...] vi ha anche immesso delle differenze che non possono venir abolite senza pregiudizio per la libertà»³². Vi sono «principi di uniformità» – sottolinea ironicamente Montesquieu nel capitolo diciottesimo del libro XXIX – «che occupano talvolta dei grandi spiriti [...], ma colpiscono infallibilmente quelli piccoli. Questi vi trovano un genere di perfezione che riconoscono, poiché è impossibile non scoprirla»³³. Montesquieu sembra voler intendere qui che l'applicazione di questo genere di uniformità – la quale colpisce infallibilmente i 'piccoli' – presenta assai più pericoli che vantaggi, poiché rischia di sacrificare, sull'altare della semplificazione legislativa, pratiche e consuetudini che negli anni possono aver contribuito a creare o mantenere spazi di libertà e autonomia nelle singole società.

Non vi è niente di semplice nell'attività legislativa, avverte Montesquieu, poiché essa va sempre ad agire su realtà complesse e storicamente precostituite, la cui eventuale appartenenza ai sistemi politici moderati è il frutto, come si è detto, di un lungo e fortunato processo cui hanno parimenti collaborato il caso e la prudenza. L'incauta applicazione di un generico principio di uniformità può cancellare quelle differenze che costituiscono il carattere necessariamente pluralistico dei governi moderati, aprendo così la strada al dispotismo. Del resto, ricorda il *Président* nel libro V, il sistema più semplice ed uniforme, che «salta, per così dire, agli occhi», è proprio il governo dispotico. Esso ri-

³⁰ *EL*, I, 2, tr. it. cit., vol. I, p. 149.

³¹ *EL*, XIX, 4, tr. it. cit., vol. I, p. 467.

³² Cfr. J. STAROBINSKI, *Montesquieu par lui-même*, Paris, du Seuil, 1953; tr. it., *Montesquieu*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 124-132.

³³ *EL*, XXIX, 18, tr. it. cit., vol. II, p. 944.

sponde alle passioni primarie e più immediate dell'uomo, tanto che «chiunque è capace di farlo»³⁴.

Montesquieu non si stanca invece mai di ripetere che l'attività legislativa è per uomini «dotati d'ingegno», cioè per i «grandi spiriti» come Carlo Magno, i quali sono capaci di assimilare e attuare un altro principio di uniformità assai più complesso e meno immediatamente percepibile, il quale consiste nel saper cogliere l'insieme dei fattori che intervengono nella costituzione di una società e delle forze che vi si contrappongono in un equilibrio insieme fragile e mirabile. Di qui deriva la facoltà di saper decidere «in quale caso ci voglia l'uniformità e in quale caso ci vogliano delle differenze»³⁵. Nonostante tali affermazioni, Montesquieu rimane comunque assai lontano dal sostenere acriticamente la figura del legislatore-demiurgo, poiché nell'esercizio stesso del potere è insita la minaccia dell'abuso, anche quando sia determinato dai propositi più virtuosi. Non solo, come egli sostiene nel capitolo quarantunesimo del libro XXVIII, «per una disgrazia propria alla condizione umana, i grandi uomini moderati sono rari», ma l'esperienza del dominio è talmente deliziosa e accattivante che «perfino coloro i quali amano il bene, amano tanto se stessi, che non v'è nessuno che sia tanto disgraziato da dover diffidare perfino delle sue buone intenzioni»³⁶. Non basta dunque la mera rettitudine per sfuggire al fascino perverso del comando ed «è mille volte più facile fare il bene che farlo bene»³⁷.

Il buon legislatore deve diffidare, dunque, anche di se stesso, perché anch'egli è soggetto alle stesse passioni e agli stessi eccessi degli altri uomini. Nel gestire la sua complessa e drammatica funzione egli deve autolimitarsi e controllare, per quanto possibile, le proprie passioni e i propri stessi pregiudizi, i quali finiscono immancabilmente per 'invischiarsi' nelle leggi da lui promosse e stabilite. Gli stessi grandi pensatori del passato, da Aristotele a Machiavelli, sono stati presi dalle loro personali predilezioni: «le leggi si scontrano sempre con le passioni e i pregiudizi del

³⁴ *EL*, V, 14, tr. it. cit., vol. I, p. 211.

³⁵ *EL*, XXIX, 18, tr. it. cit., vol. II, p. 944.

³⁶ *EL*, XXVIII, 41, tr. it. cit., vol. II, p. 920.

³⁷ *EL*, XXVIII, 41, tr. it. cit., vol. II, p. 921. Cfr. anche *EL*, XI, 4, tr. it. cit., vol. I, p. 309: «[...] è un'esperienza eterna che qualunque uomo che ha un certo potere è portato ad abusarne; va avanti finché trova dei limiti. Chi lo direbbe! Perfino la virtù ha bisogno di limiti». Sull'idea di limite quale base del pensiero filosofico e politico montesquieuiano, cfr. TH. CASADEI - D. FELICE, *Per una filosofia del limite. Sergio Cotta interprete di Montesquieu*, cit.

legislatore. Talvolta vi passano attraverso, differenziandosene; talaltra vi restano, e vi s'incorporano»³⁸.

L'azione del legislatore, per Montesquieu, si muove dunque all'interno di limiti segnati dalla storia, dalla natura e dalle passioni dell'uomo. L'efficacia stessa del suo intervento è messa in forse dalle sue personali inclinazioni. Lo spirito di moderazione lo deve guidare, qualità morale di equilibrio, ma anche punto d'arrivo di un percorso di conoscenza. Il libro 'prescrittivo' dell'*Esprit de lois* lascia così più interrogativi che certezze. Vi convivono comunque l'esigenza di affermare la giustizia e di consolidare la libertà e insieme l'imperiosa necessità di approfondire la nostra comprensione della società «secondo tutti i nessi, tutti gli equilibri e gli squilibri che vi si manifestano». «Bisogna continuare a cercare nella direzione indicata da Montesquieu», suggerisce Starobinski rimarcando la perenne attualità di questo lascito: «Bisogna rimanere insoddisfatti, non bisogna smettere di voler capire»³⁹.

³⁸ *EL*, XXIX, 19, tr. it. cit., vol. II, p. 945.

³⁹ J. STAROBINSKI, *Montesquieu*, cit., p. 132.