



Opera di straordinaria ricchezza e complessità, *l'Esprit des lois* di Montesquieu (1689-1755) – di cui il presente volume intende celebrare, com'è già accaduto in altri paesi, il 250° anniversario della pubblicazione – è un testo-cardine del liberalismo e del costituzionalismo moderni. Tra i capolavori assoluti del pensiero politico di tutti i tempi, esso costituisce tuttora un ineludibile punto di riferimento per ogni discussione e riflessione intorno alle mutevoli forme della vita associata, nonché un efficace antidoto contro le ricorrenti minacce ai valori di libertà e di umanità che stanno alla base della nostra convivenza civile.

Indice del volume: Domenico Felice, *Premessa*; Domenico Felice, *Una forma naturale e mostruosa di governo: il dispotismo nell'Esprit des lois*; Sergio Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*; Rolando Minuti, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche: aspetti e tensioni di un tema di Montesquieu*; Eluggero Pii, *Montesquieu e l'esprit de commerce*; Lorenzo Bianchi, *Montesquieu e la religione*; Umberto Roberto, *Diritto e storia: Roma antica nell'Esprit des lois*.

In copertina: veduta aerea del castello di La Brède.



Domenico Felice (a cura di) **LEGGERE L'ESPRIT DES LOIS**



LEGGERE

Stato, società e storia

L'ESPRIT DES LOIS

nel pensiero di Montesquieu

A cura di
Domenico Felice



LIGUORI EDITORE

D O M I N I

M E M O

2



Charles de Secondat Baron de Montesquieu,
et de la Breda ancien Président à Mortier
au Parlement de Bordeaux.

Al merito dell' Ill. Sig. Ab. Antonio Nicolini de Marchesi di Ronasco, e Camugliano &
Patrizio Fiorentino, della Società Reale d' Inghilterra, Accademico della Crusca,
Socio Botanico &c. ed Amico distinto dell' effigiato Soggetto.

Del. G. B. P. Scultore. Sculp. G. B. P. Scultore. Sculp. G. B. P. Scultore. Sculp.

LEGGERE *L'ESPRIT DES LOIS*

Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu

a cura di Domenico Felice

LIGUORI EDITORE

Il volume è pubblicato con il contributo del C.N.R. e del M.U.R.S.T.

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere tradotta, riprodotta, copiata o trasmessa senza l'autorizzazione scritta dell'editore. L'AIDRO (Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere dell'Ingegno), via delle Erbe 2, 20121 Milano, potrà concedere una licenza di riproduzione a pagamento per una porzione non superiore a un decimo del presente volume.

Prima edizione italiana Ottobre 1998
Liguori Editore, Srl
via Posillipo 394
I 80123 Napoli

Copyright © Liguori Editore, S.r.l. 1998

Felice Domenico :
Leggere l'*Esprit des lois*. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu/Domenico Felice
Napoli : Liguori, 1998
ISBN 88 - 207 - 2862 - 1

1. Liberalismo moderno 2. Illuminismo francese I. Titolo.

Ristampe:

9 8 7 6 5 4 3 2 1 0 2003 2002 2001 2000 1999 1998

Questo volume è stampato in Italia dalle Officine Grafiche Liguori - Napoli su carta inalterabile, priva di acidi, a pH neutro, conforme alle norme Iso 9706 ∞.

Indice

- 1 Premessa
 di *Domenico Felice*
- 7 *Abbreviazioni*
- 9 Una forma naturale e mostruosa di governo: il dispotismo
 nell'*Esprit des lois*
 di *Domenico Felice*
- 103 Montesquieu e la libertà politica
 di *Sergio Cotta*
- 137 Ambiente naturale e dinamica delle società politiche: aspetti e
 tensioni di un tema di Montesquieu
 di *Rolando Minuti*
- 165 Montesquieu e l'*esprit de commerce*
 di *Eluggero Pii*
- 203 Montesquieu e la religione
 di *Lorenzo Bianchi*
- 229 Diritto e storia: Roma antica nell'*Esprit des lois*
 di *Umberto Roberto*
- 281 *Indice dei nomi*

«Bacon, Galilée, Newton avaient paru; dix ans plus tôt ou plus tard, en France ou ailleurs, un Montesquieu devait paraître».

Pellegrino Rossi, *De l'étude du droit dans ses rapports avec la civilisation et l'état actuel de la science* (1820)

«[Montesquieu] pense toujours, et fait penser».

Voltaire al duca di Uzès, 14 settembre 1751

Premessa

di *Domenico Felice*

Sono passati 250 anni da quando, nell'ottobre del 1748, presso l'editore Jacques Barrillot di Ginevra, ha visto la luce l'*Esprit des lois* di Montesquieu, forse il più grande evento letterario europeo del secolo dei Lumi, di certo uno dei capolavori assoluti del pensiero politico di tutti i tempi.

Il trascorrere degli anni non ne ha in nulla scalfito il valore; ne ha, anzi, ancor più evidenziato l'universalità, liberandolo definitivamente da tutti quegli aspetti o elementi troppo legati alle contingenze storiche e culturali entro cui è sorto e maturato.

Dopo due secoli e mezzo, esso esercita così ancora intatto il suo potente fascino – per la sorprendente varietà dei temi che affronta come per la molteplicità dei punti di vista secondo cui li esamina, oltre che per la finezza dello stile – e agisce in profondità, anche se spesso in maniera implicita o indiretta, sulla riflessione intorno alle mutevoli forme della vita associata. Un'influenza lontana comunque dal 'clamore' che circonda altre grandi opere politiche moderne e che si manifesta con quella pacatezza e discrezione così consone al carattere dell'autore.

Ampliamento nello spazio e nel tempo dell'orizzonte di ricerca; curvatura in senso empirico-sperimentale del metodo d'indagine; considerazione in chiave unitaria della connessione tra mondo fisico e mondo morale, tra 'natura' e 'arte', 'natura' e 'cultura'; scoperta di nuove strategie e categorie concettuali per descrivere e interpretare le leggi che governano la dinamica e le forme delle società umane; indi-

viduazione di nuove tecniche della libertà, quali il principio – variamente operante, nelle sue linee essenziali, in tutte le moderne costituzioni democratiche – della divisione e del controllo reciproco dei poteri statali; opzione inequivoca per l'umanità contro la barbarie e per la libertà contro l'oppressione: questi alcuni dei grandi meriti o titoli che hanno valso all'opera – considerata dal suo autore come il frutto delle riflessioni di una vita – il diritto ad 'abitare l'eternità'; o, se si vuole, questi alcuni degli aspetti fondamentali del contributo determinante da essa recato all'avanzamento delle conoscenze sullo *spirito* delle leggi dalle quali è governato il mondo umano.

Un contributo che Montesquieu realizza operando una grandiosa e geniale sintesi di passato e presente, di idee e concezioni socio-politiche antiche e moderne, classiche e contemporanee, e che lo rende senza dubbio degno di miglior sorte rispetto a quella che gli viene di solito riservata nei manuali di storia della filosofia e del pensiero politico e giuridico (e sovente anche nelle ricerche specialistiche) in confronto ad altri pensatori moderni, forse più coinvolgenti di lui per la singolarità e il radicalismo delle loro posizioni, ma certamente meno ricchi e complessi quanto a vastità di vedute, molteplicità di problemi trattati e consistenza delle innovazioni introdotte nel proprio campo d'indagine. Per dirla in breve e in modo esplicito, pare giunto il momento di riconoscere all'autore dell'*Esprit des lois* in via definitiva (cosa a volte avvenuta in passato) la metaforica qualifica – solitamente attribuita all'autore del *Leviathan* o a quello del *Contrat social* – di Galileo o di Newton della scienza politica, ovvero di vero fondatore di tale branca del sapere nell'età moderna.

Grande è stata la fortuna del capolavoro montesquieuiano nel Settecento italiano, sia dal punto di vista bibliografico che da quello, più generale, della influenza ideologica e politica. Per quanto concerne il primo aspetto, basti pensare alle tre importanti traduzioni dell'opera apparse nei decenni immediatamente successivi alla pubblicazione (un numero eccezionalmente alto, per il periodo, e che non trova riscontro in altri paesi): quella, assai rinomata, di Giuseppe Maria Mecatti (Napoli, Di Simone, 1750, incompleta) e quelle (molto diffuse nelle nostre biblioteche) del 1773 (Amsterdam [Venezia, Gra-

ziosi]) e del 1777, con le note di Antonio Genovesi (Napoli, Terres). Circa il secondo aspetto, invece, è universalmente nota la vasta e complessa influenza esercitata dall'*Esprit des lois* sulla nostra cultura illuministica, in particolare su Cesare Beccaria, Antonio Genovesi, Gaetano Filangieri, Pietro Verri, Dalmazzo Francesco Vasco e Vittorio Alfieri, nonché l'efficace impulso da esso fornito alla sua volontà di riforma in materia soprattutto di legislazione penale.

Seppure non con la stessa intensità ed efficacia sul piano ideologico e politico, altrettanto rilevante è stata la fortuna del trattato montesquieuiano anche nel corso dell'Ottocento, come attestano, da un lato, la vera e propria 'esplosione' di riedizioni della traduzione napoletana del 1777 che si registra a cavallo tra il secondo e il terzo decennio del secolo (Milano, Silvestri, 1819-1820; Napoli, Monitore delle Due Sicilie, 1819-1820; Napoli, Reale e Napoli, Porcelli, 1820; Firenze, Conti, 1821-1822; Venezia, Andreola, 1821-1822), dall'altro, la grande attenzione verso le sue principali dottrine (la concezione della *loi-rapport*, la teoria delle forme di governo, il costituzionalismo *à l'anglaise*, ecc.) mostrata, in positivo o in negativo, da molti dei protagonisti della vita intellettuale e politica italiana del tempo, come Vincenzo Cuoco, Alessandro Manzoni, Gian Domenico Romagnosi, Antonio Rosmini, Giuseppe Mazzini, Cesare Balbo e soprattutto Federico Sclopis di Salerano, autore di due eccellenti lavori – le *Recherches historiques et critiques sur «L'Esprit des lois»*, del 1857, e le *Études sur Montesquieu. Considérations générales sur «L'Esprit des lois»*, del 1870-71 – che ne fanno senz'altro il più acuto e appassionato lettore italiano ottocentesco del capolavoro montesquieuiano.

È solo nella prima metà del Novecento che si verifica una significativa attenuazione di tale fortuna, soprattutto in seguito all'affermarsi della filosofia idealistica crociana, con il suo liberalismo trascendente e metapolitico, volto a separare – esattamente all'opposto di quanto propone il liberalismo empirico di Montesquieu – il *fine* della libertà dalle *tecniche* della sua concreta attuazione. Ma è un declino che non va oltre l'inizio degli anni Cinquanta, allorché, con la pubblicazione delle prime importanti monografie sul pensiero del Presidente – vale a dire il *Saggio sul Montesquieu* di Enrico Vidal (1950) e *Montesquieu e la scienza della società* di Sergio Cotta (1953), al quale si deve

anche la prima vera edizione critica italiana del trattato montesquieuiano (1952) – e con l'emergere o il riemergere di correnti di pensiero non ostili, come l'idealismo crociano, alla filosofia dei Lumi, si creano le condizioni più propizie per una vera e propria rinascita dell'interesse della cultura italiana nei confronti del pensatore di La Brède. Dopo di allora, infatti, tale interesse (non sempre, per la verità, meramente accademico, come testimoniano il riferimento alla teoria della divisione dei poteri da parte di Norberto Bobbio nel corso della sua polemica, intorno alla metà degli anni Cinquanta, con Galvano Della Volpe e Palmiro Togliatti sul problema del rapporto tra liberalismo e democrazia; oppure i ripetuti richiami al principio – di cui Montesquieu è il vero padre – dell'autonomia e indipendenza della magistratura nei recenti dibattiti intorno al nostro vigente ordinamento costituzionale) si è via via intensificato e affinato, concretizzandosi in una serie di saggi e monografie di grande valore che hanno riportato ancora una volta il nostro Paese, com'era accaduto durante il Settecento, ai primi posti tra quelli in cui sono più studiate e più largamente recepite e diffuse le sue teorie.

A consolidare ulteriormente, se possibile, questa riconquistata posizione mira il presente volume, progettato e realizzato da un gruppo di studiosi (alcuni dei quali impegnati da anni in ricerche sul filosofo d'Oltralpe e nell'elaborazione della nuova edizione critica delle *Œuvres complètes* in corso di stampa presso la Voltaire Foundation di Oxford) allo specifico scopo di degnamente celebrare anche in Italia – così come è stato fatto, in un importante convegno napoletano del 1984, per un'altra grande opera montesquieuiana, le *Considérations sur les Romains* – il 250° anniversario della pubblicazione dell'*opus magnum*.

Com'è noto, sei sono le «parti» in cui Montesquieu ha suddiviso l'*Esprit des lois*: la prima e la seconda incentrate, rispettivamente, sullo studio della tipologia delle forme di governo e del problema della libertà politica; la terza dedicata all'analisi dell'influenza delle cause fisiche e morali sul carattere dei popoli e sulle loro istituzioni giuridico-politiche; la quarta, all'esame del rapporto tra le leggi e il commercio, la moneta e lo sviluppo demografico; la quinta, all'indagine del nesso tra le leggi e la religione e tra le leggi e «l'ordre des choses sur lesquel-

les elles statuent»; la sesta e ultima, infine, alla maniera di comporre le leggi e soprattutto all'evoluzione storica del diritto.

Nonostante le perplessità e le critiche che tale partizione ha da sempre sollevato, essa è di grande importanza per comprendere appieno la struttura del trattato e, più in generale, il pensiero del suo autore. Il quale, non a caso, vi teneva molto, come ci documenta per un verso la sua resistenza a sopprimerla nell'*editio princeps*, per l'altro il giudizio estremamente positivo («*da plus exacte*») che egli dà dell'unica edizione settecentesca in cui compaia, vale a dire quella parigina del 1750.

In omaggio a queste intenzioni di Montesquieu e per richiamarvi ancora una volta l'attenzione degli studiosi, il presente volume consta di sei contributi, uno per ognuna delle sei parti in questione. Va da sé, tuttavia, che nessuno di tali contributi analizza l'insieme dei temi messi in campo in ciascuna parte, ma solo alcuni di quelli più significativi o anche uno solo di essi, e segnatamente i temi del dispotismo, della libertà politica, del rapporto ambiente naturale/dinamica delle società politiche, del *commerce*, del nesso tra religione e società e, con particolare riferimento alle vicende di Roma antica, tra diritto e storia. Va da sé, pure, che – dato il tipico metodo espositivo adottato da Montesquieu, vale a dire il suo procedere, su ogni nozione o teoria che esamina, per tappe e aggiunte successive – nessuno di essi si muove esclusivamente all'interno della parte che prende in considerazione, ma compie frequenti, inevitabili 'incursioni' nelle altre. È ovvio, infine, che ogni contributo adotta un suo specifico approccio interpretativo e perviene ad esiti affatto peculiari, talora anche non convergenti con quelli raggiunti dagli altri. Ciò nulla toglie, evidentemente, alla coerenza e al valore dei contributi stessi, ed è piuttosto la testimonianza, oltre che della estrema vivacità che tuttora contraddistingue la ricerca italiana sul pensiero del Presidente (e non solo sull'*Esprit des lois* che, comunque, fa da sempre la parte del leone), della straordinaria ricchezza e complessità di un testo che non cessa mai di «*faire penser*», ovvero – ed è forse questa la ragione ultima del suo grande fascino oltre che della sua perdurante vitalità – di far emergere continuamente nuove soluzioni agli infiniti problemi che investiga, o che magari solo oggi si presentano.

Bologna, ottobre 1998

Abbreviazioni

<i>Corr.</i>	<i>Correspondance</i>
<i>Défense</i>	<i>Défense de l'Esprit des lois</i>
<i>Dissertation</i>	<i>Dissertation sur la politique des Romains dans la religion</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>LP</i>	<i>Lettres persanes</i>
<i>Masson</i>	<i>Œuvres complètes de Montesquieu</i> , publiées sous la direction de M. André Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955
<i>Monarchie universelle</i>	<i>Réflexions sur la monarchie universelle en Europe</i>
<i>P</i>	<i>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>Sylla</i>	<i>Dialogue de Sylla et d'Éucrate</i>

Tranne che per l'*EL* e le *LP*, per i quali si utilizzano, rispettivamente, le edizioni curate da Robert Derathé (2 voll., 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 a Masson. Relativamente all'*EL* si rinvia anche, oltre che al volume e alla/e pagina/e dell'edizione Derathé, al libro (in numero romano) e al capi-

tolo (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 in Masson.

Una forma naturale e mostruosa di governo: il dispotismo nell'Esprit des lois

di Domenico Felice

Un gouvernement qui est tout à la fois l'État et le prince vous paraît chimérique; je pense, au contraire, qu'il est très réel et je crois l'avoir peint d'après la vérité.

Montesquieu a F. Ristreau, 19 maggio 1751

1. Per quanto il concetto di dispotismo sia presente nella storia del pensiero politico occidentale a partire da Aristotele¹, è tuttavia solo

¹ Ovviamente il filosofo di Stagira non è il primo ad usare tale concetto (esso ricorre, ad esempio, anche in Erodoto, Senofonte e Platone), ma è senza dubbio il primo ad offrirne una sistematizzazione teorica, per cui è giusto sostenere – come fa, tra gli altri, N. Bobbio nella voce *Dispotismo*, in *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino, Torino, Utet, 1983², p. 342 – che è dalla sua *Politica* che esso nasce. Sulla genesi e gli sviluppi del concetto in questione, cfr. in particolare, oltre il contributo appena menzionato di Bobbio, R. Koebner, *Despot and despotism: vicissitudes of a political term*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 14 (1951), pp. 275-302; S. Stelling-Michaud, *Le mythe du despotisme oriental*, «Schweizer Beiträge zur allgemeinen geschichte», 18-19 (1960-61), pp. 328-346; G. Bien-U. Dierse-J. Winckelmann, *Despotie, Despotismus*, in *Historisches wörterbuch der philosophie*, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1972, vol. II, coll. 132-146; M. Richter, *Despotism*, in *Dictionary of the history of ideas*, New York, Ch. Scribner's Sons, 1973, vol. II, pp. 1-18; Id., *Despotism*, in *The Blackwell encyclopaedia of political thought*, a cura di D. Miller, Oxford, Basil Blackwell, 1987, pp. 119-122; R. Shackleton, *Les mots 'despote' et 'despotisme'* (1981), in Id., *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, a cura di D. Gilson e M. Smith, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, pp. 481-486; e J.-L. Labarrière, *Tyrannie et Despotisme*, in *Dictionnaire de philosophie politique*, diretto da Ph. Raynaud e S. Rials, Paris, PUF, 1996, pp. 705-709.

nell'*EL* di Montesquieu che esso diventa – come è stato giustamente osservato – «una categoria veramente fondamentale per l'analisi delle società politiche»². In effetti, non è dato trovare alcun'altra opera politica ad essa precedente, in cui tale concetto giochi, sia da un punto di vista analitico che sistematico, un ruolo altrettanto determinante e risulti più compiutamente elaborato, come peraltro riconosceva a Montesquieu già il suo più acuto ed equilibrato critico settecentesco al riguardo, Anquetil-Duperron³, e come ha ribadito, in questo secolo, il suo più eminente e appassionato biografo, R. Shackleton, là dove afferma che spetta a lui il merito di averne dato «la formulation définitive»⁴.

Scopo delle pagine che seguono è cercare di raccogliere e ordinare in un quadro il più possibile unitario e coerente quelli che ci sembrano essere i tratti essenziali e caratteristici di questa categoria montesquieuiana, senza dubbio una delle più originali, ma anche delle più ardue e complesse, tra le tante che l'*EL* ci ha lasciato in eredità.

Le ipotesi interpretative che verremo via via proponendo non hanno, pertanto, alcuna pretesa di esaustività e assolutezza, ma vogliono solo costituire una prima approssimazione problematica, come tale quindi suscettibile di ulteriori verifiche ed approfondimenti, ad una delle più ricche ed articolate elaborazioni di uno dei concetti-chiave della riflessione politica occidentale sulle forme 'demoniache' del potere.

Inoltre, dato il tipico metodo espositivo adottato da Montesquieu nell'*EL*, vale a dire il suo procedere, su ogni nozione o teoria che prende in considerazione, per tappe ed aggiunte successive, sarà inevitabile fare qua e là delle 'incursioni' in tutte e sei le «parti» in cui è articolato il suo capolavoro. Tuttavia, è soprattutto sulla prima – specificamente dedicata allo studio della tipologia delle forme di governo

² N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, p. 151.

³ «Les réflexions de Montesquieu ont en quelque sorte fixé les idées sur la nature du despotisme. Depuis, on n'a fait que le copier, et d'ailleurs personne n'a plus approfondi que lui cette matière» (A.-H. Anquetil-Duperron, *Législation orientale* [...], Amsterdam, Rey, 1778, p. 9).

⁴ R. Shackleton, *Les mots 'despote' et 'despotisme'*, cit., p. 483.

– che, ricalcando in qualche modo le orme del suo metodo, incentreremo il nostro tentativo di ricostruzione.

Infine, va da sé che non mancheremo di fare riferimento anche agli altri scritti del Presidente, ed in particolare alla *Monarchie universelle* del 1733-34, in cui più che altrove vengono già delineati molti di quegli elementi essenziali che andranno a comporre la versione definitiva della categoria del dispotismo, quale verrà proposta nell'*opus maius*.

2. Uno dei tratti caratteristici, se non il più caratteristico, della tipologia tripartita delle forme di governo (repubblica, monarchia e dispotismo) che Montesquieu propone all'inizio del libro II dell'*EL* e ribadisce poi lungo tutto il corso dell'opera, è costituito dalla scissione del concetto di monarchia da quello di dispotismo, ovvero dalla considerazione del dispotismo come una forma autonoma o a sé stante di governo⁵. Diversamente da Aristotele e dai suoi seguaci, infatti, come pure da Machiavelli e Bodin, per menzionare solo alcuni dei massimi esponenti del pensiero politico moderno, i quali considerano il dispotismo come una *specie* del *genere* monarchia⁶, Montesquieu lo configura

⁵ Cfr. N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 164; Id., *Studi hegeliani. Diritto, società civile, Stato*, Torino, Einaudi, 1981, p. 119.

⁶ Di Aristotele – che sarà esplicitamente criticato su questo punto da Montesquieu – vedi la *Politica*, III 14, 1285a-b, dove distingue cinque specie di monarchia, fra cui quella «propria di molti popoli barbari», i quali vi sono predisposti per natura. Tra i suoi seguaci, cfr. in particolare Tolomeo da Lucca che parla, nel suo *De regimine principum* (II, 8-9), accanto ad un «principatus politicus», di un «principatus despoticus», caratterizzato dal fatto che i sudditi vi sono trattati da schiavi; e Guglielmo di Ockham che individua, per parte sua, tre tipi di «principatus»: il «regalis», in cui il monarca governa nell'interesse comune; il «tyrannicus», in cui invece governa nell'interesse proprio e contro il volere dei sudditi; e il «despoticus», in cui esercita il potere, sempre nell'interesse proprio, ma sopra uomini schiavi e consenzienti (*Dialogus*, II, 6). Per quanto concerne N. Machiavelli – anch'egli rimproverato da Montesquieu riguardo al problema della classificazione dei governi – vedi *Il Principe*, IV, dove sostiene che si danno due generi di «principato», l'uno – di cui adduce come esempio «la monarchia del Turco» ovvero l'Impero ottomano – in cui uno solo è principe e tutti gli altri sono «servi», l'altro – di cui porta ad esempio la monarchia francese del suo tempo – dove, invece, il principe governa con l'intermediazione della nobiltà. Di J. Bodin, infine, cfr. *Les six livres de la République*, II, 2-4, dove vengono elencate ed esaminate, in rapporto al modo di esercizio del potere, tre tipi di monarchia: la «royale», in cui i sudditi obbediscono alle leggi del re e il re alle leggi di natura, restando ai primi la libertà naturale e la proprietà dei loro beni; la «seigneuriale» o dispotica, in cui il principe si fa signore dei beni e delle

invece – per la prima volta in modo organico e sistematico⁷ – come un *genere* di governo distinto o a sé stante, alla stessa stregua del *genere* repubblica e del *genere* monarchia. Laddove gli uni ‘abbassano’ o ‘degradano’, per così dire, lo Stato dispotico al rango di *sottospecie* della *specie* monarchia, egli lo ‘innalza’ o ‘eleva’ alla dignità di *tipo primario* o *fondamentale* di governo, conferendogli un rilievo e un ruolo davvero eccezionali, quali mai s’erano visti fino ad allora e che si ritroveranno successivamente solo nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel.

Due ci sembrano le ragioni fondamentali di questa radicale scissione tra i concetti di dispotismo e di monarchia o della promozione della categoria del dispotismo a categoria rappresentativa di una delle forme tipiche di governo (una promozione che – com’è noto – insieme alla teoria dell’influenza dei climi, fu tra gli aspetti dell’*EL* che suscitarono maggiore ‘scandalo’ nel campo dei *philosophes*, a cominciare da Voltaire): da un lato, l’esigenza pratica o politica di mostrare

persone stesse dei sudditi per diritto di guerra giusta, e li governa come un capo di famiglia i suoi schiavi; e la «tyrannique», in cui il detentore del potere calpesta le leggi di natura, abusa dei liberi come di schiavi e dispone dei beni dei sudditi come di beni propri.

⁷ Taluni spunti, infatti, sulla distinzione tra monarchia e dispotismo si trovano in vari autori a lui precedenti o coevi, come ad esempio F. Bacone, *Saggi*, «Della nobiltà» [«Of Nobilitie», 1612], in *Scritti politici, giuridici e storici*, a cura di E. De Mas, 2 voll., Torino, Utet, 1971, vol. I, pp. 344-345; T. di Saint-Hyacinthe, *Entretiens dans lesquels on traite des entreprises de l’Espagne*, La Haye, 1719, pp. 212-213; e, soprattutto, G.-C. Legendre di Saint-Aubin, *Traité de l’opinion, ou mémoires pour servir à l’histoire de l’esprit humain*, 6 voll., Paris, 1735², vol. V, pp. 6-7, 75-76, il quale giudica tale distinzione più fondamentale delle differenze intercorrenti tra monarchia, aristocrazia e democrazia. In un suo saggio del 1955 su *Montesquieu et Doria* (ora in *Essays on Montesquieu*, cit., pp. 95-98) e successivamente nella sua biografia del filosofo di La Brède (*Montesquieu. A critical biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 267), R. Shackleton ha indicato come possibile fonte della tipologia montesquieuiana delle forme di governo anche la *Vita civile* di P. M. Doria, ma nel capitolo di quest’opera specificamente dedicato alla classificazione degli Stati (cfr. *La vita civile*, Augusta, Höpfer, 1710², parte I, cap. 3, pp. 90-104), il dispotismo viene presentato – come rileva giustamente H. A. 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), p. 673, nota 39 – esclusivamente «as a corruption of monarchy, not as a rigorously distinguished form of government».

⁸ Vedi al riguardo il nostro *Voltaire critico dell’«Esprit des lois» di Montesquieu*, «Dianoia. Annali di Storia della Filosofia» (Dipartimento di Filosofia – Università di Bologna), 1 (1996), pp. 129 ss.

ai monarchi europei settecenteschi, *in primis* francesi, che i mutamenti in senso assolutistico da essi e dai loro immediati predecessori messi in atto stavano alterando profondamente la costituzione monarchica trasformandola in una forma di governo del tutto opposta; dall'altro, e soprattutto, l'esigenza teorica o scientifica – una volta postosi l'ambiziosissimo obiettivo di rendere conto di tutte le società e di tutti i «governi» della storia⁹ – di disporre di una categoria, quella del dispotismo appunto, per interpretare e spiegare, e quindi includere a pieno titolo nello schema generale delle forme di governo, anche le realtà giuridico-politiche extraeuropee, antiche e moderne, in particolare asiatiche, realtà fino ad allora solo parzialmente inserite nel campo di studio della scienza politica. Nessuno prima di Montesquieu ha avvertito con altrettanta forza quest'ultima esigenza e nessuno, prima di lui, ha cercato di offrire un'analisi altrettanto particolareggiata e documentata, compatibilmente con il livello delle conoscenze storico-geografiche raggiunto ai suoi tempi, della totalità degli aspetti del mondo extraeuropeo, da quelli fisico-naturali a quelli giuridico-politici, da quelli economico-sociali a quelli culturali e religiosi.

Ma procediamo con ordine e cominciamo con l'esaminare la definizione *iniziale* del concetto di dispotismo che viene proposta nell'*EL*. Sottolineiamo *iniziale* perché, come avremo modo di vedere subito, Montesquieu – col tipico metodo espositivo cui abbiamo già fatto cenno – la arricchisce e specifica via via nel corso della sua opera, conferendo al concetto in questione un carattere sempre più articolato, complesso e composito.

Com'è noto, ciascuno dei tre tipi di «gouvernement» teorizzati nell'*EL* è costruito sulla base di due elementi che vengono chiamati rispettivamente la sua *natura* e il suo *principio*. La natura di un governo è «ce qui le fait être tel», la sua «structure particulière», ovvero la sua struttura costituzionale; il principio, invece, è «ce qui le fait agir», «les passions humaines qui le font mouvoir»¹⁰, ossia i moventi psicologici

⁹ Cfr. *Défense*, II^e partie, in Masson, I, 2, p. 456: «[...] cet ouvrage [*l'EL*] a pour objet les lois, les coutumes & les divers usages de tous les peuples de la terre. On peut dire que le sujet en est immense, puisqu'il embrasse toutes les institutions qui sont reçues parmi les hommes».

¹⁰ *EL*, III, 1, t. I, p. 25.

che inducono i membri di un determinato Stato a compiere il proprio dovere, in primo luogo quello di obbedire alle leggi, e quindi a consentire allo Stato stesso di sussistere o durare nel tempo.

Il y a – scrive Montesquieu a proposito della natura (rinviando la trattazione del principio al paragrafo successivo) – trois espèces de gouvernements: le républicain, le monarchique et le despotique. Pour en découvrir la nature, il suffit de l'idée qu'en ont les hommes les moins instruits. Je suppose trois définitions, ou plutôt trois faits: l'un que *le gouvernement républicain est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple a la souveraine puissance; le monarchique, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies; au lieu que, dans le despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices*¹¹.

Come si vede, per definire la natura o *costituzione* dei tre tipi di governo che individua, Montesquieu adopera simultaneamente due distinti criteri, entrambi reperibili già nella tipologia classica delle forme di governo¹², vale a dire il criterio avalutativo o descrittivo del *chi* governa ovvero del *numero* delle persone che detengono il supremo potere, e il criterio assiologico del *come* colui o coloro che detengono tale potere lo *esercitano*. In base al primo criterio, egli distingue – sulla scia del *Principe* di Machiavelli¹³ – i governi retti da uno solo da quelli retti da più di uno, vale a dire la monarchia e il dispotismo da un lato, in cui il potere sovrano è nelle mani di un solo uomo, e la repubblica dall'altro, in cui invece è nelle mani di più di uno, che possono essere pochi oppure molti, onde si avrà, rispettivamente, una repubblica di tipo aristocratico oppure di tipo democratico¹⁴. In base al secondo criterio – di gran lunga più importante e con cui Montesquieu opera una vera e propria svolta nell'oggetto della scienza politica rispetto al

¹¹ *EL*, II, 1, t. I, p. 14 (il corsivo è di Montesquieu).

¹² Cfr. Platone, *Il Politico*, 291d-292a, 302c-303c; Aristotele, *Politica*, III 7, 1279a-b.

¹³ Lo sottolinea, tra gli altri, N. Bobbio, *Due secoli di democrazia europea*, «Il pensiero politico», 20 (1987), p. 244, ricordando come, nelle prime righe del *Principe*, il Segretario fiorentino riconduca tutti gli Stati a due tipi fondamentali, secondo che siano retti da una sola persona (i «principati») o da più di una (le «repubbliche»).

¹⁴ Cfr. *EL*, II, 2, t. I, p. 14.

suo avversario-maestro Hobbes¹⁵ – vengono invece radicalmente distinte le due forme monarchiche di governo, rispettivamente come governo in cui il detentore unico del potere lo *esercita* secondo «lois fixes et établies» oppure «sans loi et sans règle», o ancora – come si legge nel capitolo 2 del libro III in cui viene ribadita la definizione iniziale – «selon ses volontés et ses caprices»¹⁶. Monarchia e dispotismo vengono dunque contrapposti, in prima istanza, non riguardo alla *titolarità*, ma esclusivamente in base al *modo di esercizio* del potere, e precisamente come governo in cui la «souveraine puissance» è esercitata secondo le leggi e governo in cui invece è esercitata secondo il mero arbitrio di colui che la detiene, o, più brevemente, come *esercizio legale* ed *esercizio illegale* o *arbitrario* del potere.

Nonostante i fiumi di inchiostro che sono stati versati su di essa, questa prima definizione del governo dispotico non sembra essere, in se stessa – isolata cioè dalle successive aggiunte e specificazioni con cui via via nel corso dell'*EL* viene arricchita e perfezionata – particolarmente originale. A ben guardare, infatti, essa ricalca – com'è stato peraltro già notato¹⁷ – la definizione tradizionale della tirannide, in particolare di quella *ex parte exercitii* o *quoad exercitium* (tirannide rispetto al *modo di esercizio* del potere). Più in generale, l'opposizione tra monarca e despota che vi viene abbozzata pare riecheggiare, almeno in parte, quella tra monarca e tiranno elaborata nell'antichità da Platone e da Aristotele¹⁸ e rilanciata con forza in epoca moderna (dopo

¹⁵ Per il quale, com'è noto, l'unico criterio oggettivamente valido per distinguere o classificare le diverse forme di Stato è quello *quantitativo* o *numerico*: cfr. *De Cive*, VII, 1-2, e *Leviathan*, XIX. In un suo recente contributo, J. Ehrard ha giustamente osservato, in proposito, che per Montesquieu «de problème essentiel n'est plus celui des fondements de l'autorité politique, mais de son organisation concrète et de son mode d'exercice: la question n'est plus de savoir qui détient le pouvoir et en vertu de quoi, mais comment il est distribué et dans quelle mesure cette "distribution" [...] prévient ou limite les risques d'abus» (J. Ehrard, *Actualité d'un demi-silence: Montesquieu et l'idée de souveraineté*, «Rivista di storia della filosofia», n. s., 49 [1994], pp. 15-16). Cfr. *infra*.

¹⁶ *EL*, III, 2, t. I, p. 26.

¹⁷ N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 138.

¹⁸ Del primo, vedi in particolare il *Politico*, 302d-e, in cui scrive tra l'altro: «La monarchia [...], accoppiata a buone prescrizioni scritte che diciamo leggi, è la migliore delle sei costituzioni; senza leggi però è la forma più penosa e quella in cui si vive peggio» (Platone, *Dialoghi politici e Lettere*, a cura di F. Adorno, 2 voll., Torino, Utet, 1970², vol. I, p. 907); del secondo – che peraltro mostra di essere, come ha osservato recentemente G.

l'importante parentesi hobbesiana¹⁹), tra gli altri, da Locke nel *Second Treatise of Government*, là dove scrive ad esempio che la differenza tra i due tipi di sovrano sta nel fatto che il primo «makes the laws the bounds of his power», mentre il secondo «makes all give way to his own will and appetite»²⁰. Dove non si può non notare la stretta somiglianza tra quest'ultimo brano – ancora più marcata se si tiene presente come si configura nella prima traduzione francese, assai rinomata e diffusa, dell'opera lockiana, quella di David Mazel del 1691 («s'agit entièrement de sa volonté particulière & ses passions déréglées»²¹) – e l'espressione montesquieuiana «entraîne tout par sa volonté et par ses caprices».

Tra le caratteristiche o attributi delle leggi, un rilievo eminente è dato nell'*EL* alla *fixité*, ossia al loro essere qualcosa di 'costante', 'stabile', 'permanente'. Ora, mentre nella monarchia le leggi possiedono questo requisito (esse sono – come s'è appena visto – «fixes et établies»), nel dispotismo ne sono del tutto prive, altro non essendo che «la volonté momentanée et capricieuse» o, più semplicemente, «la volonté momentanée» del principe²². Le «lois» di cui Montesquieu parla correntemente nel corso della sua opera a proposito dello Stato dispotico²³ non sono dunque – stando a queste affermazioni e ad altre

Giorgini (*La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a.c.*, Milano, Giuffrè, 1993, pp. 342, 356), «perfettamente consapevole» dell'esistenza di una tirannide *ab exercitio* – la *Retorica*, I 8, 1366a e la *Politica*, III 8, 1279b; IV 10, 1295a; V 10, 1310b. Cfr. anche Senofonte, *Memorabili*, IV, 6, 12: «A suo [di Socrate] parere, il regno [è] un governo spontaneamente accettato dal popolo e conforme alle leggi dello Stato; la tirannide, invece, un governo imposto e senza altra legge che il capriccio del capo» (Senofonte, *Le opere socratiche*, a cura di R. Laurenti, Padova, Cedam, 1961, p. 123).

¹⁹ Com'è noto, Hobbes contesta radicalmente – sia nel *De Cive* (VII, 2-3) che nel *Leviathan* (XIX) – la distinzione tra re e tiranno, argomentando che essa è del tutto priva di fondamento oggettivo. Cfr. al riguardo R. Farneti, *Filosofia e tirannia. Hobbes e la trasformazione della politica*, «Filosofia politica», 10 (1996), pp. 421 ss.

²⁰ J. Locke, *The Second Treatise of Government*, in *Two Treatises of Government*, ed. critica a cura di P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1967², § 200, p. 418.

²¹ J. Locke, *Du gouvernement civil* [...]. Traduit de l'anglais [par D. Mazel], cap. XVII, § II (citiamo dall'ed. di Genève, Du Villard e Jaquier, 1724, p. 289).

²² *EL*, II, 4; V, 16: t. I, pp. 22, 74. Leggermente variata, la prima delle due affermazioni è ripetuta in *EL*, XXVI, 2, t. II, p. 169: nel dispotismo «des lois ne sont rien, ou ne sont qu'une volonté capricieuse et transitoire du souverain» (corsivo mio).

²³ Cfr. ad es. *EL*, II, 5; III, 9-10; V, 14, 16; VI, 1, 13, 19; VII, 9; VIII, 19; XII, 29-30; XIV, 4-6: t. I, pp. 24, 33-34, 67, 69, 74, 80, 96-97, 103, 114, 137, 227-228 e 250-251.

analoghe reperibili nella *Monarchie universelle* e nella *pensée* 670²⁴ – delle vere e proprie leggi, quanto piuttosto dei decreti occasionali ed estemporanei, frutto del mero capriccio o dell'arbitrio del despota. Sembra pertanto corretto affermare, da questo punto di vista, che il dispotismo corrisponda, per il Presidente, ad una condizione di assenza di leggi (*anomia*), o in cui – per dirla con Hegel – «la volontà particolare» del detentore del potere sovrano «[valga] come legge o piuttosto in luogo della legge»²⁵; e che dispotismo e monarchia si oppongano per lui come *governo arbitrario* («arbitraire», in effetti, è uno degli aggettivi che più frequentemente egli usa in riferimento a tale regime²⁶) e *governo delle leggi*.

Ma – com'è risaputo – la prospettiva entro cui si muove Montesquieu nella sua indagine sulla tipologia delle forme di Stato non è tanto giuridica quanto e soprattutto (dove le implicazioni di carattere anche sociale della sua nozione di *natura* di un governo²⁷) politico-sociologica, volta cioè a ricercare le concrete forze politico-sociali che stanno dietro le istituzioni statuali, o in cui esse si radicano o incarnano.

Subito dopo la definizione iniziale, infatti, nell'importante capitolo 4 del libro II, parlando delle «lois fondamentales» della monarchia il Presidente ne identifica l'oggetto nell'esistenza di «pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants», ossia – nel primo grande modello di monarchia moderna che egli delinea nell'*EL*, la monarchia continentale o di tipo francese – nell'esistenza dei ceti privilegiati dell'aristocrazia, del clero e della *noblesse de robe* dei parlamenti, vale a dire di concrete forze politico-sociali aventi – a suo avviso – la precipua

²⁴ Nel dispotismo – si legge nella prima – «la loi [est] dans une seule tête, c'est-à-dire, changeante sans cesse» (*Monarchie universelle* VIII, in Masson, III, p. 368); e nella seconda: «Chez les monarques despotiques, les lois ne sont que la volonté momentanée du prince».

²⁵ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, 20 voll., a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, vol. 7, § 278 A (citiamo dalla trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1994⁴, p. 223).

²⁶ Vedi ad es. LP CXXII, p. 258; *Romains* XV, in Masson, I, 3, p. 451; *EL*, II, 4; VIII, 7; XI, 19; XIII, 2; XV, 19; XVII, 5: t. I, pp. 23, 128, 188, 199, 230, 278, 299; e P 1253, 2157.

²⁷ Tale *natura*, infatti, non designa soltanto, per il Presidente, l'organizzazione giuridica del governo, la costituzione, ma definisce altresì – come osserva L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, p. 36 – quella che la moderna sociologia ha chiamato la 'struttura sociale'.

funzione di 'rallentare' o 'frenare' il potere del monarca, ovvero di impedirgli di governare a suo talento²⁸. Tali leggi e conseguentemente tali forze politico-sociali mancano invece del tutto – si sottolinea sempre nello stesso capitolo²⁹ – nel dispotismo, e ciò proprio in quanto vi domina il mero capriccio della soggettività, per cui esso si configura – ed è questa una prima fondamentale specificazione nonché un arricchimento della sua definizione iniziale (una specificazione e un arricchimento non sempre colti da coloro che si limitano ad una lettura prevalentemente giuridica del pensiero montesquieuiano) – come quella forma di governo in cui l'esercizio del potere è arbitrario perché non è limitato da leggi fondamentali, ovvero da concrete forze politico-sociali o da contropoteri.

Ciò non vuol dire, tuttavia, che tale esercizio sia arbitrario o assoluto sotto tutti gli aspetti, come si crede di solito.

Al pari di qualsiasi altra società, anche quella dispotica per sussistere ha bisogno – secondo Montesquieu – di «quelque chose de fixe», ossia di stabile o di permanente, su cui poggiare: ora, non essendoci in essa – come s'è appena visto – altro che la volontà continuamente «changeante» del despota³⁰, è la religione – a suo avviso – a costituire questo qualche cosa di «fixe»³¹. Al posto delle leggi fondamentali, subentra dunque la religione, donde l'importanza capitale che essa riveste nel dispotismo, derivante appunto dal fatto che le sue leggi sopperiscono alla carenza di quelle fondamentali (o *costituzionali*, come diremmo oggi) formandovi «une espèce de dépôt et de permanence»³², ossia proprio quel qualcosa di «fisso» che è necessario a tale regime per sussistere³³.

²⁸ Cfr. *EL*, II, 4, t. I, p. 22, dove definisce tali forze come i «canaux moyens» attraverso i quali «coule» la «puissance» del monarca; e *EL*, V, 10, t. I, 64, in cui sottolinea la «denteur» e la «réflexion» che in particolare i *Parlements* giudiziari introducono nell'esercizio della sua attività esecutiva.

²⁹ Cfr. *EL*, II, 4, t. I, pp. 22 e 24.

³⁰ *Monarchie universelle* VIII, in Masson, III, p. 368.

³¹ *EL*, XXVI, 2, t. II, 169.

³² *EL*, II, 4, t. I, p. 24.

³³ Qualora non sia la religione, sono – secondo Montesquieu – le «coutumes», o le «mœurs», o le «manières», a costituire questo qualcosa di fisso di cui il dispotismo ha bisogno per sussistere ovvero a prendervi il posto delle leggi fondamentali: cfr. *EL*, II, 4; XIX, 12: t. I, pp. 24 e 334.

Viene qui enunciata da Montesquieu una delle tesi fondamentali, se non quella fondamentale, della sua teoria del dispotismo: la tesi cioè del ruolo determinante che la religione gioca a livello della natura o costituzione di tale governo (ma lo stesso accade – come vedremo – anche riguardo al suo principio), in quanto appunto fattore che, ‘rimpiazzando’ le leggi fondamentali, gli dà ‘fissità’ o stabilità e gliene dà moderandone o limitandone l’arbitrio, ossia ‘sottoponendolo’, anche se in modo assai limitato, a leggi o regole ‘fisse’. Su questa funzione moderatrice o di freno della religione – una funzione che essa esercita peraltro, seppure in misura minore, anche negli altri tipi di regime politico³⁴ – Montesquieu insiste in più luoghi della sua opera, e in particolare nell’importante capitolo 10 del libro III dedicato all’analisi del problema dell’obbedienza nei vari governi, dove sottolinea che niente (neppure il diritto naturale) può essere opposto ai comandi del despota tranne, talora, le leggi religiose, e questo perché esse sono «d’un précepte supérieur», vale a dire sono leggi divine e come tali «données sur la tête du prince comme sur celle des sujets»³⁵.

Si tratta, tuttavia, com’è facile vedere, di limiti o freni extra-istituzionali, derivanti da fattori sociali quali appunto la religione, e non invece di limiti intrinseci, inerenti alla natura-struttura stessa del governo, come nel caso della monarchia, per cui, sebbene in modo non assoluto o, se si vuole, in qualche modo mitigato o attenuato (avremo modo di tornare anche in seguito su questo importante aspetto), tale regime resta comunque il regno dell’arbitrio o del capriccio, e questo precisamente per l’assenza in esso di limiti ‘oggetti-

³⁴ In particolare nelle moderne monarchie dei poteri intermedi, soprattutto quando esse tendono – come si sottolinea ad esempio in *EL*, II, 4, t. I, p. 23 – verso il dispotismo. Da notare, tuttavia, che in questo caso la religione è intesa non solo come fenomeno spirituale, ma altresì quale cetto ecclesiastico, ovvero «pouvoir intermédiaire», avente «prérogatives» e «privèges» anche sul piano giurisdizionale (*ibid.*, pp. 22-23). Vedi in proposito il nostro *Francia, Spagna e Portogallo: le monarchie europee «qui vont au despotisme» secondo Montesquieu*, in *L’Europe de Montesquieu. Actes du Colloque de Gènes (26-29 maggio 1993) réunis par A. Postigliola et M. G. Bottaro Palumbo*, Napoli-Parigi-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995, pp. 297-299.

³⁵ *EL*, III, 10, t. I, pp. 34-35. Tra gli altri luoghi dell’*EL* in cui Montesquieu insiste su questa funzione moderatrice o di freno della religione, vedi in particolare XXIV, 2, t. II, pp. 132-133.

vi', ossia di concrete forze politico-sociali che impediscano al principe di «entraîner tout par sa volonté et par ses caprices»³⁶.

È proprio, anzi, questa assenza – di concrete forze politico-sociali o di limiti oggettivi, intrinseci alla costituzione stessa dello Stato – a differenziare radicalmente, in ultima analisi, il governo dispotico dal monarchico, in primo luogo quella della nobiltà, il potere intermedio «le plus naturel», secondo Montesquieu³⁷: da sola, tale assenza, basta a fare di un regime politico monocratico un regime dispotico, secondo la massima, di ascendenza machiavelliana³⁸, per cui «point de monarchie, point de noblesse; point de noblesse, point de monarchie»³⁹.

È vero, peraltro, che nell'ultimo capitolo del libro II il Presidente parla, anche in rapporto allo Stato dispotico, di una «loi fondamentale», ossia di una legge relativa alla sua natura o costituzione; ma essa, diversamente da quelle della monarchia, non rinvia alla presenza di una qualche forza politico-sociale intermedia, bensì all'affidamento (revocabile peraltro in qualsiasi momento, come vedremo) del potere da parte del despota nelle mani di un suo primo ministro o «visir».

Un homme à qui ses cinq sens disent sans cesse qu'il est tout, et que les autres ne sont rien – scrive a proposito dei «princes d'Orient», con

³⁶ Da questo punto di vista, Montesquieu definisce giustamente il potere del despota come un potere «sans bornes» (cfr. ad es. *EL*, VIII, 17; XV, 12: t. I, pp. 136, 270), in quanto appunto non limitato da concrete forze politico-sociali o da contropoteri.

³⁷ *EL*, II, 4, I, p. 22.

³⁸ Cfr. il luogo del capitolo IV del *Principe*, già menzionato in precedenza, in cui vengono distinti due tipi di principato, a seconda della presenza o meno in esso della nobiltà. Non è da escludere che possa essere stata proprio questa fondamentale distinzione del Segretario fiorentino – ripresa, tra gli altri, da J. Harrington nella sua *Oceana* (cfr. J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana* [...], a cura di J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 54-56, 60) – ad indurre Montesquieu a sopprimere, nel testo a stampa dell'*EL*, il rimprovero che gli rivolge, nel manoscritto dell'opera che ci è rimasto (BNF, n.a.fr. 12832-12836, t. I, f. 68r), di non aver ben compreso la natura dei governi: «Mais c'est le délire de Machiavel d'avoir donné aux princes pour le maintien de leur grandeur des principes qui ne sont nécessaires que dans le gouvernement despotique, et qui sont inutiles, dangereux et même impraticables dans le monarchique. Cela vien de ce qu'il n'en a pas bien connu la nature et les distinctions; ce qui n'est pas digne de son grand esprit».

³⁹ *EL*, II, 4, t. I, p. 22 (il corsivo è di Montesquieu). Addirittura, la natura del dispotismo sarebbe «choquée» – si legge in *EL*, V, 16, t. I, p. 74 – se in esso fossero presenti «des hommes grands par eux-mêmes», e cioè per le loro «prérogatives» e i loro «titres».

cui da subito e come cosa ovvia identifica per lo più il despota – est naturellement paresseux, ignorant, voluptueux. Il abandonne donc les affaires. Mais, s'il les confiait à plusieurs, il y aurait des disputes entre eux; on ferait des brigues pour être le premier esclave; le prince serait obligé de rentrer dans l'administration. Il est donc plus simple qu'il l'abandonne à un vizir qui aura d'abord la même puissance que lui. L'établissement d'un vizir est, dans cet État, une loi fondamentale⁴⁰.

Già dai pochi rilievi fin qui compiuti – ed in particolare da quanto si può desumere soprattutto dai capitoli 1 e 4-5 del libro II, specificamente dedicato alla *natura* dei governi – emergono alcune connotazioni essenziali o tratti caratteristici del modello di Stato dispotico proposto nell'*EL*: e cioè, in primo luogo, che si tratta di un governo monarchico carente di leggi o regole 'fisse' e non 'temperato' dai poteri intermedi, *in primis* da quello della nobiltà; in secondo luogo, che a gestire effettivamente il potere non è il despota in persona – il quale, «enivré de plaisirs», si disinteressa completamente degli affari del suo Stato e tanto più, secondo Montesquieu, quanto più essi sono «grands» e quanto più numerosi sono i popoli che egli ha da governare⁴¹ – bensì un suo *alter ego* o *plenipotenziario* o *luogotenente*. Ma il discorso sulla *natura* del dispotismo (come del resto anche delle altre forme di governo), non si esaurisce affatto nel libro II, bensì prosegue, anche se un po' disordinatamente, in vari altri luoghi della Prima parte e soprattutto nei libri XI-XII della Seconda parte dell'*EL*, dedicati all'analisi del problema della libertà politica in rapporto, rispettivamente, alla costituzione e al cittadino.

Com'è noto, accanto alla tripartizione dei governi, Montesquieu

⁴⁰ *EL*, II, 5, t. I, p. 24. Montesquieu dichiara esplicitamente (*ibid.*, in nota) di ricavare questa sua importante tesi sul dispotismo dai *Voyages [...] en Perse, et autres lieux de l'Orient* (1711) del viaggiatore francese Jean Chardin, che costituiscono una delle sue fonti privilegiate per lo studio delle società e della storia orientali (da essi attinge pure, ad esempio, l'altra sua importante tesi circa l'influenza determinante che ha la religione negli Stati dispotici: cfr. M. Dodds, *Les récits de voyages sources de l'«Esprit des lois» de Montesquieu* [1929], Genève, Slatkine, 1980, p. 177); ma non è da escludere – come suggerisce S. Stelling-Michaud, *Le mythe du despotisme oriental*, cit., p. 338 – che egli abbia tratto ispirazione anche dalle pagine sul «visirato» contenute nel *Discours sur la polysynodie* (1718) dell'abate di Saint-Pierre.

⁴¹ *EL*, II, 5, t. I, p. 25. Vedi anche *P* 541.

propone fin dai primi libri del suo capolavoro, precisamente a partire dai capitoli 9-10 del libro III, una bipartizione degli stessi in governi moderati e dispotici. Non si tratta di una nuova classificazione che soppianti, ad un certo punto dell'opera, la tipologia tripartita – come si ritiene di solito⁴² – né che le si contrapponga, se non per la presenza in essa di una maggiore accentuazione dell'aspetto valutativo o assiologico rispetto a quello descrittivo o scientifico e per il fatto che le *nature* o *costituzioni* dei vari governi vi vengono studiate non più solo in se stesse, bensì anche in rapporto al «degré» di libertà politica che ciascuna di esse è capace di produrre in base alla propria peculiare organizzazione dei poteri.

Considerata in rapporto al cittadino, la libertà politica consiste – secondo Montesquieu – nella «sûreté», o per lo meno nell'«opinion» che ciascuno ha della propria «sûreté»⁴³. Una tale libertà, intesa come sicurezza o come convinzione della propria sicurezza, si dà solo – a suo avviso – dove non c'è *abuso di potere*, ossia solo in uno Stato la cui costituzione politica stabilisca la distribuzione dei poteri tra le diverse forze politico-sociali, di modo che il potere dell'una limiti o moderi il potere dell'altra⁴⁴. Ora, mentre questa distribuzione, e la conseguente limitazione reciproca dei poteri, sono realizzate, seppure in misura minima, nelle monarchie europee continentali – di cui quella francese dei poteri intermedi finora presa in considerazione è il prototipo – esse non lo sono affatto nel governo dei Turchi che qui, come in altri cruciali passaggi dell'*EL*, viene assunto a modello degli Stati orientali, per cui in esso si dà *abuso di potere*, ovvero *dispotismo*:

Dans la plupart des royaumes de l'Europe – scrive esattamente Montesquieu nel celeberrimo capitolo 6 del libro XI sulla costituzione inglese – le gouvernement est modéré, parce que le prince, qui a les deux premiers pouvoirs [il legislativo e l'esecutivo], laisse à ses sujets

⁴² Cfr. ad es. R. Derathé, «Introduction», in *EL*, t. I, pp. iv-v; C. Larrère, *Les typologies des gouvernements chez Montesquieu*, in *Textes et documents*, Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand, 1979, pp. 89, 93, *passim*; e J.-J. Chevallier, *Storia del pensiero politico*, vol. II: *L'età moderna* (1979), trad. it. di N. Tonna, Bologna, Il Mulino, 1989², p. 319.

⁴³ *EL*, XI, 6; XII, 1-2: t. I, pp. 169, 201-202.

⁴⁴ Cfr. *EL*, XI, 4, t. I, p. 167.

l'exercice du troisième [il giudiziario]. Chez les Turcs, où ces trois pouvoirs sont réunis sur la tête du sultan, il règne un affreux despotisme⁴⁵.

Dove quindi, come nell'Impero ottomano, anche il potere giudiziario è concentrato, non si dà alcuna moderazione del potere e dunque nessun *quantum* di libertà politica. Dal punto di vista della sua *natura* il dispotismo si configura pertanto come uno Stato *non moderato* e *non libero*, ossia come uno Stato *strutturalmente* o *costituzionalmente* incapace di produrre anche il grado minimo di libertà politica – vale a dire la libertà intesa come legalità o sicurezza formale – che viene invece assicurato quando alla formazione della legge e alla sua applicazione giurisdizionale sono preposte delle forze sociali diverse, come accade nella monarchia di tipo francese mediante l'affidamento della funzione giudiziaria alla *noblesse de robe* dei parlamenti.

È ovvio che la distanza della costituzione dispotica da altri tipi di costituzione monarchica aumenta nella misura in cui ad essere separato è non solo il giudiziario – la cui autonomia rappresenta, per Montesquieu, la *conditio sine qua non* della moderazione – ma anche gli altri due poteri fondamentali dello Stato, come si verifica, ad esempio, nell'altro grande modello di monarchia moderna che il Presidente disegna nell'*EL*, la monarchia insulare o di tipo inglese, dove attraverso un complesso e sofisticato sistema di pesi e contrappesi – di *checks and balances* – viene garantita non solo la libertà come sicurezza formale ma anche – mediante il concorso alla formazione della legge di tutte le forze sociali politicamente rilevanti – la libertà come sicurezza sostanziale, e cioè una libertà politica massima o – come si legge in XI, 6 – «extrême»⁴⁶.

Non «choses d'accident», come le qualità morali del principe (i suoi vizi o le sue virtù), nè «choses étrangères», quali la legittimità o illegittimità del modo in cui egli acquista il potere – come crede Aristotele – ma «la forme de la constitution», ossia la concentrazione/separazione dei poteri, è dunque il vero, effettivo criterio dirimente tra

⁴⁵ *EL*, XI, 6, t. I, p. 169. Vedi anche *EL*, VI, 5, t. I, pp. 87-89.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 179. Cfr. L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 448, 465-466, 555-563 e *passim*.

le diverse forme monarchiche di Stato⁴⁷, tra dispotismo e monarchia in tutte le sue specie, tra governo immoderato o illimitato, strutturalmente incapace di assicurare anche la forma liminare di libertà – la libertà come legalità – e governi moderati o limitati, capaci invece di garantirla in tale sua forma minima e in forme ancora più ampie.

Questa caratterizzazione della *natura* del dispotismo, in cui Montesquieu fa risiedere – come si vede – la sua originalità rispetto ad Aristotele e che sarà ripresa da Hegel⁴⁸, non costituisce una nuova e diversa definizione di tale regime rispetto a quella iniziale⁴⁹, ma solo – a nostro parere – la sua specificazione ultima o definitiva.

È vero, infatti, che nella definizione contenuta in II, 1, Montesquieu pone l'accento sull'assenza di leggi o regole fisse, ossia sull'assenza di *limiti costituzionali* all'esercizio del potere, mentre qui insiste piuttosto sull'*abuso* derivante dalla sua concentrazione, ovvero sull'assenza di *limiti politico-sociali* al suo esercizio. Ma – come abbiamo già segnalato – sempre all'interno del libro II, Montesquieu specifica subito dopo (precisamente nel capitolo 4) come il tratto saliente del regime dispotico sia costituito dall'assenza di «*lois fondamentales*» e di un «*dépôt des lois*», ossia di forze politico-sociali intermedie e di un corpo di giudici indipendenti che 'ostacolino' il principe nell'esercizio

⁴⁷ «L'embaras d'Aristote – scrive esattamente Montesquieu – paraît visiblement quand il traite de la monarchie [*Politica*, III 14, 1284b-1285b]. Il en établit cinq espèces: il ne les distingue pas par la forme de la constitution, mais par des choses d'accident, comme les vertu ou les vices du prince; ou par des choses étrangères, comme l'usurpation de la tyrannie, ou la succession à la tyrannie. Aristote met au rang des monarchies et l'empire des Perses et le royaume de Lacédémone. Ma qui ne voit que l'un était un État despotique, et l'autre, une république? Les anciens, qui ne connaissaient pas la distribution des trois pouvoirs dans le gouvernement d'un seul, ne pouvaient se faire une idée juste de la monarchie» (*EL*, XI, 9, t. I, p. 181). Per un'analisi di questo importante testo montesquieuiano – non privo, per la verità, di una certa oscurità e di qualche imprecisione (ad esempio, nei luoghi indicati della *Politica* aristotelica, a cui l'*EL* stesso rinvia [*ibid.*, in nota], non si fa alcun cenno alle virtù o ai vizi del principe) – vedi in particolare S. Cotta, *nota* 1, in Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, 2 voll., Torino, Utet, 1996⁴, vol. I, p. 295; N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit., pp. 151-152; Id., *Studi beggeliani*, cit., p. 119, nota 6.

⁴⁸ Segnatamente nella *Philosophische Propädeutik*, in *Werke*, cit., vol. 4, § 28 A, p. 249.

⁴⁹ Come sembra ritenere, ad esempio, R. Derathé, *Les philosophes et le despotisme*, in aa.vv., *Utopie et institutions au XVIII^e siècle; le pragmatisme des Lumières*, Paris-La Haye, Mouton, 1963, p. 64.

delle sue funzioni, impedendogli concretamente di governare a suo arbitrio ovvero di abusare della propria autorità.

Già all'interno del libro II, dunque, il dispotismo viene caratterizzato, all'opposto della monarchia nelle sue varie forme, come il governo in cui tutto il potere pubblico è concentrato nelle mani di una stessa persona o in cui una stessa persona esercita direttamente, cioè senza intermediari, il potere in modo arbitrario.

Ciò che ora viene aggiunto e precisato è, per un verso, il principio secondo il quale ovunque c'è arbitrio o abuso nell'esercizio del potere non c'è libertà politica, per cui lo Stato dispotico, in quanto Stato a potere concentrato (e tale possono divenire – come vedremo più avanti – anche le repubbliche), è la perfetta antitesi della libertà ovvero è un regime di *schiavitù politica* (dove, secondo il Presidente, il fatto che in esso gli uomini siano *tutti uguali*, in quanto appunto *tutti non liberi* ovvero *schiavi in senso politico*⁵⁰); per l'altro, che il discrimine ultimo tra dispotismo e governo moderato è costituito dalla concentrazione/separazione (o dalla allocazione) del giudiziario. Da cui discende, sia detto tra parentesi, l'importanza capitale che da Montesquieu in poi – e proprio per suo merito – ha acquisito il principio dell'autonomia ed indipendenza della magistratura quale condizione imprescindibile perché un qualsiasi regime politico possa ambire a definirsi moderato o libero.

Il fatto che il governo dispotico, dal punto di vista della sua struttura costituzionale, sia assolutamente improduttivo di libertà politica, non comporta, comunque, che in esso non ce ne sia affatto, come pure generalmente si crede. In un importante capitolo del libro XII, approfondendo il discorso sulla funzione di *compensazione* e di *freno* che soprattutto la religione svolge in tale governo («de code religieux – vi si legge, e si tratta della formulazione più precisa e più celebre al riguardo – *supplée* au code civil, et *fixe* l'arbitraire»⁵¹), egli sottolinea in-

⁵⁰ Cfr. *EL*, III, 8; VI, 2: t. I, pp. 32, 84; e *P* 1925: «Dans les pays despotiques, tous les hommes sont égaux, parce qu'ils vivent également dans l'esclavage politique».

⁵¹ *EL*, XII, 29, t. I, p. 227 (corsivo mio). Cfr. anche *EL*, XXIV, 14-17, t. II, pp. 141-144, dove Montesquieu mette in luce i rapporti di reciproca compensazione o di complementarità che devono intercorrere – a suo avviso – tra «lois civiles» e «religion», per cui laddove le prime sono carenti o assenti – ed è questo di norma il caso dei regimi dispotici – l'altra deve sopperirvi e viceversa.

fatti come anche in esso, e proprio in conseguenza dell'influenza che vi ha in particolare la religione, sia possibile avere «un peu de liberté». Più specificamente, Montesquieu rileva come pur essendo lo Stato dispotico, nella sua *natura*, ovunque lo stesso (e cioè un governo arbitrario o in cui c'è abuso di potere), tuttavia le leggi religiose ed anche – aggiunge – «des circonstances [...], un préjugé, des exemples reçus, un tour d'esprit, des manières, des mœurs», possono introdurre «des différences considérables»⁵², variamente 'fissandone' o 'regolandone', seppur sempre in infima misura ed in particolare in campo penale, l'arbitrio o l'abuso, e quindi immettendovi – per l'inscindibile nesso che esiste, a suo avviso, tra moderazione e libertà politica – un *quantum* minimo di quest'ultima.

Ma, ancora una volta, questa limitazione del potere del despota (della sua «fureur» o del suo «courroux»⁵³) – come di quello di uno qualsiasi dei suoi tanti *alter ego* – e questo *minimum* di libertà per i sudditi che ne deriva, non sono determinati da fattori intrinseci alla costituzione dello Stato, bensì estrinseci, estranei ad essa, per cui, dal punto di vista della sua natura-struttura, il dispotismo – come s'è già detto – resta sempre, all'opposto delle monarchie, un governo non moderato e non libero. Detto altrimenti, in sé e per sé, per sua essenza, tale governo non assicura mai alcuna moderazione né libertà, nei *fatti* però può accadere che determinate circostanze o fattori extra-istituzionali possano 'temperarlo' in qualche modo e quindi «y mettre un peu de liberté»⁵⁴.

È stato giustamente osservato che moderazione e libertà «si introducono trasversalmente» in tutti i regimi politici⁵⁵, ma va precisato che nel caso del dispotismo, pur attenendo alla sua struttura costituzionale, non derivano da essa, cioè dal modo in cui vi sono concreta-

⁵² *Ibid.*

⁵³ *EL*, XII, 30, t. I, pp. 227-228.

⁵⁴ *EL*, XII, 29 (titolo), t. I, p. 227. Parafrasando un importante passaggio del cap. 1 del libro XII (t. I, p. 201), si può affermare che agli individui che vivono in uno Stato dispotico può capitare di essere liberi, seppur sempre in infima misura, «de fait» ma mai «de droit», essendo appunto la costituzione di tale Stato strutturalmente, per sua *natura*, del tutto improduttiva di libertà. Vedi in proposito L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 455, nota 46.

⁵⁵ S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 55.

mente organizzati i poteri, bensì esclusivamente da fattori sociali extrapolitici ed extragiuridici, quali appunto la religione, i costumi, le usanze, una certa *forma mentis*, i pregiudizi stessi di un popolo, ecc.

La moderazione ottenuta mediante questi fattori, per quanto significativa e rivelatrice della straordinaria capacità di Montesquieu di cogliere le molteplici 'sfumature' del reale, non è, in ogni caso (stante la prospettiva eminentemente politico-sociologica entro cui egli si muove), garantita, permanente e davvero effettiva. Lo può essere solo dove è la stessa costituzione dello Stato a renderla tale, ossia solo dove è attuato il principio-chiave della sua dottrina della libertà, il principio della *limitazione del potere mediante il potere*, e cioè solo in uno Stato a poteri divisi, in uno Stato pluralistico, ovvero in uno Stato che è la perfetta antitesi di quello dispotico.

Va da sé che Montesquieu apprezza e approva i governi limitati o moderati, mentre deplora e condanna quelli illimitati o immoderati (o «sregolati», come pure suggerisce di qualificarli⁵⁶), appunto perché *costituzionalmente*, per loro *natura*, incapaci di produrre quello che egli considera il valore politico fondamentale: la libertà⁵⁷. Avremo modo di tornare più avanti su questo aspetto della sua dottrina politica, in forza del quale il Presidente pare collocarsi esattamente agli antipodi di Hobbes, considerando «mostruosi»⁵⁸ non i primi, ossia i governi a poteri distribuiti – come si suggerisce nel *Leviathan*⁵⁹ – ma i secondi;

⁵⁶ Ad es. in *EL*, II, 1, t. I, p. 14, dove definisce il dispotismo come un governo «sans loi et sans règles»; oppure in *EL*, III, 8, t. I, p. 32, in cui afferma che il despota «n'a aucune règles»; o, infine, in *EL*, V, 11, t. I, p. 66, dove scrive che i principi dispotici sono meno «heureux» dei monarchi, per il fatto che «n'ont rien qui puisse régler le cœur de leurs peuples, ni le leur» (corsivi miei).

⁵⁷ «La liberté – scrive ad esempio – ce bien qui fait jouir des autres biens» (*P* 1574).

⁵⁸ *EL*, III, 9, t. I, p. 33.

⁵⁹ Precisamente nel cap. XXIX, là dove Hobbes respinge con durezza la teoria della separazione dei poteri e quella del governo misto ed osserva ad un certo punto, in specifico riferimento a quest'ultimo: «In the Kingdome of God, there may be three Persons independent, without breach of unity in God that Reigneth; but where men Reigne, that be subject to diversity of opinions, it cannot be so. And therefore if the King bear the person of the People, and the generall Assembly bear also the person of the People, and another Assembly bear the person of a Part of the people, they are not one Person, nor one Sovereign, but three Persons, and three Sovereigns. To what Disease in the Naturall Body of man, I may exactly compare this irregularity of a Common-wealth, I know not. But I have seen a man, that had another man growing

non la *distribuzione*, ma la *concentrazione dei poteri*. Qui per ora ci preme accennare ad altri due importanti elementi messi in campo nell'*EL* riguardo alla concentrazione dei poteri che contraddistingue il dispotismo: e cioè al fatto che da un lato essa, per effetto della «communication» integrale del potere su cui tale regime si regge, si realizza a tutti i livelli dell'apparato statale, dal despota al visir fino all'ultimo funzionario del regno⁶⁰; dall'altro, tale concentrazione non riguarda solo i tre poteri fondamentali dello Stato (legislativo, esecutivo e giudiziario), ma anche il potere spirituale o ecclesiastico, donde il carattere altresì 'sacrale' che il despota riveste per Montesquieu:

Dans la monarchie – scrive egli esattamente in XXV, 8, dedicato al pontificato, ossia alla suprema istituzione in campo religioso – où l'on ne saurait trop séparer les ordres de l'État, et où l'on ne doit point assembler sur une même tête toutes les puissances, il est bon que le pontificat soit séparé de l'empire. La même nécessité ne se rencontre pas dans le gouvernement despotique, dont la *nature est de réunir sur une même tête tous les pouvoirs*⁶¹.

Diversamente dal monarca, dunque, il despota – un po' come il sovrano di Hobbes⁶² (ci sia consentito insistere su questo confronto, a nostro avviso decisivo, tra Montesquieu e il filosofo inglese) – riunisce nelle sue mani tanto il supremo potere politico (*l'empire* o *impe-*

out of his side, with an head, armes, breast, and stomach, of his own: if he had had another man growing out of his other side, the comparison might then have been exact» (I. Hobbes, *Leviathan*, a cura di C. B. Macpherson, Harmondsworth-New York, Penguin Books, 1982, pp. 372-373).

⁶⁰ «Dans le gouvernement despotique – si legge a tale proposito in *EL*, V, 16 (*De la communication du pouvoir*), t. I, p. 73 – le pouvoir passe *tout entier* dans les mains de celui à qui on le confie. *Le vizir est le despote lui-même; et chaque officier particulier est le vizir*» (corsivi miei). Vedi anche *EL*, VI, 2, XI, 19, XIII, 11 e XXX, 18 (t. I, pp. 83, 199, 236; t. II, p. 327), dove si menzionano i pascià turchi e si sostiene che essi concentravano nelle proprie mani tutti e tre i poteri fondamentali dello Stato ovvero che esercitavano anche la funzione giudiziaria.

⁶¹ *EL*, XXV, 8, t. II, p. 160 (corsivo mio).

⁶² Si pensi alla celeberrima antiporta premessa all'edizione originale del *Leviathan* (Londra, 1651), dove il detentore del potere supremo è raffigurato come un monarca composto di piccoli uomini, avente nella mano destra la spada (simbolo del potere temporale) e nella sinistra il pastorale (simbolo del potere spirituale).

rium, come si legge nel brano appena citato) quanto il supremo potere ecclesiastico, è sia la suprema autorità civile che la suprema autorità religiosa, sia il supremo capo politico che il supremo capo religioso. Questo non vuol dire, però, che egli possa considerare le leggi religiose come sue proprie leggi e come «des effets de sa volonté»; se ciò accadesse, esse 'decadrebbero' al rango di leggi umane e come tali non costituirebbero più un limite o un freno al suo arbitrio. Per prevenire un simile «inconvenient», è necessario – afferma Montesquieu – che esistano dei «monuments de la religion»; ad esempio, dei testi sacri «qui la fixent et qui l'établissent», testi ai quali il despota stesso – torna a ribadire con forza alla fine di XXV, 8 – «doit [...] se conformer»⁶³.

In nessun altro aspetto meglio che in questo della totale concentrazione dei poteri emerge quello che è stato giustamente indicato come «il nucleo strutturale», «la connotazione più incisiva», del dispotismo: la «totalità»⁶⁴. Il despota è davvero il tutto del potere statale, è la 'totalità' dello Stato (egli è «des lois, l'État et le prince»⁶⁵): tutto è concentrato e tutto si identifica nella sua persona (egli «[rapporte] tout uniquement à lui, [...] à sa seule personne»⁶⁶). Dal punto di vista del potere, al di fuori di lui c'è solo il nulla, il vuoto, la *multitudo*, la massa politicamente inerte, 'depotenziata' o 'impotente' dei sudditi.

In conclusione, possiamo dunque dire che a fronte di una costituzione monarchica articolata e complessa (al vertice dello Stato c'è il principe e sotto di lui una pluralità di forze politico-sociali aventi tutte la funzione di 'mediare' e moderare il suo potere, o, se si vuole, di fare da cuscinetto tra lui e il popolo), sta una costituzione dispotica, per così dire, 'inarticolata' e semplice, contraddistinta dalla concentrazione di tutto il potere nello Stato e segnatamente nelle mani della persona che in quel momento lo 'incarna' (tra il despota e i suoi sudditi non c'è nulla, nessun ceto o gruppo sociale intermedio attraverso cui possa 'fluire' ed essere rallentato e frenato il suo potere). Ancor più brevemente, a fronte di un regime politico pluralistico (un *governo misto* o una «polyarchie hiérarchique»), come pure acutamente è

⁶³ *EL*, XXV, 8, t. II, p. 160 (corsivo mio).

⁶⁴ S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 70.

⁶⁵ *EL*, V, 14, t. I, p. 67.

⁶⁶ *EL*, VIII, 6, t. I, p. 127.

stata definita la monarchia dei poteri intermedi⁶⁷) sta un regime politico a struttura rigidamente monocratica, un regime 'monistico'; a fronte del pluralismo (il *monstrum* per Hobbes), sta il monismo (il *monstrum* per Montesquieu).

È certamente vero che il pluralismo (o la «poliarchia») della monarchia di tipo francese di cui si parla nell'*EL* e in riferimento alla quale Montesquieu costruisce in prevalenza il suo modello di Stato dispotico, è un pluralismo di stampo feudale-corporativo⁶⁸; ma ciò che importa soprattutto evidenziare – a nostro parere – non sono tanto le concrete forze politico-sociali a cui egli affida i diversi poteri dello Stato, quanto piuttosto i modelli costituzionali che propone, e cioè da un lato una costituzione 'pluralistica' e 'liberale', dall'altra una costituzione 'monistica' e 'totalitaria', l'una produttiva, l'altra – ed è appunto il dispotismo dal punto di vista della sua *natura* – assolutamente improduttiva di libertà.

3. Passiamo al principio. Come si accennava più sopra, esso è per Montesquieu la passione umana che fa «muovere» un determinato governo, il suo «ressort», come lo definisce spesso con una metafora dal sapore meccanicistico⁶⁹, ossia la sua molla o energia, il suo elemento dinamico, ciò che ne determina l'attività, il funzionamento. Ancor più precisamente, esso è la proiezione, in termini di carattere e di comportamento sociale, della natura di un governo⁷⁰. Ciò non vuol dire, tuttavia, che ne derivi automaticamente, ma che dovrebbe derivarne, altrimenti – scrive Montesquieu in uno dei luoghi in cui meglio che altrove esplicita il carattere 'idealtipico' o 'sociologico' delle categorie che via via propone – «le gouvernement sera imparfait»⁷¹. Il principio, dunque, indica un *dover essere* più che un *essere*. Si tratta, però – come ha giustamente osservato Sergio Cotta – di una «normatività

⁶⁷ S. Cotta, *L'opposition de Montesquieu à Hobbes*, in aa.vv., *Politica e diritto in Hobbes*, a cura di G. Sorigi, Milano, Giuffrè, 1995, p. 74.

⁶⁸ Cfr. L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 428.

⁶⁹ Cfr. ad es. *EL*, *Avertissement de l'Auteur*; III, 3, 5-6, 9-10; VI, 9: t. I, pp. 3, 26, 31, 33, 35 e 91.

⁷⁰ Cfr. *EL*, III, 2, t. I, p. 26.

⁷¹ *EL*, III, 11, t. I, p. 35.

induttiva, espressione dell'empiricità dei fatti, e non deduttiva, espressione di una posizione ideologica»⁷².

Principio/*ressort* della repubblica è la *virtù politica*, della monarchia il *sentimento dell'onore*, del dispotismo la «*crainte*» ossia il *senso di ansia o di insicurezza* che pervade tutti coloro che vivono in uno Stato dispotico, e non solo i sudditi, come si crede di solito. In luogo del termine «*crainte*» – che peraltro, con la sua consueta imprecisione terminologica, usa in molteplici altre accezioni, assai lontane da quella di principio politico del dispotismo⁷³ – Montesquieu adopera talora, sia nel testo a stampa che nel manoscritto dell'*EL* che ci è rimasto, quello di «*terreur*», il cui significato – com'è noto – è più forte, designando un'ansia (o un'angoscia) violenta, incontrollata, paralizzante⁷⁴. Tuttavia, per quanto il termine sia usato assai raramente (ma va ricordato, in proposito, che, associato a quello di *crainte*, era già stato utilizzato nelle giovanili *LP*⁷⁵), è soprattutto in quest'ultima accezione che il

⁷² S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, p. 385.

⁷³ Vedi, per un'esauriente rassegna di tali accezioni, C. Rosso, *Montesquieu moralista. Dalle leggi al «bonheur»*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1965, pp. 91-92, nota 1.

⁷⁴ Per quanto concerne il testo a stampa, il termine è adoperato nell'importante capitolo 9 del libro VI dedicato all'analisi del problema della severità delle pene nei vari tipi di governo: «La sévérité des peines – vi si legge infatti – convient mieux au gouvernement despotique, dont le *prince* est la *terreur*, qu'à la monarchie et à la république, qui ont pour ressort l'honneur et la vertu» (t. I, p. 91; corsivi miei); per quanto riguarda il manoscritto, invece, oltre che in VI, 9, il termine è usato – sempre ovviamente in riferimento al principio del dispotismo – almeno un'altra volta, e segnatamente in un brano – cancellato – posto alla fine del capitolo 25 del libro XII intitolato *De la manière de gouverner dans la monarchie*: «Les empereurs romains – vi si afferma – mettaient une tête de Méduse sur leur poitrine, quelques-uns se faisaient peindre avec un visage propre à inspirer de la *terreur* [*in nota*: Caligula]. Dans cet État militaire, le prince sentait bien qu'elle devait être le *prince* de son gouvernement» (ms. dell'*EL*, cit., t. III, f. 86r; corsivi miei). Il fatto che questo brano sia soppresso nel manoscritto stesso deriva molto probabilmente dalla circostanza che il concetto che vi viene espresso era già stato formulato da Montesquieu, più o meno negli stessi termini, ma senza l'impiego della parola *terreur*, nel capitolo 7 del libro VIII (rimasto immutato nel testo a stampa dell'*EL*), là dove osserva che il *ressort* dell'onore si corrompe anche quando il principe «met, comme les empereurs romains, une tête de Méduse sur sa poitrine», e in nota aggiunge: «Dans cet État, le prince savait bien quel était le *prince* de son gouvernement» (ms. dell'*EL*, cit., t. II, ff. 59v-60r; corsivo mio).

⁷⁵ Ad esempio nella lettera LXXXIX, p. 186, dove, delineando un confronto tra le truppe francesi e quelle dello Stato persiano del suo tempo – che già in quest'opera, come successivamente nell'*EL* (cfr. *infra*), viene considerato come dispotico – Montes-

principio montesquieuiano ha avuto fortuna nella storia del pensiero politico, come attestano i maggiori teorici del totalitarismo del XX secolo, i quali tutti, seppure con accentuazioni e motivazioni diverse, riconoscono nel terrore un suo elemento costitutivo e caratterizzante⁷⁶.

L'influenza più probabile su questa proposta del Presidente di porre la *crainte/terreur* a base del dispotismo ci sembra essere quella di Hobbes, il quale fonda lo Stato in generale, in qualsiasi sua forma, sulla prevalenza del sentimento del *metus/fear*⁷⁷.

Un segno di tale possibile influenza è costituito forse proprio dalla scelta da parte di Montesquieu di usare il termine *crainte* invece di *peur* (che pure adopera, ma assai più raramente, e mai in esplicito

quieu osserva che mentre le prime, animate dalla passione per l'onore e la gloria, «se présentent aux coups avec délice et bannissent la crainte par une satisfaction qui lui est supérieure», le altre, essendo composte di schiavi, «naturellement lâches», «ne surmontent la *crainte* de la mort que par celle du châtement: ce qui produit dans l'âme un nouveau genre de *terreur* qui la rend comme stupide» (corsivi miei); e nella lettera CXLVIII, p. 324, in cui Usbek (il protagonista delle *LP*), venuto a conoscenza dei gravissimi disordini che erano scoppiati nel suo serraglio a Ispahan, si rivolge all'eunuco responsabile del serraglio stesso, conferendogli – esattamente come fa il despota con il suo visir – un potere assoluto e intimandogli di instaurare un regime di terrore: «Recevez par cette lettre – gli scrive infatti – un *pouvoir sans bornes* sur tout le sérail: commandez avec autant d'autorité que moi-même. Que le *crainte* et la *terreur* marchent avec vous; courez d'appartements en appartements porter les punitions et les châtements. Que tout vive dans la consternation; que tout fonde en larmes devant vous [...]» (corsivi miei). Vedi, su queste lettere e, più in generale, sul dispotismo nelle *LP*, A. Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, Seuil, 1979; R. G. Bonnel, *Le despotisme dans les «Lettres Persanes»*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», (1990) 278, pp. 79-104; T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* (1989), trad. it. di A. Chitarin, Torino, Einaudi, 1991, pp. 424-426; e C. Spector, *Montesquieu, les «Lettres Persanes»: de l'anthropologie à la politique*, Paris, PUF, 1997, pp. 79 ss.

⁷⁶ Cfr. per tutti H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), trad. it. di A. Guadagnin, Milano, Edizioni di Comunità, 1996², p. 636: «[...] il terrore è l'essenza del potere totalitario».

⁷⁷ Cfr. *De Cive*, I, 2, dove afferma che non la «mutua benevolentia/mutual good will», ma il «mutuus metus/mutual fear» sta all'origine delle società politiche. Sulla centralità del *metus/fear* nella costruzione politica hobbesiana, cfr., tra i tanti, S. Goyard-Fabre, *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, Paris, Klincksieck, 1975, p. 24 e N. Bobbio, nota 5, in T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino (De Cive)*, Milano, TEA, 1994, pp. 80-81.

riferimento al principio del dispotismo⁷⁸), ossia lo stesso termine di cui si serve Samuel Sorbière, nella sua celebre traduzione francese (1649) del *De Cive* (un esemplare della quale si trova nella biblioteca di La Brède⁷⁹), per rendere il *metus* hobbesiano⁸⁰. L'autore dell'*EL* tuttavia – e questa è solo la differenza più macroscopica – rifiuta la veduta esclusivistica del filosofo di Malmesbury, considerando che, fra le tante passioni che albergano nella natura umana, siano varie quelle che volta a volta prevalgono nelle diverse circostanze, e danno forma così a diversi tipi di umanità, i quali si presentano come correlati alle diverse forme di governo: il cittadino repubblicano è l'uomo in cui prevale – come s'è appena accennato – il sentimento della virtù politica, ossia l'amore della patria e dell'uguaglianza⁸¹; l'uomo monarchico è dominato dalla passione dell'onore, ossia del prestigio proprio e del proprio ceto⁸²; infine, è solo l'individuo del regime dispotico ad essere animato, più che da ogni altra passione, dalla *crainte/terreur*⁸³.

⁷⁸ Cfr. ad es. *EL*, V, 11; VII, 9; XIII, 18; XXIV, 2: t. I, pp. 65, 114, 242; t. II, p. 133.

⁷⁹ Cfr. *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu*, publié par L. Desgraves, Genève-Lille, Droz-Giard, 1954, n° 2394.

⁸⁰ Cfr. T. Hobbes, *Elemens philosophiques du citoyen* [...], traduits en François par un de ses amis [S. Sorbière], Amsterdam, Blaeu, 1649, cap. I, §§ 2-3, pp. 1, 6, 8-9. Privato di fondamento, in ogni caso, ci sembra la tesi suggerita inizialmente da E. Carcassonne (*Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle* [1927], Genève, Slatkine, 1978, pp. 52-53) e ripresa, tra gli altri, da R. Shackleton (*Montesquieu. A critical biography*, cit., pp. 269-270), secondo cui Montesquieu avrebbe attinto la sua idea di porre la *crainte* a fondamento del dispotismo da un passo della seconda edizione, apparsa nel 1735, del già citato *Traité de l'opinion* di Legendre di Saint-Aubin. Come s'è appena segnalato, infatti, una tale idea è chiaramente presente nel Presidente fin dalle giovanili *LP*: ad ulteriore conferma, vedi la lettera LXIII dove egli osserva che nella «servitude du cœur et de l'esprit» che regna in Oriente «on n'entend parler que la *crainte*, qui n'a qu'un langage, et non pas la nature, qui s'exprime si différemment, et qui paraît sous tant de formes» (p. 131; corsivo mio).

⁸¹ Cfr. *EL*, *Avertissement de l'Auteur*, III, 3; IV, 5; V, 2-4: t. I, pp. 3, 26-28, 41 e 48-50.

⁸² Cfr. *EL*, III, 6-7; IV, 2: t. I, pp. 31-32 e 36-39.

⁸³ Com'è noto, la connessione psicologia-politica è già chiaramente enunciata da Platone nell'VIII libro della *Repubblica*, da cui molto probabilmente – come è stato più volte sottolineato (R. Shackleton, *Montesquieu. A critical biography*, cit., p. 268; N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 142; C. P. Courtney, *Montesquieu e il problema della «diversité»*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», s. IV, 71 [1994], p. 264; ecc.) – Montesquieu trae ispirazione. Da tenere presente, tuttavia, che per l'autore dell'*EL*, diversamente dal filosofo greco, le passioni sociologicamente dominanti nei vari tipi di

Ma seguiamo più da vicino il testo dell'*EL*. Perseguendo sempre il suo obiettivo di differenziare radicalmente il dispotismo dalla monarchia, Montesquieu insiste in più punti della sua opera sull'assoluta incompatibilità anche dei loro rispettivi *ressorts*. Poiché l'onore – scrive ad esempio in III, 7 – richiede «*préférences*» e «*distinctions*», ossia una società basata sui privilegi e sulle differenze di ceto o di rango, esso non può assolutamente stare a fondamento di uno Stato come quello dispotico in cui tutti – lo si è segnalato più sopra – sono resi uguali dalla loro comune condizione di schiavi in senso politico, ovvero in cui gli uomini – come si legge in III, 8 – «*étant tous égaux, on n'y peut se préférer aux autres*», e «*étant tous esclaves, on n'y peut se préférer à rien*». Inoltre, avendo l'onore le sue «*dois*» e le sue «*règles*» e dipendendo dal proprio «*caprice*» e non da quello altrui, non può sussistere se non in Stati come quelli monarchici dove la costituzione è «*fixe*» e le leggi sono «*certaines*». Esso non potrebbe essere tollerato dal despota, dato che questi ripone la sua «*gloire*» nel disprezzare la vita e la sua «*force*» nel solo fatto che può toglierla. Né potrebbe, a sua volta, tollerare il despota, possedendo appunto «*des règles suivies*» e «*des caprices soutenus*», laddove questi «*n'a aucune règle, et ses caprices détruisent tous les autres*»⁸⁴.

Ancora, mentre il *ressort* della monarchia, come del resto quello della repubblica, può essere «*relâché*», dal momento che essa si regge su leggi «*certe*» e sulla sua forza stessa⁸⁵, non lo può affatto il principio della *crainte*, non disponendo il governo dispotico di simili risorse, per cui il suo *ressort* deve essere, per così dire, sempre «*teso*», «*attivo*»: nell'un caso la forza delle leggi, nell'altro il terrore permanente o – come si esprime icasticamente Montesquieu – «*le bras du prince toujours levé*», «*réglent ou contiennent tout*»⁸⁶.

Da ultimo, mentre l'onore è sovente in contrasto con la religione⁸⁷, la *crainte* ne è fortemente potenziata. Nel dispotismo, infatti, la

governo non riguardano solo i ceti dirigenti, bensì – come s'è già segnalato – tutti i membri di una determinata comunità politica (cfr. *infra*).

⁸⁴ *EL*, III, 7-8, t. I, p. 32.

⁸⁵ *EL*, III, 9, t. I, p. 33.

⁸⁶ *EL*, III, 3, t. I, p. 26.

⁸⁷ Cfr. ad es. *EL*, III, 10; IV, 2, 4: t. I, pp. 35-39, 41; P 51 e 1856.

religione – e in ciò risiede un'altra importante ragione, oltre che nel fatto che sopperisce alla carenza delle leggi fondamentali, della sua maggiore influenza in questo tipo di Stato rispetto a qualsiasi altro – si configura, secondo Montesquieu, come una «crainte ajoutée à la crainte»⁸⁸, ossia come un moltiplicatore – col suo immaginario di premi e castighi ultraterreni – delle ragioni dell'obbedienza ai voleri del despota. In tal modo essa, come già accadeva a proposito della natura, contribuece enormemente a 'stabilizzare' il regime dispotico, ma anche qui – come ha rilevato S. Cotta – solo in quanto in qualche modo ne modera o attenua la rigidità o crudeltà⁸⁹. Infatti, laddove la *crainte* ispirata dalla forza materiale del despota non lega affatto a tale regime i suoi sudditi, lasciando in questo modo ad esso tutta la sua brutalità e la precarietà che ne consegue, il sacro timore di cui la religione circonda il despota (egli è anche – si ricordi – il supremo capo religioso) è presso i sudditi un sentimento più personale e volontario, per così dire «più *umano* – come osserva ancora Cotta –, che modifica l'ambiente morale del regime, rendendolo più stabile»⁹⁰. È quanto Montesquieu sembra suggerire con questa frase: «Dans les empires mahométans – vale a dire negli Imperi turco, persiano e moghul, che sono quelli, come vedremo, che egli assume a prototipi dei regimi dispotici – c'est de la religion que les peuples tirent en partie le respect étonnant qu'ils ont pour leur prince»; e con l'altra, ad essa immediatamente successiva, secondo cui è «la religion *qui corrige un peu* la constitution turque. Les sujets, qui ne sont pas attachés à la gloire et à la grandeur de l'État par honneur, le sont par la force et par le principe de la religion»⁹¹. La religione, dunque, rafforza sì il dispotismo, ma precisamente in quanto ne *corrige un peu* la costituzione, ossia ne attenua il carattere arbitrario e violento, e in quanto rende in qualche modo più *umano* il suo principio.

Al pari delle passioni della virtù e dell'onore, anche quella della

⁸⁸ *EL*, V, 14, t. I, p. 68

⁸⁹ Cfr. S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 43 (1966), pp. 595-596.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 595.

⁹¹ *EL*, V, 14, t. I, pp. 68-69 (corsivo mio).

crainte – lo si diceva poc'anzi – è, o meglio *deve essere*, provata, sentita da tutti coloro che vivono nel dispotismo.

A provarla, a sentirla devono essere anzitutto – secondo Montesquieu – i «grands», ossia tutti coloro (visir, ministri, governatori, generali, ecc.) che ricoprono le cariche più importanti all'interno dello Stato. Poiché il potere immenso del despota passa tutto intero nelle loro mani, essi – per l'innata sete di potere degli uomini⁹² – potrebbero essere tentati di accrescerlo ancora di più, fomentando rivolte di palazzo per abbattere il despota stesso e impadronirsi del suo trono: è necessario pertanto – si legge nell'importante capitolo 9 del libro III, specificamente dedicato al *ressort* del dispotismo – che la *crainte* «abbatte» in loro ogni coraggio e ne «éteigne» anche il più debole senso d'ambizione, ossia che li renda 'vili' e 'impotenti', *incapaci* «de s'estimer beaucoup eux-mêmes»⁹³. Ma, oltre a questa ragione, ve n'è anche un'altra – secondo il filosofo di La Brède – per cui il despota deve tenere il braccio sempre alzato contro i «grandi» del suo regno, e cioè quella di impedire loro di opprimere il popolo, di cui egli si erge – demagogicamente – a «protecteur». Diversamente dal monarca, infatti, che si schiera dalla parte dei «grandi» contro il «popolo», il despota – come avevano sostenuto già Platone ed Aristotele a proposito del tiranno⁹⁴ – fa esattamente l'opposto, ossia si schiera dalla parte del «popolo» contro i «grandi»⁹⁵: egli è come un torrente impetuoso – dice Montesquieu con una delle sue più efficaci immagini «liquide»⁹⁶ – che da un lato «ravage tout», mentre dall'altro «laisse [...] des campagnes où l'œil voit de loin quelques prairies». Le sue «horribles cruautés» sembrano pertanto sortire degli effetti anche positivi, in quanto appunto tratterrebbero i funzionari del suo Stato dal vesare la massa della popolazione⁹⁷.

Vari sono i 'mezzi' o gli 'strumenti' di cui il despota si serve per

⁹² Cfr. *infra*.

⁹³ *EL*, III, 9, t. I, p. 33.

⁹⁴ Cfr. Platone, *Repubblica*, 565d-566b; Aristotele, *Politica*, V 5, 1305a; V 10, 1310b.

⁹⁵ Cfr. *EL*, III, 9, t. I, p. 33 e *P* 1898.

⁹⁶ L'espressione è di C. Rosso, che dedica a tale tema uno dei più bei capitoli del suo libro su Montesquieu del 1965 (cit., pp. 37-44).

⁹⁷ *EL*, III, 9, t. I, p. 34. Vedi anche *EL*, VIII, 19, t. I, p. 137.

‘avviliti’, rendere ‘impotenti’ i grandi del suo regno, e segnatamente: la minaccia di un loro annientamento fisico immediato⁹⁸; la minaccia di un loro licenziamento in tronco dai posti che occupano⁹⁹ o, se sono dei militari, di una loro degradazione seduta stante¹⁰⁰; e la minaccia della confisca o espropriazione forzata dei loro beni¹⁰¹. Quest’ultima è la necessaria contromisura – secondo il Presidente – alla loro corruzione, al fatto che nel regime dispotico il peculato è un crimine «ordinaire»¹⁰².

La contropartita dell’immenso potere che il despota ‘trasferisce’ ai grandi del suo Stato è, dunque, la loro totale insicurezza/precarietà nella vita, nelle cariche che rivestono e nei beni che posseggono, il loro terrore di poter perdere in qualsiasi momento le une e gli altri. Tutto l’opposto accade ovviamente nella monarchia, dove non l’in-

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, p. 33, in cui si afferma che il despota deve poter «anéantir à l’instant» coloro i quali detengono i primi posti, altrimenti per lui «tout est perdu» (corsivo mio); e *EL*, X, 16, t. I, p. 164, dove si precisa che, a tale scopo, egli dispone costantemente di un corpo di milizie a suo diretto servizio sempre pronto a piombare in qualsiasi parte del suo regno. Vedi *infra*.

⁹⁹ Negli Stati dispotici – si legge ad esempio in *EL*, V, 19, t. I, p. 79, ma il motivo è già chiaramente enunciato in *LP LXXXIX*, p. 187 – «il faut que les sujets soient placés ou déplacés dans un instant par le prince». Tale assoluta precarietà delle posizioni che si occupano riguarda, evidentemente, anche il gran visir nelle cui mani il despota affida interamente la gestione del suo Stato. Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, IV: «Tutta la monarchia del Turco è governata da uno signore, li altri sono sua servi; e, distinguendo el suo regno in Sangiachi [circostrizioni in cui era diviso il regno del Sultano], vi manda diversi amministratori, e il muta e varia come pare a lui» (corsivo mio); e Paul Rycaut (un’altra delle principali fonti montesquieuiane per lo studio delle società orientali): «[...] ce n’est pas ni la vertu, ni le mérite, ni la noblesse de sang qui fait le Bacha, c’est la seule faveur du Sultan, qui peut sur le champ en faire un autre du moindre de ses soldats» (*Histoire de l’état présent de l’Empire ottoman* [...], traduit de l’anglois [...] par M. Briot, Amsterdam, Wolfgang, 1686, p. 175).

¹⁰⁰ Cfr. *EL*, V, 19, t. I, pp. 77-78, dove, discutendo del problema se un cittadino possa essere obbligato ad accettare, nell’esercito, un posto inferiore a quello che occupa, Montesquieu osserva che mentre nella monarchia l’onore «ne peut souffrir ce qu’il appelle se dégrader», negli Stati dispotici, «où l’on abuse également de l’honneur, des postes et des rangs, on fait indifféremment d’un prince un gonjat, et d’un gonjat un prince» (corsivo mio).

¹⁰¹ Cfr. *EL*, V, 8, 15; XIII, 6: t. I, pp. 60, 73 e 232.

¹⁰² *EL*, V, 15, t. I, p. 73. «Par là [cioè mediante le confische] – osserva ancora Montesquieu – on console le peuple; l’argent qu’on en tire est un tribut considérable que le prince lèverait difficilement sur des sujets abimés» (*ibid.*).

stabilité», ma la «sûreté» dei grandi «entre – come si legge in VI, 21 – dans [sa] nature»¹⁰³.

Il despota, per parte sua, ha paura anzitutto dei suoi più alti funzionari i quali, data l'irresistibile sete di potere da cui sono divorati al pari di tutti gli altri uomini, non cessano mai, per quanto egli cerchi di tenerli a bada con «exemples de sévérité»¹⁰⁴, di tramare contro di lui per impossessarsi del suo regno; teme, poi, i suoi stessi fratelli e figli, scorgendo in loro possibili «rivali» e «cospiratori» per la successione al trono, sì che li emargina, li perseguita e spesso li elimina anche fisicamente¹⁰⁵; è terrorizzato, inoltre, dall'esercito, sul quale peraltro deve poggiare la sua forza per governare¹⁰⁶; vive, infine, nella perenne angoscia di possibili rivoluzioni popolari o dal basso.

A quest'ultimo riguardo, egli si trova come attanagliato in un tragico destino. Per affermare, infatti, il suo immenso potere deve impedire il formarsi di una qualsiasi forza politico-sociale intermedia che possa 'ostacolarlo' in questo suo intento, ma così facendo – in ciò risiede, secondo Montesquieu, un suo *grande svantaggio* rispetto al monarca¹⁰⁷ – sopprime nello stesso tempo qualsiasi schermo protettivo, qualsiasi cuscinetto, tra la sua persona e il popolo, sicché ogniqualvolta soffia il vento della sedizione, rischia di essere deposto e ucciso. Il suo trono è pertanto estremamente instabile, vacillante, e questo appunto perché il popolo «sans tribuns», ossia senza capi che possano guidarlo, com'è nel dispotismo, «porte toujours les choses aussi loin qu'elles peuvent aller; tous les désordres qu'il commet sont extrêmes»¹⁰⁸.

¹⁰³ *EL*, VI, 21, t. I, p. 104.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *EL*, V, 14, t. I, pp. 70-71.

¹⁰⁶ Cfr. *ibid.*, p. 68.

¹⁰⁷ Cfr. *EL*, V, 11, t. I, p. 64.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 65. Tutto il contrario si verifica, ovviamente, nelle monarchie, dove il popolo ha dei «tribuns» ossia delle guide nelle «puissances intermédiaires», per cui difficilmente i suoi malcontenti sfociano in aperte e violente ribellioni contro lo Stato e la persona del monarca (*ibid.*). Vedi, sul tema delle rivoluzioni popolari nel dispotismo – un tema su cui Montesquieu ritorna peraltro in vari altri luoghi del suo capolavoro (cfr. ad es. VI, 2; XIX, 12; XXV, 11: t. I, pp. 84, 334; t. II, p. 162) e che aveva già messo in luce in *LP* LXXX e CIII, pp. 170-171, 214-215 – C. Volpilhac-Augier/J. Ehrard, *Théorie*

Al suo potere «sans bornes» corrisponde dunque, come e ancor più che nel caso dei grandi, il massimo di insicurezza («sur [sa] tête – sottolinea Montesquieu – est l'excès du pouvoir et du danger»¹⁰⁹). Egli non è mai al sicuro in nessun angolo del suo palazzo, vive costantemente come se fosse in mezzo a nemici¹¹⁰, stordito dal terrore prima ancora che dalla sua sfrenata lussuria¹¹¹, e ciò – ancora una volta – diversamente dal monarca il quale invece vive «en sûreté»¹¹² in uno Stato reso «fixe» e «inébranlable» dai poteri o corpi intermedi¹¹³.

Per quanto riguarda, infine, gli strati inferiori del popolo, sembra a prima vista che essi, diversamente dai 'potenti', siano come risparmiati dalla *crainte* e che, negli intervalli tra una ribellione e l'altra, vivano in una relativa «sûreté» sotto le 'ali protettrici' del despota¹¹⁴. Ma si tratta di mera apparenza, di pura illusione. Infatti, concentrando questi nelle proprie mani tutti i poteri, la loro vita e i loro beni, laddove li posseggano, sono, al pari di quelli dei grandi, totalmente in balia dei suoi capricci e delle sue volontà più sregolate. Inoltre, per quanto il despota cerchi di 'proteggerli' dalle angherie dei grandi, è evidente che non sempre vi riesce: accade anzi che le «lois» con cui egli li «espropria» dei loro beni (come contromisura al peculato che abitualmente praticano) non diminuiscano ma eccitino ancora di più la loro «avarice» e la loro «cupidité», per cui si sentiranno spinti «à

des révolutions dans le rapport qu'elles ont avec les divers gouvernements (Éléments pour un livre trente-deuxième de «L'Esprit des lois»), «Dix-huitième siècle», (1989) 21, pp. 23-47.

¹⁰⁹ EL, VIII, 5, t. I, p. 126.

¹¹⁰ Cfr. EL, II, 5, t. I, p. 24, dove si parla del suo serraglio come di una «prison», e V, 14, t. I, p. 71, in cui viene descritto come «le premier prisonnier du palais». Non è da escludere, su questo aspetto della raffigurazione montesquieuiana del despota, una qualche influenza del *Gerone* di Senofonte, e in particolare dei luoghi (II, 8-10) in cui vi si sottolinea che i tiranni «sono sempre e dappertutto in paese nemico» e che non trovano sicurezza «neppure all'interno del proprio palazzo» (*Gerone*, in L. Strauss, *La tirannide. Saggio sul «Gerone» di Senofonte* [1950], a cura di F. Mercadante, Milano, Giuffrè, 1968, pp. 9-10).

¹¹¹ Cfr. P 1746.

¹¹² EL, VIII, 6, t. I, p. 127. Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 10, dove si discute di «principi buoni» e di «scelerati imperadori» e si sottolinea come la vita dei primi sia caratterizzata da «sicurtà» e «quiete», mentre quella dei secondi da «pericolo», «inquietudine» e «continove angustie».

¹¹³ EL, V, 11, t. I, p. 65.

¹¹⁴ EL, III, 9, t. I, p. 33.

faire mille vexations», giacchè non sembrerà loro di possedere in proprio che l'oro o l'argento rubato o nascosto¹¹⁵. Da ultimo, «de but» dello Stato dispotico – scrive Montesquieu – è «la tranquillité», ma questa tranquillità – precisa subito dopo, e si tratta di una precisazione che esplicita assai bene il senso che egli attribuisce alla *crainte/terreur* – «n'est point une paix», ma «de silence de ces villes que l'ennemi est près d'occuper»¹¹⁶, ossia è una tranquillità apparente che nasconde un incubo reale, un paralizzante senso di ansia/angoscia di poter perdere da un momento all'altro ogni cosa, compresa la vita, o di essere ridotti alla totale mercé di un «nemico».

Nessuno, quindi, nel dispotismo, è immune dalla *crainte/terreur*, né i governanti né i governati, gli uni e gli altri al tempo stesso artefici e vittime di essa. All'opposto del governo moderato che è il regime della *libertà/sicurezza generalizzata*, quello dispotico è pertanto il regime della *illibertà/insicurezza generalizzata*, il regime in cui ognuno è stretto nella morsa della precarietà circa la propria vita e i propri beni. Nel primo nessun cittadino – si legge in XI, 6 – «craint» un altro cittadino¹¹⁷, nell'altro tutti hanno terrore di tutti; nell'uno ci si sente 'liberi' dalla paura di venir turbati nel pacifico godimento della vita e dei beni, nell'altro invece 'prigionieri' – esattamente come nello stato di natura hobbesiano – del *mutuus metus* o *crainte mutuelle*¹¹⁸.

Al pari della natura, anche i principi dei vari governi hanno leggi ad essi relative o che ne discendono, a cominciare da quelle educative sulle quali Montesquieu concentra in primo luogo la sua attenzione dedicando loro l'intero libro IV della sua opera. Mentre nelle monarchie l'educazione si adopera ad «élever le cœur», nel dispotismo – afferma nel capitolo 3 di tale libro – essa cerca solo di «l'abaisser». Deve esservi «servile» e ridotta al minimo¹¹⁹. Servile in quanto non si

¹¹⁵ *EL*, V, 14, t. I, p. 69.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 68. Con parole quasi identiche, il concetto è espresso anche in *P* 809 e 826. Sulla «tranquillité» come «but» degli Stati dispotici, vedi pure *EL*, XVI, 9; XIX, 16, 19; XXVI, 15: t. I, pp. 286, 337, 340; t. II, p. 167.

¹¹⁷ *EL*, XI, 6, t. I, p. 169. Cfr. anche *EL*, XIX, 27, t. I, p. 354.

¹¹⁸ È questa una delle due espressioni – l'altra è «*crainte réciproque*» – con cui S. Sorbière traduce il «*mutuus metus*» hobbesiano: cfr. T. Hobbes, *Elemens philosophiques du citoyen*, cit., I, 2-3, pp. 1 e 8-9.

¹¹⁹ *EL*, IV, 3, t. I, p. 39.

tratta di formare degli uomini liberi, bensì degli schiavi quali sono tutti coloro che vivono in un simile regime, ivi compreso – stante il fatto che nessuno è «tyran sans être en même temps esclave»¹²⁰ – il despota, il quale riceverà pertanto lo stesso tipo di educazione. Ridotta al minimo, perché, diversamente dall'onore e dalla virtù che, per essere sentiti e praticati, richiedono di venire 'appresi' e 'coltivati', la *crainte* «naît d'elle-même parmi les menaces et les châtiments», ossia è una passione istintiva, immediata, 'psicologica'¹²¹; inoltre, perché l'«obéissance extrême», che consegue necessariamente dalla *natura* del dispotismo¹²² (come s'è visto, tranne le leggi religiose, nulla può venire opposto alla volontà arbitraria del principe, neppure le norme del diritto naturale¹²³), presuppone l'«ignorance» sia in coloro che obbediscono, ridotti ad una condizione subumana, che in colui che comanda, il quale «n'a point à délibérer, à douter, ni à raisonner», ma solo da «vouloir»¹²⁴; infine, perché, mentre l'educazione «consiste principalement à vivre avec les autres», nel dispotismo la comunicazione tra gli individui è totalmente assente: in esso – secondo Montesquieu – «chaque maison est un empire séparé»¹²⁵. L'educazione vi si ridurrà dunque a ben poca cosa, e segnatamente – precisa il Presidente – «à mettre la crainte dans le cœur, et à donner à l'esprit la connaissance de quelques principes de religion fort simples»¹²⁶. Non istillerà il sapere, perché questo potrebbe essere, al pari dell'onore, «dangereux»¹²⁷ (l'uno e l'altro potrebbero mettere a repentaglio l'ob-

¹²⁰ *Ibid.*, p. 40. Cfr. Platone, *Repubblica*, 579d-e: «[...] il vero tiranno è in verità uno schiavo» (Platone, *Dialoghi politici e Lettere*, cit., vol. I, p. 595).

¹²¹ *EL*, IV, 5, t. I, p. 41. Cfr. L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1992⁷, pp. 89-90.

¹²² Cfr. *EL*, III, 10, t. I, p. 34: «[...] la nature du gouvernement [despotique] demande une obéissance extrême; et la volonté du prince, une fois connue, doit avoir aussi infailliblement son effet qu'une boule jetée contre une autre doit avoir le sien».

¹²³ Se ciò accadesse, se accadesse cioè che tali norme limitassero la sua autorità, egli sarebbe «supposé n'être plus un homme» (*ibid.*, p. 35).

¹²⁴ *EL*, IV, 3, t. I, p. 40. Vedi anche *EL*, III, 10, t. I, p. 34: nei paesi dispotici «l'homme est une créature qui obéit à une créature qui veut».

¹²⁵ *Ibid.* Analogo concetto è espresso in *LP* XXXIV, p. 74 e nell'*Essai sur les causes*, in Masson, III, pp. 419-420.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *EL*, III, 9; IV, 3: t. I, pp. 33, 40.

bedienza estrema o l'estrema subordinazione che vi sono richieste¹²⁸); né l'emulazione, perché potrebbe essere «funeste»¹²⁹ (potrebbe far scattare negli individui comportamenti incompatibili con la tranquillità e l'immobilità sociale che vi devono regnare¹³⁰); né tantomeno le virtù, essendo impensabile che ce ne possano essere di proprie a degli schiavi¹³¹.

Analogamente alle leggi educative, anche gli altri tipi di leggi nel dispotismo o non ci sono affatto o sono ridotte al minimo: per dei popoli «timides, ignorants, abbattus» quali sono quelli che vivono sotto un simile regime – si legge all'inizio del capitolo 14 del libro V, specificamente dedicato, insieme al 15, alle leggi relative al principio della *crainte* – «il ne faut pas beaucoup de lois»¹³².

Così è, in primo luogo, per quanto riguarda il *diritto delle genti* o *diritto internazionale*: essendo il despota abituato a non incontrare nessuna resistenza dentro il palazzo in cui vive «enfermé», si indigna per quella che gli viene opposta con le armi alla mano; è quindi guidato di solito dalla «colère» o dalla «vengeance»; d'altronde, diversamente dal monarca, egli ignora cosa sia la vera gloria, per cui nei paesi dove regna le guerre si devono svolgere «dans toute leur fureur naturelle» e il diritto internazionale avere «moins d'étendue qu'ailleurs». Se il despota è fatto prigioniero, viene considerato come morto, ed un altro sale sul suo trono. I trattati che stipula mentre è prigioniero sono ritenuti nulli e non vengono ratificati dal suo successore. Infatti, dato che egli è, nello stesso tempo, «des lois, l'État et le prince», e che non è più nulla appena cessa di essere principe, se non fosse considerato come morto, lo Stato sarebbe distrutto¹³³. Inoltre, poiché – per la stessa ragione – la conservazione di quest'ultimo coincide con la sua

¹²⁸ Cfr. *EL*, III, 10; XVI, 9: t. I, pp. 34 e 286.

¹²⁹ *EL*, IV, 3, t. I, p. 40.

¹³⁰ Diversamente dalla monarchia dei poteri intermedi, dove è bene che vi sia – secondo Montesquieu – la venalità delle cariche (cfr. *EL*, V, 19, t. I, p. 79), e quindi la possibilità di acquistare la nobiltà «à prix d'argent», nel dispotismo, «où personne ne peut ni ne doit avoir d'émulation», sono «utiles» solo «des lois qui ordonnent que chacun reste dans sa profession, et la fasse passer à ses enfants» (*EL*, XX, 22, t. II, p. 16).

¹³¹ Cfr. *EL*, IV, 3, t. I, p. 40.

¹³² *EL*, V, 14, t. I, p. 67.

¹³³ *Ibid.*

conservazione, o meglio con quella del palazzo in cui si trova rinchiuso, tutto ciò che non minaccia direttamente questo palazzo o la capitale «ne fait point d'impression sur des esprits ignorants, orgueilleux et prévenus»; e, quanto alla concatenazione degli avvenimenti, costoro «ne peuvent la suivre, la prévoir, y penser même». La politica, i suoi «ressorts» e le sue leggi vi devono, dunque, essere – e qui il riferimento da parte di Montesquieu si estende anche alla politica interna – «bornées», e il governo politico altrettanto «simple» di quello civile. «Tout se réduit à concilier le gouvernement politique et civil avec le gouvernement domestique, les officiers de l'État avec ceux du sérail»¹³⁴, ossia in pratica con gli eunuchi che attorniano in continuazione il despota infiacchendogli negli stravizi il cuore e lo spirito e condizionandolo completamente in tutte le sue scelte di politica estera ed interna¹³⁵. Ancora, non fidandosi egli della «milice» di cui ha terrore, non gli resta altro da fare per proteggere il suo palazzo o la capitale dagli eventuali attacchi di altre nazioni che renderli inaccessibili mediante la devastazione o desertificazione dei territori di confine¹³⁶. Il suo Stato – si legge a tale proposito in V, 14 – «sera dans la meilleure situation, lorsqu'il pourra se regarder comme seul dans le monde; qu'il sera environné de déserts, et séparé des peuples qu'il appellera barbares»¹³⁷.

Così è, in secondo luogo, per quanto concerne il *diritto politico* o, diremmo oggi, *pubblico*. Al riguardo Montesquieu – sempre in V, 14 – oltre a sottolineare, lo si è appena visto, la *simplicité* del «gouvernement politique» in quanto tutto 'centralizzato' in sostanza nel palazzo del principe o meglio nel suo serraglio (nel dispotismo – egli sostiene – non c'è neppure un consiglio di Stato¹³⁸), si sofferma a lungo sull'assenza in tale regime di una legge di successione al trono, sottolineando come ciò costituisca per esso «une raison de dissolution de plus» rispetto alla monarchia, in cui invece una simile legge esiste ed è

¹³⁴ *Ibid.*, p. 68.

¹³⁵ Cfr. ad es. *EL*, II, 5; V, 14; VII, 7; XV, 19: t. I, pp. 24-25, 67, 113, 278-279; e *P* 1909.

¹³⁶ Cfr. *EL*, IX, 4, t. I, p. 144-145.

¹³⁷ *EL*, V, 14, t. I, p. 68.

¹³⁸ *Ibid.*, in nota.

ben definita. Accade, infatti, che ogni vacanza del trono vi sia seguita da sanguinose lotte fra i principi della famiglia regnante o da spaventose guerre civili, onde colui che alla fine riesce ad impadronirsi del potere non vi è mai sovrano «de droit», ma solo «de fait», ovvero solo perché è il più forte o il vincitore¹³⁹.

Così è, in terzo ed ultimo luogo, per quanto riguarda le *leggi civili* e quelle *penali* (o il *diritto privato*):

Je ne sais sur quoi, dans [les pays despotiques] – scrive il Presidente in VI, 1, sintetizzando il suo pensiero in proposito – le législateur pourrait statuer, ou le magistrat juger. Il suit de ce que les terres appartiennent au prince, qu'il n'y a presque point de lois civiles sur la propriété des terres. Il suit du droit que le souverain a de succéder, qu'il n'y en a pas non plus sur les successions. Le négoce exclusif qu'il fait dans quelques pays, rend inutiles toutes sortes de lois sur le commerce [...]. Il résulte encore de cette prodigieuse multitude d'esclaves, qu'il n'y a presque point de gens qui aient une volonté propre, et qui par conséquent doivent répondre de leur conduite devant un juge. La plupart des actions morales, qui ne sont que les volontés du père, du mari, du maître, se règlent par eux, et non par les magistrats. J'oubliais de dire que ce que nous appelons l'honneur, étant à peine connu dans ces États, toutes les affaires qui regardent cet honneur, qui est un si grand chapitre parmi nous, n'y ont point de lieu. Le despotisme se suffit à lui-même; tout est vide autour de lui. Aussi, lorsque les voyageurs nous décrivent les pays où il règne, rarement nous parlent-ils de lois civiles¹⁴⁰.

Le conseguenze di questa assenza totale o quasi di leggi sulla proprietà, le successioni, il commercio, le questioni penali, sono disastrose per i popoli dei paesi dispotici. Infatti, dalla circostanza che in essi il principe «se déclare» proprietario di tutti i terreni ed crede di tutti i suoi sudditi – per cui questi sono suoi schiavi non solo in senso politico, ma anche *civile*, motivo questo che riprende e sviluppa un

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 70-71. Diversamente che nella monarchia, dunque, nel dispotismo la sovranità è «par nature illégitime» (J. Ehrard, *Actualité d'un demi-silence*, cit., p. 13). Cfr. in tal senso anche *EL*, XVIII, 6, t. I, p. 306, dove Montesquieu contrappone il «pouvoir légitime d'un monarque» alla «puissance tyrannique d'un despote».

¹⁴⁰ *EL*, VI, 1, t. I, p. 82 (corsivi miei).

altro fondamentale tema presente fin dall'origine¹⁴¹, accanto a quello dell'arbitrio nel modo di esercizio del potere, nella nozione di dispotismo o nei suoi sostituti ed equivalenti, vale a dire il tema del rapporto tra governanti e governati come un rapporto analogo a quello tra padrone (*despôtès*) e schiavi – deriva sempre «l'abandon de la culture des terres»¹⁴² («le plus grand travail des hommes»¹⁴³), e se per di più egli fa anche il mercante, monopolizzando così a suo esclusivo profitto il commercio, la rovina di «toute espèce d'industrie»¹⁴⁴.

D'altra parte, il fatto che i beni siano posseduti in maniera precaria (l'«incertitude des fortunes») rende impossibile nei regimi dispotici la loro cessione e vi «naturalise» l'usura, giacché ciascuno è portato ad accrescere il prezzo del proprio denaro in ragione del pericolo che corre prestandolo: il commerciante si trova così costretto a «vivre au jour la journée», per paura di perdere l'indomani il profitto che potrebbe accumulare oggi¹⁴⁵.

Ancora: «da tyrannie et la méfiance» fanno sì che in tali Stati «tout le monde y enterre son argent»¹⁴⁶, per cui la circolazione monetaria vi è pressoché inesistente.

Da ultimo, la loro «dureté» provoca inevitabilmente il declino demografico¹⁴⁷ e può arrivare fino al punto – ed è questo, a nostro parere, il più duro atto d'accusa mosso da Montesquieu contro il dispo-

¹⁴¹ Cfr. ad es. Platone, *Leggi*, 697c-698a e Aristotele, *Politica*, I 7, 1255b; III 14, 1285a; III 17, 1287b; VII 7, 1327b.

¹⁴² *EL*, V, 14, t. I, p. 69. Cfr. F. Bernier, *Histoire de la dernière révolution des États du Grand Mogol* [...], 4 tt., Paris-La Haye, Barbin-Arnout Leers, 1670-1671, t. II, pp. 189-201; Id., *Voyages [...] contenant la description des États du Grand Mogol* [...], 2 voll., Amsterdam, Marret, 1709-1710, vol. I, pp. 310-320 [ma 320-330]; S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, VIII, 5, 1 (nella trad. fr. di J. Barbeyrac, Basle, Thourneisen, 1732⁴, t. II, pp. 441-442).

¹⁴³ *EL*, XIV, 6, t. I, p. 251.

¹⁴⁴ *EL*, V, 14, t. I, p. 69. Vedi anche *EL*, V, 8, t. I, p. 61.

¹⁴⁵ *EL*, V, 15, t. I, pp. 72-73. Cfr. anche *EL*, XXII, 19, t. II, p. 92 e *Défense*, II^e partie, in Masson, I, 2, p. 478.

¹⁴⁶ *EL*, XXII, 2, t. II, p. 68.

¹⁴⁷ *EL*, XXIII, 11, 28, t. II, pp. 105 e 127. L'opposto si verifica ovviamente negli Stati moderati, dove la «douceur» del governo «contribue merveilleusement – come si sottolinea già in *LP* CXXII, p. 258 – à la propagation de l'Espèce».

tismo – da costringere le donne ad abortire, pur di non mettere al mondo figli costretti a vivere sotto il suo giogo¹⁴⁸.

Abbandono dell'agricoltura, rovina dell'industria e del commercio, assenza di circolazione monetaria, spopolamento sono tutte, dunque, le devastanti conseguenze del fatto che il despota, oltre che il detentore esclusivo di tutti i poteri dello Stato, è anche il padrone assoluto dei beni e delle eredità dei suoi sudditi, del fatto che il suo regime è tanto un regime di oppressione politica (*esclavage politique*) quanto sociale o civile (*esclavage civil*), non solo strutturalmente senza *libertà* ma anche – lo avevano ribadito con forza qualche tempo prima Bodin e Locke¹⁴⁹ – senza *proprietà*.

Come si vede, oltre che al suo funzionamento politico, Montesquieu si interessa pure al funzionamento economico del dispotismo, come peraltro risulta confermato anche dalla sottolineatura dell'assenza in esso di un vero Terzo Stato. Invano la Moscovia – scrive ad esempio in XXII, 14 – vorrebbe uscire dal suo isolamento economico e «descendre de son despotisme»; le sue stesse leggi le vietano qualsiasi commercio:

Le peuple n'est composé que d'esclaves attachés aux terres, et d'esclaves qu'on appelle ecclésiastiques ou gentilshommes, parce qu'ils sont les seigneurs de ces esclaves. *Il ne reste donc guère personne pour le tiers-état, qui doit former les ouvriers et les marchands*¹⁵⁰.

E altrove osserva che è in Inghilterra, dove regnano moderazione e libertà e i beni dei privati sono sicuri, che ci sono ricchi mercanti, non in Turchia, dove la violenza e le vessazioni del governo fanno sì che il patrimonio sia sempre «suspect, incertain, ruiné»¹⁵¹.

¹⁴⁸ Cfr. *EL*, XXIII, 11, t. II, p. 106.

¹⁴⁹ Vedi, del primo, la definizione di «monarchie seigneuriale» o dispotica riportata più sopra, nonché l'affermazione secondo cui «de roy des Turcs» è chiamato «le grand Seigneur, non pas tant pour l'estendue du país, car le roi Catholique en a dix fois autant, que pour estre aucunement Seigneur des personnes et des biens» (*Les six livres de la République* [1576], Paris, Fayard, 1986, libro II, cap. 2, p. 37); del secondo, la battuta conclusiva del § 174 del *Second Treatise of Government*, in cui osserva che il potere dispotico si esercita «over such as have no property at all» (ed. cit., p. 402).

¹⁵⁰ *EL*, XXII, 14, t. II, pp. 87-88 (corsivo mio).

¹⁵¹ *EL*, XIII, 14, t. I, p. 239.

Non solo i 'grandi per sangue', ma anche i 'grandi per ricchezza' – e la cosa è stata finora assai scarsamente rilevata dagli interpreti¹⁵² – sono dunque assenti nel dispotismo, ovvero ci sono sia gli uni che gli altri¹⁵³, ma le loro «grandeurs», per così dire, al pari del resto di quelle dei vari funzionari dello Stato (visir, governatori, generali, ecc.), non sono, come nella monarchia, «fixes», ossia stabili, sicure, garantite dalla legge, bensì instabili, precarie, in totale balia dell'arbitrio del despota: sono – per dirla con Louis Althusser – delle «grandeurs d'occasion»¹⁵⁴, ovvero momentanee, effimere, dipendenti unicamente dal favore del despota, per sua natura mutevole e capriccioso.

S'è accennato più sopra al fatto che nel dispotismo tutti sono uguali perché tutti vivono nella schiavitù politica. Possiamo ora aggiungere e precisare che tutti vi sono uguali perché tutti sono parimenti soggetti all'insicurezza circa la loro vita, i loro ruoli sociali e i loro beni. Non vi si è uguali da un punto di vista né politico, né economico, né sociale (in esso vi sono, infatti, uomini investiti dei posti di comando e quindi di un potere non posseduto dagli altri sudditi¹⁵⁵; persone ricchissime e persone miserabili¹⁵⁶; «grandi» e «popolo»¹⁵⁷), ma solo appunto in quanto tutti – ivi compreso il despota – ugualmente schiavi (in tal senso Montesquieu definisce giustamente la *crainte* come una *crainte servile*¹⁵⁸) ed ugualmente esposti al pericolo continuo di un rovesciamento improvviso e radicale delle proprie condizioni di esistenza. Laddove l'onore è, per così dire, 'gerarchico', presuppone cioè una società in cui dominano distinzioni e disuguaglianze, la *crainte* è 'livellatrice', agguaglia tutti – dal titolare del potere

¹⁵² Una lodevole eccezione è costituita da J. Ehrard, il quale invece – nel suo noto studio su *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* (1963), Paris, Albin Michel, 1994, p. 497 – sottolinea come «l'absence d'un véritable tiers-état» costituisca forse «le trait le plus caractéristique» degli Stati che Montesquieu considera dispotici.

¹⁵³ Cfr. ad es. *EL*, V, 14, 18; VII, 4; XIII, 6, 20; XVI, 10: t. I, pp. 69, 76, 110, 232, 244 e 287.

¹⁵⁴ L. Althusser, *Montesquieu*, cit., p. 86.

¹⁵⁵ Cfr. *EL*, II, 5; III, 9; IV, 3; V, 14, 16, 17: t. I, pp. 24-25, 33-34, 40, 68, 73-75.

¹⁵⁶ Cfr. *EL*, V, 14, 18; VII, 4; XIII, 14, 20: t. I, pp. 69, 76, 110, 238, 244.

¹⁵⁷ *EL*, III, 9, t. I, p. 33.

¹⁵⁸ *EL*, XXIV, 6, t. II, p. 136.

sovrano e illimitato fino all'ultimo dei suoi sudditi – nell'assoluta precarietà e insicurezza, nel terrore permanente di poter perdere da un momento all'altro ogni cosa, ivi compresa l'esistenza stessa¹⁵⁹.

Altrettanto disastrose – lo si diceva poc'anzi – sono le conseguenze che derivano per gli individui che vivono nei paesi dispotici per quanto riguarda le questioni penali. Su di esse – in riferimento ovviamente a tutti e tre i tipi fondamentali di governo, ma in un confronto sempre serrato soprattutto tra dispotismo e monarchia dei poteri intermedi – Montesquieu si sofferma a lungo nei libri VI e XII, affrontando in particolare quattro grandi temi, strettamente connessi l'uno all'altro: (1) la «simplicité» delle leggi penali; (2) la «forme des jugements»; (3) l'«établissement des peines»; (4) le «accusations».

(1) Per quanto concerne il primo tema, egli sostiene che, diversamente dal monarca, il quale conosce ognuna delle province del suo regno e può quindi, in ossequio alla loro autonomia, emanare leggi differenti o tollerare usanze diverse, il despota «ne connaît rien et ne peut avoir d'attention sur rien; il lui faut une allure générale; il gouverne par une volonté rigide qui est partout la même; tout s'aplanit sous ses pieds»¹⁶⁰; inoltre, mentre nella monarchia le leggi penali sono assai numerose, nel dispotismo – come si evince chiaramente dalla lunga citazione da VI, 1, riportata più sopra – sono assai poche o totalmente assenti, e laddove nella prima, e nei governi moderati in genere, le procedure giudiziarie sono lente e complesse, in ragione dell'alta considerazione in cui è tenuta anche «la tête du moindre citoyen», nel secondo, dove invece si presta «très peu d'attention à la fortune, à la vie, à l'honneur des sujets», esse sono rapide e sommarie. Ciò che importa, in quest'ultimo regime, è porre termine in un modo o nell'altro alle controversie ed evitare ad ogni costo che abbiano modo di manifestarsi le «passions des plaideurs», dal momento che in esso non deve regnare altro che la *crainte* e qualunque

¹⁵⁹ Cfr. in proposito L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 48-49, nota 56, il quale ricorda, tra l'altro, come già in LP CII-CIII, pp. 211-215, venga sottolineata questa sostanziale uguaglianza nell'insicurezza fra despota e sudditi.

¹⁶⁰ *EL*, VI, 1, t. I, p. 81.

cosa può condurre «tout à coup, et sans qu'on le puisse prévoir, à des révolutions»¹⁶¹.

(2) Circa la «forme des jugements», invece, il Presidente sottolinea come nel dispotismo, all'opposto dei governi moderati, non vi siano di fatto leggi penali precostituite al giudizio, in quanto essendo il principe (come del resto – lo s'è visto – chiunque dei suoi precari funzionari) anche giudice¹⁶², è lui stesso la «règle»¹⁶³, per cui accade che le sue sentenze o giudizi – e ciò più di ogni altro suo atto forse contribuisce a scatenare nei suoi sudditi la *crainte* – siano assolutamente imprevedibili, frutto come sono appunto del mero capriccio o arbitrio.

(3) Per quanto concerne il terzo tema, poi, Montesquieu ritiene che la «sévérité» delle pene «convient mieux» al principio del terrore che non a quelli della virtù e dell'onore. Negli Stati moderati, «tout, pour un bon législateur, peut servir à former des peines», e quindi a dissuadere i cittadini dal compiere delitti. In quello dispotico, invece, in cui si è portati alla «dureté» e alla «cruauté» e dove «on est si malheureux, que l'on y craint plus la mort qu'on ne regrette la vie», il rigore e l'atrocità dei supplizi risultano gli unici mezzi idonei all'azione penale del governo¹⁶⁴.

La severità delle pene – derivante anche dal fatto che, essendo il despota il proprietario assoluto di tutti i beni, la maggior parte dei

¹⁶¹ *EL*, VI, 2, t. I, pp. 83-84.

¹⁶² Cfr. *supra* e, inoltre, *EL*, VI, 5, t. I, p. 87: «Dans les États despotiques, le prince peut juger lui-même. Il ne le peut dans les monarchies: la constitution serait détruite, les pouvoirs intermédiaires dépendants, anéantis: on verrait cesser toutes les formalités des jugements; la crainte s'emparerait de tous les esprits; on verrait la pâleur sur tous les visages; plus de confiance, plus d'honneur, plus d'amour, plus de sûreté, plus de monarchie» (corsivo mio).

¹⁶³ *EL*, VI, 3, t. I, p. 84.

¹⁶⁴ *EL*, VI, 9, t. I, pp. 91-92. Montesquieu esclude, tuttavia, che al dispotismo, così come a qualsiasi altro tipo di governo, s'addica la pratica della tortura: cfr. al riguardo *EL*, VI, 17, t. I, p. 102, dove nelle battute conclusive così si esprime: «Tant d'habiles gens et tant de beaux génies ont écrit contre cette pratique, que je n'ose parler après eux. J'allai dire qu'elle pourrait convenir dans les gouvernements despotiques, où tout ce qui inspire la crainte entre plus dans les ressorts du gouvernement; j'allai dire que les esclaves chez les Grecs et chez les Romains... Mais j'entends la voix de la nature qui crie contre moi».

crimini ledono direttamente i suoi interessi¹⁶⁵ – non significa tuttavia una loro maggior efficacia sul piano repressivo e preventivo. Al contrario, quando esse sono troppe severe («sans mesure») si è spesso costretti a preferire loro l'impunità¹⁶⁶, per cui il dispotismo sembra oscillare – secondo Montesquieu – tra la crudeltà dei supplizi (tipica di tale regime è – a suo avviso – anche la punibilità dell'innocente¹⁶⁷) e l'impunità dei delitti, entrambe fonti di corruzione, l'una perché abitua gli uomini alla «dureté», ovvero al dispotismo stesso, l'altra perché è la vera responsabile della rilassatezza dei costumi di un popolo¹⁶⁸.

(4) Per quanto riguarda, infine, le «accusations», il Presidente mette in luce da un lato come negli Stati dispotici, che pure fanno largo uso – a suo parere – della legge del taglione¹⁶⁹, non venga di norma rispettato il principio della proporzionalità tra pene e delitti¹⁷⁰, dall'altro come in essi i crimini di lesa maestà, ossia i crimini contro lo Stato e i suoi governanti, siano sovente fissati in termini vaghi e si perseguano come tali anche i *semplici pensieri*, le *parole* e gli *scritti satirici*:

Une loi d'Angleterre, passée sous Henri VIII – scrive ad esempio – déclarait coupables de haute trahison tous ceux qui prédiraient la mort du roi. Cette loi était *bien vague*. Le despotisme est si terrible qu'il se tourne même contre ceux qui l'exercent. Dans la dernière maladie de ce roi, les médecins n'osèrent jamais dire qu'il fût en danger, et ils agirent, sans doute, en conséquence¹⁷¹.

E ancora:

Un Marsyas songea qu'il coupait la gorge à Denys. Celui-ci le fit mourir, disant qu'il n'y aurait pas songé la nuit s'il n'y eût pensé le jour. C'était une grande tyrannie: car, quand même il y aurait pensé, il n'a-

¹⁶⁵ Cfr. *EL*, VI, 13, t. I, p. 96.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 97.

¹⁶⁷ Cfr. *EL*, VI, 20; XII, 30: t. I, pp. 103, 227; e *P* 1693.

¹⁶⁸ *EL*, VI, 12, t. I, pp. 94-95.

¹⁶⁹ Cfr. *EL*, VI, 19, t. I, p. 103 e ms. dell'*EL*, cit., t. I, p. 259r.

¹⁷⁰ Vedi ad es. *LP* CII, p. 212 e *EL*, VI, 12-13, 16, t. I, pp. 94-97, 101.

¹⁷¹ *EL*, XII, 10, t. I, p. 211 (corsivi miei).

vait pas attenté. Les lois ne se chargent de punir que les actions extérieures¹⁷².

Diversamente da quanto accade in campo politico, civile e penale, in quello tributario o fiscale – un campo non meno cruciale, com'è facile capire, nella determinazione del tasso di ansia o, se si vuole, di sicurezza dei cittadini di uno Stato – i popoli dei paesi dispotici sembrano essere 'avvantaggiati' rispetto a quelli che vivono nei paesi moderati. Infatti, laddove questi ultimi, in cambio della libertà di cui godono, pagano dei tributi assai pesanti, essi ne versano di «très légers»¹⁷³. Ma si tratta di un 'vantaggio' che non ha assolutamente nulla di invidiabile. Infatti, se essi non sono, come i contribuenti degli Stati moderati, continuamente «accablés» da richieste di ulteriori tasse, ciò deriva in realtà unicamente dalla «nonchalance» dei loro governanti, assai poco propensi ad intraprendere nuove iniziative o a fare nuovi progetti: se costoro non li «tourmentent», è perché «ne se tourmentent pas sans cesse eux-mêmes»¹⁷⁴; inoltre, l'imposta indiretta, che è la più normale in un governo moderato, è un'imposta sulla prosperità; mentre l'imposta *pro capite* o personale, «plus naturelle à la servitude», è un'imposta sulla miseria: questo tributo – si legge in uno dei più importanti capitoli del libro XIII – non può che essere assai modico, poiché, dal momento che nel dispotismo «on n'y peut pas faire diverses classes de contribuables, à cause des abus qui en résulteraient, vu l'injustice et la violence du gouvernement, il faut nécessairement se régler sur le taux de ce que peuvent payer les plus misérables»¹⁷⁵; da ultimo, e soprattutto, la contropartita della modicità dei loro tributi è l'assenza di libertà, ossia il fatto che il governo non offre loro nulla in cambio in materia di sicurezza della vita e dei beni:

Il y a, dans les États modérés – si legge in un altro importante capitolo dello stesso libro – un dédommagement pour la pesanteur des

¹⁷² *EL*, XII, 11, t. I, p. 212.

¹⁷³ *EL*, XIII, 10, t. I, p. 235.

¹⁷⁴ *EL*, XIII, 15, t. I, pp. 239-240. Cfr. *Monarchie universelle* XXV, in Masson, III, p. 382.

¹⁷⁵ *EL*, XIII, 14, t. I, p. 238.

tributs: c'est la liberté. Il y a dans les États despotiques un équivalent pour la liberté: c'est la modicité des tributs¹⁷⁶.

4. Facciamo di nuovo il punto sulle cose più rilevanti che siamo venuti finora evidenziando.

Anzitutto, appare chiaro – ci sembra – che per Montesquieu il dispotismo è, al pari della monarchia e della repubblica, una forma specifica, normale, a sé stante, di governo, ossia uno Stato che ha una sua «natura» e un suo «principio» animatore, nonché – come si precisa in XI, 5 – un suo «objet direct», un suo fine peculiare¹⁷⁷. La sua natura consiste in una struttura costituzionale semplice, a poteri concentrati, non moderata e non libera; il suo principio, in un senso di ansia o d'insicurezza permanente che investe tutti coloro che vivono sotto il suo giogo; il suo «objet», nelle «délices» del despota, ossia nei suoi piaceri tanto sensuali che spirituali, quali *in primis* la 'sensazione' che egli continuamente prova della propria onnipotenza («ses cinq sens [lui] disent sans cesse qu'il est tout, et que les autres ne sont rien»).

Tra natura e principio esiste un rapporto strettissimo, nel senso che il secondo, seppure non in modo automatico, deriva dal primo. Mentre nella monarchia e nei governi moderati in genere «règne dans toutes les conditions» la libertà intesa come sicurezza della vita e dei beni¹⁷⁸, nel governo dispotico domina a tutti i livelli l'arbitrio e conseguentemente la *crainte*/insicurezza riguardo alla vita e ai beni: in esso – afferma esplicitamente Montesquieu – «tout est incertain, parce que tout y est arbitraire». Donde gli infiniti «malheurs» che lo flagellano¹⁷⁹.

Principale fattore, di carattere però extra-politico, che attenua in

¹⁷⁶ *EL*, XIII, 12, t. I, p. 237.

¹⁷⁷ *EL*, XI, 5, t. I, p. 168. Non manca, tuttavia, negli scritti montesquieuiani qualche affermazione palesemente in contrasto con questo carattere fondamentale del dispotismo: ad es. l'*incipit* del libro VIII nel ms. dell'*EL* – un *incipit* non a caso soppresso nel testo definitivo dell'opera – in cui è dato leggere: «La tyrannie est moins un État particulier que la corruption de chaque État particulier, et cette corruption commence presque toujours par celle des principes» (ms. dell'*EL*, cit., t. II, f. 43r; corsivo mio).

¹⁷⁸ *EL*, XIX, 12, t. I, p. 334.

¹⁷⁹ *EL*, XXVI, 16, t. II, p. 186 (corsivi miei).

qualche modo tali *sciagure*, consentendo così al dispotismo di durare nel tempo, è la religione, la cui influenza in esso è maggiore che altrove e si esercita sia a livello della sua natura che del suo principio, moderando l'una, umanizzando per certi aspetti l'altro.

In secondo luogo, il rapporto tra governanti e governati che vige in tale regime è un rapporto di tipo servile, ossia analogo al rapporto tra padrone e schiavo: il despota è non solo colui che «réunit» nelle proprie mani tutti i poteri fondamentali dello Stato, ma anche il padrone o proprietario assoluto delle vite e dei beni dei suoi sudditi; è il detentore, cioè, sia dell'*imperium* che del *dominium*¹⁸⁰.

Diversamente dagli oppositori all'assolutismo di Luigi XIV, i quali pongono l'accento soprattutto sull'elemento o aspetto politico della nozione di dispotismo, Montesquieu, nella sua «grande opera di sintesi della saggezza politica del passato»¹⁸¹, ristabilisce – come s'è già accennato – anche l'altro elemento presente fin dall'origine in tale nozione, vale a dire il suo elemento economico-sociale: il dispotismo è un regime fondato non solo sull'arbitrio politico o, il che è lo stesso, sulla mancanza di *libertà politica*, ma anche sull'assenza di ogni garanzia civile per i possessi dei sudditi ovvero sull'assenza di *libertà civile*, costituisce non solo – per dirla con Franco Venturi – la negazione o la violazione della «legge politica», ma anche di quella «sociale»¹⁸²; è, in breve, la trasformazione degli uomini in strumenti economici della volontà del despota:

Dans les pays despotiques – si legge ad esempio in XV, 1 – où l'on est déjà sous l'esclavage politique, l'esclavage civil est plus tolérable qu'ailleurs. Chacun y doit être assez content d'y avoir sa subsistance et la

¹⁸⁰ E ciò, anche qui, a differenza del monarca, il quale invece detiene (in condivisione – come s'è visto – con altre forze politico-sociali) solo l'*imperium*, mentre lascia ai privati cittadini il *dominium*, ossia la proprietà o il possesso dei loro beni: cfr. in proposito *EL*, XIII, 7, t. I, p. 232, dove – come aveva già fatto peraltro J. Bodin nei *Six livres de la République*, cit., I, 8, p. 224 – Montesquieu riprende la nota distinzione seneciana secondo cui «omnia rex imperio possidet, singuli dominio» (Seneca, *De beneficiis*, VII, 5, 1; corsivi miei). Vedi anche *EL*, XXVI, 15, t. II, pp. 184-185.

¹⁸¹ F. Venturi, *Despotismo orientale*, «Rivista storica italiana», 72 (1960), p. 119.

¹⁸² *Ibid.*

vie. Ainsi, la condition de l'esclave n'y est guère plus à charge que la condition du sujet¹⁸³.

Schiavitù politica e schiavitù civile, dispotismo politico e dispotismo sociale, generano un «esprit précaire»¹⁸⁴, i cui effetti sono soprattutto – come pure s'è visto – la tendenziale *distruzione* di ogni attività economica, la tendenziale *dilapidazione* dei territori dove essi allignano: «Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit – scrive Montesquieu in V, 13, e si tratta di una delle più celebri immagini del dispotismo che egli ci abbia proposto – ils coupent l'arbre au pied, et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique»¹⁸⁵. Dove si allude appunto alla tendenza autodistruttiva, in particolare a livello economico, di tale governo, al fatto che è un regime mortifero, incline a *desertificare* l'ambiente naturale dove regna, come ancor più chiaramente viene spiegato qualche pagina più avanti – e si tratta di un'altra celebre immagine di tale regime – in cui si sostiene che nei paesi dispotici «on ne répare, on n'améliore rien. On ne bâtit de maisons que pour la vie, on ne fait point de fossés, on ne plante point d'arbres; on tire tout de la terre, on ne lui rend rien; tout est en friche, tout est désert»¹⁸⁶.

«Dureté» del governo e precarietà delle fortune private sono, dunque, la causa fondamentale della miseria e dell'arretratezza economica in cui versano le nazioni governate dispoticamente¹⁸⁷, così come, all'opposto, la «bonté» del governo e la sicurezza della proprietà dei beni costituiscono – secondo Montesquieu – la ragione prima della prosperità e dello sviluppo economico di cui godono i popoli dei paesi moderati¹⁸⁸.

¹⁸³ *EL*, XV, 1, t. p. 261 (corsivi miei). Cfr. anche *EL*, XV, 6, t. I, p. 266: «Dans tout gouvernement despotique, on a une grande facilité à se vendre: l'esclavage politique y anéantit en quelque façon la liberté civile» (corsivi miei).

¹⁸⁴ *EL*, XXIV, 11, t. II, p. 139.

¹⁸⁵ *EL*, V, 13, t. I, p. 66.

¹⁸⁶ *EL*, V, 14, t. I, p. 69 (corsivo mio). Cfr. P 885: gli Stati dispotici «sont destructifs d'eux-mêmes».

¹⁸⁷ Vedi ancora, oltre a quanto già segnalato in proposito, *EL*, XX, 3, t. II, p. 4 e P 1839.

¹⁸⁸ «L'opulence – scrive, ad esempio, in *LP* CXXII, p. 258 – suit toujours [...] la liberté»; e in *EL*, XVIII, 3, t. I, p. 304: «Les pays ne sont cultivés en raison de leur

Uno dei motivi costanti degli scritti del Presidente – lo ha messo bene in luce Lando Landi¹⁸⁹ – è costituito dalla positività che egli riconosce all'operare, al lavoro, all'iniziativa umana, di contro al «repos», all'«inaction», all'«oisiveté» (o «paresse», come più frequentemente gli accade di scrivere¹⁹⁰). I primi sono l'effetto di un governo moderato o libero (dove gli uomini si sentono *liberi* o *sicuri*, oltre che nella vita, nei propri averi, sono portati ad accrescerli o moltiplicarli), i secondi, invece, del dispotismo: a parte le due celebri immagini poc'anzi citate, in cui si evidenzia con grande nettezza la tendenza all'azzeramento dell'*attività economica* che caratterizza tale regime (in conseguenza del fatto che vi regnano l'arbitrio politico e l'incertezza delle proprietà), altri luoghi dell'*EL* confermano questo punto di vista: quello, ad esempio, in cui si osserva che «si un gouvernement arbitraire ôte les récompenses de la nature, [...] l'*inaction* paraît être le seul bien», o l'altro dove si sostiene che «le gouvernement absolu produit l'*oisiveté*»¹⁹¹.

In breve, ci sembra che Montesquieu istituisca abbastanza chiaramente le seguenti connessioni: *libertà-proprietà-attività-dinamismo economico* e, all'opposto, *dispotismo* (o *schiavitù politica* o *assenza di libertà politica*)-*assenza di proprietà* (o *schiavitù civile* o *assenza di libertà civile*)-*passività-stasi economica*. È del tutto superfluo rilevare come la prima connessione o sequenza costituisca uno dei nessi tipici, se non il più tipico, del pensiero liberale; per cui, pur con tutte le cautele del caso (sul piano economico il pensiero del Presidente – come è stato ripetuta-

fertilité, mais en raison de leur liberté»; e, ancora, in *EL*, XXI, 20, t. II, p. 58: «[...] c'est une expérience reconnue, qu'il n'y a plus que la bonté du gouvernement qui donne de la prospérité». È del tutto superfluo rilevare la chiara ascendenza lockiana di questa connessione libertà (proprietà)-sviluppo economico: basti pensare a quanto il filosofo inglese afferma, ad esempio, a conclusione del § 42 del *Second Treatise of Government*: «[...] the increase of lands and the right employing of them is the great art of government. And that Prince who shall be so wise and godlike as by established laws of liberty to secure protection and encouragement to the honest industry of Mankind against the oppression of power and narrowness of Party will quickly be too hard for his neighbours» (ed. cit., pp. 315-316).

¹⁸⁹ *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquien*, cit., pp. 680 ss.

¹⁹⁰ Cfr. ad es. *EL*, XIV, 2, 4-7, 9; XV, 12: t. I, pp. 248, 250-253 e 270.

¹⁹¹ *EL*, XIII, 2; XIX, 27: t. I, pp. 230 e 353 (corsivi miei).

mente osservato¹⁹² – non rivela una consapevolezza del tutto adeguata dei moderni processi di accumulazione della ricchezza), ci pare si possa affermare che il dispotismo venga da lui considerato come l'esatto opposto del mondo borghese, come un regime perfettamente antitetico o incompatibile con la formazione economico-sociale capitalistica.

Ma *schiavitù* e *passività* – così come i loro contrari, *libertà* e *attività* (che costituiscono per Montesquieu, come vedremo, i due attributi essenziali della natura umana) – non sono solo il frutto del sistema politico e del regime della proprietà, bensì anche e soprattutto di fattori geografico-ambientali, quali in primo luogo il «clima», la cui incidenza sul mondo umano il Presidente, ricollegandosi anche qui ad una lunga tradizione di pensiero risalente ai Greci, ripropone in modo organico e sistematico dedicandole ben quattro libri della sua opera¹⁹³.

Schematizzando al massimo le sue posizioni in proposito, possiamo affermare che le prime sono l'effetto dei climi caldi caratteristici – a suo avviso – di quasi tutta l'Asia, dell'intera Africa e dell'America a nord e a sud della *ligne*, mentre le seconde lo sono dei climi temperati tipici di pressoché tutta l'Europa. Questi ultimi favoriscono negli uomini il vigore fisico e la forza d'animo, rendendoli intrapren-

¹⁹² Cfr. ad es. P. Rétat, *De Mandeville à Montesquieu: bonheur, luxe et dépense noble dans l'«Esprit des lois»*, «Studi francesi», 17 (1973), pp. 245-249; A. Postigliola, «Introduzione» a Montesquieu, *Le leggi della politica*, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 102-103, 121; S. Rotta, *Economia e società in Montesquieu*, «Studi settecenteschi», 13 (1992-93), pp. 149-164; e C. Morilhat, *Montesquieu. Politique et richesses*, Paris, PUF, 1996, pp. 101 ss.

¹⁹³ Precisamente i libri XIV-XVII. Numerosi, tuttavia, sono i cenni, più o meno ampi ed espliciti, che si incontrano in varie altre parti dell'*EL*, concernenti il problema dell'influenza dei fattori climatici sul carattere dei popoli e sulle loro istituzioni politico-giuridiche. Vedi, sulla teoria montesquieuiana dei climi e sulle sue fonti antiche (Ippocrate, Aristotele, Platone, ecc.) e moderne (J. Bodin, J. Chardin, J. Arbutnot, F.-I. Espiard de La Borde, ecc.), R. Shackleton, *The evolution of Montesquieu's theory of climate*, «Revue internationale de philosophie», 9 (1955), pp. 317-329; Id., *Montesquieu. A critical biography*, cit., pp. 302-319; J. Ehrard, *L'idée de nature en France*, cit., pp. 691-736, *passim*; P. Gouru *Le déterminisme physique dans l'«Esprit des lois»*, «L'homme», 3 (1963) 2, pp. 123-129; S. Rotta, *Quattro temi dell'«Esprit des lois»*, «Miscellanea di storia ligure», 20 (1988) 1, pp. 1347-1357; e R. Minuti, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche...*, in questo volume.

denti e inclini alla libertà¹⁹⁴, mentre il caldo – scrive in XV, 7 – «é-nerve» il loro corpo e ne «affaiblit» a tal punto il coraggio che essi «ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du châtement». Se vi è un tipo di schiavitù «par nature» – aggiunge qualche riga dopo – è questa (derivante dal clima caldo), non quella, postulata ma non dimostrata, da Aristotele nella sua *Politica*¹⁹⁵.

Schiavitù e libertà (e i regimi politici che su di esse si fondano) sono dunque – come amerà ripetere più tardi, tra gli altri, Rousseau nel *Contrat social*¹⁹⁶ – geograficamente delimitati o circoscritti; ‘occupano’, per così dire, ognuna delle porzioni o aree specifiche del pianeta, porzioni o aree che vanno tenute rigorosamente distinte – ci tiene a sottolineare Montesquieu – le une dalle altre: «il faut bien distinguer» – afferma infatti sempre in XV, 7 – i paesi in cui la schiavitù è fondata su una «raison naturelle», il clima caldo appunto, da quelli, come i paesi europei, in cui invece le «raisons naturelles mêmes la rejettent»; e ancora: «il faut [...] borner la servitude naturelle à de certains pays particuliers de la terre»¹⁹⁷, vale a dire – lo si è appena accennato – a pressoché tutti i paesi extraeuropei, *in primis* quelli asiatici: l’Asia – si legge infatti già in V, 14, che tra tutti i capitoli dell’*EL* dedicati al dispotismo è quello che ne delinea il maggior numero di tratti essenziali e caratteristici – è «la partie du monde» in cui tale regime «est, pour ainsi dire, *naturalisé*»¹⁹⁸.

Mediante la sua teoria dei climi (di cui più avanti avremo modo di vedere qualche altro aspetto) Montesquieu recupera e rilancia così anche il terzo ed ultimo grande tema presente fin dall’antichità nella dottrina del dispotismo¹⁹⁹ e riproposto con forza in epoca moderna

¹⁹⁴ Cfr. *EL*, XIV, 2; XVII, 2-3: t. I, pp. 246 e 295-298.

¹⁹⁵ *EL*, XV, 7, t. I, p. 267. Il luogo della *Politica* aristotelica a cui Montesquieu rinvia in nota è «div. I, chap. 1 [1254a-1255b]». Sulle connessioni clima caldo/passività/schiavitù e clima freddo/attività/libertà, vedi anche *EL*, XXI, 3, t. II, pp. 20-21 e P 789.

¹⁹⁶ J.-J. Rousseau, *Contrat social* (III, 8), 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, pp. 414 e 416.

¹⁹⁷ *EL*, XV, 7-8, t. I, p. 267.

¹⁹⁸ *EL*, V, 14, t. 71 (corsivo mio).

¹⁹⁹ Cfr. in particolare i luoghi già citati delle *Leggi* di Platone, in cui questi discute dello Stato persiano dei suoi tempi qualificandolo come dispotico, e della *Politica* di Aristotele, nella fattispecie III 14, 1285a e VII 7, 1327b, dove si osserva, rispettiva-

anzitutto da Machiavelli²⁰⁰: vale a dire il tema (con cui viene definitivamente ‘completata’, per così dire, la definizione contenuta in II, 1) della delimitazione geografica del fenomeno dispotico ovvero della identificazione (per alcuni «confusione»²⁰¹) tra dispotismo e monarchie orientali; tra dispotismo e «dispotismo asiatico»; una identificazione che egli dà per scontata ed ovvia – come s’è già osservato – fin dalle prime battute della sua indagine sulla tipologia dei governi, ma della quale solo nel prosieguo della sua opera ed in particolare negli

mente: «[...] c’è un’altra forma di monarchia, come sono i regni di alcune popolazioni barbariche: hanno tutti quanti un potere simile alle tirannidi, ma sono conformi alla legge ed ereditari giacché, avendo per natura i barbari un carattere più servile dei Greci, e gli Asiatici degli Europei, sottostanno al dominio dispotico senza risentimento»; «I popoli che abitano nelle regioni fredde e quelli d’Europa sono pieni di coraggio ma difettano un po’ d’intelligenza e di capacità nelle arti, per cui vivono sì liberi, ma non hanno organismi politici e non sono in grado di dominare i loro vicini; i popoli dell’Asia al contrario hanno natura intelligente e capacità nelle arti, ma sono privi di coraggio per cui vivono continuamente soggetti e in servitù» (Aristotele, *Politica* – in *Opere*, vol. IV – trad. it. a cura di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 102 e 235; corsivi miei). Sulla grande fortuna di questi due celebri passi aristotelici, vedi il vecchio ma ancor utile saggio di C. Curcio, *Sulla fortuna di due giudizi di Aristotele intorno all’Europa e all’Asia*, in aa.vv., *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, Bologna, Zanichelli, 1953, vol. I, pp. 495-514, dove l’autore segnala, tra l’altro, anche le importanti pagine del *De iure belli ac pacis* di U. Grozio in cui, per la prima volta, viene proposta un’ampia e puntuale raccolta dei principali testi classici relativi alla natura servile dei popoli asiatici e alla loro soggezione al dispotismo (cfr. *De iure belli ac pacis*, I, 3, 20; nella trad. fr. di J. Barbeyrac, Amsterdam, Pierre de Coup, 1724, t. I, pp. 152-153).

²⁰⁰ Cfr. i luoghi già citati del capitolo IV del *Principe* e, inoltre, il libro II dell’*Arte della guerra*, là dove egli contrappone un’Europa «piena di repubbliche e di principati» ad un’Asia «tutta sotto uno regno». Vedi, sul punto, F. Chabod, *I caratteri politici dell’Europa nel pensiero di Machiavelli* (1956), in Id., *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1993², pp. 403-406; S. Stelling-Michaud, *Le mythe du despotisme oriental*, cit., pp. 331-332; N. Bobbio, *Dispotismo*, cit., p. 344; e N. Matteucci, *Governo, forme di*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. IV, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994, pp. 420-421. Tra gli altri pensatori moderni che, dopo il Segretario fiorentino, riprendono il tema della ‘asiaticità’ del dispotismo, con particolare riferimento all’Impero ottomano, cfr. G. Botero, *Delle relationi universali*, Roma, Ferrari, 1591-1595, parte II, libro IV, pp. 221-222; F. Bacon, *Saggi*, «Della nobiltà», cit., p. 344; J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, cit., pp. 11-12, 45; A. Sidney, *Discourses concerning government*, cap. I, sez. 5; cap. II, sez. 4, 11, 15, 21; cap. III, sez. 21, 23 (nell’ed. curata da T. G. West, Indianapolis, Liberty Classics, 1990, pp. 17, 94, 134, 143, 159-160, 197, 441, 452); e P. M. Doria, *La vita civile*, cit., parte II, cap. 1, pp. 246-248.

²⁰¹ S. Stelling-Michaud, *Le mythe du despotisme oriental*, cit., p. 329.

ultimi capitoli del libro VIII, incentrati sul rapporto tra forme di Stato e dimensione del loro territorio, e nella Terza parte dedicata all'analisi delle «cause fisiche» e «moralì» delle istituzioni umane, fornisce le ragioni, con una ampiezza e ricchezza di particolari quali mai s'erano viste fino ad allora, onde giustamente è stato detto²⁰² che con lui si ha la «consacrazione» della categoria del *dispotismo orientale* e che a partire dalla pubblicazione del suo capolavoro (1748) la contrapposizione tra Asia ed Europa rispettivamente come terra d'elezione della schiavitù e terra d'elezione della libertà, come dispotismo e libertà, staticità e dinamismo economico, diventa un «luogo comune» della letteratura politica sette-ottocentesca²⁰³.

Non possiamo concludere questa sezione del nostro contributo senza un cenno, seppur molto rapido, ad un ultimo importante aspetto della teorizzazione montesquieuiana del dispotismo e cioè alle immagini che il Presidente disegna dei popoli sottoposti ad un simile regime nonché di ciascuno dei suoi principali soggetti o protagonisti, vale a dire il despota, i grandi e i sudditi; immagini o ritratti che in larga parte si trovano già abbozzati nelle opere precedenti l'*EL* (in particolare nelle *LP*²⁰⁴), ma che solo nel capolavoro vengono, per così dire, definitivamente «fissati».

Considerati nel loro insieme, i popoli dei paesi dispotici appaiono

²⁰² Da N. Bobbio, *Dispotismo*, cit., pp. 345-346.

²⁰³ Sulla contrapposizione Asia/Europa nell'*EL*, le migliori analisi ed ipotesi interpretative, anche se non sempre del tutto condivisibili, si trovano in P. Vernière, *Montesquieu et le monde musulman, d'après l'«Esprit des lois»*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 175-190; A. Morkel, *Montesquieu's Begriff der Despotie*, «Zeitschrift für Politik», 13 (1966), pp. 14-32; J.-P. Courtois, *L'Europe et son autre dans «L'Esprit des lois»*, in *L'Europe de Montesquieu*, cit., pp. 309-328; P. Rétat, *La représentation du monde dans «L'Esprit des lois». La place de l'Europe*, ivi, pp. 7-16; e M. Richter, *Montesquieu's comparative analysis of Europe and Asia: intended and unintended consequences*, ivi, pp. 328-348.

²⁰⁴ Cfr. le lettere XXXIV, LXIII, LXXX, CII e CIII. Non sono poche, peraltro, le analogie e le affinità che si possono riscontrare tra le figure del despota, dei grandi e dei sudditi che Montesquieu tratteggia nell'*EL* e quelle del padrone del serraglio (Usbek), dei suoi eunuchi e delle sue donne che egli delinea nelle *LP*: vedi in proposito R. G. Bonnel, *Le despotisme dans les «Lettres persanes»*, cit., pp. 88 ss. e J. Starobinski, *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei lumi* (1989), trad. it. di A. Martinelli, Torino, Einaudi, 1990, pp. 95-106.

a Montesquieu come popoli 'abbruttiti' dalla schiavitù e dal terrore²⁰⁵ («gouvernés par le bâton», come gli capita talvolta di affermare²⁰⁶); infelici, abbattuti, duri, crudeli²⁰⁷; economicamente dissestati, ignoranti²⁰⁸, moralmente corrotti²⁰⁹; popoli, a causa dei climi eccessivamente caldi in cui vivono, a tal punto debilitati nel corpo e nello spirito da non mutare mai religione, costumi, maniere, comprese quelle che sembrano indifferenti, come il modo di vestirsi²¹⁰, e da preferire il castigo all'indipendenza spirituale e la *servitude* all'autonomia morale²¹¹; ancora: come dei popoli orgogliosi, gravi²¹², e vili, pavidi, del tutto incapaci di compiere azioni prolungate, faticose o ardite²¹³.

Per quanto riguarda il despota, invece, attingendo largamente a stereotipi dei sovrani asiatici assai diffusi nella letteratura occidentale antislamica e antiturca²¹⁴, nonché alla sua vasta conoscenza dei grandi ritrattisti di tiranni, come ad esempio Tacito, verso il quale grande è la sua ammirazione²¹⁵, il Presidente non si lascia sfuggire occasione

²⁰⁵ Nel dispotismo – scrive ad esempio in *EL*, III, 10, t. I, p. 34 – «le partage des hommes, comme des bêtes, [...] est l'instinct, l'obéissance, le châtement»; e in *P* 466: «Nations qui vivent dans l'esclavage, où les hommes sont comme les bêtes, dont le partage est seulement l'obéissance et l'instinct».

²⁰⁶ *EL*, XVII, 3, t. I, p. 300. Vedi anche *EL*, VI, 2; VIII, 21: t. I, pp. 83, 138; e *P* 1690.

²⁰⁷ Cfr. *EL*, V, 14; VI, 9; XII, 13: t. I, pp. 67, 92 e 214.

²⁰⁸ Cfr. *EL*, IV, 3; V, 14; VI, 2; XII, 13; XXV, 15: t. I, pp. 40, 67, 83, 214; t. II, p. 167; *Essai sur les causes*, in Masson, III, p. 419; *Spicilege* 781, in Masson, II, p. 917; *P* 596 e 1006.

²⁰⁹ Cfr. ad es. *EL*, IV, 3; XIV, 2; XV, 1; XX, 3: t. I, pp. 40, 248, 261; t. II, p. 4; e *Corr.*, in Masson, III, p. 1382.

²¹⁰ Cfr. *EL*, XIV, 4, t. I, p. 250.

²¹¹ Cfr. *EL*, XIV, 2, t. I, p. 248.

²¹² Cfr. *EL*, XIX, 9, p. 332.

²¹³ Cfr. *EL*, XIV, 2-4; XVII, 2: t. I, pp. 246, 248-250 e 295.

²¹⁴ In particolare nella moderna letteratura di viaggio, da cui Montesquieu ricava – com'è noto – gran parte delle sue informazioni sulle società e sulla storia orientali: cfr. M. Dodds, *Les récits de voyages*, cit., pp. 136 ss.; P. Vernière, *Montesquieu et le monde musulman*, cit., 176 ss.; e F. Weil, *Montesquieu et le despotisme*, in *Actes du Congrès Montesquien*, cit., pp. 192-197.

²¹⁵ Cfr. ad es. *EL*, XI, 6, t. I, p. 178, dove definisce il suo *De origine et situ Germanorum liber* «admirable»; e *EL*, XXX, 2, t. II, p. 300, in cui osserva che egli «abrégeait tout, parce qu'il voyait tout». Ovviamente le opere tacitiane che possono aver influenzato la raffigurazione montesquieuiana del despota sono le *Historiae* e soprattutto gli *Annales*, che vengono ripetutamente menzionati nel corso di tutto l'*EL*.

per tratteggiarlo, anche a fini polemici, con le tinte più fosche²¹⁶. Egli non ha nessuna delle qualità che contraddistinguono il vero monarca (la magnanimità, l'amore per la gloria, la clemenza, l'accessibilità, ecc.)²¹⁷. È anzi tanto distante da lui quanto lo è «un démon» da «un ange»²¹⁸. È un vero e proprio mostro di perversione e di crudeltà, sempre pronto a dare o a ricevere la morte²¹⁹. Abusa di tutto, del potere e del sesso²²⁰, e «rapporte» tutto a sé, alla sua persona: lo Stato, gli uomini, i beni²²¹. Paradossalmente, però, a tanto «pouvoir étonnant»²²² e malvagità demoniaca, fa riscontro la più totale insicurezza, il suo agguagliamento alla condizione dei suoi sudditi, il suo essere un «miserabile»²²³ e un «nulla» (uno «schiavo») come loro²²⁴: pigro, ignorante, voluttuoso, ogni giorno più rimbecillito, egli «a tant de défauts – si legge in V, 14 – qu'il faudrait craindre d'exposer au grand jour sa stupidité naturelle. Il est caché, et l'on ignore l'état où il se trouve». «Par bonheur» – si aggiunge subito dopo non senza cinismo e disprezzo – gli uomini sono così fatti, nei paesi dispotici, «qu'ils n'ont besoin que d'un *nom* qui les gouverne»²²⁵.

Per quanto concerne i grandi, poi, il filosofo di La Brède insiste da un lato sulle situazioni intrinsecamente contraddittorie in cui di fatto si trovano per lo più a vivere, dall'altro sulla loro totale inettitudine e corruzione. Sono essi, ad esempio, che detengono le leve effettive del potere politico; ma ciò anziché avvantaggiarli e proteggerli, li espone ancor più agli imprevedibili strali del despota (le loro teste – si

²¹⁶ Assai più sfumata e per certi aspetti 'positiva', invece, la raffigurazione della donna-despota che egli molto fuggacemente abbozza nel cap. 17 del libro VII dedicato al tema dell'«administration des femmes» (t. I, pp. 121-122).

²¹⁷ Cfr. *EL*, V, 12; VI, 21; XII, 26: t. I, pp. 66, 104 e 225.

²¹⁸ *Corr.*, in Masson, III, p. 1382.

²¹⁹ Cfr. *EL*, XXIV, 3, t. II, p. 133 e *P* 1746.

²²⁰ Circa l'abuso del potere, vedi quanto già messo in luce nelle pagine precedenti; riguardo, invece, agli abusi in campo sessuale, cfr. in particolare *EL*, II, 5; XV, 12; XVI, 6: t. I, pp. 25, 270-271 e 284.

²²¹ Cfr. *EL*, V, 14; VIII, 6: t. I, pp. 67, 127; *P* 541.

²²² *EL*, XIII, 10, t. I, p. 235.

²²³ *EL*, XVIII, 18, t. I, p. 313.

²²⁴ *EL*, IV, 3; VI, 2: t. I, pp. 40 e 84.

²²⁵ *EL*, V, 14, t. I, p. 67 (corsivo mio). Cfr. *LP* CIII, p. 214.

legge in III, 9 – sono «*toujours exposées*»²²⁶); hanno in mano la potenza economica dello Stato (i beni di lusso, le terre, gli schiavi, ecc.), ma essa è incompatibile con il dispotismo; sono gli esecutori delle ingiustizie del governo, ma nello stesso tempo, e proprio per questo, i bersagli preferiti delle sue crudeltà e delle sue vendette; a causa della trasmissione integrale del potere, devono volere «*pour le despote*» e «*comme le despote*», ma al contempo si trovano nell'assoluta impossibilità di conoscere le sue volontà, dato che esse mutano continuamente e in modo imprevedibile²²⁷. Sono infinitamente meno abili ed esperti negli affari dei ministri della monarchia²²⁸; vivendo in continuo contatto coi loro schiavi, si abituano insensibilmente «*à manquer à toutes les vertus morales*» e diventano «*fiers, prompts, durs, colères, voluptueux, cruels*»²²⁹. Inoltre: sono «*dâches*» nei confronti del loro Padrone²³⁰ e oppressivi ed arroganti verso i ceti inferiori (diversamente da quel che accade nelle monarchie, dove le differenze di rango comportano l'amore per gli strati subalterni²³¹, nel dispotismo «*l'on est plein de l'idée que le supérieur ne doit rien à l'inférieur*»²³²); prestano ascolto alle loro richieste solo in cambio di doni così come è solo in cambio di ricompense in denaro da parte del principe, quando non è per terrore, che compiono il loro dovere, non essendo «*déterminés à agir que par l'espérance des commodités de la vie*»²³³, «*commodités*» che peraltro devono godersi immediatamente e freneticamente, prima che il despota, nella sua assoluta imprevedibilità e avidità, si appropri o riappropri di tutti i loro beni, cosicché essi – si osserva in VII, 4, dedicato all'analisi del problema del lusso nella monarchia e nel dispotismo – non hanno altra «*félicité*» che quella «*d'assouvir l'orgueil, les désirs et les voluptés de chaque jour*»²³⁴.

²²⁶ *EL*, III, 9, t. I, p. 33.

²²⁷ *EL*, V, 16, t. I, pp. 74-75.

²²⁸ Cfr. *EL*, III, 10, t. I, p. 35.

²²⁹ *EL*, XV, 1, t. I, p. 261.

²³⁰ *EL*, XV, 7, t. I, p. 267.

²³¹ Cfr. *EL*, XXIV, 22, t. II, p. 148.

²³² *EL*, V, 17, t. I, p. 75.

²³³ *EL*, V, 17-18, t. I, pp. 75-76.

²³⁴ *EL*, VII, 4, t. I, p. 110. Vedi, sul tema lusso (agi)/dispotismo, le considerazioni, invero alquanto discutibili, di R. Boesche, *Theories of tyranny from Plato to Arendt*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, cap. 5, pp. 167-199.

Circa i sudditi, infine, Montesquieu sottolinea per un verso come essi siano schiavi anche in senso civile oltre che politico, alla totale mercé del despota e dei potenti di turno che volontariamente «si scelgono» come padroni per ovviare in qualche modo alla loro eccessiva «faiblesse» nei confronti del governo²³⁵; e per l'altro come siano ridotti dal terrore alla più completa, vile e fatalistica passività politica, solo interrotta di tanto in tanto da improvvise e rabbiose fiammate di ribellione fatali per il despota e per i suoi favoriti. Inoltre, egli insiste sulla loro assoluta incapacità di condursi da sé e di agire in base ad una scelta morale²³⁶, e sul fatto che vivono nel «languueur» e nella «miserè», nella «violence» e nei «préjugés» del governo, vedendosi continuamente «détruire; souvent sans sentir les causes de leur destruction»²³⁷.

Ancora più desolante appare quest'ultimo ritratto se lo si guarda dal lato delle donne: esse devono essere – secondo il Presidente – «extrêmement esclaves»²³⁸; oltre che a livello politico, devono essere tali infatti anche nella vita privata o domestica («esclavage domestique»), dove vengono considerate come 'cose', oggetti di lusso, parte della «proprietà» del marito/padrone²³⁹. In un regime di poligamia quale è quello che vige nei paesi dispotici²⁴⁰, è necessario non soltanto recluderle, impedire loro qualunque rapporto con l'esterno (i loro eventuali intrighi potrebbero essere «fatales» al marito ed «ébranler» uno Stato come quello dispotico, in cui sono richieste la tranquillità e la subordinazione più assolute²⁴¹), ma segregarle anche all'interno della casa stessa:

Les femmes ne doivent pas seulement être séparées des hommes par la clôture de la maison – si legge in XVI, 10 – mais elles en doivent

²³⁵ *EL*, XV, 6, t. I, p. 266. Il Presidente definisce «doux» questo tipo di «esclavage» volontario o consensuale, distinguendolo da quello derivante dal clima caldo che qualifica, invece, come «cruel» (*ibid.* e XV, 7, t. I, p. 267).

²³⁶ Cfr. ad es. *EL*, IV, 3; XIV, 2-3; XV, 1: t. I, pp. 40, 248-249 e 261.

²³⁷ *EL*, XXIII, 28, t. II, p. 127.

²³⁸ *EL*, VII, 9, t. I, p. 114.

²³⁹ Cfr. *EL*, VII, 9, 15; XV, 12; XVI, 9: t. I, pp. 114, 120, 270, 286; e *P* 1693.

²⁴⁰ Cfr. *EL*, XVI, 2-4, t. I, pp. 280-283.

²⁴¹ *EL*, XVI, 9, t. I, p. 286. Vedi anche *EL*, VII, 9, t. I, p. 114.

encore être séparées dans cette même clôture, en sorte qu'elles y fassent comme une famille particulière dans la famille.

E ancora: non le si separerà mai abbastanza «de tout ce qui pourrait leur donner d'autres idées, de tout ce qu'on traite d'amusements et de tout ce qu'on appelle des affaires»²⁴². Se, per una qualche ragione, non è possibile tenerle in una prigionia così rigorosa, la loro lascivia – effetto del clima caldo – esplose senza ritegno: a Pattani nel regno del Siam, ad esempio, la loro «lubricité» è così grande che gli uomini sono costretti a ricorrere a certe cinture «pour se mettre à l'abri de leurs entreprises». Dove invece ciò è possibile, come accade nella maggior parte dei paesi dispotici, i loro costumi sono puri, ma tale purezza è ottenuta appunto mediante la «clôture» più «exacte», la più totale segregazione dagli uomini fuori e dentro la casa²⁴³.

Oltre che nei confronti degli altri popoli – il dispotismo, s'è visto, si isola da essi facendo terra bruciata alla sue frontiere – la «séparation», o l'assenza di «communication», domina dunque a tutti i livelli anche all'interno di tale regime²⁴⁴: il despota, nascosto nel fondo del suo serraglio, vive «séparé» dai suoi sudditi²⁴⁵; le case in cui questi abitano, a loro volta, sono ognuna «un empire séparé»; le donne infine – diversamente da quanto accade nei paesi liberi europei²⁴⁶ – sono, o meglio, *devono essere*, completamente «séparées» dalla compagnia maschile e da tutto ciò che possa minimamente 'distrarle' (si tratti di affari o di divertimenti) dall'adempimento dei doveri «qui leur sont propres»²⁴⁷.

Tutti, in sostanza, vivono nella più totale assenza di comunicazione, *separati* gli uni dagli altri o, il che è lo stesso, *tenuti insieme* dalla

²⁴² *EL*, XVI, 10, t. I, p. 287. Cfr. anche *EL*, XIX, 12-13, t. I, pp. 334-335.

²⁴³ *Ibid.*, pp. 287-288. Cfr. J. Geffriaud Rosso, *Montesquieu et la féminité*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1977, p. 571.

²⁴⁴ «On se communique moins – si legge ad esempio in *EL*, XIX, 12, t. I, p. 334 – dans les pays où chacun, et comme supérieur et comme inférieur, exerce et souffre un pouvoir arbitraire»; e ancora (*ibid.*, 18, p. 340): la «séparation tient en général à l'esprit du despotisme».

²⁴⁵ *EL*, V, 14; XXIV, 3; t. I, p. 67; t. II, p. 133.

²⁴⁶ Cfr. *EL*, XVI, 11, t. I, p. 289.

²⁴⁷ *EL*, XVI, 10, t. I, p. 287.

forza repulsiva di passioni che li isolano, quali il puro capriccio e/o la *crainte/terreur*.

In un celebre passaggio dei *Romains* – non ripreso nell'*EL*, ma il cui senso vi è chiaramente rinvenibile – Montesquieu contrappone l'«union» che regna nei governi moderati a quella che si riscontra nel dispotismo. La prima – osserva – consiste in una armonia derivante da 'dissonanze', ossia da un organico comporsi di interessi di forze sociali diverse; la seconda invece è una *unione apparente*, che cela una «*division réelle*», un conflitto insanabile fra i diversi membri della collettività:

le laboureur, l'homme de guerre, le négociant, le magistrat, le noble, ne sont joints que parce que les uns oppriment les autres sans résistance; et, si l'on y voit de l'union, ce ne sont pas des citoyens qui sont unis, mais des corps morts ensevelis les uns auprès des autres²⁴⁸.

Di contro ad un'unione come *concordia discors*, sta quindi un'*unione fittizia*, intessuta – per l'assenza o la riduzione al minimo di qualsiasi tipo di legge – di conflitti 'incomponibili' e di rapporti di mera oppressione²⁴⁹, o una *unione di cadaveri*, e cioè di quanto di più *separato* ed *incomunicabile* si possa immaginare. Ancora, e richiamando alla mente quanto dicevamo più sopra sul pluralismo: di contro all'«union d'harmonie» dei governi moderati europei, sta l'«accord» del dispotismo asiatico²⁵⁰ come *divisione disgregatrice* o *pace cimiteriale*, frutto dell'assenza più totale di qualsiasi vero pluralismo, oltre che politico-sociale (in esso – s'è visto – non vi sono di fatto ceti o gruppi sociali 'stabili' e giuridicamente 'garantiti'), culturale-ideologico. Perfino il semplice ragionare può sconvolgere il principio della *crainte* su cui esso si regge o da cui trae alimento e mettere quindi a repentaglio la sua esistenza: in una nazione libera – si legge a tale riguardo in XIX, 27, e si tratta di

²⁴⁸ *Romains* IX, in Masson, I, 3, pp. 414-415.

²⁴⁹ Di fatto, è come se nel dispotismo perdurasse o non venisse mai meno – per l'assenza appunto di vere e proprie leggi – quell'«état de guerre» che si instaura – secondo Montesquieu – «sitôt que les hommes sont en société» (*EL*, I, 2, t. I, p. 11). Vedi anche *EL*, V, 17, t. I, p. 75, dove si afferma che in tale regime gli individui «ne se croient liés que par les châtimens que les uns exercent sur les autres».

²⁵⁰ *Romains* IX, in Masson, I, 3, pp. 414-415.

uno dei testi che meglio illuminano, come è stato detto, la concezione montesquieuiana del pluralismo²⁵¹ – è molto spesso indifferente che i singoli individui ragionino bene o male: «il suffit qu'ils raisonnent: de là sort la liberté qui garantit des effets de ces mêmes raisonnements». Nel regime dispotico, invece, è parimenti «pernicieux» che si ragioni bene o male: «il suffit qu'on raisonne pour que le prince du gouvernement soit choqués»²⁵².

Forse niente è più distante dall'Europa 'illuminata' e libera quanto questo totale diniego dell'uso stesso dello strumento principe dell'emancipazione umana che caratterizza il dispotismo asiatico, vale a dire la *raison*, «le plus noble, le plus parfait, le plus exquis de nos sens»²⁵³.

5. Dopo aver trattato dei principi dei governi in se stessi nel libro III e delle leggi ad essi relative nei libri IV-VII, Montesquieu affronta nel libro che chiude la Prima parte dell'*EL*, l'VIII – uno dei più significativi di tutta l'opera – un terzo ed ultimo fondamentale aspetto, quello della loro «corruption», sostenendo in proposito che è da essa che comincia «presque toujours» quella degli Stati, ossia il mutamento di struttura o di forma costituzionale di questi ultimi²⁵⁴.

È pertanto giusto parlare – come pure è stato fatto – di una sorta di «primato» del principio sulla natura²⁵⁵, in quanto è appunto dalla corruzione o modificazione del primo che per lo più derivano l'alterazione o la trasformazione della seconda e il conseguente trapasso da una forma all'altra di governo. Se il principio di uno Stato resta sano, allora anche le leggi cattive hanno l'effetto delle buone, qualora invece si corrompa, anche le leggi migliori diventano cattive ed è inevitabile la metamorfosi dello Stato stesso in un altro tipo di regime po-

²⁵¹ Cfr. L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 426.

²⁵² *EL*, XIX, 27, t. I, pp. 353-354 (corsivi miei).

²⁵³ *EL*, XX, *Invocation aux Muses*, t. II, p. 2.

²⁵⁴ *EL*, VIII, 1, t. I, p. 122. Specifico oggetto del libro VIII è, dunque, lo studio dell'*alterazione* o *trasformazione* degli Stati (o dei governi) a seguito della *corruzione* o *modificazione* dei loro rispettivi *ressorts*.

²⁵⁵ A. Postigliola, «Introduzione» a Montesquieu, *Le leggi della politica*, cit., p. 97.

litico: «la force du prince – sottolinea Montesquieu – entraîne tout»²⁵⁶.

Lo *stato di salute* dei principi è, dunque, il principale fattore della *stabilità* o *instabilità* dei governi, del loro durare nel tempo o del loro perire. In tal senso, essi si rivelano il fattore dinamico che non solo li attiva nel loro normale funzionamento ma che anche imprime loro ogni impulso evolutivo; si configurano, cioè, anche come l'elemento determinante del loro divenire storico.

Consideriamo dapprima la corruzione dei principi dei regimi moderati (democrazia, aristocrazia e monarchia) per passare poi all'analisi di quella, affatto peculiare, del *ressort* del dispotismo.

Diversamente dall'opinione corrente, la corruzione o modificazione dei primi non comporta necessariamente il passaggio a forme di Stato dispotico, ma anche dall'uno all'altro degli stessi Stati moderati. Le trasformazioni della natura dei governi moderati, conseguenti alla modificazione dei loro principi, in altri termini, possono avvenire in tutte le direzioni, anche se la via d'uscita in senso immoderato o dispotico sembra essere – secondo quanto si legge in una *pensée* – la più «ordinaire»²⁵⁷.

Ovviamente non ci sono «inconvenients» quando uno Stato passa da un governo moderato ad un altro governo moderato, mentre ve ne sono quando esso 'cade' o 'precipita' da un governo moderato ad uno dispotico²⁵⁸, essendo quest'ultimo – come ormai ben sappiamo – un regime di crudele oppressione e di miseria generalizzata.

Secondo Montesquieu, le principali cause della corruzione del principio della democrazia sono essenzialmente due e vertono entrambe sul venir meno di quello che è il suo elemento essenziale e caratterizzante, vale a dire l'«esprit d'égalité»: tale «esprit» si perde – scrive il Presidente in VIII, 2 – o quando si diffonde quello «d'inégalité», oppure allorché si afferma un «esprit d'égalité extrême». Il primo «mène» il governo popolare all'aristocrazia oppure alla monarchia, re-

²⁵⁶ EL, VIII, 11, t. I, p. 130. Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 17.

²⁵⁷ «La monarchie dégénère ordinairement dans le despotisme d'un seul; l'aristocratie, dans le despotisme de plusieurs; la démocratie, dans le despotisme du peuple» (P 1893; corsivo mio).

²⁵⁸ EL, VIII, 8, t. I, pp. 128-129.

gimi politici entrambi strutturalmente non egualitari; il secondo invece – e solo esso – «de conduit» al dispotismo «d'un seul», oppure «de tous» prima e «d'un seul» poi, il quale a sua volta finisce «par la conquête»²⁵⁹.

La via d'uscita verso il dispotismo di tutti (e successivamente di uno solo) – su cui Montesquieu concentra pressoché tutta la sua attenzione, riprendendo a suo modo le teorie classiche e moderne sulle forme degeneri o 'deviazioni' della democrazia (in particolare le teorie di Platone sulla tirannide, di Aristotele sulla demagogia, di Polibio sull'oclocrazia e di Machiavelli sulla «licenza»²⁶⁰) – si verifica quando il popolo concentra nelle proprie mani tutti e tre i poteri fondamentali dello Stato e tende a disconoscere ogni distinzione tra governanti e governati e perfino qualsiasi principio di autorità: le democrazie «se perdent [e cioè vanno appunto verso il *despotisme de tous*] lorsque le peuple dépouille le sénat, les magistrats et les juges de leurs fonctions»²⁶¹; ovvero quando

chacun veut être égal à ceux qu'il choisit pour lui commander. Pour lors le peuple, ne pouvant souffrir le pouvoir même qu'il confie, veut tout faire par lui-même, délibérer pour le sénat, exécuter pour les magistrats, et dépouiller tous les juges. Il ne peut plus y avoir de vertu dans la république. Le peuple veut faire les fonctions des magistrats: on ne les respecte donc plus. Les délibérations du sénat n'ont plus de poids; on n'a donc plus d'égards pour les sénateurs, et par conséquent pour les vieillards. Que si l'on n'a pas du respect pour les vieillards, on n'en aura pas non plus pour les pères; les maris ne méritent pas plus de déférence, ni le maître plus de soumission. Tout le monde parviendra à aimer ce libertinage; la gêne du commandement fatiguera comme celle de l'obéissance. Les femmes, les enfants, les esclaves n'auront de soumission pour personne. Il n'y aura plus de mœurs, plus d'amour de l'ordre, enfin plus de vertu²⁶².

²⁵⁹ *EL*, VIII, 2, t. I, pp. 122-124.

²⁶⁰ Cfr. Platone, *Repubblica*, 557a-558c; 562b-566d; Aristotele, *Politica*, IV 4-5, 1292a; V 5, 1305a; V 9, 1310a; V 11, 1313b; Polibio, *Storie*, VI, 4, 9, 57; e N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 2.

²⁶¹ *EL*, VIII, 6, t. I, p. 127.

²⁶² *EL*, VIII, 2, t. I, pp. 122-123. Vedi anche *EL*, III, 3, t. I, pp. 27-28 e P 1551, che risale alla stessa epoca della composizione dell'*EL* (cfr. J. J. Granpré Molière, *La théorie*

Convinto fautore del sistema rappresentativo²⁶³, Montesquieu definisce qui – come si vede – quale «despotisme de tous» o «du peuple»²⁶⁴ la democrazia radicale o diretta, facendo proprio e rilanciando – con un'espressione destinata ad avere grande fortuna²⁶⁵ – l'atteggiamento di profonda ostilità e diffidenza verso tale tipo di governo, e più in generale verso qualsiasi forma di partecipazione diretta al potere politico da parte degli strati più umili del popolo²⁶⁶, tipico di molti pensatori a lui ben noti, come, per limitarci all'antichità classica (che è la realtà storica che egli ha soprattutto presente quando ragiona di democrazia), l'anonimo autore dell'*Athenaion Politeia* pervenutaci all'interno del *Corpus* senofonteo e più volte menzionata nel corso dell'*EL*²⁶⁷, Platone ed Aristotele²⁶⁸.

In ogni caso, la situazione che si determina in seguito all'instau-

de la constitution anglaise chez Montesquieu, Leyde, Presses Universitaires de Leyde, 1972, pp. 174-175), dove, in riferimento all'antica repubblica democratica romana, si osserva: «Mais, enfin, cette démocratie (Rome) se corrompt et suivit, pour sa perte, le même chemin que prennent presque toutes les démocraties. Le peuple, qui déjà avait toute la législation, voulut avoir toute l'exécution et ôta la force à toutes les magistratures, éluda toutes les lois et, pour ôter les mœurs, énerva la censure même. Toutes les affaires furent portées devant le peuple, débattues devant lui; rien, devant le Sénat; et les tyrannies de la liberté devinrent si insupportables que les principaux la défendirent sans courage, et que le peuple la perdit sans regret» (corsivo mio).

²⁶³ «[...] il faut que le peuple fasse par ses représentants – scrive ad esempio in *EL*, XI, 6, t. I, p. 171 – tout ce qu'il ne peut faire par lui-même»; e ancora (*ibid.*, p. 172): «Il y avait un grand vice dans la plupart des anciennes républiques: c'est que le peuple avait droit d'y prendre des résolutions actives, et qui demande quelque exécution, chose dont il est entièrement incapable. Il ne doit entrer dans le gouvernement que pour choisir ses représentants, ce qui est très à sa portée» (corsivo mio).

²⁶⁴ P 1893.

²⁶⁵ Basti pensare alla tematica liberale della 'tirannide della maggioranza'.

²⁶⁶ Cfr. P 32 (1727 c.): «[...] dans les États libres, le menu peuple est ordinairement insolent»; *Voyages*, in Masson, II, p. 1232: «[...] il n'y a rien de pire que la populace libre»; *ibid.*, p. 1290: «[...] le bas peuple [...] est le tyran le plus insolent que l'on puisse avoir»; e *EL*, XV, 18, t. I, p. 278: «[...] dans le gouvernement même populaire, la puissance ne doit point tomber entre les mains du bas peuple».

²⁶⁷ Cfr. *EL*, II, 2; XXI, 7; XXIV, 23: t. I, p. 16; t. II, pp. 28, 148, in nota. Un'interessante edizione di questo importante scritto antidemocratico, fino a qualche decennio addietro attribuito ancora a Senofonte, è stata proposta da L. Canfora nell'opuscolo intitolato *La democrazia come violenza*, Palermo, Sellerio, 1996⁹, pp. 15-35.

²⁶⁸ Cfr. Platone, *Repubblica*, 557a-558c, 562c-566d; *Politico*, 297b-c; *Leggi*, 701a-c; Aristotele, *Politica*, IV 4-5, 1292a; V 9, 1310a; V 10, 1312b.

rarsi di una uguaglianza integrale e generalizzata o anche – come si legge in VIII, 3 – di una «liberté extrême»²⁶⁹, è una situazione estremamente precaria ed instabile, di anarchia generale, in cui il popolo diventa facile preda dei demagoghi i quali lo adulano e lo corrompono ogni giorno di più, fino a quando uno solo di essi prevale sugli altri ponendo termine – come era accaduto, secondo Montesquieu, alle antiche repubbliche greche laddove non erano finite nell'«anéantissement»²⁷⁰ e a Roma con le dittature di Silla e di Cesare²⁷¹ – alla libertà e alla stessa repubblica, e cioè instaurando la tirannide o il dispotismo «d'un seul»²⁷²:

Plus [le peuple] paraîtra tirer d'avantage de sa liberté, plus il s'approchera du moment où il doit la perdre. Il se forme de *petits tyrans* [i demagoghi, appunto] qui ont tous les vices d'un seul. Bientôt ce qui reste de liberté devient insupportable; *un seul tyran s'élève*; et le peuple perd tout, jusqu'aux avantages de sa corruption²⁷³.

Il principio dell'aristocrazia, a sua volta – che consiste, secondo Montesquieu, in una sorta di «vertu moindre» (o «modération»)²⁷⁴ – si

²⁶⁹ «Telle est la différence entre la démocratie réglée et celle qui ne l'est pas, que, dans la première, on n'est égal que comme citoyen, et que, dans l'autre, on est encore égal comme magistrat, comme sénateur, comme juge, comme père, comme mari, comme maître. La place naturelle de la vertu est auprès de la liberté; mais elle ne se trouve pas plus auprès de la *liberté extrême* qu'auprès de la *servitude*» (EL, VIII, 3, t. I, p. 125; corsivi miei). Cfr. Platone, *Repubblica*, 562b-564a.

²⁷⁰ EL, VIII, 2, t. I, p. 124.

²⁷¹ Cfr. *Sylla*, in Masson, I, 2, pp. 553-563; *Romains IX, XI*, in Masson, I, 3, pp. 412, 419-431; EL, II, 3; III, 3; VI, 15: t. I, pp. 20, 27, 99; e P 194.

²⁷² Il Presidente adopera sovente il primo termine come sinonimo del secondo, specialmente quando si tratta, come in questo caso, di designare il tipo di regime politico che si instaura sulle rovine della democrazia: cfr. al riguardo EL, XIV, 13, t. I, p. 258, in nota, dove egli definisce appunto «la tyrannie» come «le dessein de renverser le pouvoir établi, et surtout la démocratie».

²⁷³ EL, VIII, 2, t. I, p. 123 (corsivi miei). Vedi anche EL, III, 3, t. I, p. 27, dove, a proposito di una democrazia corrotta, si osserva che essa è come «une dépouille», la cui «force» è costituita soltanto dal «pouvoir de quelques citoyens» e dalla «licence de tous»; e EL, XIX, 27, t. I, 347, in cui si afferma che nelle «démocraties anciennes», nelle quali il popolo aveva «une puissance immédiate», le «agitations» dei demagoghi «avaient toujours leur effet».

²⁷⁴ EL, III, 4, t. I, 29.

corrompe quando questa stessa virtù (o moderazione) aumenta o diminuisce ancora di più oppure viene meno del tutto. Se aumenta diventando una «grande vertu», per cui i nobili «se trouvent en quelque façon égaux à leur peuple», allora può accadere che si formi una grande repubblica democratica²⁷⁵; se invece diminuisce ancora di più, come quando i nobili creano delle disuguaglianze eccessive anche fra di loro²⁷⁶ o acquisiscono «prérogatives personnelles et particulières, distinctes de celles de leur corps», allora può verificarsi che l'aristocrazia assuma «la nature et le principe de la monarchie»²⁷⁷; se infine – ed è questa la circostanza specificamente presa in esame in VIII, 5 (*De la corruption du principe de l'aristocratie*) – la virtù viene meno del tutto, ovvero allorché l'esercizio del potere da parte dei patrizi diventa illegale o arbitrario, allora si instaura un «despotisme de plusieurs»²⁷⁸: «Quand les familles régnautes – vi si legge infatti – observent les lois, c'est une monarchie qui a plusieurs monarques [...]. Mais quand elles ne les observent pas, c'est un État despotique qui a plusieurs despotes»²⁷⁹. L'«extrême corruption» – si aggiunge poi – si ha quando i nobili, oltre a violare le leggi, diventano anche ereditari, ovvero si trasformano in una casta chiusa intenta esclusivamente a perpetuare i propri privilegi e a conservare tutto il potere pubblico sempre nelle mani delle stesse famiglie aristocratiche. In questo caso – che è quello, in particolare, seppur con qualche attenuazione, delle repubbliche patrizie italiane settecentesche²⁸⁰ – l'aristocrazia «se change – scrive Montesquieu ricorrendo allo stesso termine usato dalla teoria politica tradizionale per indicare la deviazione o la forma degenerare di tale governo – en oligarchie»²⁸¹.

Per quanto concerne, infine, la monarchia, anche le sue trasformazioni o modificazioni possono avvenire in direzione sia di un altro

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ Cfr. *EL*, V, 8, t. I, pp. 60-62.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 59. Cfr. anche *EL*, II, 3, t. I, p. 21.

²⁷⁸ P 1893.

²⁷⁹ *EL*, VIII, t. I, p. 126. Cfr. Platone, *Repubblica*, 550d-e; *Politico*, 301a.

²⁸⁰ Vedi al riguardo il nostro *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie*, Bologna, fuoriTHEMA, 1995, Appendice I: *L'Italie politique moderne dans «L'Esprit des lois»*, pp. 177-184.

²⁸¹ *EL*, VIII, 5, t. I, p. 126, in nota. Cfr. Aristotele, *Politica*, IV 6, 1293a.

governo moderato che del dispotismo – nella fattispecie del dispotismo «d'un seub»²⁸² – e derivare tanto dall'alterazione della sua *natura* quanto dalla corruzione del suo *principio*. La sua natura si altera – secondo Montesquieu – quando vengono aboliti o soppressi i poteri intermedi. Allora lo Stato monarchico «se change» appunto o in un altro tipo di Stato moderato, e cioè in una repubblica, oppure nel dispotismo: «Abolissez dans une monarchie – si legge ad esempio già in II, 4, a proposito dei governi monarchici medievali e moderni (ma lo stesso discorso vale, *mutatis mutandis*, anche per quelli antichi)²⁸³ – les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse et des villes; vous aurez bientôt un *État populaire*, ou bien un *État despotique*»²⁸⁴.

Circa la prima via d'uscita, Montesquieu ha in mente soprattutto l'Inghilterra settecentesca che egli giudica essere una *monarchia tendente a repubblica*²⁸⁵ (i suoi tentativi di trasformarsi in una democrazia durante la rivoluzione del 1640-58 sono falliti per mancanza di virtù politica²⁸⁶) e che nell'*EL* eleva a modello di Stato libero, seppure – e proprio a causa della soppressione in essa dei poteri intermedi – estremamente 'fragile' (qualora gli Inglesi dovessero perdere la loro libertà, diverrebbero – si afferma in II, 4 – «un des peuples les plus esclaves de la terre»²⁸⁷).

Riguardo alla seconda via d'uscita, invece, il Presidente pensa in particolare a quelle forme moderne di potere monocratico che egli considera pericolosamente avviate sulle strada del dispotismo (precisamente, come dei *sottotipi monarchici inclinati al dispotismo*²⁸⁸), vale a

²⁸² *EL*, VIII, 6, t. I, p. 127.

²⁸³ Cfr. ad es. *EL*, XI, 13, t. I, p. 185.

²⁸⁴ *EL*, II, 4, t. I, p. 22 (corsivi miei). Vedi anche *EL*, VIII, 8, t. I, pp. 128-129.

²⁸⁵ Cfr. ad es. *EL*, V, 19, t. I, p. 78, dove la definisce «une nation où la république se cache sous la forme de la monarchie». Vedi in proposito L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 384-397.

²⁸⁶ Cfr. *EL*, III, 3, t. I, p. 27 e P 1203.

²⁸⁷ *EL*, II, 4, t. I, p. 23. Sulla 'fragilità' del sistema costituzionale inglese teorizzato nell'*EL*, vedi A. Postigliola, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 83 ss.

²⁸⁸ Cfr. al riguardo il nostro *Francia, Spagna e Portogallo. Le monarchie europee «qui vont au despotisme» secondo Montesquieu*, cit. È soprattutto nella descrizione di questi sottotipi monarchici, piuttosto che in quella del dispotismo *tout court*, come si ritiene di solito, che è riscontrabile – a nostro parere – un'influenza sul Presidente della letteratura francese

dire i grandi Stati assoluti europei continentali, in primo luogo quello francese, come risulta evidente dai riferimenti alquanto espliciti ad esso contenuti in VIII, 6-7 (*De la corruption du prince de la monarchie*): «“Ce qui perdit les dynasties de Tsin et de Souï [...] – scrive ad esempio riferendo l’opinione di un autore cinese, ma alludendo chiaramente all’azione centralizzatrice e accentratrice portata avanti nei secoli XV-XVIII dai governanti del suo Paese – c’est qu’au lieu de se borner, comme les anciens, à une inspection générale, seule digne du souverain, les princes voulurent gouverner tout immédiatement par eux-mêmes”. L’auteur chinois nous donne ici la cause de la corruption de presque toutes les monarchies». E qualche riga più avanti, avendo molto probabilmente in mente la famosa affermazione «L’État, c’est moi» attribuita a Luigi XIV, aggiunge: «La monarchie se perd, lorsque le prince, rapportant tout uniquement à lui, appelle l’État à sa capitale, la capitale à sa cour, et la cour à sa seule personne»²⁸⁹.

Oltre che dalla alterazione della sua natura, il mutamento di forma costituzionale del potere monarchico – un mutamento che qualora, come più frequentemente accade, abbia come esito il dispotismo, è bollato da Montesquieu come un delitto di lesa maestà²⁹⁰ – si verifica anche, lo si accennava poc’anzi, in seguito alla corruzione del suo principio, ovvero quando – come si legge in VIII, 7, specificamente dedicato alla corruzione dell’onore – «les premières dignités sont les marques de la première servitude» e laddove «on ôte aux grands le respect des peuples», rendendoli «vils instruments» di un potere arbitrario; o ancora, quando l’onore è posto in contraddizione con gli onori e «l’on peut être à la fois couvert d’infamie et de dignités»; o infine, quando «le prince change sa justice en sévérité» e allorché «[...] des âmes singulièrement lâches tirent vanité de la grandeur

d’opposizione all’assolutismo di Luigi XIV, sulla quale vedi in particolare S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV: *L’età moderna*, t. II, Torino, Utet, 1975, pp. 177-205; e D. Taranto, *L’eclisse del tiranno. Per una storia del concetto di tirannide tra Cinque e Settecento in Francia*, «Filosofia politica», 10 (1996), pp. 369-376.

²⁸⁹ *EL*, VIII, 6, t. I, p. 127.

²⁹⁰ Cfr. *EL*, VIII, 7, t. I, p. 128.

que pourrait avoir leur servitude; et [...] elles croient que ce qui fait que l'on doit tout au prince, fait que l'on ne doit rien à sa patrie»²⁹¹.

Volgendo a questo punto un rapido sguardo sull'insieme di queste molteplici trasformazioni cui vanno soggetti – secondo Montesquieu – gli Stati moderati a seguito della corruzione del loro principio (e anche talora della alterazione della loro natura), due sembrano essere i dati più significativi che ne emergono: il primo – già rilevato – secondo cui tali trasformazioni avvengono in tutte le direzioni; il secondo concernente il fatto che il termine 'dispotismo' viene qui adoperato in un'accezione più ampia di quella che gli è propria nella tipologia tripartita dei governi proposta all'inizio dell'*EL* e ribadita poi lungo tutto il corso dell'opera; tale termine, cioè, è usato per designare non soltanto il governo arbitrario o illegale di un solo uomo bensì anche quelli di più uomini o di tutti, venendo così di fatto a coprire l'intera categoria dei governi non moderati e non liberi: come l'espressione 'governo moderato' include tanto i governi a poteri divisi di un solo individuo (monarchie) quanto quelli di più di uno (aristocrazie) o di tutti (democrazie), così il termine 'dispotismo' comprende tanto i governi a poteri concentrati di una sola persona («despotisme d'un seul») quanto quelli di più persone («despotisme de plusieurs») o di tutti («despotisme de tous» o «du peuple»). Ovunque c'è concentrazione dei poteri, in altri termini, non importa se nelle mani di un solo uomo o di più di uno, c'è dispotismo, come viene sottolineato anche in XI, 6, là dove si afferma che «tout serait perdu» (cioè si precipiterebbe appunto nel dispotismo) se i tre poteri fondamentali dello Stato venissero esercitati da «le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple»²⁹².

Si tratta, tuttavia, di un impiego del termine dispotismo assai poco frequente nell'*EL*: infatti, se si eccettuano alcuni passi del libro VIII ed uno del XXIX²⁹³, non ve sono altri nell'opera in cui vengano adoperate le espressioni «despotisme de tous» o «de plusieurs» (o i loro equivalenti: tirannide del popolo e oligarchia), e alquanto pochi

²⁹¹ *Ibid.*, pp. 127-128.

²⁹² *EL*, XI, 6, t. I, p. 169.

²⁹³ Cfr. *EL*, VIII, 2, 5, 6, 12; XXIX, 19: t. I, pp. 124, 126-127, 132; t. II, p. 298.

sono pure i luoghi in cui vi si allude più o meno esplicitamente²⁹⁴. D'altra parte, un attento esame dei capoversi in cui i governi moderati sono contrapposti a quelli dispotici lascia ben pochi dubbi sul fatto che anche nella tassonomia bipartita dei governi (all'interno della quale soltanto le accezioni più ampie hanno un senso) al termine dispotismo (e ai suoi derivati) non viene attribuito un significato diverso da quello che esso ha nella classificazione tripartita (la quale – vale la pena ricordarlo – è l'ultima in ordine di tempo ad essere elaborata dal Presidente²⁹⁵), e cioè di governo arbitrario o illegale di un solo uomo²⁹⁶.

La ragione fondamentale di questo scarso impiego da parte di Montesquieu del termine dispotismo in accezioni più ampie sta, molto probabilmente, nel fatto che egli ritiene i governi arbitrari o illegali di più uomini o di tutti come dei fenomeni *sporadici* e soprattutto *transitori*, e quindi non traducibili in *tipi autonomi* di governo, alla stessa stregua del dispotismo di uno solo²⁹⁷.

In effetti, per quanto concerne il *dispotismo di tutti*, esso, oltre ad appartenere, al pari della democrazia o governo popolare da cui solo può derivare, esclusivamente all'antichità classica²⁹⁸, è anche – come

²⁹⁴ Ci riferiamo in particolare a *EL*, III, 3, t. I, p. 27, dove si parla, a proposito di una democrazia corrotta o senza più virtù, di «licence de tous»; a *EL*, V, 8, VI, 15, VIII, 2, 14 e XI, 15, t. I, pp. 60-61, 98-99, 124, 134, 189, in cui si accenna a trasformazioni in senso tirannico o dispotico dei governi aristocratici; a *EL*, XI, 6, t. I, p. 175, in cui si ipotizza una «république non libre»; infine, a *EL*, XXII, 11, XXIII, 23, t. II, pp. 83 e 124, dove, alludendo all'antica repubblica romana nella fase in cui era ormai in piena decadenza, si afferma che essa non era altro che «une anarchie» o «une anarchie générale».

²⁹⁵ Cfr. J. J. Granpré Molière, *La théorie de la constitution anglaise*, cit., pp. 161-164, 203, 209 e 341.

²⁹⁶ Vedi ad es. *EL*, III, 9-10; V, 14-16; VI, 2, 9, 16, 19; VIII, 8; XIII, 12, 14: t. I, pp. 33-35, 71-74, 83-84, 91-92, 101, 103, 128-129 e 237-239.

²⁹⁷ Cfr. L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 459, in nota.

²⁹⁸ Tranne rarissime eccezioni, gli interpreti sono concordi nel ritenere che per Montesquieu la democrazia (e quindi i dispotismi che dalla corruzione del suo principio possono derivare) appartenga solo al passato o che comunque sia anacronistica o irrealizzabile nell'Europa settecentesca: vedi ad es. G. Cambiano, *Montesquieu e le antiche repubbliche greche*, «Rivista di filosofia», 65 (1974), pp. 131-144; S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Paris, Klincksieck, 1979², p. 147; L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 505-509; L. Althusser, *Montesquieu*, cit., pp. 65, 70; e S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 42, 61.

s'è accennato – fenomeno estremamente precario, instabile, destinato inevitabilmente a sfociare o nell'annientamento oppure nel *despotismo* o nella *tirannide di uno solo*.

Riguardo, poi, al *despotismo di molti* (o *oligarchia*), anch'esso è considerato da Montesquieu un fenomeno politico tutto sommato marginale (nell'antichità l'esempio più significativo è la tirannide dei decemviri²⁹⁹), e là dove ancora sussiste – come nel caso, cui s'è già fatto cenno, delle aristocrazie ereditarie italiane settecentesche, nelle quali tutto il potere politico è concentrato nelle mani dei soli patrizi³⁰⁰ – in piena decadenza e votato ad un'inevitabile estinzione di fronte ai modelli costituzionali di tipo monarchico, stante la capacità strutturale di questi ultimi di assicurare un *quantum* più o meno ampio di libertà politica³⁰¹.

Detto altrimenti, la ragione ultima dell'apparente incompiutezza della definizione iniziale di despotismo, e anche, se si vuole, della tipologia bipartita delle forme di Stato, ovvero del fatto che in esse si proponga come tipo autonomo di tale governo esclusivamente quello arbitrario o illegale di un solo uomo, risiede da un lato nella circostanza che è in questa forma che più frequentemente e durevolmente il fenomeno dispotico si è presentato in Occidente (tirannidi greche, dittature sillana e cesariana, varie fasi dell'impero romano³⁰², regno di Enrico VIII³⁰³, governo militare di Cromwell³⁰⁴, ecc.) e minaccia an-

²⁹⁹ Cfr. *EL*, VI, 7, 15; XI, 15; XII, 21: t. I, pp. 90, 98-99, 189 e 221.

³⁰⁰ Cfr. XI, 6, t. I, pp. 169-170. Un altro caso di *despotisme de plusieurs* a cui Montesquieu accenna nel corso dell'*EL*, senza però addurne alcun esempio storico concreto, è quello dell'«aristocratie militaire» che si instaura – a suo avviso – quando il despota non riesce ad «anéantir à l'instant ceux qui ont les premières places» (*EL*, III, 9, p. 33, nel testo e in nota).

³⁰¹ Cfr. al riguardo il nostro *Modération et justice*, cit., pp. 183-84.

³⁰² In particolare i regni – qualificati per lo più come «gouvernements militaires», cioè «espèces» del governo dispotico (*EL*, III, 10, t. I, p. 34, in nota) – di Augusto, Tiberio, Caligola, Claudio, Nerone, Domiziano, Commodo, Caracalla e Costantino, sui quali vedi i severi giudizi formulati sia nell'*opus mains* (III, 3, 9; V, 18; VI, 5, 15; VII, 4, 13; VIII, 7; XII, 13-14; XIX, 3: t. I, pp. 27, 34, 76, 88, 99-100, 109-110, 118-119, 128, 214-215, 328-329) che, precedentemente, nei *Romains* (XIII-XVII, in Masson, I, 3, pp. 436-479).

³⁰³ Cfr. ad es. *EL*, XII, 10, t. I, p. 211 e *P* 626, 787.

³⁰⁴ Cfr. ad es. *EL*, III, 3; VI, 2: t. I, pp. 27, 84, in nota; e *P* 372.

cora di manifestarvisi, qualora le monarchie assolute non invertano la loro rotta; dall'altro, nel fatto – ed è questa la ragione veramente decisiva, stante l'identificazione che Montesquieu, sulla scia dei Greci, opera tra dispotismo e monarchie orientali o asiatiche – che è in tale forma o modalità che si è sempre configurato e tuttora si configura in Asia, sua sede *naturale* (gli Asiatici – secondo il Presidente – non sono capaci neppure di immaginare forme di governo diverse da quelle monarchiche di tipo dispotico³⁰⁵).

Sono, in sostanza, i rilevamenti sociologici a rendere ragione dell'assenza nell'*EL* del dispotismo di più uomini o di tutti come tipi autonomi di governo, o, il che è lo stesso, della presenza, anche nella tipologia bipartita dei sistemi politici, esclusivamente del dispotismo di un solo uomo come tipo autonomo di governo.

Nessuna incertezza o contraddizione, dunque, del pensiero di Montesquieu al riguardo, né abbandono o modificazione sostanziale della definizione di dispotismo che egli propone all'inizio dell'*EL*³⁰⁶, ma il grandioso tentativo di elaborare uno schema generale dei governi il più possibile corrispondente alla realtà storica passata e presente, occidentale ed orientale (così come, evidentemente, egli la vede ed interpreta); ovvero un organico sforzo di proporre dei tipi o modelli costituzionali non astratti o libreschi, come gli rimprovereranno sovente i suoi critici specialmente riguardo al dispotismo, bensì, analogamente a quanto avevano fatto i suoi grandi predecessori, da Aristotele a Machiavelli, fondati sull'osservazione, l'esperienza, la storia³⁰⁷. Certo si può discutere sulla completezza di tale schema, ovvero su quanto effettivamente esso riesca a rendere conto – come pretende – di *tutte* le società e di *tutti* i governi della storia, ma è indubbio che è da un'attenta ed approfondita riflessione su di essi che Montesquieu lo ha ricavato, e non dai suoi pregiudizi di casta, come invece

³⁰⁵ Cfr. *LP CXXXI*, p. 276 e *EL*, XIX, 2, t. I, p. 328. Vedi S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, VII, 6, 5 (nella trad. fr. di J. Barbeyrac, cit., t. II, p. 294).

³⁰⁶ Come sembrano ritenere, invece, R. Derathé, *Les philosophes et le despotisme*, cit., pp. 64-65 e, per certi aspetti, W. Kuhfuss, *Mäßigung und Politik. Studien zur politischen Sprache und Theorie Montesquiens*, München, Fink, 1975, pp. 118 ss.

³⁰⁷ Cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., pp. 380-386 e N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit., pp. 140-141.

troppo spesso (sulla scia dei suoi critici settecenteschi) si è propensi a credere.

Veniamo ora a quanto il Presidente sostiene nel libro VIII circa la corruzione del principio del dispotismo. Diversamente da quelli dei governi moderati, esso – scrive nel capitolo 10 di tale libro, un altro dei capitoli cruciali sul regime in questione – «se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature»³⁰⁸, ossia perché è intrinsecamente, in quanto passione *paralizzante* e *servile*, un cattivo *ressort*. Gli altri governi periscono – prosegue – perché «accidents particuliers» ne compromettono il principio; il dispotismo invece «périt par son vice intérieur», ossia perché – come sappiamo – è intrinsecamente autodistruttivo, a meno che delle «causes accidentelles» non arrestino o arginino in qualche modo la corruzione del principio su cui si fonda e gli effetti perversi che ne derivano. Non si conserva esso, dunque, che quando

des circonstances tirées du climat, de la religion, de la situation ou du génie du peuple, le *forcent* à suivre quelque *ordre*, et à *souffrir* quelque *règle*. Ces choses *forcent* sa *nature* sans la changer; sa *féroçité* reste; elle est *pour quelque temps* *apprivoisée*³⁰⁹.

Come si vede, Montesquieu ribadisce anche qui, con immagini e parole di grande effetto, alcune delle tesi fondamentali sul dispotismo su cui abbiamo già avuto modo di soffermarci. Data la sua *natura* arbitraria e violenta o di *bestia feroce* – come chiaramente si suggerisce alla fine del brano appena citato³¹⁰ – tale regime è massimamente instabile, votato ad un'inevitabile autodistruzione o autoannientamento. Riesce a sfuggire a questo fatale destino solo *attenuando* questa sua

³⁰⁸ *EL*, VIII, 10, t. I, p. 129. Cfr. A. Sidney, *Discourses concerning government*, cit., cap. II, sez. 19, pp. 186 e 189.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 130 (corsivi miei).

³¹⁰ Non è da escludere in questa assimilazione del dispotismo ad una bestia feroce una qualche reminiscenza del luogo della *Repubblica* di Platone in cui si raffigura il tiranno come un «uomo-lupo» (566a), e/o di quello del *De officiis* di Cicerone in cui lo si descrive come «bestialità ed inumanità belluina in figura d'uomo» (Cicerone, *I doveri* [III, 6, 32], in *Opere politiche e filosofiche*, vol. I, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, Torino, Utet, 1974², p. 771).

natura *bestiale*, ovvero solo grazie a dei fattori accidentali («causes accidentelles»), di carattere socio-culturale (la religione, la situazione o il *génie* del popolo) o anche – si aggiunge qui – fisico-geografico (il clima), i quali, senza mutare tale sua *feroce* natura, la ammansiscono *pour quelque temps*, costringendola a seguire un qualche *ordre* e a sottostare ad una qualche *règle*. In tal modo viene arginato, per così dire, il processo di continua autocorruzione del suo principio e conseguentemente ridimensionati gli effetti distruttivi che a tutti i livelli della vita sociale e civile da esso derivano.

Non è, quindi, accrescendo la sua crudeltà, come Montesquieu ipotizza nelle *LP*³¹¹ e in uno dei capitoli *rejetés* dell'*EL*³¹², ma mitigandola, che il dispotismo riesce a sopravvivere o – come si legge ancora nel capitolo appena menzionato – ad evitare di «se dévorer lui-même»³¹³. Seppure in modo non permanente e davvero effettivo, ma solo *pour quelque temps* (per il tempo cioè in cui è *apprivoisé*) e in forza di fattori estranei alla sua natura-struttura, esso può pertanto durare nel tempo – e quindi esistere come *tipo* di regime politico – e lo può appunto nella misura in cui attenua i suoi caratteri ovvero fissa un qualche limite alla sua violenza e al suo arbitrio, come già lucidamente il Presidente sottolinea in un celebre passaggio del capitolo XXII dei *Romains*:

C'est une erreur de croire qu'il y ait dans le monde une autorité humaine à tous les égards despotique; il n'y en a jamais eu, et il n'y en aura jamais; le pouvoir le plus immense est toujours borné par quelque coin³¹⁴.

È in questa configurazione, icasticamente espressa con l'imma-

³¹¹ Segnatamente nella lettera CIII, dove scrive: «On s'étonne de ce qu'il n'y a presque jamais de changement dans les gouvernements des princes d'Orient. D'où vient cela, si ce n'est qu'il est tyrannique et affreux?» (p. 215).

³¹² «Si l'on compare les États despotiques entre eux – vi afferma tra l'altro – on verra que celui-là se soutient mieux qui, raffinant, pour ainsi dire, sa cruauté, trouve le secret de la rendre excessive & de donner de nouveaux fondements à l'État, en multipliant les injures qu'il fait à la nature humaine» («Chapitres et fragments de l'Esprit des lois rejetés par Montesquieu» [Chapitre 23. *Comment l'État despotique peut se soutenir*], in Masson, III, p. 608).

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ *Romains* XXII, in Masson, I, 3, p. 519 (corsivo mio).

gine di una bestia feroce *pour quelque temps apprivoisée*, che va individuata – a nostro parere – la *figura normale* o *centrale* del tipo o modello di Stato dispotico che Montesquieu propone nell'*EL*: un tipo o modello che egli desume, non diversamente dagli altri tipi o modelli di Stato, con un procedimento analitico-induttivo, da una pluralità di governi storici concreti, antichi e moderni, occidentali e soprattutto orientali, nessuno dei quali tuttavia coincide perfettamente con esso (trattandosi di un tipo o modello *ideale*), ma tutti, quali meno quali più, vi si avvicinano o approssimano.

Tra gli Stati storici concreti che il filosofo di La Brède considera dispotici, quelli che si approssimano di meno o, se si vuole, che si allontanano di più dal tipo nella sua figura normale o centrale (senza tuttavia mai uscire dall'ambito del *tipo* stesso) ci sembrano essere, da un lato – in direzione di forme di potere dispotico più crudeli – l'impero giapponese³¹⁵; dall'altro – in direzione di forme di potere dispotico ancora più moderate e in pratica tendenti alla monarchia – il governo moscovita (vi si sono compiuti e vi si compiono continui sforzi, favoriti anche dal clima, per cercare di «sortir du despotisme, qui lui est plus pesant qu'aux peuples mêmes»³¹⁶) e il governo cinese (forse «le meilleur» tra i tutti dispotismi³¹⁷); quelli invece che vi si ap-

³¹⁵ Vedi ad es. *EL*, VI, 13, t. I, pp. 95-97, dove si sottolinea l'«atrocité» delle sue leggi e il fatto che in esso il dispotismo «est devenu plus cruel que lui-même», un suo «abus», una sua «corruption»; oppure, ms. dell'*EL*, t. I, f. 245r, in cui lo si qualifica come «le gouvernement le plus despotique qui ait jamais été». Cfr. R. Minuti, *La tirannia delle leggi. Note sul Giappone di Montesquieu*, «Studi settecenteschi», 17 (1997), pp. 83-110.

³¹⁶ *EL*, V, 14, t. I, p. 68. Tra gli atti più significativi compiuti dal governo della Moscovia per sfuggire ai «malheurs» che flagellano il dispotismo, Montesquieu ricorda in particolare – sempre in V, 14, p. 68 – l'annullamento delle grandi formazioni di truppe, la diminuzione delle pene per i delitti, la creazione di tribunali, la promulgazione di leggi, l'istruzione del popolo; e poi ancora, in altri luoghi dell'*EL*, l'aumento dei tributi (XIII, 12, t. I, p. 237, in nota) e i cambiamenti in senso occidentale, seppure operati con metodi – a suo avviso – inutilmente brutali, stanti le caratteristiche climatiche del territorio, delle «mœurs» e delle «manières» della società russa (XIX, 14-15; t. I, pp. 336-337). Cfr. A. Lortholary, *Les «philosophes» du XVIII^e siècle et la Russie. Le mirage russe en France au XVIII^e siècle*, Paris, Boivin, 1951, pp. 38 ss.

³¹⁷ P 1880. La ragione di tale «bontà», per così dire, del dispotismo cinese, risiede essenzialmente nel fatto che, più di qualunque altro regime politico asiatico, esso pare presentare agli occhi di Montesquieu, accanto ad aspetti tipici dei governi dispotici, come la grande estensione territoriale (*EL*, VIII, 21, t. I, p. 140), l'obbedienza servile (XVIII, 6, t. I, p. 306), l'assoluta «séparation» delle donne dagli uomini (XIX, 13, t. I, p.

prossimano o avvicinano di più sono i tre grandi imperi musulmani, vale a dire gli Imperi persiano, moghul e ottomano: sono essi infatti, in particolare l'Impero ottomano – ed è appunto questa la ragione della loro maggiore prossimità al tipo o modello nella sua forma normale o centrale – i governi storici concreti da cui egli attinge i materiali per delineare i tratti basilari del tipo o modello stesso, quali il visirato, l'unitarietà ed indivisibilità del potere, l'assenza di proprietà privata³¹⁸, e soprattutto la funzione moderatrice e stabilizzatrice della religione.

Per un verso, infatti, l'Islam è additato da Montesquieu come un sistema religioso strutturalmente organico al dispotismo orientale, esattamente al contrario del Cristianesimo che vi si oppone invece in modo radicale³¹⁹. Diversamente da quest'ultimo, infatti, esso non rende più miti o dolci i costumi degli uomini, ma è una religione *cruelle* e *distruttrice*: «ne parle que de glaive» – si legge ad esempio in XXIV, 4 – e «agit encore sur les hommes avec cet esprit destructeur qui l'a fondé»³²⁰. Inoltre, anziché contrastare, come fanno altre credenze religiose anche orientali – ad esempio, lo zoroastrismo – i perversi effetti che soprattutto a livello economico provoca il regime dispotico, esso li asseconda inducendo, con le sue pratiche rituali, i popoli che lo professano alla vita contemplativa e ispirando loro, col

335), la concentrazione dei poteri (XXV, 8, t. II, p. 160; *Geographica*, in Masson, II, p. 937), elementi caratteristici dei regimi moderati, quali «l'esprit de travail et d'économie» (*EL*, VII, 6; XIX, 20, t. I, pp. 112, 342), il continuo incremento demografico (VIII, 21, t. I, p. 139), una religione, una filosofia e delle leggi «toutes pratiques» (XIV, 5, t. I, p. 251), «l'émulation, la fuite de l'oisiveté, [...] l'estime pour le savoir» (XIX, 17, t. I, p. 339, in nota), e, perfino, un «rapport d'amour [...] entre le prince et les sujets» (XIX, 19, t. I, p. 341). Vedi, su Montesquieu e la Cina, É. Carcassonne, *La Chine dans l'Esprit des lois*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 31 (1924), pp. 193-205; F. Weil, *Montesquieu et le despotisme*, cit., pp. 208 ss.; A. Lenarda, *La concezione del dispotismo cinese in Montesquieu*, «Annali dell'Istituto di filosofia dell'Università di Firenze», 1 (1979), pp. 261-290; R. Etiemble, *L'Europe chinoise. II. De la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 50-72; e R. Minuti, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche...*, in questo volume, pp. 150-159.

³¹⁸ Sul visirato e l'unitarietà/indivisibilità del potere, cfr. *supra*; circa l'assenza di proprietà privata, invece, vedi in particolare *EL*, V, 14-15; XIII, 14; XIV, 6; XXIV, 11: t. I, pp. 69, 72, 239, 251; t. II, p. 139; e *P* 1839.

³¹⁹ Cfr. *EL*, XXIV, 3, t. II, pp. 133-134.

³²⁰ *EL*, XXIV, 4, t. II, p. 135. Vedi anche *EL*, XXV, 13, t. II, p. 164.

dogma della predestinazione, «de détachement» e «l'indifférence pour toutes choses»³²¹.

D'altra parte, però, è proprio l'Islam che il Presidente menziona più frequentemente – e in punti cruciali – per esemplificare l'azione moderatrice che la religione svolge nel dispotismo nei confronti dell'arbitrio del principe e della violenza della *crainte*: così, ad esempio, è ad esso che egli allude quando in III, 10 afferma che niente può venire opposto ai voleri, anche i più assurdi ed irrazionali, del despota tranne le leggi religiose; come pure è ad esso che esplicitamente si riferisce laddove parla del «respect étonnant» che i popoli musulmani, proprio grazie alla loro religione, nutrono verso i loro sovrani e dell'«attachement» che essi, sempre grazie alla loro religione, mostrano per la gloria e la grandezza del proprio Stato³²².

Proseguendo nel suo discorso sulla corruzione dei principi dei vari governi, Montesquieu sostiene poi – negli ultimi capitoli del libro VIII, precisamente dal 15 al 20 – che essa dipende anche e strettamente dal mutamento della loro estensione o grandezza territoriale. Ogni Stato ha – a suo avviso – una dimensione territoriale che gli è propria. Se esso la conserva inalterata, allora anche il suo principio resta integro; altrimenti, sia che la accresca o che la diminuisca, il suo *ressort* subisce radicali modifiche e conseguentemente muta anche la sua forma costituzionale: uno Stato – scrive esattamente al riguardo in VIII, 20 – «changera d'esprit, à mesure qu'on rétrécira, ou qu'on étendra ses limites»³²³.

Peculiare della natura di una repubblica è di avere un piccolo territorio: «sans cela elle ne peut guère subsister». In una grande repubblica, infatti, si formano sempre grandi ricchezze, gli interessi «se particularisent» e il bene comune viene sacrificato «à mille considérations»³²⁴, per

³²¹ *EL*, XXIV, 11, t. II, p. 139. Cfr. anche *LP* CXIX, pp. 251-252; *EL*, XXIV, 14, t. II, p. 141; e *P* 2157.

³²² *EL*, III, 10; V, 14; t. I, pp. 35, 68-69. Cfr. L. Bianchi, *La funzione della religione in Europa e nei paesi orientali secondo Montesquieu*, in *L'Europe de Montesquieu*, cit., pp. 381-382 e 387; Id., *Montesquieu e la religione*, in questo volume, pp. 220-221.

³²³ *EL*, VIII, 20, t. I, p. 138.

³²⁴ *EL*, VIII, 16, t. I, p. 135.

cui diventa per essa inevitabile – come accadde, ad esempio, all'antica repubblica romana in seguito alle sue continue conquiste³²⁵ – trasformarsi in un altro tipo di regime politico.

«Propriété distinctive» di uno Stato monarchico, invece, è di avere un territorio di media grandezza; se ne avesse uno piccolo, si reggerebbe a repubblica³²⁶; se al contrario – com'è assai più probabile, data la sua tendenza naturale alla guerra e all'«agrandissement»³²⁷ – l'accresce, allora può accadere che i grandi nelle cui mani il principe affida l'amministrazione delle province più lontane, non essendo più «sous [ses] yeux [...], ayant leur cour hors de sa cour» e «assurés [...] contre les exécutions promptes par les lois et par les mœurs», cessino di obbedire a suoi ordini (non temendo una punizione «trop lente et trop éloignée») e si rendano indipendenti, provocando così la «dissolution» dell'impero appena costituito³²⁸. Unico rimedio, in questo caso, è – secondo Montesquieu, e si tratta di un'altra delle sue tesi fondamentali sul dispotismo – «de prompt établissement» di un potere «sans bornes», sicché – sottolinea a conclusione di VIII, 17, dedicato all'analisi dell'estensione territoriale ideale per una monarchia – come i fiumi «courent se mêler dans la mer», così gli Stati monarchici che, seguendo la loro inclinazione naturale, si lasciano tentare da mire espansionistiche, «vont se perdre dans le despotisme»³²⁹.

Perdersi nel mare del dispotismo è quindi fatale se si vuole governare un grande impero; ovvero, il dispotismo è lo sbocco inevitabile, *naturale*, di una politica militaristica ed imperialistica, di una politica di grandi conquiste, qualunque sia il tipo di governo che la persegue³³⁰.

Grandi imperi (o *grandi conquiste*) e *dispotismo* sono pertanto – ed è questo un altro dei caratteri essenziali di tale regime – correlativi, in-

³²⁵ Cfr. *Romains* IX, in Masson, I, 3, p. 412: «Si la grandeur de l'empire perdit la république [romaine], la grandeur de la ville [Rome] ne la perdit pas moins».

³²⁶ Cfr. *EL*, VIII, 17, t. I, p. 136.

³²⁷ *EL*, VIII, 16; IX, 2: t. I, pp. 135 e 143.

³²⁸ *EL*, VIII, 17, t. I, p. 136.

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ «Lorsque la conquête est immense – si legge ad esempio in *EL*, X, 16, t. I, p. 164 – elle suppose le despotisme»; e in *P* 1746: «[...] la grandeur de l'État le détermin[e] au despotisme. Les conquêtes, qui forment cet agrandissement, mènent donc, *par une voie naturelle*, à cette forme de gouvernement» (corsivo mio).

dissolubilmente legati l'uno all'altro in uno stesso destino. E questo perché il governo a poteri concentrati è l'unico – secondo il Presidente – in grado di tenere *unito* uno Stato di vaste proporzioni e di impedirne la dissoluzione nell'anarchia; e lo è – afferma già in *Monarchie universelle* VIII e ribadisce in *EL*, VIII, 19, specificamente dedicato alla «grandeur naturelle» del dispotismo – anzitutto perché in esso la «promptitude des résolutions» supplisce alla distanza dei luoghi in cui vengono inviate; poi, perché la *crainte* vi impedisce la «négligence» dei governatori o dei magistrati lontani; infine, perché la «loi» vi promana da una sola testa e muta continuamente, «comme les accidents, qui se multiplient toujours dans l'État, à proportion de sa grandeur»³³¹. Ancor più concretamente, lo è perché il regime dispotico è l'unico capace di stroncare sul nascere – *manu militari* – ogni tentativo di ribellione e qualsiasi velleità autonomistica da parte dei comandanti delle truppe regolari sparse sul territorio o dei funzionari civili incaricati dell'amministrazione delle province di nuova acquisizione. In esso infatti il principe dispone costantemente – come si legge in X, 16, intitolato *D'un État despotique qui conquiert* – di un corpo di milizie a suo diretto servizio e da lui finanziato, sempre pronto a piombare («à fondre») sulla parte dell'impero che minaccia di sollevarsi o di rendersi indipendente dal centro³³².

Ma i grandi imperi o le grandi conquiste – ed è questa un'ulteriore tesi fondamentale sul dispotismo enunciata anch'essa già nella *Monarchie universelle* e ribadita poi con forza nel libro XVII dell'*EL* sulla schiavitù politica – sono possibili solo in Asia, mentre in Europa non hanno mai potuto sussistere a lungo³³³, e ciò per due ragioni fondamentali, entrambe di carattere fisico-geografico, vale a dire il *clima* e la *configurazione del territorio*.

Circa la prima ragione, si è già accennato al fatto che nel continente asiatico, diversamente che in quello europeo, non esiste – secondo il Presidente – una zona temperata. Nel primo, i luoghi a clima

³³¹ *Monarchie universelle* VIII, in Masson, III, pp. 367-368; *EL*, VIII, 19, t. I, p. 137.

³³² *EL*, X, 16, t. I, p. 164.

³³³ «En Asie, on a toujours vu de grands empires; en Europe, ils n'ont jamais pu subsister [...]» (*Monarchie universelle* VIII, in Masson, III, p. 367; *EL*, XVII, 6, t. I, p. 300; corsivi miei).

molto freddo confinano direttamente con quelli a clima molto caldo (che comprendono – secondo la geografia alquanto vaga e approssimativa dell'*EL*³³⁴ – la Turchia, la Persia, l'India, la Cina, la Corea e il Giappone); nel secondo, invece, si passa insensibilmente dal clima della Spagna e dell'Italia a quello della Svezia e della Norvegia; la zona temperata è molto vasta: ogni nazione vi ha un clima simile a quello delle nazioni vicine³³⁵. La conseguenza principale di questa diversa situazione climatico-geografica – di cui Montesquieu si ritiene orgogliosamente lo scopritore³³⁶ – è che in Asia i popoli «guerriers, braves et actifs» del Nord sono a diretto contatto con quelli «effémînés, paresseux, timides» del Sud, per cui è inevitabile – e le vicende storiche di questo continente ne danno, a suo avviso, ampia conferma³³⁷ – che gli uni siano conquistatori, gli altri vengano conquistati³³⁸; in Europa, invece, le nazioni confinanti sono di forze e di coraggio pressoché uguali, onde più raramente si sono formati in questa parte del mondo dei grandi imperi, e quando ciò è avvenuto essi si sono scontrati con la resistenza dei popoli, per cui non hanno mai potuto sussistere a lungo³³⁹. Laddove, poi, si è verificato che anche in Occidente, come in Oriente, le conquiste siano venute dal Settentrione, i loro effetti – come si sottolinea già in *LP CXXXI*³⁴⁰ – sono stati totalmente diversi. Mentre in Asia, infatti, esse hanno apportato la schiavitù politica e dato continuamente origine ad imperi dispotici, perché – per un singolare paradosso – il popolo tartaro, suo conquistatore naturale, sebbene popolo del Nord (quindi in sé libero e co-

³³⁴ Cfr. L. Febvre, *La terra e l'evoluzione umana. Introduzione geografica alla storia* (1922), trad. it. di C. Vivanti e A. M. Damiani, Torino, Einaudi, 1980, pp. 109-113; S. Rotta, *Quattro temi dell'«Esprit des lois»*, cit., pp. 1353 ss.

³³⁵ Cfr. *EL*, XVII, 3, t. I, p. 297.

³³⁶ *Ibid.*, p. 298. In realtà – come rileva giustamente S. Cotta, *nota 1*, in Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., vol. I, p. 453 – qualcosa di alquanto simile alle sue posizioni sui temi in questione si riscontra già in Aristotele, *Politica*, VII 7, 1327b.

³³⁷ Cfr. *EL*, XVII, 4, t. I, p. 298.

³³⁸ *EL*, XVII, 3, t. I, p. 298. Vedi anche *P 1356* e *Geographica*, in Masson, II, p. 951.

³³⁹ «Les destructeurs» – osserva, a questo proposito, il Presidente in *EL*, XVII, 4, alludendo ai vari popoli che nel corso della storia hanno costruito o cercato di costruire un grande impero europeo – sono stati «sans cesse détruits» (t. I, p. 299).

³⁴⁰ *LP CXXXI*, pp. 278-279.

raggioso), è diventato – per varie ragioni, tra le quali in particolare il suo continuo contatto con le nazioni *servili* del Sud – schiavo a sua volta³⁴¹; in Europa, gli invasori venuti dal Settentrione – i Germani, «nos pères», come Montesquieu si compiace talora di definirli³⁴² – liberi nei loro paesi d'origine, impadronendosi delle province dell'Impero romano, hanno fondato «partout la monarchie et la liberté»³⁴³.

Riguardo invece alla seconda ragione, il Presidente – sempre sulla base di conoscenze geografiche alquanto imprecise – sostiene che l'Asia è un continente costituito principalmente da grandi pianure, con poche barriere naturali, fiumi, montagne, al suo interno, per cui è naturalmente strutturata in un piccolo numero di grandi Stati, i quali non possono essere governati che dispoticamente, altrimenti si frammenterebbero in tanti piccoli Stati indipendenti, che non riuscirebbero a sussistere, per l'assenza appunto di baluardi naturali: perciò in essa – sottolinea in *Monarchie universelle* VIII e ribadisce in *EL*, XVII, 6 – «la puissance doit [...] être toujours despotique [...], car si la servitude n'y était pas extrême, il se ferait d'abord un partage que la nature du pays ne peut pas souffrir». L'Europa, al contrario, è ricca di fiumi e di montagne che costituiscono le frontiere «naturali» di numerosi Stati di medie dimensioni, nei quali – scrive sempre in *Monarchie universelle* VIII e conferma in *EL*, XVII, 6 – «le gouvernement des lois n'est pas incompatible avec le maintien de l'État», anzi, «il y est si favorable que, sans elles, cet État tombe dans la décadence, et devient inférieur à tous les autres». Vi si è così formato, nel volgere dei secoli e delle epoche, «un génie de liberté» che rende ogni sua parte «très difficile à être subjuguée et soumise à une force étrangère, autrement que par les lois et l'utilité de son commerce»³⁴⁴.

Appare chiaro come l'argomento dei grandi imperi (o delle grandi conquiste) serva a Montesquieu per rafforzare con nuove giustifica-

³⁴¹ Cfr. *EL*, XVII, 5; XVIII, 19: t. I, pp. 299-300 e 313-314.

³⁴² *EL*, VI, 18; X, 3; XIV, 14: t. I, pp. 102, 152, 258; ms. dell'*EL*, cit., t. I, f. 264r.

³⁴³ *EL*, XVII, 5, t. I, p. 300. Sulla contrapposizione Tartari/Germani nelle *LP* e nell'*EL*, vedi R. Minuti, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Venezia, Marsilio, 1994, pp. 63-93 e *passim*.

³⁴⁴ *Monarchie universelle* VIII, in Masson, III, p. 368; *EL*, XVII, 6, t. I, p. 301 (corsivi miei).

zioni la tesi, risalente ai Greci, della 'dislocazione' asiatica del dispotismo e della radicale eterogeneità tra Asia ed Europa, a tutto vantaggio evidentemente di quest'ultima. Oltre che a cause storico-culturali, tale dislocazione e tale eterogeneità (e superiorità della seconda sulla prima³⁴⁵) sono dovute anche e soprattutto a fattori attinenti alla loro geografia fisica: il clima, i rilievi, ed anche – come si sosterrà nei primi capitoli del libro XVIII – la fertilità o meno dei suoli³⁴⁶. Questi fattori destinano l'una alla schiavitù e al dispotismo, l'altra alla libertà e ai governi moderati; l'una all'uniformità dei grandi imperi, l'altra alla varietà degli Stati di piccole e medie dimensioni; l'una – come aveva affermato peraltro già Machiavelli nell'*Arte della guerra*³⁴⁷ – al 'monismo', l'altra al 'pluralismo' dei sistemi politico-giuridici.

Certo può accadere, com'è in effetti accaduto in passato (tiranidi, oligarchie e oclocrazie antiche; oligarchie e monarchie dispotiche moderne), che anche in Europa, «cette belle partie du monde»³⁴⁸, si instaurino di tanto in tanto regimi dispotici; ma si tratta sempre di eventi o fenomeni *anomali*, in quanto estranei o contrari alla sue caratteristiche 'culturali' e soprattutto 'naturali', e quindi effimeri, destinati

³⁴⁵ Cfr. S. Rotta, *Quattro temi dell'«Esprit des lois»*, cit., pp. 1358-1371 («Il primato dell'Europa»).

³⁴⁶ I paesi fertili – si legge ad esempio in *EL*, XVIII, 2, t. I, p. 303 – «sont des plaines où l'on ne peut rien disputer au plus fort: on se soumet donc à lui; et, quand on lui est soumis, l'esprit de liberté n'y saurait revenir»; nei paesi di montagna, invece, «on peut conserver ce que l'on a, et l'on a peu à conserver. La liberté, c'est-à-dire le gouvernement dont on jouit, est le seul bien qui mérite qu'on le défende. Elle règne donc plus dans les pays montagneux et difficiles que dans ceux que la nature semblerait avoir plus favorisés. Les montagnards conservent un gouvernement plus modéré, parce qu'ils ne sont pas si fort exposés à la conquête». E ancora: «La stérilité des terres rend les hommes industriels, sobres, endurcis au travail, courageux, propres à la guerre»; mentre «la fertilité d'un pays donne, avec l'aisance, la mollesse et un certain amour pour la conservation de la vie» (*EL*, XVIII, 4, t. I, p. 305). Vedi, su questi aspetti del pensiero Montesquieuiano, ed in particolare sulle connessioni sterilità/industriosità, fertilità/*mollesse*, S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, pp. 438-439, 443-452 e *passim*.

³⁴⁷ L'Africa e l'Asia – vi si legge – «hanno avuto uno principato o due, e poche repubbliche; ma l'Europa solamente ha avuto qualche regno e infinite repubbliche». E ancora: «[...] quella provincia [l'Asia] era tutta sotto uno regno», mentre l'Europa è «stata piena di repubbliche e di principati» (*Dell'arte della guerra*, II). Cfr. *supra*.

³⁴⁸ *EL*, VIII, 8, t. I, p. 129.

inevitabilmente a tramontare³⁴⁹. In Asia, invece, per le stesse identiche ragioni, *in primis* per la sua conformazione oro-idrografica, il dispotismo vi è sempre stato e vi resterà sempre. Essa – secondo Montesquieu – è a tal punto posseduta dal suo «esprit de servitude» che le è negata in radice la possibilità stessa di un’iniziativa liberatrice:

[...] dans toutes les histoires de ce pays – osserva infatti con baldanza e disprezzo a conclusione di XVII, 6 – il n’est pas possible de trouver *un seul trait qui marque une âme libre: on n’y verra jamais que l’héroïsme de la servitude*³⁵⁰.

6. Non è possibile comprendere appieno la dottrina montesquieuiana del dispotismo se non si tiene conto di uno degli aspetti più rilevanti dell'*EL*, vale a dire il duplice ordine di valutazioni entro cui esso costantemente si muove nella sua analisi delle istituzioni giuridico-politiche, e cioè da un lato – per dirla con L. Landi³⁵¹ – le «valutazioni di congruità» o «valutazioni di convenienza e funzionalità politica fondate sulle leggi sociologiche», e dall’altro i «giudizi di valore etico-politici» basati sulla «natura umana», nella fattispecie sulla concezione di essa quale si trova abbozzata soprattutto nel I libro dell’opera e i cui caratteri o attributi essenziali sono riassumibili – come s’è già accennato in precedenza – nella libertà e nell’attività³⁵².

³⁴⁹ Vedi, ad esempio, quanto Montesquieu scrive al riguardo nelle battute conclusive di *EL*, XVII, 3, t. I, p. 298, dove accenna alla fine irrimediabilmente segnata – e proprio a causa della sua ‘estraneità’ o ‘contrarietà’ in primo luogo alle caratteristiche ‘naturali’ (segnatamente, al clima) del continente europeo – della monarchia assoluta danese del suo tempo.

³⁵⁰ *EL*, XVII, 6, t. I, p. 301 (corsivo mio). Un’identica conclusione, senza però l’osservazione finale che segue i due punti, si trova in *Monarchie universelle* VIII (Masson, III, p. 368). Cfr. anche *EL*, XIX, 27, t. I, p. 348 e *P* 433: «C’est une chose étonnante que toutes les histoires de l’Orient sentent toujours la servitude».

³⁵¹ *L’Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 664-665.

³⁵² L’uomo è, per Montesquieu, un essere libero e fatto per agire: vedi ad esempio *EL*, I, 1, t. I, pp. 8-9, dove egli osserva che, al pari del «monde physique», anche il «monde intelligent» ha delle leggi, per loro natura, invariabili, ma che, a differenza del primo, il secondo non le segue in modo altrettanto costante: la ragione – precisa – «en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature, et par conséquent sujets à l’erreur; et, d’un autre côté, il est de leur nature qu’ils agissent par eux-mêmes»;

Le valutazioni di congruità – di carattere non-ideologico – consentono di giudicare dell'adeguatezza di un sistema di governo (o anche di una particolare legge o istituzione giuridica) ad un dato contesto storico-geografico e della sua idoneità a raggiungere determinati obiettivi; i giudizi di valore etico-politici, invece, della sua corrispondenza o meno alla «natura umana».

Sulla base del primo tipo di valutazioni, e partendo dal fondamentale principio relativistico montesquieuiano secondo cui il governo «le plus conforme à la nature» è quello la cui struttura giuridico-politica «se rapporte mieux» all'«esprit général» o «caractère» del popolo per il quale esso è stabilito³⁵³, il dispotismo si configura nell'*EL* come una forma di governo *naturale*, ossia *congrua* o *rispondente* alle condizioni di ordine sia fisico (clima caldo, grandi pianure, ecc.) che culturale («esprit de servitude», fatalismo religioso, ecc.) dei popoli extraeuropei ed in particolare asiatici; *conforme*, cioè, al loro «esprit général» o «caractère», quale esso risulta appunto da tali condizioni o fattori; così come, all'opposto, i governi moderati si rivelano *conformi* agli «esprits généraux» o «caractères» dei popoli europei. Sulla base del secondo ordine di valutazioni, invece, il dispotismo è sempre e ovunque un pessimo governo, e cioè un governo *innaturale*, nel senso che è *contrario* alla «natura umana», o più esattamente – come abbiamo detto – all'idea o concezione che Montesquieu ha di essa. In altri termini, mentre sul *piano descrittivo* o dei *giudizi di fatto* lo Stato dispotico è, al pari della repubblica e della monarchia, uno Stato *legittimo* in quanto appropriato a determinate aree geografiche e a determinati popoli della terra (come peraltro già sosteneva anche Aristotele³⁵⁴), sul *piano assiologico* o dei *giudizi di valore* ne rappresenta invece la

e *EL*, XXIV, 11, t. II, p. 139, in cui afferma che «des hommes [sont] faits pour se conserver, pour se nourrir, pour se vêtir, et faire toutes les actions de la société». Cfr., sull'argomento, L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 647-649, 674-675 e 680-684.

³⁵³ *EL*, I, 3, t. I, p. 12. Circa la nozione di «esprit général», cfr. in particolare *Essai sur les causes* e *EL*, XIX.

³⁵⁴ Vedi, in proposito, i luoghi già citati della *Politica* in cui egli ragiona della monarchia dispotica o «barbarica» e sottolinea che essa è appropriata ai popoli dell'Asia, i quali, schiavi per natura, «[vi] sottostanno senza risentimento». Cfr. N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit., pp. 38-39; Id., *Dispotismo*, cit., pp. 342-343; e M. Richter, *Aristo-*

perfetta antitesi, essendo appunto – diversamente dagli altri due tipi di governo – un regime politico contrario alla «natura umana». (Donde emerge anche un'altra significativa differenza della tipologia tripartita montesquieuiana rispetto a quella classica o tradizionale – monarchia, aristocrazia e democrazia – e cioè il fatto che nell'una, all'opposto dell'altra, le tre forme di governo non sono assiologicamente uguali).

Innumerevoli sono i luoghi in cui Montesquieu sottolinea – sempre con grande forza e con un moto d'orrore³⁵⁵ – questa 'contrarietà' del dispotismo alla «natura umana», o, se si vuole, il carattere (seppure in qualche modo mitigato da fattori non istituzionali, quali anzitutto la religione) *disumano* e *disumanizzante* di tale regime. Il dispotismo – scrive ad esempio in II, 4 – «cause à la nature humaine des maux effroyables»³⁵⁶; esso calpesta i «sentiments naturels» e tratta gli uomini come animali, pretendendo anche che agiscano come tali³⁵⁷; ancora: nei paesi dove regna, la «natura umana» vi subisce «insultes», «injures»³⁵⁸, e i principi si prendono gioco di essa³⁵⁹ e oltraggiano continuamente la giustizia³⁶⁰. Più in generale, caratterizzandosi come un governo per sua natura illegale o arbitrario, esso viola costantemente il primo dei «rapports d'équité», che prescrive di rispettare le leggi³⁶¹; mette, inoltre, continuamente a repentaglio le leggi naturali ovvero le tendenze fisio-psichiche elementari dell'uomo, quali l'istinto di conservazione³⁶², quello sessuale³⁶³ o quello di socievolezza³⁶⁴, e si fonda

tle and the classical greek concept of despotism, «History of european ideas», 12 (1990), pp. 175 ss.

³⁵⁵ «On ne peut parler *sans frémir* de ces gouvernements monstrueux» (EL, III, 9, t. I, p. 33; corsivo mio).

³⁵⁶ EL, II, 4, t. I, p. 23.

³⁵⁷ EL, III, 10; V, 14: t. I, pp. 34, 67.

³⁵⁸ EL, VIII, 8, 21, t. I, pp. 129 e 139.

³⁵⁹ Cfr. EL, VII, 9; XV, 12: t. I, pp. 114, 270-271; e P 1898.

³⁶⁰ Cfr. EL, VI, 9; XXVI, 24: t. I, p. 92; t. II, p. 193.

³⁶¹ EL, I, 1, t. I, p. 8. Cfr. T. Todorov, *Droit naturel et formes de gouvernement dans «L'Esprit des lois»*, «Esprit», 62 (1983), pp. 45-48; Id., *Noi e gli altri*, cit., pp. 437 ss.

³⁶² Cfr. quanto già in precedenza rilevato sulla crudeltà delle pene e sul carattere mortifero, specialmente a livello economico, del regime dispotico.

³⁶³ Vedi ad es. EL, XV, 12; XVI, 6: t. I, pp. 270, 284; e *Défense*, II² partie, in Masson, I, 2, p. 461.

³⁶⁴ Come s'è già messo in luce, il dispotismo è caratterizzato dalla totale assenza di

su «le plus violent abus que l'on ait jamais fait de la nature humaine», vale a dire la schiavitù³⁶⁵. In breve, pur se con delle attenuazioni, è una forma di Stato – come abbiamo avuto modo di evidenziare nelle pagine che precedono – *mostruosa, bestiale, distruttiva e autodistruttiva*, strutturalmente negatrice – esattamente all'opposto dei governi moderati, che proprio per questo sono approvati e apprezzati da Montesquieu – dei valori fondamentali dell'essere umano, *in primis* la libertà e l'attività.

Di fronte a tanti danni che le infligge, di fronte a tale suo atroce stravolgimento, parrebbe logico che la «natura umana» reagisse, si ribellasse in continuazione contro un simile flagello, cercando di debellarlo o quantomeno di circoscriverlo al massimo. Invece – constata Montesquieu nell'ultimo capoverso di V, 14, uno dei più importanti di tutto l'*EL* – non si verifica nulla di simile. Accade anzi che, «malgré l'amour des hommes pour la liberté, malgré leur haine contre la violence», la maggior parte dei popoli viva sottomessa al dispotismo, ovvero che esso sia di gran lunga la forma di organizzazione politica *più diffusa* sulla terra. Il perché di questo fatto – aggiunge subito dopo, e si tratta di una risposta su cui aveva meditato a lungo, come attesta una serie di ben quattro *pensées*, composte tra il 1735 e il 1736, che anticipano, sovente anche con le stesse parole, il testo che stiamo commentando³⁶⁶ –

est aisé à comprendre. Pour former un gouvernement modéré, il faut combiner les puissances, les régler, les tempérer, les faire agir; donner,

comunicazione fra gli individui o, il che è lo stesso, dall'esistenza di rapporti interpersonali di mera oppressione e violenza. Sulle leggi naturali, cfr. in particolare *EL*, I, 2, t. I, pp. 10-11.

³⁶⁵ P 2194. Numerosi sono i luoghi in cui Montesquieu condanna con durezza la schiavitù come degradante per gli esseri umani e contraria al diritto naturale: cfr. ad es. *Romains* XV, in Masson, I, 3, p. 451; *EL*, XV, 1-9, t. I, pp. 261-269; P 174; e *Corr.*, in Masson, III, pp. 1293-1294.

³⁶⁶ Si tratta delle *pensées* 831, 892, 918 e 935. Per la loro datazione, vedi J. J. Granpré Molière (*La théorie de la constitution anglaise*, cit., pp. 123-124, 126-127, 131-132, 134-135), il quale le interpreta giustamente come altrettante risposte alla *pensée* 769, risalente alla prima metà del 1734, in cui Montesquieu scrive: «Il est étonnant que les peuples chérissent si fort le gouvernement républicain, et que si peu de nations en jouissent; que les hommes haïssent si fort la violence, et que tant de nations soient gouvernées par la violence».

pour ainsi dire, un lest à l'une, pour la mettre en état de résister à une autre; c'est un chef-d'œuvre de législation, que le hasard fait rarement, et que rarement on laisse faire à la prudence. *Un gouvernement despotique, au contraire, saute, pour ainsi dire, aux yeux; il est uniforme partout: comme il ne faut que des passions pour l'établir, tout le monde est bon pour cela*³⁶⁷.

Come si vede, e come risulta anche da un'analisi comparativa di questo capovero e delle formulazioni in gran parte simili contenute nelle quattro *pensées* che lo precedono³⁶⁸, la ragione fondamentale della *grande diffusion* (o *vigoria*) del dispotismo sta nel fatto che, diversamente da quello moderato che è un capolavoro di legislazione, esso è un governo semplice, uniforme, alla portata di tutti: semplice ed uniforme perché non vi sono delle «puissances» da combinare, regolamentare, temperare, fare agire in modo che possano farsi resistenza le une alle altre, essendovi tutto il potere pubblico concentrato nella persona del principe e dei suoi favoriti – in primo luogo quelli del suo serraglio – nelle cui mani egli interamente e a suo totale arbitrio lo trasferisce; alla portata di tutti, perché per instaurarlo e conservarlo non occorre, come nello Stato moderato, «prudence» o «beaucoup de sagesse» – secondo quanto si legge in una delle quattro *pensées* sopracitate³⁶⁹ – ma è sufficiente seguire le «passions», *in primis* quella per l'accumulazione illimitata del potere, il che – secondo Montesquieu – è «toujours plus aisé» che non frenarle o arginarle³⁷⁰. In altri termini, i

³⁶⁷ *EL*, V, 14, t. I, p. 71 (corsivo mio).

³⁶⁸ Al pari del capovero di V, 14, appena citato, le *pensées* in questione sono tutte incentrate sulle contrapposizione tra governo dispotico e governo moderato. In tre di esse (la 831, la 892 e la 935), inoltre, ricorrono – relativamente al governo dispotico – le parole «saute aux yeux»; in due (la 831 e la 935), l'espressione «uniforme partout», come pure in due (la 892 e la 935), ma con qualche leggera variazione, la frase «comme il ne faut que des passions pour l'établir, tout le monde est bon pour cela»; in tre (la 831, la 892 e la 918), infine, si ha in più, rispetto al testo dell'*EL*, l'affermazione, che può essere considerata come un rafforzativo di «saute aux yeux», secondo cui il dispotismo «se fait» (o «s'établit») «tout seul» (o «de lui-même»).

³⁶⁹ Precisamente nella 918: «Tout gouvernement modéré, c'est-à-dire où une puissance est limitée par une autre puissance, a besoin de beaucoup de sagesse pour qu'on puisse l'établir, et de beaucoup de sagesse pour qu'on puisse le conserver».

³⁷⁰ *EL*, XXVIII, 41, t. II, p. 274. Cfr. anche *P* 1987: «[...] [il n'y a] rien de si aisé que de se laisser entraîner par ses passions».

regimi dispotici sono di gran lunga i più numerosi sulla terra perché *grezzi, grossolani, facili* da «établir», e risultano tali perché l'immoderazione o l'abuso nell'esercizio del potere – che è ciò che li caratterizza dal punto di vista della loro *natura* – sono saldamente radicati nell'animo umano³⁷¹, mentre la moderazione è assai rara tra gli uomini³⁷², donde la necessità di rimpiazzarla con quella delle istituzioni politiche, la necessità cioè di produrla *artificialmente* mediante una complessa e sofisticata macchina costituzionale³⁷³.

Ma v'è anche un'altra ragione della grande vitalità del dispotismo, non suggerita esplicitamente nell'ultimo capoverso di V, 14, ma che è rinvenibile soprattutto nella Terza parte dell'*EL* e a cui abbiamo già avuto modo di accennare, ed è la facilità con cui gli uomini si sottomettono ai voleri di un padrone, ossia la loro tendenza alla passività e all'inerzia, tendenza che si registra soprattutto là dove è lo stesso contesto fisico-ambientale a favorirla, e cioè nelle zone fertili, prevalentemente pianeggianti e a clima caldo del pianeta.

La spiegazione dell'ampiezza e della forza del regime dispotico risiede, dunque, nel fatto che esso è, per così dire, in accordo da un lato con quella che Montesquieu, sulla scia di Machiavelli e di Hob-

³⁷¹ Numerosi sono i luoghi – sia nell'*EL* che in altri scritti – in cui Montesquieu sottolinea questa tendenza naturale all'abuso o l'inesausto desiderio di potere degli uomini: dell'*EL*, oltre al celeberrimo passaggio in XI, 4, t. I, p.167 («[...] c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites»), vedi in particolare XV, 9, t. I, p. 269: «Qui peut douter que chaque homme, en particulier, ne fût très content d'être le maître des biens, de l'honneur, et de la vie des autres; et que toutes ses passions ne se réveillaient d'abord à cette idée?»; e XXVIII, 41, t. II, p. 274: «L'âme goûte tant de délices à dominer les autres âmes». Tra gli altri scritti, invece, cfr. P 5, in cui si parla di «ce désir intérieur et inquiet que chacun a de sortir du lieu où il est placé»; e *Romains* XI, in Masson, I, 3, p. 427, dove è dato leggere: «Enfin, la république [romaine] fut opprimée: & il n'en faut pas accuser l'ambition de quelques particuliers; il faut en accuser l'homme, toujours plus avide du pouvoir à mesure qu'il en a davantage, & qui ne désire tout que parce qu'il possède beaucoup».

³⁷² Cfr. ad es. *EL*, XXVIII, 41, t. II, p. 274 e P 1987.

³⁷³ Cfr. W. Kuhfuss, *La notion de modération dans les «Considérations» de Montesquieu*, in *Storia e ragione. Le «Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence» di Montesquieu nel 250° della pubblicazione*. Atti del Convegno internazionale di Napoli (4-6 ottobre 1984), Napoli, Liguori, 1987, pp. 283-284.

bes³⁷⁴, considera una tendenza patologica ed incurabile dell'animo umano – la sua «maladie éternelle»³⁷⁵ – vale a dire la sete di potere o l'istinto irresistibile di dominare gli altri uomini; dall'altro, con l'inclinazione a sopportarne il terribile giogo che si riscontra – secondo l'*EL* – presso la stragrande maggioranza dei popoli della terra, a causa in particolare delle caratteristiche fisico-geografiche dei territori in cui essi vivono³⁷⁶. Accade così che nei paesi dove il dispotismo regna – in pratica, ripetiamo ancora una volta, in pressoché tutti quelli extraeuropei – gli uomini si trovino ad essere travolti o dalla loro passione per la sopraffazione e l'arbitrio oppure da quella che li induce ad un'obbedienza cieca ed assoluta, in un continuo ed improvvisto alternarsi dell'una e dell'altra, secondo che capiti loro – per l'assoluta instabilità che contraddistingue un simile regime – di recitare il ruolo del padrone o dello schiavo, del principe o del «goujat». Ad ogni modo, sia nell'uno che nell'altro caso, le tendenze o passioni da cui essi si lasciano travolgere e a cui soccombono – quella per l'abuso e l'illibertà oppure quella per la passività e il servilismo – sono esattamente le due passioni che Montesquieu maggiormente detesta e

³⁷⁴ Del primo, vedi in particolare quanto scrive nel capitolo 37 del libro I dei *Discorsi*: «[...] qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione; la quale è tanto potente ne' petti umani che mai, a qualunque grado si salgano, gli abbandona»; del secondo (esplicitamente criticato peraltro in *EL*, I, 2, t. I, p. 10, per aver attribuito all'uomo nello stato di natura passioni o moventi tipici – secondo il Presidente – solo dell'uomo nello stato di società), l'importante capitolo X del *Leviathan* interamente dedicato al problema del potere, nonché l'inizio del secondo capoverso del capitolo immediatamente successivo dove, in modo categorico, afferma: «[...] in the first place, I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restless desire of Power after power, that ceaseth onely in Death» (ed. cit., p. 161).

³⁷⁵ *Romains* VIII, in Masson, I, 3, p. 406.

³⁷⁶ Cfr. *supra*, e inoltre *EL*, XIII, 10, t. I, p. 235, dove si parla, sempre ovviamente in riferimento al dispotismo, di «pouvoir étonnant du prince» e di «étrange faiblesse du peuple»; *EL*, XV, 16, t. I, p. 273, in cui si sostiene che gli uomini «s'accoutument à tout, et à la servitude même, pourvu que le maître ne soit pas plus dur que la servitude»; *P* 669: «Trois choses incroyables parmi les choses incroyables: le pur mécanisme des bêtes, l'obéissance passive et l'infailibilité du Pape»; e *P* 1687: «Je ne puis comprendre comment les princes croient si aisément qu'ils sont tout, et comment les peuples sont si portés à croire qu'ils ne sont rien». Vale la pena segnalare, in proposito, che Montesquieu possedeva gli *Essais* di Montaigne nell'edizione Coste (La Haye, 1727; cfr. *Catalogue*, cit., n° 1507), la quale contiene il *Discours de la servitude volontaire* di É. de La Béotie.

che continuamente denuncia e sollecita a combattere (si considerino, da un lato, le sue diverse proposte di sistemi costituzionali volti ad 'imbrigliare' la volontà di potere illimitato degli uomini³⁷⁷, dall'altro, i vari luoghi del suo capolavoro in cui egli elogia i legislatori che reagiscono contro i determinismi sociali e l'influenza nefasta del clima³⁷⁸).

7. Tiriamo le somme. Dalla ricostruzione che abbiamo finora tentato, per quanto schematica, emergono chiare – ci sembra – l'estrema ricchezza e la complessità della categoria del dispotismo o del modello di Stato dispotico proposti nell'*EL*, una ricchezza e una complessità che fanno di Montesquieu senz'altro il maggior teorico di tale forma di governo dopo Aristotele e prima di Hegel.

Una categoria o un modello di Stato che egli descrive – come mai era accaduto fino ad allora e come abbiamo cercato di documentare – nella totalità dei suoi aspetti (naturali, economici, giuridici, sociali, religiosi, ecc.) e di cui si serve – lo si è già accennato – per interpretare e spiegare, e quindi includere nel suo schema generale dei sistemi politico-giuridici, un numero quanto mai ampio – assai più ampio, ad esempio, di quello delle «monarchies seigneuriales» prese in esame da Bodin³⁷⁹ – di governi storici concreti, antichi e moderni, occidentali e soprattutto orientali o asiatici.

Un modello di Stato, ancora, che il Presidente costruisce – come pure si è accennato in precedenza – con un procedimento del tutto analogo a quello seguito per delineare gli altri tipi di «gouvernement», e della cui realtà storica e fattuale è fermamente convinto, come dichiara, tra l'altro, in una sua importante lettera a François Risteau del

³⁷⁷ Ci riferiamo, in particolare, ai due principali modelli di monarchia moderna – quella di tipo francese e quella di tipo inglese – che egli delinea nell'*EL*.

³⁷⁸ Cfr. ad es. *EL*, XIV, 5, 8-9; XVI, 12; XVIII, 6: t. I, pp. 250-253, 289, 306. Sul tema vedi J. Ehrard, *L'idée de nature en France*, cit., pp. 729-736 e L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 672-680.

³⁷⁹ Per quanto sia vero, infatti – come sottolinea N. Bobbio, *Dispotismo*, cit., p. 344 – che l'autore della *République* amplia significativamente la mappa del dispotismo includendovi anche i primi grandi imperi coloniali, è tuttavia Montesquieu che, per così dire, la 'completa' inserendovi in pratica tutta l'Asia, l'Africa e l'America a nord e a sud della linea equatoriale (cfr. *EL*, XVII, 2, t. I, p. 296), nonché tutte quelle forme 'demoniache' del potere che si sono manifestate in Europa nel corso della storia.

1751, dove sostiene che il dispotismo da lui teorizzato è tutt'altro che «chimérique», bensì «très réel» e «peint d'après la vérité»³⁸⁰.

Tuttavia, se è innegabile che siano esistiti ed esistano regimi politici non pluralistici ovvero basati sulla concentrazione dei poteri, o, ancora – come Montesquieu sottolinea, riprendendo un concetto già espresso nell'*EL*³⁸¹, sempre nella lettera a Risteanu – in cui c'è identità tra «État» e «prince»³⁸², tra Stato e sovrano, assai meno innegabili, o, se si preferisce, assai meno 'oggettivi' sono, da un lato, l'assunto che tali regimi siano necessariamente anche senza proprietà privata (nella citata lettera a Risteanu il Presidente stesso si mostra incerto al riguardo³⁸³), dall'altro, e soprattutto, la tesi, ripresa dai Greci, della loro 'asiaticità', della loro 'relegazione' o 'confinamento' nei paesi d'Oriente.

A questo proposito, diversamente da altri suoi illustri contemporanei, ad esempio Voltaire, i quali tendono a sottolineare le sostanziali analogie ed affinità, sia in positivo che in negativo, tra Asia ed Europa³⁸⁴, Montesquieu, sulla scia dei grandi scrittori politici antichi (in particolare Aristotele) e moderni (Machiavelli, Bodin, ecc.), riprende, portandolo ad un livello di sviluppo e di articolazione mai raggiunto fino ad allora – dapprima nelle *LP* e poi, compiutamente, nell'*EL* – il *topos*, tuttora in parte diffuso nella cultura e nella mentalità occidentali, della loro radicale antitesi e della superiorità della seconda sulla prima.

Non che tale *topos* non abbia, o quantomeno non abbia avuto, un qualche fondamento. Ad esempio è un fatto – e Montesquieu stesso ne è perfettamente consapevole³⁸⁵ – che nel Settecento il continente

³⁸⁰ *Corr.*, in Masson, III, p. 1382.

³⁸¹ Segnatamente in V, 14 e VIII, 6, t. I, pp. 67, 127.

³⁸² Masson, III, p. 1382.

³⁸³ «Je ne sais pas – scrive infatti – si les sujets d'un despote ont des biens qui soient à eux» (*ibid.*).

³⁸⁴ Cfr. in proposito S. Zoli, *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo. L'«Oriente» dei libertini e le origini dell'Illuminismo*, Bologna, Cappelli, 1989, pp. 232 ss.; R. Minuti, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca*, cit., pp. 81-82, 102, 128-129; e il nostro *Voltaire critico dell'«Esprit des lois»*, cit., pp. 133-138.

³⁸⁵ «L'Europe est parvenue à un si haut degré de puissance – scrive ad esempio in *EL*, XXI, 21, t. II, p. 61 – que l'histoire n'a rien à comparer là-dessus, si l'on considère l'immensité des dépenses, la grandeur des engagements, le nombre des troupes et la

europeo fosse diventato, almeno sul piano economico e militare, la potenza dominante nel pianeta, come pure è un fatto che è in questa parte del globo che si è 'scatenato' Prometeo, ovvero si è prodotta – a partire proprio dal paese, l'Inghilterra, che nell'*EL* viene elevato a modello di Stato libero – quella rivoluzione industriale che ha finito per cambiare radicalmente la faccia del mondo.

Ma è quanto mai opinabile che la diversità tra l'Occidente europeo e il continente asiatico e il predominio del primo sul secondo siano stati così radicali e totali come il Presidente pretende di dimostrare e che siano stati il frutto, oltre che di fattori storico-culturali, quali *in primis* il pluralismo o la limitazione del potere mediante il potere, anche e soprattutto di fattori fisico-geografici. Sebbene non sia improbabile che pure questi ultimi possano aver giocato un qualche ruolo³⁸⁶, è tuttavia da escludere che esso sia stato così preponderante come – al di là di qualche attimo di incertezza o di dubbio³⁸⁷ – Montesquieu mostra di credere soprattutto nel libro XVII dell'*EL*, vero e proprio snodo delle idee di tutta l'opera e vera e propria *summa* della sua visione eurocentrica della storia umana³⁸⁸.

D'altra parte è indubbia – e varie sono state le ragioni indicate dai critici (carenze della sua pur monumentale documentazione, uso talora parziale e tendenzioso della letteratura di viaggio, analisi non sempre attente dei fatti storici, ricorso a fonti scarsamente attendibili, esame a volte poco accurato di quelle attendibili, prevenzioni, pregiu-

continuité de leur entretien, même lorsqu'elles sont le plus inutiles, et qu'on ne les a que pour l'ostentation».

³⁸⁶ Cfr. V. Zamagni, *L'idea di Europa*, «Il Mulino», 44 (1995), p. 139.

³⁸⁷ Ad esempio in *EL*, XV, 8, t. I, p. 268, dove il Presidente pare voler ricondurre il fenomeno della schiavitù esclusivamente a «causes morales» e segnatamente alle «mauvaises lois»: «Il n'y a peut-être de climat sur la terre où l'on ne pût engager au travail des hommes libres. Parce que les lois étaient mal faites [*mauvaises*, nelle edizioni dell'*EL* anteriori al 1757] on a trouvé des hommes paresseux: parce que ces hommes étaient paresseux, on les a mis dans l'esclavage».

³⁸⁸ Sulla centralità del libro XVII nell'*EL* e sull'eurocentrismo montesquieuiano, vedi in particolare G. Benrekassa, *La politique et sa mémoire*, Paris, Payot, 1983, pp. 205-226; Id., *Montesquieu. La liberté et l'histoire*, Paris, Librairie Générale Française, 1987, pp. 157-158; S. Goyard-Fabre, *Montesquieu: la Nature, les Lois, la Liberté*, Paris, PUF, 1993, pp. 246 ss.; e P. Rétat, *La représentation du monde dans «L'Esprit des lois»*, cit., pp. 10-16.

dizi, ecc.)³⁸⁹ – sia la sua incomprendimento di aspetti fondamentali delle realtà orientali, come la coincidenza tra codice religioso e codice civile, tra teologia e diritto, nei paesi islamici³⁹⁰, o il fatto che la tesi della predestinazione non esclude affatto, nell'ideologia coranica, l'incitamento all'azione³⁹¹; sia la sua visione riduttiva della politica interna ed estera degli Stati e degli imperi asiatici (essi – si legge tra l'altro nell'*EL* – non fanno tra loro guerre, ma solo «invasions» devastatrici³⁹², e tutto vi viene deciso – come s'è già osservato nelle pagine precedenti – all'interno e fra gli intrighi degli harem); sia, infine, il radicale misconoscimento del ruolo e del valore dei grandi protagonisti delle vicende di tali Stati ed imperi³⁹³ e del contributo determinante portato dalle civiltà del Vicino e dell'Estremo Oriente all'evoluzione della storia umana (nessun apprezzamento o quasi, ad esempio, tranne che in qualche suo appunto privato³⁹⁴, dei grandi sovrani asiatici o

³⁸⁹ Cfr. M. Dodds, *Les récits de voyages*, cit., pp. 136 ss.; P. Vernière, *Montesquieu et le monde musulman*, cit., pp. 175-190; D. Young, *Montesquieu's view of despotism and his use of travel literature*, «Review of politics», 40 (1978), pp. 392-405; A. Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique*, cit., *passim*; O. H. Bonnerot, *La Perse dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle. De l'image au mythe*, Paris, Champion, 1988, pp. 186-190, 197-198, 203-204, *passim*; e B. Binoche, *Introduction à «De l'esprit des lois» de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998, pp. 213-223.

³⁹⁰ È quanto emerge soprattutto da *EL*, XII, 29, t. I, p. 227, dove, pur rilevando che «convient» che in un regime dispotico vi sia «quelque livre sacré qui serve de règle, comme l'Alcoran chez les Arabes», sottolinea tuttavia – e si tratta di un'affermazione che abbiamo già avuto modo di commentare – che in esso «le code religieux supplée au code civil, et fixe l'arbitraire». Vedi, sull'argomento, P. Vernière, *Montesquieu et le monde musulman*, cit., pp. 188-189 e R. Derathé, *nota* 40, in *EL*, t. I, pp. 432-433.

³⁹¹ Cfr. al riguardo M. Rodinson, *Islam e capitalismo* (1966), trad. it. di P. Tucci, Torino, Einaudi, 1968, pp. 114 ss.

³⁹² *EL*, IX, 5, t. I, p. 145.

³⁹³ Di Gengis Khan, ad esempio – di cui pure in *LP* LXXXI, pp. 171-172, esalta le gesta, giudicandole superiori a quelle di Alessandro Magno – sottolinea nell'*EL* soprattutto la crudeltà ovvero il fatto che, così come farà successivamente anche Tamerlano, ha «dévasté l'Asie» (XXIV, 3, t. II, p. 134).

³⁹⁴ Ad esempio in *P* 735, dove, andando molto al di là del giudizio formulato in *EL*, III, 9, t. I, p. 33 («[...] vit le gouvernement périr avant la conquête, parce qu'il n'avait pas versé assez de sang»), definisce lo scià di Persia Hussein (1668-1726) «de plus humain de tous les princes»; e in *P* 1006, in cui osserva che l'«esprit général» della dinastia abbaside «fut de faire fleurir les sciences». Tra i pochissimi luoghi dell'*EL* in cui Montesquieu esprime un qualche apprezzamento sui governanti asiatici, vedi *X*, 17, t. I, p. 165, dove menziona

della straordinaria fioritura artistica e culturale verificatasi nel mondo arabo-musulmano durante i cinque secoli del califfato abbaside).

Ad ogni modo, la categoria del dispotismo nell'*EL* si presenta come una grandiosa e originale sintesi di tutto quello che di fondato o di infondato – o di fondato solo su pregiudizi – era stato fino ad allora su di essa proposto in Occidente, in particolare – come s'è cercato di documentare – di tutto quello che era stato in precedenza teorizzato dai grandi classici del pensiero politico, e ripreso da gran parte della erudizione orientalistica sei-settecentesca³⁹⁵, su tre temi fondamentali: l'arbitrio e la brutalità nel modo di esercizio del potere, il rapporto servile tra governanti e governati, e la dislocazione asiatica o orientale di tale forma 'demoniaca' del potere.

Ma il modello montesquieuiano del regime dispotico non è rivolto solo al passato, bensì si proietta anche – come è stato giustamente rilevato³⁹⁶ – nel futuro. Grande è stata infatti, nonostante le critiche assai numerose e severe che gli furono da subito rivolte³⁹⁷, la sua fortuna non solo nel Settecento (basti pensare a Rousseau, Helvétius, Boulanger, Mably³⁹⁸, o agli articoli «Despotisme» ed «Esclavage»

favorevolmente un altro scia di Persia, Nadir Shah o Kouli Khan (1688-1747), per aver saputo trarre profitto dalle sue conquiste contro il Gran Mogol.

³⁹⁵ Ci riferiamo in particolare, oltre che alle opere di Bernier, Chardin e Rycaut, alle quali s'è già fatto cenno in precedenza, ad alcuni altri importanti testi (storie o relazioni di viaggio) sui paesi d'Oriente, che Montesquieu mostra di conoscere assai bene e che utilizza in più occasioni – in modo esplicito o implicito – nel corso del suo capolavoro, e segnatamente alla *Description [...] de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise* (1735) di J.-B. Du Halde, all'*Histoire [...] de l'Empire du Japon* (1729) di E. Kämpfer, alla *Relation d'un voyage du Levant* (1717) del botanico J. Pitton de Tournefort, e ai *Six voyages [...] en Turquie, en Perse, et aux Indes* (1676) di J.-B. Tavernier.

³⁹⁶ S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 73.

³⁹⁷ In particolare da parte del *fermier général* C. Dupin, *Observations sur un livre intitulé: L'Esprit des Loix; divisées en trois parties*, [Paris, 1757-1758] (I ed. 1749), t. I, pp. 25, 61-89, 123-152, 168-176, 247-270, 357-384, *passim*; t. II, pp. 30-37, 67-70, 346-502; e, sulla sua scia, da Voltaire e S.-N.-H. Linguet, sui quali vedi, rispettivamente, il nostro *Voltaire critico dell'«Esprit des lois»*, cit., e M. Yardeni, *Linguet contre Montesquieu*, in *La fortune de Montesquieu/Montesquieu écrivain. Actes du Colloque international de Bordeaux* (18-21 janvier 1989) réunis par L. Desgraves, Bordeaux, Bibliothèque Municipale de Bordeaux, 1995, pp. 93-106.

³⁹⁸ Di Rousseau, oltre ai luoghi del *Contrat social* già segnalati in precedenza, vedi ancora le osservazioni sul dispotismo, e su alcuni temi ad esso collegati, contenute in altre

dell'*Encyclopédie*, scritti dal cavaliere de Jaucourt³⁹⁹) e nell'Ottocento (in particolare in quella sublimazione dell'eurocentrismo che è la filosofia della storia di Hegel⁴⁰⁰), ma anche durante questo secolo, com'è attestato, oltre che da Karl A. Wittfogel, la cui opera fondamentale è dedicata al *Dispotismo orientale*⁴⁰¹, dai maggiori teorici del totalitarismo contemporaneo, i quali in massima parte ne riprendono, più o meno esplicitamente, elementi o concetti basilari e caratterizzanti⁴⁰². Notevoli, inoltre, a conferma della validità non contingente di tale modello, sono le analogie e le somiglianze che si possono riscontrare tra esso – almeno in quelli che sono alcuni dei suoi tratti essenziali e distintivi (il carattere totale, non controllato, e quindi assoluto, del potere; il terrore come strumento di dominio; il militarismo, l'imperialismo, ecc.) – e i fenomeni dittatoriali e totalitari degli ultimi due secoli, quali il regime napoleonico, il fascismo italiano, il nazionalsocialismo tedesco o la Russia staliniana⁴⁰³.

parti di questa stessa opera e nel *Discours sur l'origine de l'inégalité*, nell'articolo sull'*Économie politique* e negli *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre* (*Œuvres complètes*, vol. III, cit., pp. 190-191, 270-271, 355-356, 423, 431, 592-593, 643-644); di C.-A. Helvétius, cfr. in particolare i capitoli XVI-XXI del terzo Discorso del *De l'esprit* (1758), dove egli si sofferma a lungo sulla contrapposizione tra governi «liberi» e «dispotici»; di N.-A. Boulanger, vedi le *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1761); di G. Bonnot de Mably, infine, lo scritto intitolato *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1768), in cui confuta punto per punto le tesi sul «despotisme légal» proposte da P.-P. Le Mercier de La Rivière in *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767).

³⁹⁹ Sull'articolo «Esclavage», cfr. J. Ehrard, *L'«Encyclopédie» et l'esclavage: deux lectures de Montesquieu*, in *Enlightenment essays in memory of Robert Shackleton*, a cura di G. Barber e C. P. Courtney, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, pp. 121-130.

⁴⁰⁰ Vedi, sui rapporti tra il grande pensatore tedesco e Montesquieu, N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit., pp. 161-177; Id., *Studi hegeliani*, pp. 116 ss.; e M. Bovero, *La monarchia costituzionale: Hegel e Montesquieu*, in N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit., pp. 177-184.

⁴⁰¹ Cfr. K. A. Wittfogel, *Dispotismo orientale* (1957), trad. it. di R. Pavetto, Milano, Sugar, 1980².

⁴⁰² *In primis* – oltre a quello di «terreur», cui s'è già fatto cenno – i concetti relativi all'isolamento e all'«impotenza» nei quali versano gli individui che vivono sotto il giogo del dispotismo, le tendenze distruttive ed autodistruttive di questo regime, il suo militarismo e imperialismo.

⁴⁰³ Per alcuni spunti sull'«attualità» del modello montesquieuiano di Stato dispotico, vedi S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 73-74.

Si diceva più sopra dello sforzo compiuto dal Presidente al fine di 'orientalizzare' il dispotismo, di fare del continente asiatico il suo luogo «naturale», la sua peculiare area geografico-culturale. Ma per quanto egli tenti di allontanarlo dall'Europa, di dimostrarne l'anomalia o l'estraneità rispetto agli *esprits généraux* o *caractères* dei popoli che la abitano, è perfettamente consapevole che lo spettro di questo abominevole regime politico s'aggira continuamente anche in questa parte del mondo, data l'irresistibile sete di potere degli uomini. Certo, qualora tale spettro si fosse tramutato in realtà – com'era successo a volte in passato, e come Montesquieu paventa in più occasioni che possa ancora verificarsi, come in effetti è accaduto, in avvenire⁴⁰⁴ – questa mutazione non sarebbe durata per sempre, ma solo – come sottolinea in VIII, 8 – «pour un temps»⁴⁰⁵. Tuttavia, visti gli immani costi che il dispotismo comporta per la natura umana, il suo essere intrinsecamente un regime politico distruttivo ed autodistruttivo, non c'è alcuna ragione – a suo avviso – per correre, neppure temporaneamente, un simile rischio.

Di qui il carattere anche polemico (o di «spauracchio», come è stato detto⁴⁰⁶) del suo concetto di dispotismo; un carattere però secondario – a nostro parere – rispetto a quello analitico o scientifico⁴⁰⁷,

⁴⁰⁴ Cfr. ad es. *EL*, VIII, 8, t. I, p. 129, dove egli accenna al rischio di una nuova instaurazione del dispotismo in Europa in seguito ad un «long abus du pouvoir» o ad una «grande conquête»; oppure *EL*, XIII, 17, t. I, pp. 240-241 – che riproduce pressoché alla lettera il § XXIV della *Monarchie universelle* – in cui denuncia un analogo pericolo in conseguenza del continuo aumento del numero delle truppe perseguito dai monarchi europei del suo tempo.

⁴⁰⁵ *EL*, VIII, 8, t. I, p. 129.

⁴⁰⁶ A. Lortholary, *Les «philosophes» du XVIII^e siècle et la Russie*, cit., p. 138.

⁴⁰⁷ La tesi contraria – ossia la tesi secondo cui il dispotismo montesquieuiano si configurerebbe piuttosto se non esclusivamente come un concetto polemico o ideologico – è quella prevalente, a partire da Voltaire fino ai giorni nostri. La riprendono da ultimi R. Boesche, *Theories of tyranny*, cit., pp. 168-169, 173-180, e D. Taranto, *L'eclisse del tiranno*, cit., p. 379. Fondamentalmente estranee, poi, alla cultura filosofica del Presidente, ci sembrano essere le interpretazioni 'allegoriche' o 'metaforiche' del suo modello di Stato dispotico che sempre più frequentemente sono state proposte o riproposte negli ultimi anni, secondo le quali esso sarebbe «da transposition politique de l'idée métaphysique de néant» (S. Goyard-Fabre, *Montesquieu*, cit., p. 140; corsivo dell'autrice), oppure «da metafora dell'orrore del vivere» (C. Rosso, *Montesquieu e i poteri della metafora*, «Rivista di storia della filosofia», n. s., 49 [1994], p. 32), o, infine, «un paysage irréel à la Kafka», ovvero «l'image [...] d'un château où l'absurde le dispute à l'horreur» (P. Vernière, *Montesquieu et*

e a cui almeno in parte sono da ricondurre (oltre che ad un'evidente propensione di Montesquieu per le raffigurazioni 'alla Tacito') le immagini più atroci e grottesche del despota e dei regimi politici orientali che egli propone o ripropone nell'*EL*, e che continuano ancora per certi aspetti a popolare l'immaginario dell'uomo europeo occidentale.

Di qui, in altri termini, i pressanti moniti che, a più riprese e più o meno esplicitamente, il Presidente rivolge nel corso della sua opera ai monarchi e ai popoli europei del suo tempo: ai primi, a non estendere oltre i limiti consentiti il loro potere e a tenere a freno il loro desiderio di gloria e le loro ambizioni di conquista⁴⁰⁸; ai secondi, a stare continuamente all'erta, perché – come scrive in un celeberrimo passaggio – la «servitude», ossia il dispotismo, «commence toujours par le sommeil»⁴⁰⁹, vale a dire col venir meno della costante vigilanza su coloro che detengono il potere, e perché tale tipo di governo è sempre impercettibile e ingannevole ai suoi inizi, mentre poi, una volta instauratosi stabilmente, è particolarmente violento ed oppressivo: esso – per usare le parole assai più efficaci di Montesquieu – è «*toujours lent et faible dans ses commencements*» e «*ne montre d'abord qu'une main pour secourir*», mentre poi, una volta insediatosi e soprattutto quand'è al suo tramonto, è «*prompt et vif*» e «*opprime [...] avec une infinité de bras*»⁴¹⁰.

l'«Esprit des lois» ou la raison impure, Paris, Sedes, 1977, p. 104; C. Borghero, *La politica e la storia*, in P. Rossi-C. A. Viano [a cura di], *Storia della filosofia*, vol. 4. *Il Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 217).

⁴⁰⁸ Cfr. ad es. *EL*, VIII, 8, 17; IX, 6-7; X, 2, 9; XIII, 17: t. I, pp. 128-129, 136, 146-147, 150, 156 e 240-241.

⁴⁰⁹ *EL*, XIV, 13, t. I, p. 258.

⁴¹⁰ *Ibid.*

Montesquieu e la libertà politica

di Sergio Cotta

Premessa – Tra politica e diritto

In questo volume collettaneo, dedicato alla celebrazione del 250° anniversario dell'*EL*, è stato affidato a me il compito, invero assai complesso, di occuparmi del libro XI intitolato alle «Lois» che danno forma alla «liberté politique dans son rapport avec la constitution». Già di per sé questa intitolazione ha meritato l'attenzione degli studiosi per la limpida precisione, politica e giuridica, della sua dizione. Ma una fama in tutta la cultura occidentale, dall'Europa alle Americhe, le è stata assicurata dal celebre capitolo sesto di codesto libro, intitolato *De la constitution d'Angleterre*, nel quale è presentata l'altrettanto celebre struttura politica connotata dalla separazione dei tre poteri di governo: esecutivo, legislativo, giudiziario. Politici e ideologi, politologi e costituzionalisti, si sono soffermati quasi esclusivamente su di essa.

Invero, con il Locke del *Second Treatise* (del «Governo civile», del 1690) e oltre Locke, Montesquieu, grazie alla sua precisa costruzione di un modello di costituzione, è stato, e resta tuttora, uno dei maggiori «padri» del liberalismo moderno. Lodato quando questo è in auge, dimenticato o respinto quando esso è in declino. Rispetto alla coerente fortuna (oppure, sfortuna) dei due grandi esponenti del pensiero liberale, assai singolare è la fortuna del pensiero politico di Thomas Hobbes. Questi, personaggio camaleontico, è stato ora monarchico ora repubblicano, ma sempre sostenitore del principio dell'indivisibilità del

potere e quindi dell'onnipotenza del sovrano: fosse questi il monarca con gli Stuarts o il dittatore con Cromwell.

L'attuale momento storico-culturale restituisce dignità ai pensatori nei quali vi è coerenza fra vita e pensiero, tra i quali vi è, senza dubbio il barone di La Brède. Ed invero, la sua notorietà nell'odierno mondo occidentale è grande, sebbene sia spesso di tipo giornalistico o propagandistico.

Al riguardo va perciò detto che l'analisi montesquiana della costituzione inglese, connotata dalla separazione dei tre poteri statali, pur principale, non può restare oggetto d'una pura esegesi del testo secondo un rigido tecnicismo giuridico. Ma nemmeno può venir estesa, in questa sede necessariamente limitata, a un serio confronto critico con i successivi sviluppi e modificazioni (e confutazioni) cui è andata incontro la formula tripartita. Non va dimenticato che modificazioni e sviluppi si sono avuti fin dalla rivoluzione americana, che pure si è ispirata in larga misura al modello costituzionale del pensatore francese che le era più vicino nel tempo e nella concezione generale, monarca a parte.

È più importante, per non dir necessario, ricondurre, fin dall'inizio, la famosa formula (così come ci è stata trasmessa) a una succinta connotazione epistemica del pensiero di Montesquieu. Fuor di dubbio egli è un pensatore politico, ma non al modo di un Machiavelli o, ironia della sorte, d'un Federico II, che doveva chiosarne a margine, con virtuosa riprovazione, i *Romains*. Ma nemmeno al modo del vescovo Claude de Seyssel, autore d'una celebre *Grande Monarchie de France* (del 1557), di forte impronta tradizionalista. Dall'insieme delle opere del pensatore bordolese, specialmente dall'*EL* – ma anche, prima, dai *Romains* – la politica appare *una* (ma non unica) forma universale in cui si presenta di fatto, ed è interpretabile, la vita umana associata. D'altronde, così pure possono venire interpretate la religione, il diritto, l'economia, l'arte... ciascuna di codeste forme ponendosi quale *punto di vista* ermeneutico entro il cui fascio d'irradiazione prospettica ordinare le altre forme, con l'ausilio della storia, delle condizioni naturali e culturali.

Al riguardo si può ben dire che l'*EL* è un caso esemplare: per un verso è un'opera di universale 'curiosità' caratteriale metapolitica; per

l'altro verso mostra, pur nella sua complessità espositiva, il primato della forma politica quale punto di vista ermeneutico cui si ispirano e uniformano le altre forme della vita associata.

Codesto primato appare in maniera chiara fin dalla composizione formale della distribuzione delle parti dell'*opus magnum*. La prima (libri I-X) e la seconda (libri XI-XIII) trattano le due grandi questioni di natura politica – nell'ordine: la questione dei governi e quella della libertà – sulle quali s'impennano tutte le altre questioni: dal clima all'economia e alla demografia, dalla religione alla storia (nel suo svolgersi politico!), assolvendo così al compito di un ampliamento della sfera noetica della politica.

Ma proprio qui sorge la necessità di quella precisazione epistemica, cui ho fatto cenno. Il titolo dell'opera e i titoli della stragrande maggioranza dei libri, di cui è composta, mettono in dominante evidenza le *lois*, le leggi – ossia il diritto così detto 'oggettivo' – quale architettura portante della vita associata. Di questa Montesquieu sembra dare una versione giuridizzata, per l'ampiezza e l'influenza che attribuisce alle *lois* nel regolare la trama dei rapporti sociali. Tuttavia, l'*EL* non è un trattato giuridico in senso proprio. Lo documenta in modo illuminante una delle *Pensées*: «Je n'ai point pris la plume pour enseigner les lois, mais la manière de les enseigner. Aussi n'ai-je point traité des lois, mais de l'esprit des lois»¹. *Esprit*: spirito. Ma, più che tradurre, interpreto liberamente: il *sens*, tanto nel significato *direzionale*, là dove ci si indirizza per giungere: in questo caso, per capire le forme politiche nelle loro esigenze e capacità; quanto, con interpretazione ancor più libera, nel significato fenomenologico di *residuo*: il nucleo cognitivo proprio d'una serie di fenomeni simili. In entrambi i sensi, l'*EL* (l'opera!) configura non il diritto ma 'Il Politico', come ormai si usa dire sulla scia di Carl Schmitt. Si tratti di filosofia o di fenomenologia o di sociologia, il referente delle leggi, nell'opera del Bordoiese, è 'Il Politico'. Perciò, a seconda delle sue diverse forme, le leggi assumono la loro ragion d'esserci e la loro sostanza normativa. In un certo qual modo sono *funzioni*, peraltro non indispensabili, della politica. E, come fa ben capire la citata *pensée*, non sono da «insegna-

¹ P 1794.

re», bensì da inventare nel senso dell'in-venire, dell'entrare-dentro la *cosa* politica, onde mantenerla nel suo stato.

1. La forma dei sistemi politici

A. La forma-Stato

La comprensione del sistema costituzionale inglese, così com'è tracciato nell'*EL*, ne rende opportuna, per non dir necessaria, la riconduzione entro l'alveo dei due grandi livelli categoriali, nei quali il moderno lessico politico-giuridico colloca i sistemi istituzionali. Si tratta del livello-base, generale, della cosiddetta *forma-Stato* (unitario, federale, regionale...) e del livello specifico, particolare, della *forma-governo*. Montesquieu, ovviamente, era ignaro di codesto lessico moderno, ma non è arbitrario né immotivato avvalersene per intendere meglio il senso dei sistemi istituzionali da lui presi in considerazione. D'altronde, una certa qual distinzione di essi è riscontrabile nei suoi scritti, o almeno ricostruibile in termini plausibili.

La *forma-Stato* è rintracciabile nelle opere del Nostro; sono tre: Impero (a vocazione universale); Stato-Nazione; Federazione (o, meglio, Confederazione). La prima ha per suo riferimento l'esemplare vicenda di Roma così com'è delineata nelle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. I due attributi di *grandezza* e *decadenza* mettono già di per sé in guardia contro una troppo semplice imitazione. Invero, pur essendo attributi valutativi, non lo sono sul piano *morale*, bensì *fattuale*: vuoi del successo/insuccesso, vuoi della stabilità/precarietà e simili. D'altronde, se il titolo è già di per sé un monito, la frase conclusiva dei *Romains* suona come una sentenza di morte. Il più grande impero d'Occidente «finit comme le Rhin, qui n'est plus qu'un ruisseau lorsqu'il se perd dans l'Océan»².

Nella prospettiva di Montesquieu, l'Impero appare chiuso nell'antichità; in Europa sarà sostituito dal «governo gotico», di origine germanica, destinato a germinare lo Stato-Nazione e la sua forma di *go-*

² *Romains* XXIII, in Masson, I, 3, p. 528.

³ Cfr. *EL*, XI, 8, t. I, pp. 180-181.

verno monarchica³. In età moderna, l'Impero resterà solo una denominazione araldica o una tentazione politica ambiziosa. Tale lo considera Montesquieu in uno scritto giovanile postumo (1891) – la *Monarchie universelle* – in cui la vicenda del rapido declino dell'Impero spagnolo e i limiti geo-politici della Francia contraddicono l'espansionismo di Luigi XIV⁴. D'altronde, la nozione di Impero verrà assorbita, nell'*EL*, in quella di «governo dispotico».

All'estremo opposto dell'«impero» sta la forma-Stato federativa, segnalata rapidamente nell'*EL*, tanto per l'età antica, in Grecia e Licia, quanto, per l'età moderna, in Olanda, in Svizzera e in Germania⁵. Quest'ultima vi veniva denominata «république fédérative [...] composée de princes et de villes [...] parce qu'elle a un chef, qui est en quelque façon le magistrat de l'union, et en quelque façon le monarque»⁶. E, in verità, dopo il trattato di Westfalia del 1648 e ancor più dopo quello di Aquisgrana del 1748, l'imperatore del Sacro Romano Impero era ridotto a tanto.

A imporsi in Europa per la sua diffusione ed importanza è la forma dello Stato-Nazione, intermedio fra le altre due: la prima è ormai inattuale o estranea alla civiltà europea per il suo intrinseco dispotismo orientale; la seconda è minoritaria e instabile. La forma dello Stato-Nazione è dunque quella su cui Montesquieu ha concentrato la sua attenzione; d'altronde essa era dominante da alcuni secoli, fino a quando la federazione statunitense non venne a riequilibrare il panorama istituzionale del mondo occidentale.

B. *La forma-governo*

Entro la forma-Stato si situa la forma-Governo che, così com'è tracciata nell'*EL*, non sembra richiedere un lungo discorso tanto è nota nella sua tripartizione: Repubblica, Monarchia, Dispotismo. Di quest'ultimo non mi occupo, perché ne ha trattato in modo esauriente Domenico Felice in questo stesso volume. Mi limito a ribadire con

³ Cfr. *Monarchie universelle* XVI-XVII, in Masson, III, pp. 374-378.

⁵ Cfr. *EL*, IX, 1-3; X, 6: t. I, pp. 142-144, 154-155.

⁶ *EL*, IX, 2, t. I, p. 143.

lui che lo Stato dispotico, sia quello «orientale» sia quello della Russia antecedente le riforme di Pietro il Grande, era un 'Impero' plurinazionale più che uno Stato-Nazione. Le restanti forme di governo richiedono invece dei chiarimenti. Sono infatti formalmente due, ma sostanzialmente (e anche nominalmente) sono quattro. Si consideri, in primo luogo, il caso della «Repubblica»: essa è bensì riconoscibile per l'ovvia assenza di un monarca, ma nell'*EL* (II, 2) è subito bipartita in democrazia, governo del popolo, e aristocrazia, governo degli 'ottimati' (o degli 'anziani' della Repubblica di Rousseau). È una distinzione reale che, scomparso il riferimento nobiliare, torna ogni tanto a ripresentarsi, per lo meno dal positivismo sansimoniano e comtiano in poi, fino ai giorni nostri sotto nomi simbolici: i 'tecnici', i 'competenti', gli 'onesti'...

Ma anche alla seconda forma – quella monarchica – va riconosciuta una dualità interna: fra la monarchia *tradizionale* e quella *costituzionale* della libertà connotata dalla separazione dei poteri. Montesquieu non segnala in modo diretto ed esplicito codesta distinzione, tuttavia essa ha una salda base reale che è opportuno rilevare qui, per intendere fin da principio la diversità fra la prima forma e la seconda. Non si tratta d'una drastica contrapposizione; infatti, la monarchia da me definita tradizionale – il cui prototipo per Montesquieu è la Francia – è connotata da una propria *distribuzione* dei poteri, di tipo gerarchico, che ne esclude la *separazione*. Il suo sistema istituzionale – che è ben rappresentato dal capitolo sulla «nature du gouvernement monarchique» (*EL*, II, 4) – annovera i seguenti livelli del potere, messi qui in scala discendente. 1) Il monarca «source de tout pouvoir politique et civil», è «seul à gouverner»... 2) in base a «lois fondamentales»: le «*lois du pays*» (di chiara natura tradizionale)... 3) dalle quali promanano i «pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants» della nobiltà, dell'alto clero, delle «villes», con i loro privilegi e le loro corporazioni di mestiere (i ben noti *trois états*)... 4) infine il *dépôt des lois*, cui spetta la tutela del rispetto delle leggi e della legalità. Il *dépôt* risiede nei *Parlements* giudiziari, sanzionanti le disposizioni regie, ma anche legittimati a bloccarle mediante le *Remontrances* cassabili tuttavia dal re in un solenne *lit de justice*.

Il contrasto tra questa monarchia sostenuta da una tradizione secolare e quella assoluta, propiziata da Richelieu e da Luigi XIV e per-

seguita di poi fino alla Rivoluzione francese, è evidente. Quest'ultima è una monarchia *nuova, moderna* politicamente (e non socialmente), pericolosamente marcata dall'assolutismo, ma non ancora giunta al livello d'una istituzione ormai consolidata. È questa la ragion sufficiente per la quale essa figura nell'*EL* quale deviazione e minaccia, e non come consacrata forma di governo a sé.

È invece importante rilevare la parallela somiglianza istituzionale fra i sistemi tradizionali della monarchia francese e di quella inglese (non menzionata da Montesquieu). Rispetto ai *trois états* francesi, le *Houses* sono due, quella dei Lords e quella dei Comuni. Ma la prima comprende due categorie: quella dei Lords spirituali e quella dei Lords temporali: i signori. Quanto alla *House of Commons*, ha avuto sì in tempi moderni quel grande sviluppo che ne ha fatto il dominante centro della vita politica, ma ha conservato, fin nel nome, l'antica distribuzione comunale delle *constituencies*: il collegio elettorale. Infine, alle fondamentali *lois du pays* francesi corrispondeva il generale riferimento del diritto alla *law of the land*, cui ancor oggi si richiama la *common law*.

La seconda forma del governo monarchico non è tributaria della *tradizione*, né francese né inglese: è invece collegata direttamente alla *novità* (positiva) del sistema inglese prospettato da Locke nel *Second Treatise* e praticamente attuato dai *Whigs*, dopo la vittoria sui tentativi assolutistici degli Stuarts. È la forma di governo modellata in modo originale da Montesquieu nel celebre capitolo sulla «constitution d'Angleterre» (*EL*, XI, 6), che affronta con decisione la questione della libertà politica.

2. Libertà in generale e libertà politica

Per Montesquieu la libertà (senza aggettivi) ha una qualità fondamentale: quella di essere pervasiva e perfezionatrice in ogni campo, com'è detto in una ben nota *pensée*: «*La liberté, ce bien qui fait jouir des autres biens*»⁷. Da essa emerge il profondo convincimento montesquiano del radicamento della libertà nella condizione umana.

⁷ P 1574 (corsivo mio).

A offrirne, paradossalmente, la prova è il regime della massima illibertà: il dispotismo, la cui *nature* è la monocrazia (*EL*, II, 4-5), il *principe* è la *crainte* (*EL*, III, 9) e l'obbedienza è «extrême», servile. E tuttavia la religione (il riferimento è a quella islamica) è in grado d'introdurvi un esiguo spazio di contingente libertà (*EL*, II, 4; III, 10; XIX, 18, per la Cina).

Codesto apprezzamento della libertà costituisce una sorta di sottofondo di tutta l'opera del Nostro, che però si limita a distinguerne due sole forme: quella filosofica e quella politica. Le precisa un'altra *pensée*: «La liberté pure est plutôt un *état* philosophique qu'un *état* civil. Ce qui n'empêche pas [...] qu'une constitution ne soit plus imparfaite à mesure qu'elle s'éloigne plus de cette idée philosophique de liberté que nous avons»⁸. Corrisponde a questa distinzione quella che troviamo nell'*EL*, pur se in questo è riferita alla sola libertà politica «dans son rapport avec le citoyen». «La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins [...] dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté»⁹.

Montesquieu non va oltre codeste concise distinzioni tra libertà filosofica e libertà politica. Ciò non stupisce, poiché l'*EL* non ha il compito di approfondire la questione *filosofica* della libertà, bensì quella politica. Ma qui va segnalata una lacuna: la libertà politica cui si riferiscono le definizioni qui sopra citate, non dispone d'un concetto generale e globale della libertà *politica*. Questa infatti è trattata separatamente in due libri che la considerano sotto profili diversi: il libro XI sotto il profilo del rapporto della libertà «con la costituzione», il libro XII sotto quello della «sicurezza del cittadino», com'era specificato subito in XI, 1. Ma fra la libertà costituzionale e la libertà personale del cittadino un chiaro nesso di correlazione non è precisato. Invero i primi capitoli del libro XI – dopo aver segnalato la bipartizione della libertà politica nei campi segnalati (cap. 1) – si limitano a rapidi cenni generici e formali. In via principale, la libertà viene distinta dalla «independenza», poiché questa, essendo prerogativa di ciascuno, legitti-

⁸ P 943 (corsivo mio).

⁹ *EL*, XII, 2, t. I, p. 202.

merebbe il contrasto, per cui nessuno sarebbe indipendente. Pertanto la libertà «ne consiste point à faire ce que l'on veut», bensì nel «droit de faire tout ce que les lois permettent»¹⁰.

Si cade allora nel paradosso di configurare l'obbedienza alla volontà e alle leggi del despota quale fonte di libertà? Ma non si dimentichi al riguardo che le leggi, nell'*EL*, sono funzionali all'esserci delle varie forme di governo nella loro *nature* – ossia, con parole moderne, nella loro realtà fenomenica – e nel loro *principe*: les «passions humaines qui [les] font mouvoir»¹¹ – ossia, modernamente, le loro ideologie. D'altronde, l'apparente paradosso della libertà quale risultato del comune *dovere* di obbedienza alle leggi, non si risolve equiparando la libertà al moderno principio formale di legalità. Infatti, la «libertà politica» trova la sua collocazione soltanto «dans les gouvernements modérés» e, anzi, solo «dorsqu'on n'[y] abuse pas du pouvoir»¹².

Il governo moderato è di certo il più congeniale al carattere e alla mentalità del terriero signore di La Brède; ma la moderazione non è garanzia della libertà politica, pertanto non dà luogo ad una ulteriore *forma* (istituzionale) di governo, bensì ad un *modo* di governare, applicabile (e applicato) da qualsiasi sistema governativo; persino, come si è visto, dal dispotismo, allorché esso si trovi a scontrarsi con precetti religiosi. In breve è il frutto d'una lodevole prassi strategica, variabile nel tempo e nella consistenza o, se vogliamo, è una virtù non solo personale bensì anche politica; ma non è una forma di governo tanto meno di Stato.

3. I due referenti della libertà politica

L'individuazione unitaria del *cos'è* la libertà politica e del *chi* è il suo responsabile non è data, né lo sarà in maniera diretta e dottrinalmente soddisfacente nemmeno in seguito. Lo studioso d'oggi – in specie se giurista – affronterebbe la questione in modo semplice e chiaro, do-

¹⁰ *EL*, XI, 3, t. I, p. 167.

¹¹ *EL*, III, 1, t. I, p. 25.

¹² *EL*, XI, 4, t. I, p. 167.

mandandosi se fra le due connotazioni nella quali si suddivide la libertà politica nell'*EL* – quella basata sulla costituzione (libro XI) e quella basata sulla sicurezza (libro XII) – non vi sia consequenzialità normativa. Ossia, il giurista indagherebbe se la *forma* della «costituzione inglese» (il corrispettivo del moderno diritto costituzionale) non implichi misure di sicurezza (l'attuale diritto civile) per i cittadini. Ma così non avviene nell'*EL*, poiché il successivo libro XII sottolinea in modo esplicito la diversità intercorrente tra la libertà politica, il cui referente è la costituzione di tipo inglese, e la libertà politica, il cui referente è la sicurezza dei cittadini. Mentre questa si basa su «mœurs, manières, exemples reçus» – e perciò è detta «civile» – quella abbisogna di «lois, et même de lois fondamentales»¹³. Il riferimento alle *lois fondamentales* della monarchia tradizionale mi pare qui evidente.

La distinzione non è di poco conto, poiché il Presidente non esita a dichiarare possibile che il cittadino sia «libre de fait, et non de droit», poiché la costituzione non contempla la libertà; oppure, inversamente, è possibile che la costituzione stabilisca la libertà e che il cittadino non l'abbia¹⁴. Quest'ultima innegabile possibilità sembra smentire, o almeno, rende problematica la precedente affermazione generica riferita alla costituzione inglese, secondo la quale «la liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté»; per cui «il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen»¹⁵.

D'altronde, proprio la *Glorious Revolution* del 1688 offre la testimonianza d'una dissociazione, pur parziale, tra libertà della costituzione e libertà secondo sicurezza. Vinta in base a un accordo tra *Whigs* e *Tories*, con l'aiuto determinante di Guglielmo d'Orange, la *Revolution*, nel suo primo tempo e in modo assai complicato, pronunciò la decadenza di Giacomo II Stuart dal trono mediante una *Convention*, del tutto insolita quanto a poteri e ambigua quanto a forma. Da essa provenne, soprattutto mediante la prassi, una nuova costituzione, ma non nel senso 'formale' di oggi, bensì in quello 'materiale' di allora,

¹³ *EL*, XII, 1, t. I, p. 201.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *EL*, XI, 6, t. I, p. 169.

per cui è costituzione ciò che *constituisce* uno Stato o un regime mediante solenni decisioni, atti legali, cerimonie simboliche (l'incoronazione) ecc.¹⁶. È questa la costituzione dal profilo teorico lockiano e religioso dell'Anglicanesimo conosciuta da Montesquieu. Ma il sistema di libertà introdotto con codesta costituzione non si estendeva (e non si estenderà fino al diciannovesimo secolo inoltrato) agli inglesi cattolici, già esclusi dalla partecipazione alla vita politica, e quindi dalla libertà di culto e d'insegnamento pubblico, ma anche, di principio, privato. Di certo, i cattolici erano in gran parte *giacobiti*, cioè seguaci dell'ultimo Stuart, Giacomo II, da loro, non a torto, considerato depresso in modo incostituzionale. Ciò non toglie che i cattolici rimasero esclusi dall'Atto di Tolleranza, emanato nel 1689 sotto il nome di «Dichiarazione d'Indulgenza» e riservato ai protestanti non anglicani¹⁷. Non si può dire dunque che l'Inghilterra di allora garantisse a ciascun suo cittadino quella *sicurezza* dichiarata da Montesquieu necessaria nel breve terzo capoverso del capitolo sulla costituzione inglese sopra citato.

Pertanto, se non si può presumere, non si può nemmeno escludere del tutto che Montesquieu, esplicitamente tollerante, fosse al corrente *anche* della condizione politica dei cattolici inglesi allorché formulava il suo giudizio sulla possibile dissociazione tra libertà politica quanto a costituzione e libertà politica quanto a sicurezza del cittadino. Ciò può offrire una qualche spiegazione della ripartizione in due libri (XI e XII) della trattazione tematica di due concetti di libertà politica non contraddittori fra loro e tuttavia ben distinti. Ma nonostante, o forse proprio per ciò, un concetto *unitario* della libertà politica in sé stessa non emerge in modo 'chiaro e distinto' dall'*EL*.

¹⁶ Ne è classica l'interpretazione benevola o, per dirla all'inglese, *smooth*, per cui è bene tutto ciò che finisce bene, di G. M. Trevelyan nel suo *La rivoluzione inglese del 1688-89* (1938), trad. it. di C. Pavese, Torino, Einaudi, 1979⁵.

¹⁷ Nel suo *Essay concerning Toleration* (1667 in ms.) Locke esclude dalla tolleranza non soltanto i «papisti», ma anche, e con maggior rigore, i «cattolici»: vedi C. A. Viano (a cura di), *John Locke. Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, Torino, Taylor, 1961.

4. I tre poteri tra Locke e Montesquieu

Il problema della definizione del concetto generale di libertà politica e della sua connotazione empirico-fenomenologica, non è stato risolto, né appare risolvibile mediante una semplice giustapposizione del contenuto dei due libri dell'*EL* che ne trattano in base a due referenti diversi. Pertanto s'impone la necessità di esaminarli partitamente secondo l'ordine di precedenza adottato; ossia cominciando dal libro XI che, come ben sappiamo, mette a tema la libertà politica nel «suo rapporto con la costituzione». Il suo punto di riferimento è individuato da Montesquieu nella costituzione inglese, propria della «nation [...] qui a pour objet direct [...] la liberté politique». In essa «si [ses principes] sont bons, la liberté y paraîtra comme dans un miroir»¹⁸. Ne darà la prova il famoso capitolo sesto.

Qui tuttavia occorre chiarire un punto che potrebbe sfuggire a chi, attento sì al *contenuto* sostanziale di codesto capitolo, non lo fosse altrettanto alla sua formulazione. Il paradigma della libertà politica derivante dalla costituzione, cui è riconducibile l'intelaiatura dell'intero capitolo, presenta all'inizio un'anomalia. Nei due capoversi d'apertura, Montesquieu appare infatti riprendere, salvo qualche variante soltanto terminologica, la tripartizione inglese dei poteri delineata da John Locke nel già citato *Second Treatise*, dalla quale però si discosta subito dopo.

Codesto inizio anomalo rispetto al discorso successivo, potrebbe venir considerato il recupero d'un brano di quegli scritti non pubblicati e poi in parte riutilizzati nell'*EL*. È questa una abitudine segnalata da Robert Shackleton, il sagace decifratore dei manoscritti secondo le grafie dei segretari del Presidente e l'instacabile ritrovatore di testi quasi sconosciuti¹⁹. In tal caso, la fonte più probabile di quei capoversi iniziali sarebbe quel *Voyage en Angleterre* del 1729-31, di cui sono scomparse le pochissime copie e perduto il manoscritto.

La questione però non riguarda affatto la mera forma espositiva di quei due capoversi, bensì i loro contenuti, di natura sostanziale,

¹⁸ *EL*, XI, 5, t. I, p. 168.

¹⁹ Vedi R. Shackleton, *Montesquieu. A critical biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 117-119 e 285-287.

che corrispondono, come si vedrà, alla teoria della *divisione* funzionale dei poteri, esposta da Locke. Non corrispondono, invece, alla tesi del tutto innovativa della *separazione* dei poteri, sviluppata dal Presidente subito dopo. E poiché entrambi i pensatori sono considerati, a giusto titolo, i principali teorici del liberalismo politico moderno e, fatto ancor più significativo, poiché sul piano filosofico si contrappongono alla dottrina assolutistica di Hobbes – fino a ieri celebrato da politologi e filosofi – è bene fissarne i punti essenziali di diversità.

Vengo pertanto all'anomalia dei due capoversi iniziali. Nel primo di essi è detto letteralmente: «Il y a dans chaque État trois sortes de pouvoirs: la puissance législative, la puissance exécutive des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance exécutive de celles qui dépendent du droit civil»²⁰. Il secondo capoverso ha il compito, meno semplice, di specificare le competenze istituzionali e i titolari di ciascuno di codesti *pouvoirs*. Del legislativo è detentore «il principe o il magistrato» supremo (un senato, un corpo di ottimati...) che «fait des lois [...] et corrige ou abroge celles qui sont faites». Dell'esecutivo – riguardante «la paix ou la guerre [...], la sûreté» dello Stato, la prevenzione delle «invasions» – è titolare lo Stato stesso. Il terzo potere – riguardante la punizione dei crimini o la risoluzione delle controversie fra privati – spetta alla «puissance de juger» non meglio identificata²¹.

A un primo esame, codesta tripartizione del potere politico appare corrispondere in modo sostanzialmente fedele, fuorché nelle denominazioni, alla tripartizione in *legislativo, esecutivo, federativo* già esposta da Locke in modo più ampio (ma anche meno lineare) nel *Second Treatise*²². Tuttavia, a un esame più attento, appaiono già qui, entro il comune schema tripartito, alcune differenze significative.

In primo luogo, Montesquieu attribuisce, nel secondo capoverso, il potere legislativo al «principe o al magistrato», cosa che non fa nel prosieguo del capitolo. Locke, invece, aveva attribuito il potere legi-

²⁰ *EL*, XI, 6, t. I, p. 168. *Pouvoir* e *puissance* hanno significati diversi: il primo designa una situazione di *diritto*, la seconda una di *fatto*. Montesquieu non si conforma sempre a tale distinzione. Ho cercato di rispettarla.

²¹ *Ibid.*, pp. 168-169.

²² Cfr. J. Locke, *The Second Treatise of Government*, in *Two Treatises of Government*, a cura di P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1967², §§ 143-148, pp. 382-384.

slativo a una assemblea (sulle cui complesse caratteristiche dovrò soffermarmi più avanti), cui tuttavia aveva conservato a fianco il tradizionale e legittimo potere di intervento normativo del sovrano, in base all'istituto della «Prerogativa regia». Questa però è una potestà esercitabile sì legittimamente, ma nei casi nei quali ne va del «pubblico bene», nozione tutto fuorché precisa e perciò fonte di frequenti controversie giuridico-costituzionali, risolvibili al limite soltanto con il famoso «appeal to Heaven» lockiano²³. Ma la Prerogativa è assente nel sistema tripartito dei poteri tracciato dal Presidente, fedele a una rigorosa separazione fra legislativo ed esecutivo.

In secondo luogo, la tripartizione lockiana dei poteri viene presentata in termini meno categorici di quanto non farà il testo dell'*EL*. Per il filosofo inglese, infatti, i poteri legislativo ed esecutivo sono tenuti sì separati, ma *spesso* e non di principio, quindi non sempre. È quanto può avvenire – scrive Locke – quando coloro che «have the power of making laws» riescono ad abusarne, sia accomodandole sia, addirittura, facendole a proprio vantaggio²⁴. È questa una concezione meramente pratica, prudenziale (quasi al modo d'un ragionamento ipotetico alla Kant), del rapporto fra i due poteri che fa pensare non tanto a una loro *separazione* – cui Montesquieu è e resterà rigorosamente fedele in una prospettiva in qualche modo dialettica – quanto a una loro funzionale *divisione* di compiti.

In terzo luogo, va di nuovo rilevato il modo sottile con cui Montesquieu si diversifica dalla posizione di Locke, pur apparentemente condivisa. Il filosofo inglese, infatti, distingue il potere *esecutivo* da quello *federativo* sul piano teorico e concettuale, specificandoli però non già in base al loro *tipo* di attività, poiché questo tipo è loro *comune*: quello di far rispettare o eseguire i deliberati del potere legislativo – e indirettamente del popolo sovrano. La loro specificità scaturisce invece dalla diversità del *campo* in cui ciascuno di codesti poteri agisce, poiché l'uno è titolare dell'esecuzione delle leggi civili riguardanti la vita *interna* dello Stato; l'altro ha il compito di provvedere a sicurezza e interessi all'*esterno* di esso. Ma poiché in entrambi i casi si

²³ *Ibid.*, § 168, pp. 397-398.

²⁴ *Ibid.*, § 143, p. 382.

tratta pur sempre di attività *esecutiva* avente la medesima fonte, il *Commonwealth*, Locke osserva che *praticamente*, e anche *vantaggiosamente*, l'esercizio dei due poteri risiede nelle medesime mani, ossia, fuor di metafora, nell'esecutivo dello Stato, considerato come «un solo corpo ... in stato di natura», rispetto alle altre società politiche²⁵.

Nel secondo capoverso già citato, Montesquieu si conforma alla lockiana distinzione nominale dei due poteri, ma non ne condivide l'unificazione sul piano della prassi e per ragioni utilitarie nelle mani d'un medesimo potere. Abbia conosciuto o no codesta conclusione prassistica, cui giunge Locke, il Presidente non ne è partecipe. Un mutamento di parole, in apparenza insignificante, separa nettamente i due poteri nell'*EL*: quello che Locke aveva denominato il federativo, viene ad essere nell'*EL* tutt'uno con l'esecutivo e pertanto a costituire «la *puissance* exécutrice de l'*État*» (corsivo mio) così all'esterno come all'interno²⁶. A sua volta, il lockiano potere esecutivo competente per i casi di controversie *interne* alla comunità fra privati si trasforma nel «*pouvoir* de juger».

Quest'ultimo mutamento è tutt'altro che di poco conto, quasi fosse di natura puramente formale; in realtà il Presidente non si limita a sostituire un sintagma con un altro sintagma di significato analogo. Ma lo sostituisce con un altro del tutto diverso quanto a valenza semantica, sia per rigorosa precisione del concetto (*juger* e non *exécuter*), sia per l'identificazione del protagonista, uno o multiplo, della vicenda processuale (*judge* e non *exécuteur*). Pertanto, sotto questo profilo ermeneutico, i due capoversi iniziali palesano alla fine una qualche lontananza sostanziale dallo schema lockiano e una non indifferente vicinanza alla successiva determinazione rigorosamente triadica della separazione dei poteri. La *puissance* di giudicare compare già qui, quasi di sottobanco, ma in modo inequivocabile, come il terzo *pouvoir*, indipendente per origine e competenza da ogni altro potere.

Così invece non pensava Locke, che aveva lasciato il giudiziario fuori dal suo sistema dei poteri, in teoria triadico, ma in realtà duale a livello di prassi. Anzi, ne aveva sminuita indirettamente l'importanza

²⁵ *Ibid.*, § 148, p. 384.

²⁶ *EL*, XI, 6, t. I, p. 169.

nei confronti del potere legislativo da lui considerato supremo, per ragioni che vedremo. Ma legiferare non significa giudicare – sebbene ne sia la premessa – e tanto meno eseguire. Montesquieu ben lo sapeva, poiché già nelle *LP* (lettera XCV) aveva asserito, per bocca di Usbek, che «les magistrats doivent rendre la justice de citoyen à citoyen», perciò «il est nécessaire qu'un tiers débrouille ce que la cupidité des parties cherche à obscurcir». Invece «chaque peuple la doit rendre lui-même de lui à un autre peuple», perciò, poiché «[leurs intérêts] sont ordinairement si séparés qu'il ne faut qu'aimer la justice pour la trouver»²⁷: non si può farsi giudice in causa propria.

5. *Montesquieu pensatore autonomo*

L'analisi dei due capoversi iniziali del capitolo dedicato nell'*EL* alla costituzione inglese aveva lo scopo di saggiare quale potesse essere, e di quale portata fosse, l'influenza di Locke su Montesquieu, passandola al vaglio d'una questione limitata sì, ma sintomatica e decisiva quanto alla comprensione del pensiero politico dei due autori. Pur sommaria, codesta analisi ha dato luogo a un risultato complesso. Infatti, a livello dei contenuti, ha confermato la concordanza di quei capoversi con lo schema tripartito dei poteri enunciato da Locke, e quindi la loro distanza dal successivo testo dell'*EL*.

Ma in Locke è emerso lo scarto, a livello dei fatti, tra la determinazione teorica dei poteri e la loro traduzione in termini di realizzazione pratica. Da un lato il «legislativo» è esposto al rischio di cadere in mano di chi, dominando l'Assemblea, ne abusi a proprio vantaggio; dall'altro il «federativo», a livello di prassi, si appaia all'«esecutivo», fino a confondersi con esso. Infine, il mutamento – apparentemente innocuo operato da Montesquieu – della formula «puissance exécutrice des choses qui dépendent du droit civil» (primo capoverso) in quest'altra: «puissance de juger» (secondo capoverso), segnala, da un lato, l'avvenuta differenziazione dalla formula lockiana e, dall'altro,

²⁷ *LP* XCV, pp. 195-196.

il collegamento rigoroso con la concezione della separazione dei tre poteri, elaborazione originale del Presidente.

Vi è ora da domandarsi come mai la chiarificazione ermeneutica del rapporto tra le opinioni dei due filosofi, su una questione così specifica e limitata, abbia attirato qui codesta insistita attenzione, di là dall'interesse a ristabilire una corretta sistematicità non contraddittoria del testo dell'*EL* proprio su un tale punto. Oltre tutto, l'influenza del pensiero politico lockiano su quello del Presidente non è affatto grande; per lo più si limita alla questione della tripartizione dei poteri, nella quale Locke «is left far behind», come osserva Robert Shackleton, che suppone, ragionevolmente, che Montesquieu abbia voluto trarre da Locke un «theoretical support» per precedenti riflessioni sue proprie²⁸.

Tutto ciò è esatto e non lo nego ma, a mio giudizio, un confronto più approfondito del pensiero dei due 'padri' del liberalismo moderno, di là dalla stretta questione dei tre poteri (ma anche grazie ad essa), permette d'intenderne meglio le diversità. Si tratta, cioè, di verificare e confrontare il cammino dei due pensatori, a partire dal fattuale livello storico-empirico, per giungere a quello teoretico-epistemologico. O, se si vuole, dal primo anello della catena fino all'ultimo e conclusivo.

Comincio da Locke, di cui ho già segnalato il disinteresse per il *giudicare* come potere a sé e per il *giudice* come suo operatore specifico. Sorge così, primo anello della catena, la questione della loro funzione. È la storia a rendercene conto in una situazione socio-politica confusa e incerta e quindi tale anche sul piano giuridico, che qui c'interessa. Dall'epoca dei Tudor a quella dell'ultimo Stuart, i sovrani s'impegnano a indebolire il potere dei giudici e quindi il tradizionale e autonomo sistema giuridico della *Common Law* – analogo a quello continentale del «Diritto comune» – aggregandone a sé le alte cariche per rafforzare il proprio potere autoritario contro il Parlamento. E molto spesso ci riescono: Francesco Bacone, allora Gran Cancelliere del regno, poteva chiamare i giudici, con efficace metafora, i «leoni del trono». Suo deciso oppositore era invece il famoso giurista Sir

²⁸ R. Shackleton, *Montesquien. A critical biography*, cit., p. 286-287.

Edward Coke, tenace sostenitore della supremazia della *Common Law*, tanto sulla Corona quanto sul Parlamento. — È nome da ricordare, poiché le sue sentenze sono la radice lontana della nota dottrina statunitense della *Judicial Supremacy* su ogni altro potere, sia operativo (Presidenti e Governatori) che legislativo (federale e statale).

Non è azzardato affermare che codesta situazione storica in cui la posizione dei giudici oscillava ora in favore della Corona ora in favore della loro indipendenza derivante dalla *Common Law*, portasse Locke a sminuire l'autorità di quest'ultima, e quindi dei giudici, a vantaggio del potere legislativo del Parlamento. Questo veniva così ad avere un notevole ampliamento dei suoi poteri, perché gli spettava ormai la direzione della politica, soprattutto nelle questioni fiscali, sia pure secondo la formula del *King-in-Parliament*, destinata col tempo a favorire sempre più il Parlamento. Su questa base storico-politica, il Parlamento diventa di fatto il potere supremo (il lungo governo settecentesco dei *Whigs* lo consacrerà tale), poiché assorbe in sé il potere legislativo e quello direttivo. Ad ogni modo, il sistema dei poteri di Locke, nella realtà dei fatti, non contempla né separazione e nemmeno rigorosa divisione, bensì la chiara supremazia di quello che egli ancora chiamava il «legislativo» mentre stava diventando ormai un sapiente intreccio prammatico di tradizione e innovazione tutto speciale.

La concezione che Montesquieu ha della libertà costituzionale è del tutto diversa da quella di Locke: cartesianamente rigorosa (e questo è qui un elogio) e non anglicanamente polimorfa (e questo non è qui un elogio). Non per questo il pensatore francese è meno «liberale» di quello inglese. Infatti, la libertà politica, secondo il Presidente (da lui differenziata, lo si ricordi, da quella filosofica), consegue dalla condizione paritetica di poteri diversi e non dalla loro gerarchia, delineata da Locke. «*Tout serait perdu*»: questo monito perentorio a rispettare la tripartizione del potere (pena la caduta in una mera *puissance* materiale...) è la cifra ermeneutica dell'intero ragionamento del Nostro in favore della libertà. Non c'è infatti libertà nel e del corpo politico là dove esso non è imperniato su tre poteri: *distinti* quanto a contenuti; *autarchici* quanto a struttura originante; *separati* quanto a specificità e funzione.

Rispetto alla capacità di assicurare la libertà del corpo politico, tutti e tre i poteri sono paritariamente necessari; nessuno di essi è di diritto superiore all'altro; a ciascuno di essi appartiene di principio piena parità quanto alla libertà di agire. Con una immagine: sono raffigurabili al modo di un triangolo equiangolo. Radicalmente opposto a codesto sistema è il regime politico che ignora, o sopprime, la paritaria distribuzione dei poteri e li unifica in un'unica *puissance*, sotto un unico sovrano. È il dispotismo, nemico della libertà, cui pericolosamente si avvicinano le repubbliche aristocratiche, come quella di Venezia, per via dei suoi potenti «inquisitori di Stato».

Fra i due modelli estremi (del 'tutto' o 'niente'), se ne situa un terzo, in cui la triangolazione geometrica – dal contenuto, però, ricco di esperienza umana e di intelligenza politica – viene meno per mancanza o soppressione di uno dei tre poteri. Il sistema è zoppo, deficitario e, in particolar modo, comporta un grave rischio quando il potere assente è quello giudiziario, assorbito o nel legislativo, rendendolo «arbitraire», o nell'esecutivo, facendone un «oppresseur»²⁹. È il punto cui Locke, come si è visto, non aveva prestato sufficiente attenzione. In proposito, il Presidente ci segnala che nelle monarchie europee, dove «le gouvernement est modéré» (e quindi anche in Francia), l'*esercizio* del giudicare viene per lo più lasciato «aux sujets» che l'attribuiscono a «des personnes tirées du corps du peuple»: le giurie, elette di volta in volta. Si giunge così a un giudizio in certo qual modo spersonalizzato ed oggettivo; pertanto «la puissance de juger, si terrible parmi les hommes [...] devient, pour ainsi dire, invisible et nulle»³⁰. Ossia, è imputabile non già alla volontà o alla convinzione di una persona solitaria, bensì ad un convincimento collettivo ed impersonale: della giustizia appunto.

È evidente che qui il Presidente si riferisce al processo penale e alla sua tradizionale procedura inglese e, anticamente, anche francese. Accenna pure, ma rapidamente, ad altri tipi di procedimenti, affidati però a «magistrati» (non a *judicā*) ai quali non compete la giurisdizione sulle controversie fra i privati, ma su questioni che mettono in

²⁹ *EL*, XI, 6, t. I, p. 169.

³⁰ *Ibid.*, pp. 169-170.

gioco «la volonté générale de l'État»³¹. L'accento è abbastanza oscuro, ma probabilmente si riferisce a ordinanze di polizia o di natura fiscale.

In tutti codesti casi (dalla giustizia penale a quella delle magistrature speciali), la preoccupazione del Presidente è chiara. Il mutamento dei giudicanti – costante nel caso delle giurie, discrezionale nel caso di magistrature provenienti dagli altri poteri – deve venir bilanciato dalla stabilità delle sentenze al punto da risultare «un texte précis de la loi». Non deve infatti corrispondere all'opinione personale del giudice, perché altrimenti «on vivrait dans la société, sans savoir précisément les engagements que l'on y contracte»³².

Un punto di notevole importanza è qui da segnalare. Sulla struttura *istituzionale* e sulle competenze giuridiche del corpo dei giudici, Montesquieu, come Locke, non si esprime. Tutto il suo discorso sul potere giudiziario è di natura *politica*, poiché concerne le conseguenze che esso può avere sulla libertà dei cittadini, se il suo *esercizio* e i suoi strumenti la impediscono arbitrariamente. Perciò, dopo aver dichiarato «invisible e nullo» il potere di giudicare grazie allo strumento della giuria, ricorre più avanti alla notissima formula secondo la quale i giudici «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»³³.

È una formula sulla quale si continua a equivocare, poiché è soltanto il divieto dell'interpretazione *libera* della legge, sottolineato con enfasi retorica più che comprensibile in un periodo storico in cui la tendenza assolutistica della monarchia francese tendeva ad arrogare a sé l'attività giudiziaria mediante organismi regi e spogliandone i *Parlements* giudiziari.

Il sistema della generale separazione tripartita dei poteri a garanzia della libertà comporta una ulteriore partizione del potere legislativo, questa volta duale. Il modello è quello inglese delle due Camere: dei Lords e del popolo, tramite i suoi rappresentanti, responsabili

³¹ *Ibid.*, pp. 170-171.

³² *Ibid.*, p. 171.

³³ *Ibid.*, p. 176.

verso di esso grazie al controllo elettorale. Non è qui il caso di seguire il Presidente nella sua elaborazione, pur breve, delle procedure elettorali preferibili. Il suo favore va al sistema inglese delle elezioni per «borghi» anziché a quelle nazionali.

Il fatto su cui soffermarsi è quello della attribuzione del potere legislativo a due camere, una degli eletti, l'altra della nobiltà. Il modello è inglese, ma in Francia se ne aveva da secoli una sorta di controfigura negli Stati Generali tradizionali, a tre stati elettivi, che però dovevano deliberare separati. Ma dopo la morte di Enrico IV erano stati messi da parte e non più convocati a causa del crescente assolutismo dei Borboni.

Montesquieu non ha seguito il vecchio modello francese ed ha modificato quello inglese in un modo particolarmente originale e innovativo per il suo tempo. Infatti, la distribuzione del potere legislativo fra le due Camere risponde sì alla (allora) dominante netta separazione di classe tra popolo nei suoi rappresentanti borghesi (la *gentry* inglese proprietaria) e nobiltà. Ma Montesquieu introduce in ciascuna delle due Camere una incisiva diversità quanto al potere che è (che va) loro attribuito. La Camera dei rappresentanti è titolare della (attiva) *faculté de statuer*, mentre la Camera nobiliare fruisce soltanto d'una (passiva) *faculté d'empêcher* e così pure il monarca. È il potere facoltativo di impedire l'approvazione delle leggi, fin quando un accordo con la prima camera le permetta di aver parte, allora e solo allora, al comune «droit d'approuver»³⁴. Da un punto di vista teorico-strutturale – ma non ancora sul piano storico-fattuale – la posizione della Camera dei rappresentanti è decisamente più forte di quella della nobiltà costretta alla difesa. In questo senso il modello montesquiano, commisurato con quello francese degli Stati Generali tradizionali, lo supera di gran lunga, favorendo (in prospettiva teorica, ripeto) il *Tiers État* borghese.

Ma è altresì superiore al modello inglese, nel quale non si dà la distinzione delle due *facultés* asimmetriche quanto a potenzialità d'azione. Pertanto l'Inghilterra, fino al primo Novecento, ha mantenuto nelle due Camere *parità* di poteri istituzionali e di contraddittoria di-

³⁴ *Ibid.*, pp. 172-173.

sparità di classe. Perciò la possibilità di deliberare e legiferare unitariamente è stata affidata ad un abile gioco di maggioranze e minoranze mutevoli.

All'interno della generale tripartizione dei poteri, il Presidente introduce dunque una seconda partizione, istituzionalmente duale questa volta: quella cioè delle due camere con poteri diversi. Tuttavia anch'essa comporta di fatto una tripartizione, data l'influenza del sovrano che per lungo tempo non è stato ridotto a un personaggio meramente esecutivo. Basti ricordare (nel secolo successivo!) la grande influenza *pro-Tories* della regina Vittoria.

6. *La dialettica del Potere*

Non è il caso di seguire l'autore nel suo attento itinerario critico di prove e controprove della validità della costituzione in questione. Qui mi sono limitato soltanto a far emergere le linee portanti d'un sistema – attribuito a buon diritto al pensatore francese – che segna indiscutibilmente una tappa di grande rilievo nel corso del pensiero politico moderno. Sotto questo profilo è importante rilevare una caratteristica di codesto sistema che, ancora una volta, lo differenzia da quello lockiano. Montesquieu, infatti, non condivide la gerarchia dei poteri delineata da Locke e avente quale suo fondamento l'assemblea legislativa, alla quale sono subordinati gli altri poteri. Montesquieu, invece, riconosce loro una condizione di piena parità, a causa della diversità di ciascuno di essi quanto a concetto, a motivata ragion d'esserci, a funzione, a efficacia. Di per sé è una condizione cui appare intrinseco un contrasto, che si rinnova costantemente; non occasionale, dunque, né meramente fattuale, bensì radicato nelle reali diversità di competenze, prospettive e obbiettivi implicati nell'esercizio del potere politico. Non esito pertanto a considerare tale conflitto come la forma d'una genuina *dialettica*. Ma non di quella che ritiene di potersi autogiustificare, e, anzi, legittimare facendo ricorso a una interpretazione storicistica del mutamento degli eventi e della loro significanza nella realtà dei fatti. È invece una dialettica che ha per posta in gioco la libertà e non il predominio e quindi, finalisticamente, l'armonizzazione dell'azione: la pace e non la guerra.

In questa direzione, senza cadere nell'ottimismo, anzi con un tocco di fatalismo, Montesquieu segnala e si affida al *meccanismo* che permea codesta dialettica e la apre a una potenzialità positiva, in grado quindi di imporsi. L'opposizione reciproca delle tre *puissances*, e il reciproco ostacolarsi delle due camere, possono produrre sì l'inazione, ma «*comme, par le mouvement nécessaire des choses, elles sont contraintes d'aller, elles seront forcées d'aller de concert*»³⁵. Il sistema tripartito ha pertanto una sua propria valvola di sicurezza sul piano pratico, capace di mantenerlo in vita, evitando l'esito della guerra: fatale per il sistema stesso. Con una formula un po' sofisticata, si può dire che, grazie a codesto esito, la dialettica fra le tre *puissances*, lottanti ognuna per sé, dà luogo alla convergenza unitaria di tre *pouvoirs*.

Questa tesi, indubbiamente interessante, non è sviluppata in questo sesto capitolo e nemmeno nell'intero libro XI. Ma non la si creda una mia estrapolazione arbitraria: infatti il tema di codesta dialettica è ripreso (sempre al di fuori del nome) nel capitolo finale del libro diciannovesimo, ove si tratta dell'«*esprit général d'une nation*» che è, puntualmente, l'Inghilterra, pur non nominata. Data la distanza materiale e tematica tra i due capitoli, si rende opportuno un breve *intermezzo*. Il prosieguo del libro XI è infatti dedicato, salvo due brevissimi capitoli (7 e 20) – di cui più avanti – all'esame critico dei vari sistemi politici, del passato e del presente, nei quali la tripartizione dei poteri manca e si ha la concatenazione delle *puissances* in uno o due *pouvoirs*. La loro disamina storica, pertanto, riguarda il modello costituzionale tripartito solo *per negationem*, e quindi esula dall'analisi sistematica cui ho limitato questo mio lavoro. In secondo luogo, il libro XII, dedicato alla «*liberté politique dans son rapport avec le citoyen*», ossia alla sua «*sûreté*», non presenta alcun legame con la costituzione inglese in sé, né con l'interpretazione datane dal Presidente. Soltanto *tre* volte viene fatto riferimento all'Inghilterra: due riguardano disposizioni di Enrico VIII, di nessuna importanza per la separazione dei poteri, e l'altra si limita a chiarire il significato giuridico del *bill of attainder*, più ampiamente spiegato nelle *Pensées*³⁶. Il tema della sicurezza in ogni caso non

³⁵ *Ibid.*, p. 177 (corsivo mio).

³⁶ P 1665. Sul sistema giudiziario inglese, vedi P 1645.

è coniugato in alcun modo a quello della costituzione, come ho segnalato in precedenza. Anzi è rapportato esclusivamente alle tre classiche forme di governo – quattro, poiché, a parte il tripartito governo inglese, va tenuto conto dello sdoppiamento del governo repubblicano – delle quali vengono criticate leggi e comportamenti non coerenti con la *nature* e il *principe* di ciascuna di esse.

Lo scavalcamento (che ora farò) di quanto è detto in codesto intermezzo, non è una operazione artificiosa, ma ha una sua precisa ragione. Detto in termini sintetici, il suo contenuto, che occupa la massima parte del libro XII, non tratta della connessione della libertà come *sicurezza* con una forma specifica di governo, così come è avvenuto nel caso del governo inglese basato sulla libertà costituzionale. Il Presidente, invece, si è occupato, in codesto intermezzo (e lo ripeto), di proporre criticamente i provvedimenti capaci di assicurare una qualche sicurezza per il cittadino nelle varie forme di governo, di cui essa però non è l'obiettivo centrale. Con lo scavalcamento in parola, non intendo pertanto contestare la validità di codeste proposte, ma connettere noeticamente la già vista dialettica tra i poteri costituzionali con un'altra dialettica politica.

Un secondo tipo di dialettica è, infatti, riscontrabile nell'*EL* alla fine del libro XIX, tutto dedicato al tema dell'*esprit général* che caratterizza ciascuna nazione, individuata a seconda delle sue specifiche tradizioni, costumi, usanze, religione, clima... Nel ventisettesimo capitolo finale – ben diverso dagli altri per la sua organica compiutezza metodologica – viene descritto l'*esprit général* d'un «peuple libre», non nominato, ma subito identificato per quello inglese, dato l'esplicito riferimento alla sua costituzione.

Ebbene, codesto *esprit* è espressione d'una condizione di vita, d'una caratteriologia e d'un tessuto culturale (nel senso odierno della parola), entro i quali emerge una specifica dialettica³⁷, che viene ad aggiungersi a quella propria del sistema politico della separazione dei poteri. Poste su piani ermeneutici diversi, le due dialettiche non sono incomunicabili, né si contraddicono, anzi si integrano. (D'altronde è

³⁷ *EL*, XIX, 27, t. I, pp. 346-348.

già di per sé sintomatico il fatto che entrambe abbiano per oggetto l'Inghilterra). La prima si svolge sul piano del contrasto tra poteri *istituzionali* ben distinti, ognuno dei quali è portato, per forza interna, a tutelare la propria autarchia strutturale e la propria funzione specifica. Ne consegue la loro contrapposizione dialettica, risolvibile, a detta del Presidente, per via *meccanicistica*, la prima, sotto la spinta della necessità. La seconda, invece, è propria caratterialmente d'un intero popolo, mosso dalle sue «passioni» (bisogni, desideri, speranze, ambizioni, timori, odî) e da interessi concreti, che provocano forti contrasti al suo interno e, diviso o unito, anche con i poteri istituzionali *visibili* detentori di forza potestativa: l'esecutivo e il legislativo.

Sono questi gli elementi costitutivi della nuova e assai complessa dialettica che affonda le proprie radici nella libertà e indipendenza di cui dispone «ogni cittadino» nel preferire questo o quello dei poteri. Il numero («*la plupart des gens*») decide e poiché l'esecutivo (cioè il sovrano e i suoi ministri e funzionari) «dispose de tous les emplois», suscita «grandes espérances» di favori e ottiene il miglior risultato. Di contro la parte perdente si volgerebbe ad attaccare il vincitore. «Toutes les passions y étant libres, [...] paraîtraient dans toute leur étendue», ma se ciò non fosse, «l'État serait comme un homme [...] qui n'a point de passions parce qu'il n'a point de forces». Tuttavia, poiché «ces partis [sont] composés d'hommes libres», il loro stesso senso della libertà spingerebbe il partito vincitore ad attenuare il peso della propria vittoria e a risollevarlo quello vinto «comme les mains qui secourent le corps». La dialettica riprende perciò forza in modo quasi ritmico sotto la spinta naturale delle passioni, che d'altronde mutano spesso di direzione facendo divenire amici i nemici di prima e viceversa.

La dialettica che si svolge tra i due partiti al riguardo dell'esecutivo si complica allorché il «monarca» (ossia il capo dell'esecutivo) è, o si sente, forzato ad accordare controvoglia «fiducia» a coloro che più lo avevano «*choqué*». Con questa eventuale presenza d'un monarca non consenziente con l'esecutivo a lui sottoposto di diritto, si presenta una sorta di dialettica a tre attori, sia pure instabile.

A questo punto entra in campo il quarto fattore della dialettica che sottende, in questa mia ricostruzione, l'*esprit général* della nazione

inglese: il *legislativo*. In realtà si tratta del Parlamento, la cui attività legislativo-normativa è assai scarsa sul piano propriamente giuridico, dove è invece dominante la *Common Law* nella sua combinazione di fedeltà ai cosiddetti *Precedenti* e di sviluppo giurisprudenziale. Pertanto il Presidente non prende in considerazione il Parlamento sul piano giuridico, se non in quanto tutore intransigente delle «*lois fondamentales*», la cui violazione comporterebbe conseguenze «*funestes, atroces*» e «*catastrophes*». Il «legislativo» viene invece considerato qui sul piano *politico* alla stregua d'una camera – una sola, l'altra, quella nobiliare, è svanita nello sfondo – che gode della «*confiance du peuple, et étant plus éclairé que lui*», può farlo ritornare sulle opinioni e «*calmer ses mouvements*»³⁸.

In verità questo è il Parlamento che si è affermato negli anni di Montesquieu (per dire così), e non certo quello degli anni della cruenta *Civil war* secentesca. Ormai la dialettica non è più *bellica*, se non con una eventuale «*puissance étrangère*» (Spagna..., Francia...) che minacciasse lo Stato e che riunirebbe tutti contro di essa, unendosi all'esecutivo. Ma al di fuori di codesta sua forma bellica, la dialettica si svolge unicamente sul piano di forti contrasti politico-sociali all'interno della nazione. – Una sorta di radiografia ermeneutica del testo fin qui in esame ha permesso di farla emergere dal quadruplice e scambievolmente incrociarsi dei suoi quattro attori: i due poteri (*pouvoirs*) istituzionali e i «*deux partis*» dei cittadini.

Qualunque sia la causa di codesta dialettica complessa e inestinguibile – le «*passions*» piuttosto che «*la raison, qui ne produit jamais de grands effets sur l'esprit des hommes*» – la sua fonte è sempre la libertà. Ma «*pour jouir de la liberté [...] et pour la conserver*», occorre che ciascuno possa dire e scrivere «*tout ce que les lois ne lui ont pas défendu expressément de dire ou d'écrire*»³⁹. Questa affermazione appare una evidente *contradictio in adiecto*: una libertà che è libera... finché non è proibita! Ma così non è nel pensiero del Presidente, per il quale il termine «legge» non ha una valenza prescrittiva, morale o giuridica – come ho già rilevato a proposito delle leggi relative ai vari governi –

³⁸ *Ibid.*, pp. 346-347.

³⁹ *Ibid.*, p. 348.

bensi fenomenologicamente determinativa della «natura della cosa» in questione: nel caso presente, lo Stato libero. In nome della libertà, dunque, essere liberi di condannarla: una simile tesi è ancor oggi oggetto di discussione, ma questo era il modo di pensare del Presidente.

L'analisi della dialettica politica, individuata con acume dal Presidente nella vita degli Inglesi, è contenuta nelle primissime pagine del capitolo, che si sofferma assai più a lungo sulle altre caratteristiche dell'*esprit général* di codesta nazione: rapporti internazionali, commercio, religione... Ma l'attuale trama dialettica era già stata preparata in scritti precedenti. Ne ricordo solo alcuni scelti per mostrare la continuità dell'interesse al tema. Nelle *LP* Rica scrive che, a detta degli storici dell'Inghilterra, «l'on [y] voit la liberté sortir sans cesse des feux de la discorde et de la sédition»⁴⁰. Nei *Romains*, il discorso è più lungo: vi si contrasta la tesi degli studiosi che attribuiscono la rovina di Roma alle divisioni che la lacerarono: «mais on ne voit pas que ces divisions y étoient nécessaires, qu'elles y avoient toujours été & qu'elles y devoient toujours être». È infatti «règle générale» che ogniqualvolta si troverà un popolo tranquillo «dans un État qui se donne le nom de république, on peut être assuré que la liberté n'y est pas»⁴¹. Sempre nei medesimi *Romains*, le «divisioni» vengono considerate «toujours nécessaires dans un gouvernement républicain pour le maintenir»⁴². Infine nell'*EL*, viene operata una precisa distinzione: le brighe sono pericolose in un senato o in un corpo dei nobili, ma «[ne le sont pas] dans le peuple, dont la nature est d'agir par passions»⁴³.

Come si vede, la connessione della libertà con il conflitto è ritenuta propria e positiva, in codesti ed altri scritti, del regime repubblicano nella sua forma democratica o popolare. Invece nel capitolo sull'*esprit général*, è attribuita in modo meditato e organico al regime monarchico del suo tempo, di cui quello inglese era il solo esemplare fondato sulla libertà. Di ciò Montesquieu non poteva non essere consapevole, né non comprenderne la novità. I partiti erano uguagliati a «fazioni» dai giusnaturalisti moderni, pur tra loro tanto diversi: da

⁴⁰ *LP* CXXXVI, p. 289.

⁴¹ *Romains* IX, in Masson, I, 3, p. 414.

⁴² *Romains* XX, in Masson, I, 3, p. 499.

⁴³ *EL*, II, 2, t. I, pp. 18-19.

Hobbes a Spinoza, da Pufendorf a Locke. Concordi sul *modo* di superare mediante un patto (*unionis, societatis, subiectionis...*) le divisioni, i contrasti, le guerre civili proprie del postulatorio «stato di natura», erano però discordi sui *contenuti* di codesto patto.

In un orizzonte non altrettanto filosofico e più strettamente politico-pratico, il giudizio sui partiti non è diverso, specialmente in Inghilterra dove le due rivoluzioni secentesche avevano sollevato prolungati dibattiti, ma sempre sfavorevoli alle «fazioni». Lo era stato James Harrington, l'autorevole autore del *Commonwealth of Oceana* trasparente maschera dell'Inghilterra, noto anche a Montesquieu, che gli dedica solo poche righe, e per giunta ironiche, alla fine del suo capitolo sulla «Constitution d'Angleterre». Repubblicano, Harrington promuove la fine del conflitto di allora tra repubblicani e monarchici, e quindi auspica la formazione d'un «*equal Commonwealth*», in cui tra i due partiti vi sia il perfetto equilibrio d'una bilancia, tanto nella «*Agrarian Law*» quanto nella *Rotation* delle cariche. Se il *Commonwealth* è *equal*, allora i partiti non sussisterebbero⁴⁴.

Tramontata la dittatura repubblicana di Cromwell, torna a farsi vivo e aspro, prima e dopo l'intermezzo unitario della *Glorious Revolution*, il contrasto tra *Court Party* e *Country Party*: sostenitore, il primo, delle magistrature e dei poteri tradizionali connessi con il potere supremo del monarca; difensore, il secondo, della proprietà terriera e mercantile. Locke aveva risolto la questione ricorrendo al criterio maggioritario, in modo peraltro semplicistico, anzi postulatorio, poiché tale in definitiva è il criterio maggioritario d'un accordo raggiunto mediante un patto che non esiste, ed è solo postulato per uscire da uno «stato di natura», anch'esso a sua volta postulato⁴⁵.

La soluzione più frequente del problema è stata invece quella di non vederne le difficoltà reali e superarle semplicisticamente condannandone non le cause ma gli effetti, cioè i partiti considerati pure

⁴⁴ J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, London, 1656. Cito da *Works of James Harrington*, a cura di J. Toland, London, 1747, p. 54 («to make a Commonwealth unequal, is to divide it into parties») e pp. 74-75 (nel sistema dei partiti, «they neither would resist if they could, nor could if they would»). Cfr. anche *The Prerogative of Popular Government*, I, 8, ivi, pp. 260-261.

⁴⁵ J. Locke, *The Second Treatise*, cit., cap. 8, §§ 95-98.

fazioni. Con maggior precisione e ampiezza di tutti si espresse contro i partiti, in quel torno di tempo, Henry Bolingbroke, politico e polemistista, conosciuto in Francia durante il suo esilio e in Inghilterra da Montesquieu, e poi perso di vista⁴⁶.

Mi limito ad accennare alla sua idea dominante, quella del *Patriot King*, presente in tutti i suoi scritti, tradotti subito anche in francese. L'impegno essenziale di codesto «roi patriote» è quello di «non épouser aucun parti, mais de gouverner son peuple comme un père commun», poiché «la vraie image d'un peuple libre, gouverné par un roi patriote, est celle d'une famille patriarcale, dont la tête et tous les membres sont unis par un intérêt commun, et animés par un même esprit»⁴⁷. Invece, «les partis, avant qu'ils dégénèrent en factions absolues sont toujours un nombre de gens associés ensemble pour certains intérêts, dont le reste de la communauté ne convient pas»⁴⁸.

Gli esempi sono pochi ma sufficientemente emblematici – da Harrington a Locke e a Bolingbroke⁴⁹ – a mostrare la profonda differenza tra la *realistica* (e moderna) interpretazione dialettica del fenomeno dei partiti di Montesquieu e quella *valutativa*, ora moderata ora perentoria, ma in generale sempre negativa a quell'epoca.

Di certo, già al tempo in cui Montesquieu pubblicava l'*EL* la dialettica partitica si era fatta parlamentare in Inghilterra e la coesistenza dei due grandi partiti dei Whigs e dei Tories era ormai riconosciuta legittima. Ma non per questo è venuta meno altrove l'identificazione dei partiti con le «fazioni». Il caso della rivoluzione francese è emblematico al riguardo: con essa, infatti, lo scenario si ripete, ma rovesciato. I partiti proliferano ma, con la caduta d'una monarchia e quindi d'una tendenza quasi montesquiana, s'impone il rousseauismo con il suo «contratto sociale» (di nuovo postulatorio!), in cui la comu-

⁴⁶ «Connu et déconnu» (P 2126).

⁴⁷ Cito da *Lettres sur l'esprit de patriotisme, sur l'idée d'un roi patriote, et sur l'état des partis*, Edimbourg, 1750, pp. 144-145.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁹ Vedi i due miei vecchi articoli: *Les partis et le pouvoir dans les théories politiques du XVIII^e siècle*, in «Annales de philosophie politique», vol. I, *Le pouvoir*, Paris, PUF, 1956, pp. 117-123 e, più ampio, *La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII*, «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Perugia», 51 (1959), pp. 77-90.

nità è il *Tutto*. Così è sul piano filosofico, e così è sul piano della prassi politica, ove vengono condannate e combattute le «fazioni» – ma da sinistra – in nome dell'unificante *Salut publique*, la salvezza (non la salute!) pubblica, giacobina e comunarda. D'altronde, ai giorni nostri, la dialettica politica non si presenta che sotto due forme: quella parlamentare dialogante e quella rivoluzionaria confliggente, nella quale più dei partiti conta l'attivismo dei «Movimenti». Il «moderato» Montesquieu aveva visto lontano.

7. Conclusione

Nell'*EL*, il tema principale della «libertà politica» – cui ho limitato l'indagine in questa sede – è prospettato come un dittico a due tematiche: quella *costituzionale* della separazione dei poteri (libro XI) e quella *civile* della sicurezza dei cittadini (libro XII). Quanto alla prima, mi sono mosso nella scia del Presidente parafrasandolo: non ho esaminato la «costituzione inglese», ma ho cercato d'intenderne l'*esprit*, il *sensu* fenomenologico, come diremmo oggi⁵⁰. Non ho pertanto calcato le orme degli attuali costituzionalisti e politologi, tanto nelle loro costruzioni quanto nelle loro valutazioni della validità odierna del modello anglo-montesquiano dal punto di vista tecnico. A mio giudizio è il suo *sensu* ad avere a tutt'oggi una spiccata originalità e a dimostrare la capacità ermeneutica dell'autore.

Quanto alla seconda tematica del dittico, mi sono limitato a segnalare – in modo in verità sbrigativo – che in quel libro XII nessuna delle *specifiche* forme di governo, analizzate in precedenza dal Presidente, appare in grado di dar conto, di per sé, di quella sicurezza che è il tema del libro. La loro *nature* e il loro *principe* non comportano tale questione. Il Presidente tuttavia non nasconde che codesti governi trarrebbero vantaggio, in qualche misura e per qualche aspetto, dal ricorso a provvedimenti *ad hoc* capaci di attenuare lo stretto rigore

⁵⁰ E come ho fatto nel mio *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, cui l'editore sbadato ha premesso a mia insaputa un lezioso ritratto di Diderot anziché il classico profilo austero del Presidente.

della struttura di quei governi. Quasi tutto il libro è dedicato a queste osservazioni e suggerimenti riguardanti in gran parte il tema dei crimini e delle pene da attenuare e persino da sopprimere. Ciò corrisponde all'insegnamento del Montesquieu *maienta* di quella *moderazione* che gli è cara e che in questo libro è citata di continuo come principio correttivo. Ma non riguarda il Montesquieu interprete delle strutture dei singoli governi.

Non è però del tutto improbabile che il Presidente sia stato pago di quanto aveva già accennato in tema di sicurezza nel libro precedente, dove si afferma la necessità che «le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen»⁵¹. Infatti, la sicurezza dei cittadini appare assicurata a sufficienza in un regime in cui il sistema di governo è certo, i poteri sono separati e si controllano a vicenda, la giurisdizione (penale) per giuria è impersonale, la dialettica tra i poteri sfocia in un accordo inevitabile. Ma tutto ciò resta una *supposizione*, sia pur plausibile; manca invece l'indicazione d'*una* forma *specificata* di governo che abbia in sé e per sé il compito di garantire la sicurezza personale. Pertanto viene a mancare la trattazione di quella seconda componente della «libertà politica», che pure era stata preannunciata dal Presidente.

Non supplisce a codesto silenzio il ricorso al tema della *moderazione*, che non concerne soltanto il libro XII, ma spunta un po' dovunque nell'*EL*⁵², poiché il governo moderato, anzi i governi moderati non costituiscono una *forma* di governo, ma caratterizzano un *modo* assai vario di governare, come ho detto in precedenza. Lo confermano con precisione i due brevissimi capitoli 7 e 20 del libro XI. Il primo precisa che le monarchie a noi note (intendi la Francia) «n'ont pas [...] la liberté pour objet direct», ma tendono soltanto «à la gloire des citoyens, de l'État et du prince». Tuttavia «de cette gloire résulte un esprit de liberté qui [...] peut faire d'aussi grandes choses, et peut-être contribuer autant au bonheur que la liberté même». Codeste monarchie, peraltro, si avvicinano più o meno al modello inglese e

⁵¹ *EL*, XI, 6, t. I, p. 169.

⁵² Vedi al riguardo l'ampio lavoro di L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, pp. 434-466 e *passim*.

quindi alla «liberté politique» e se non le si avvicinassero affatto «la monarchie dégènerait en despotisme»⁵³. Monito evidente per la Francia (e per ogni altra nazione) ancor troppo distanti dal modello anglo-montesquiano, con il rischio di «degenerare nel dispotismo». Per gloriosa o moderata che sia, la monarchia tradizionale non perviene al livello del governo libero.

Codesta posizione viene ripresa e confermata nel brevissimo capitolo finale (20) del libro XI. Assente nel ms. del 1746, è quindi quasi certamente posteriore alla redazione del capitolo sulla «costituzione inglese» e sulla separazione dei poteri. Il confronto fra quest'ultima forma di governo e il governo moderato è risolto a favore della prima mediante il ricorso a un calcolo di tipo matematico. Si tratta di accertare «dans tous les gouvernements *modérés* [corsivo mio] que nous connaissons, quelle est la distribution des trois pouvoirs, et calculer par là les degrés de liberté dont chacun d'eux peut jouir»⁵⁴. La questione è *tranchée*: il precedente ricorso alla «gloria», fonte di «felicità» (anche per i «cittadini»), quasi uguagliata alla libertà, è oltrepassato. La libertà politica, nella sua determinazione costituzionale secondo il modello anglo-montesquiano, è elevata a criterio di misura della libertà dei governi pur se moderati. Ma non ha risolto il problema del completamento della «libertà politica» sotto il profilo della «sicurezza» civile.

Può invece colmare, in un certo qual modo indiretto, codesta lacuna la lezione proveniente dall'analisi svolta sul grande tema dell'*esprit général* delle nazioni. A condizione però che si estrapoli il caso inglese dalla trattazione generale della questione (particolarmente insistente sulle usanze dei cinesi) e si concentri l'attenzione sull'*esprit général* della nazione inglese e per giunta su quella sua parte che riguarda i partiti politici. È appena il caso di dire che ci troviamo di fronte ad una originale interpretazione anglo-montesquiana che, anche per questo, si salda benissimo alla precedente disamina del sistema costituzionale inglese e la completa. Insieme, tracciano, *in primo luogo*, un quadro acuto e nuovo dell'Inghilterra politica di quel tempo, non fa-

⁵³ *EL*, XI, 7, t. I, p. 179.

⁵⁴ *EL*, XI, 20, t. I, pp. 200-201.

cilmente percepibile nei paesi continentali, ove era dominante l'assolutismo monarchico. *In secondo luogo*, e in particolare, mettono in risalto la sintonia analogica di due fenomeni politici di predominante importanza: la rilevata dialettica (di fatto e non di nome) tanto tra i poteri istituzionali-costituzionali quanto tra le varie forze politico-sociali.

La questione della sicurezza *personale* dei cittadini – la parte mancante del dittico formante la «libertà politica» – trova una certa qual risposta indiretta, e di certo incompleta, nella duplice dialettica riscontrata, o attribuita esemplarmente alla società inglese. Ma per andar oltre, arrivando al nocciolo duro della questione, sarebbe stato possibile un approfondimento di quella condizione antropologica che pure era stata abbozzata, più che nel primo capitolo dell'*EL*, nel secondo. In esso il Presidente tratteggia in modo estremamente conciso e *povero*, per dir così, ma chiaro, quale sia la natura specifica dell'individuo umano che – come va subito notato – non è affatto caratterizzato né dal *bellum* hobbesiano, né dall'egocentrismo naturale lockiano. È invece una condizione di elementare struttura relazionale, data dall'«*idée d'un créateur*», dalla capacità di «*connaître*», dalla spinta alla «*conservation de son être*», dal riconoscimento della propria «*faiblesse*», dalla conseguente «*crainte*» dell'altro, ma anche «*de ses besoins*», ivi compreso quello del rapporto fra «*des deux sexes*»⁵⁵. È poco, anzi è pochissimo, ma sta a documentare che il Presidente si rendeva conto che codesta struttura è la *fonte* delle «leggi della natura» e non la loro *conseguenza*.

In questo senso si può dire che il rispetto di *quella* natura (*umana!*) è la primordiale garanzia della sicurezza d'ogni individuo, sia esso cittadino o no. Ma di certo, qualora così non la si intendesse, si può, a mio avviso, sostenere tranquillamente che, sul piano del sapere politico, lo schema delle due dialettiche complementantesi a vicenda, rende palese che Montesquieu ha raggiunto il vertice della sua comprensione della realtà politico-sociale, illuminante anche per il futuro.

⁵⁵ *EL*, I, 2, t. I, p. 10-11.

*Ambiente naturale e dinamica
delle società politiche: aspetti e tensioni
di un tema di Montesquieu*

di *Rolando Minuti*

Di uno dei più interessanti cantieri di ricerca aperti dal giovane Montesquieu ci rimangono, purtroppo, solo indicazioni frammentarie. Sul *Mercur de France* del 1 gennaio 1719 – e, contemporaneamente, sul *Journal des Savants*¹ – compare infatti il *prospectus* del *Projet d'une histoire physique de la terre ancienne et moderne* al quale, da testimonianze indirette², sappiamo che il trentenne parlamentare e accademico bordolese dedicò molto impegno per poi, per ragioni che non conosciamo e sulle quali è legittimo porsi degli interrogativi³, dare alle fiamme tutti i risultati del lavoro compiuto. Il *prospectus* lanciava un appello alla co-

¹ *Journal des Savants*, 1719, pp. 159 sgg.

² La testimonianza è riportata da Aimé Martin (*Les souvenirs inédits d'Aimé Martin*, «Intermédiaire des Chercheurs et Curieux», 28 février 1894, col. 246) e fa riferimento al ritrovamento, da parte di Joachim Lainé – depositario temporaneo, fino al 1835, dei manoscritti di Montesquieu –, di «quelques notes d'histoire naturelle sur lesquelles il y avait, de la main de Montesquieu: “Ces notes étoient pour servir à mon *Histoire physique du Monde*, ouvrage dont j'ai brûlé le manuscrit”». Di queste note tuttavia non è rimasta traccia. Il dato è riferito nell'introduzione di A. Masson a questo testo (Masson, III, p. 87).

³ Questa testimonianza contrasta con la cura con cui Montesquieu conservò tutti i frammenti di ricerche e di letture nell'intero arco della propria attività intellettuale – sia che confluissero nell'*EL* sia che rimanessero privi di sviluppi –, documentata dall'attenzione dedicata alla costruzione dei tre voluminosi *cabiers* delle *Pensées*, dalla complessa elaborazione dello *Spicilège*, dal *Geographica II*, ecc.

munità scientifica internazionale per la realizzazione di un progetto collettivo di carattere naturalistico-geografico, i cui tratti fondamentali erano delineati con chiarezza e sinteticità. Era un progetto di storia geologica e climatica della terra, e, insieme, di storia dei mutamenti e delle trasformazioni determinate dall'attività umana, con un bilanciamento attento tra i due elementi. Da un lato si trattava infatti di offrire un'illustrazione esatta

de tous les changements qui lui sont arrivés, tant généraux que particuliers, soit par les tremblements de terre, inondations, ou autres causes, avec une description exacte des différents progrès de la terre & de la mer, de la formation & de la perte des îles, des rivières, des montagnes, des vallées, lacs, golfes, détroits, caps;

dall'altro

des ouvrages faits de main d'homme qui ont donné une nouvelle face à la terre, des principaux canaux qui ont servi à joindre les mers & les grands fleuves, des mutations arrivées dans la nature du terrain & la constitution de l'air, des mines nouvelles ou perdues, de la destruction des forêts, des déserts formés par les pestes, les guerres & les autres fléaux, avec la cause physique de tous ces effets, & des remarques critiques sur ceux qui se trouveront faux ou suspects⁴.

Un'ipotesi di ricerca ed un progetto imponenti, che non colpiscono solo per la molteplicità dei temi e dei problemi di indagine, ma anche, e soprattutto, per l'accento posto sul ruolo dell'uomo come agente modificatore dell'ambiente, come attore protagonista e di forza pari a quella degli stessi agenti naturali. Quello che sarà il progetto ed il piano di lavoro di Buffon, brutalmente contrapposto a Montesquieu da Lucien Febvre⁵ – entrambi strumentalizzati nella polemica che contrapponeva il fronte francese della «*geographie active*» a quello tedesco della «*géographie subie*» e dell'*anthropogeographie* che

⁴ Masson, III, pp. 87-88.

⁵ L. Febvre, *La terra e l'evoluzione umana* (1922), trad. it. di C. Vivanti e A. M. Damiani, Torino, Einaudi, 1980, pp. 9, 109 e sgg.

faceva capo a Friedrich Ratzel⁶ – ci pare chiaramente esposto sin da questo progetto giovanile.

Anche se non sappiamo, come abbiamo detto, quanto Montesquieu lavorasse a questo progetto e a quali risultati pervenne, è certo che l'interesse per i rapporti tra ambiente naturale e società non cessò di mantenersi vivo e attraversò i diversi gradi della ricerca montesquiana; la curiosità scientifica e l'esigenza di giungere ad una spiegazione delle cause dei fenomeni naturali per via sperimentale, ben evidenziata dai contributi giovanili per l'*Académie de Bordeaux*⁷, si lega progressivamente ad una nozione di complessità che investe direttamente il problema della società⁸ e che si evolve sulla base del riconoscimento di un'interrelazione forte – pienamente in luce già nell'*Essai sur les causes*, come vedremo – tra istanze materiali e morali nell'organizzazione della vita collettiva.

Il y a de certains lieux sur la terre inhabitables – scrive Montesquieu in un frammento autografo cancellato dello *Spicilege*, stilato in un periodo in cui certamente ancora riflette ai temi del *Projet d'une histoire physique de la terre*⁹ –, d'autres qui sont habitables sans aucun inconvénient, d'autres enfin qui ne seraient pas habitables à cause de certains inconvénients, s'il ne s'y était pas rencontrés des remèdes à ces inconvénients. Ainsi, il n'est pas, je crois, vrai que, par une providence particulière, ces remèdes aient été établis dans de certains lieux pour les rendre habitables mais il faut dire que, les remèdes s'y étant trouvés, ces lieux ont été rendus habitables.

Una formulazione ricca di sollecitazioni e degna di approfondimenti, come lo stesso Montesquieu ebbe cura di sottolineare, anno-

⁶ Cfr. A. Merquiol, *Montesquieu et la géographie politique*, «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», n.s., 7 (1957), pp. 127-146.

⁷ La convinzione dell'efficacia e della potenza dell'indagine sperimentale emerge con chiarezza, per esempio, nel *Discours sur l'usage des glandes rénales (prononcé à l'Académie de Bordeaux, le 25 août 1718)*, Masson, III, p. 78: «La plupart des choses – scrive Montesquieu – ne paroissent extraordinaires que parce qu'elles ne sont point connues; le merveilleux tombe presque toujours à mesure qu'on s'en approche».

⁸ Cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953.

⁹ Masson, II, p. 769.

tando alla fine del frammento «il faut que je mette en œuvre ces pensées que je n'ai pas digérées encore»; l'insoddisfazione per il livello di maturazione della propria riflessione su questi temi era peraltro testimoniato anche dalla decisione di cancellare il passo (con una croce leggera, tuttavia, e non con quella sistematica copertura di lettere che caratterizza molte altre cancellature). Un frammento tuttavia chiaro, sia nell'insistenza sul problema dei «remèdes» – che poi rimanda al più generale tema dell'«industrie» – sia nella sottolineatura dell'importanza della questione; non è un caso che lo ritroviamo direttamente ripreso in *EL*, XVIII, 7, con una formulazione assai più rapida ed incisiva: «Les hommes, par leurs soins et par de bonnes lois, ont rendu la terre plus propre à être leur demeure»¹⁰. Ed il tono del capitolo che segue era un'esaltazione aperta, con una significativa eliminazione del riferimento alla provvidenza, della funzione modificatrice da parte dell'uomo di quello che oggi chiameremo ecosistema: «Nous voyons couler les rivières là où étaient des lacs et des marais; c'est un bien que la nature n'a point fait, mais qui est entretenu par la nature»¹¹. Nel manoscritto parigino dell'*EL*, questo entusiasmo di fronte all'azione potente dell'uomo sull'ambiente naturale era ancora più esplicito: «Il est admirable combien les hommes, par leurs soins et par de bonnes lois, ont bien accomodé leur planète»¹². Se è stato Buffon a sviluppare ed amplificare il tema del dominio dell'uomo sulla natura¹³, è opportuno richiamare come la rappresentazione che troviamo nelle *Époques de la nature* non sia radicalmente opposta a quanto leggiamo in questi passi di Montesquieu, e come la possibilità di estendere il ruolo del legislatore anche sul versante della modificabilità dell'ambiente naturale – costruendo dunque un orizzonte di possibilità sociali e politiche che la dipendenza dalla natura fisica dei luoghi pare limitare o condizionare rigorosamente – sia chiaramente

¹⁰ *EL*, XVIII, 7, t. I, p. 306.

¹¹ *Ibid.*, pp. 306-307.

¹² BN Paris, Ms. Fr. n. a. 12835 (t. IV), f. 76.

¹³ Cfr. J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* (1963), Paris, Albin Michel, 1994, p. 731, che riprende (nota 6) il giudizio di L. Febvre, sottolineando giustamente come quest'ultimo manchi di «relever les formules de l'*EL* qui annoncent pourtant les idées développées dans les *Époques de la Nature*».

percepita, e si ripresenti in parte anche nel testo dell'*EL*. È piuttosto sui limiti di questa presenza e sugli sviluppi possibili di quest'idea nell'opera maggiore che sarà opportuno riflettere.

Come abbiamo visto dal frammento citato dello *Spicilege*, l'attenzione al problema della geografia e delle influenze dell'ambiente naturale sulla vita degli individui e delle società costituisce una linea continua di interesse da parte di Montesquieu. Dagli scritti giovanili per l'*Académie de Bordeaux* alla pubblicazione dell'*EL* questo interesse si alimenta di applicazioni sperimentali, di osservazioni dirette, di considerazioni e giudizi di carattere storico-politico che si collocano all'interno dei lavori che precedono la pubblicazione dell'opera maggiore¹⁴. Nel *Discours sur la transparence des corps* lo vediamo ad esempio soffermarsi sul problema dei sali di nitro¹⁵; motivo di interesse che torna nell'*EL*, quando la natura nitrosa del terreno compare – confortata dalle testimonianze prodotte da Du Halde – come una delle cause principali dell'aridità dei territori centroasiatici¹⁶. Nell'*Essai d'observations sur l'histoire naturelle*, di poco successivo, tra osservazioni al microscopio, dissezioni di rane, annegamenti di anatre e oche, il giovane entusiasta cartesiano¹⁷ si ferma sulla qualità nutritiva delle piante, sulle possibilità che la natura offre e che la pigrizia indotta da un «climat heureux» fa trascurare¹⁸. Se il riferimento è in questo caso all'Europa,

¹⁴ Sugli interessi scientifici del giovane Montesquieu cfr. L. Bianchi, *Montesquieu naturaliste*, in aa.vv., *Montesquieu. Les années de formation, 1689-1720. Actes du congrès de Grenoble* (26-27 sept. 1996), in corso di pubblicazione.

¹⁵ Cfr. *Résomption de la dissertation de M. Cardoze sur le nitre*, in *Discours sur la transparence des corps* (Masson, III, p. 98).

¹⁶ Cfr. *EL*, XVII, 3, t. I, p. 297.

¹⁷ In questo testo è presente una delle più chiare espressioni di lode per Cartesio da parte di Montesquieu: «Ce grand système de M. Descartes, qu'on ne peut lire sans être frappé d'étonnement, ce système, qui vaut lui seul tout ce que les auteurs profanes ont jamais écrit; ce système, qui soulage si fort la Providence, qui la fait agir avec tant de simplicité & tant de grandeur; ce système immortel, qui sera admiré dans tous les âges & toutes les révolutions de la philosophie, est un ouvrage à la perfection duquel tous ceux qui raisonnent doivent s'intéresser avec une espèce de jalousie» (Masson, III, p. 112).

¹⁸ «Comme nous habitons un climat heureux, et que nous sommes du nombre de ceux qu'elle a le plus favorisés, nous jouissons de ses plus grandes faveurs sans nous soucier des moindres: nous négligeons et laissons périr, dans les bois, des plantes, qui feroient une des grandes commodités de la vie chez bien des peuples» (Masson, III, p. 116).

e non alla fertilità dei climi tropicali – ribaltando quindi i termini del discorso presente nell'*EL* –, non va trascurato l'impianto metodologico del discorso. È la sfida dell'ambiente ostile che orienta l'industriosità e sollecita l'attenzione su applicazioni e colture utili¹⁹, anche se, come Montesquieu spiegherà nell'*EL*, perché scatti la molla dell'industriosità e se ne mantenga la forza attiva, sono necessari altri elementi che hanno una connotazione morale e politica diretta; è il grado di libertà che Montesquieu, sulla base di un'associazione lociana spesso ripresa, indica come condizione per uno sviluppo significativo – e non marginale come nel caso di alcune popolazioni selvagge – della coltivazione della terra²⁰, ed è il governo moderato che meglio favorisce la vita dei paesi resi abitabili dall'industriosità²¹.

L'interesse per la natura del terreno va in parallelo con quello, di maggiore peso, per la qualità dell'aria. Entrambi sono presenti in *LP CXXI*, in un contesto volto ad illustrare, da un punto di vista medico, la pericolosità degli spostamenti fisici e, in ultima analisi, i rischi delle colonie di popolamento.

L'air se charge – vi si legge –, comme les plantes, des particules de la terre de chaque pays. Il agit tellement sur nous que notre température en est fixé. Lorsque nous sommes transportés dans un autre pays, nous devenons malades. Les liquides étant accoutumés à une certaine consistance, les solides, à une certaine disposition, tous les deux, à un certain degré de mouvement, n'en peuvent plus souffrir d'autres, et ils résistent à un nouveau pli²².

Si tratta di un passo aggiunto alle *LP* successivamente alla pubbli-

¹⁹ «On s'imagine ici qu'il n'y a que le blé qui soit destiné à la nourriture des hommes, et on ne considère les autres plantes que par rapport à leurs qualités médicinales [...]; on leur donne une infinité de qualités qu'elles n'ont pas, et personne ne pense à la vertu de nourrir qu'elles ont» (Masson, III, p. 116).

²⁰ «Les pays ne sont pas cultivés en raison de leur fertilité, mais en raison de leur liberté» (*EL*, XVIII, 3, t. I, p. 304).

²¹ «Les pays que l'industrie des hommes a rendus habitables, et qui ont besoin, pour exister, de la même industrie, appellent à eux le gouvernement modéré» (*EL*, XVIII, 6, t. I, p. 306).

²² *LP CXXI*, p. 254.

cazione dell'*EL*²³; ma non è certo testimonianza di un interesse tardivo o sollecitato unicamente dalla lettura della memoria sulla qualità dell'aria di Joseph Raulin, documentata da *P* 2091²⁴. L'idea del condizionamento degli agenti esterni sulla macchina umana e della possibilità di una valutazione oggettiva – soprattutto a livello collettivo²⁵ – delle cause materiali che influenzano lo stato fisico e la psiche degli uomini, sono infatti centrali nell'opera più importante, dal punto di vista che qui ci interessa, che si pone tra gli scritti giovanili e l'elaborazione dell'*EL*, ossia l'*Essai sur les causes*²⁶.

Una rappresentazione nettamente materialistica della macchina-uomo e dei modi in cui si manifesta l'interazione tra ambiente esterno e caratteri, comportamenti, attitudini delle diverse popolazioni e dei diversi gruppi umani in relazione alla situazione geografica in cui si trovano a vivere, è quanto caratterizza la prima parte dell'opera; l'uomo vi è rappresentato come un reticolo di fibre, dalla cui qualità e consistenza dipende, in analogia con le corde di uno strumento musicale²⁷, la circolazione regolare e armoniosa del «suc ner-

²³ Come spiega P. Vernière (*ibid.*, n. 1), il passo è aggiunto nell'edizione del 1754 delle *LP*, e deriva dalla lettura di una memoria inviata nel 1752 all'*Académie de Bordeaux* da Joseph Raulin, medico di Nérac (1708-1784), su «des ingrédients de l'air considéré dans l'état naturel et dans un état contre nature comme cause des maladies» (Bibliothèque Municipale de Bordeaux, ms. 828, t. 105, n° 2).

²⁴ «M. Raulin, célèbre médecin de Nérac, dans une très bonne dissertation sur les ingrédients de l'air, qu'il m'a communiquée en manuscrit, a très bien remarqué que les sels et autres matières qui étaient des ingrédients de l'air de la mer, raidissaient les fibres, etc. Ceci m'a fait faire les réflexions suivantes».

²⁵ «Ces causes deviennent moins arbitraires à mesure qu'elles ont un effet plus général. Ainsi nous savons mieux ce qui donne un certain caractère à une nation, que ce qui donne un certain esprit à un particulier; ce qui modifie un sexe, que ce qui affecte un homme; ce qui forme le génie des sociétés qui ont embrassé un genre de vie, que celui d'une seule personne» (*Essai sur les causes*, in Masson, III, p. 398).

²⁶ Del manoscritto dell'*Essai sur les causes* (la cui ultima segnalazione è relativa ad una vendita all'asta nel marzo 1957; cfr. R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 406) si sono perse le tracce. Il testo disponibile è quello stabilito da H. Barckhausen nell'edizione dei *Mélanges inédits* del 1892 (pp. 109-148) (cfr. l'introduzione di A. Masson all'*Essai sur les causes*, cit., p. 397-98). La data di composizione è fissata da R. Shackleton (*Montesquieu. A Critical Biography*, cit., p. 314) tra 1736 e 1743.

²⁷ «Comme ceux qui jouent de quelque instrument de musique ont soin d'y mettre des cordes qui n'aient aucun noeud, qui n'aient pas un endroit plus ou moins épais,

veux» che costituisce il tramite comunicativo delle sensazioni e delle idee²⁸. La produzione di un particolare «esprit» da parte di questo complesso laboratorio meccanico-chimico è un fatto sulla cui complessità Montesquieu è molto chiaro:

On ne sçauroit croire de combien de choses dépend l'état de notre esprit. Ce n'est pas la seule disposition du cerveau qui le modifie: toute la machine ensemble, presque toutes les parties de la machine y contribuent, & souvent celles qu'on ne soupçonneroit pas²⁹.

L'aria, innanzitutto, svolge un ruolo essenziale; e qui non si tratta solo di gradi di temperatura – elemento che risulterà prevalente nell'*PEL* – poiché il regime dei venti è posto in forte rilievo per sottolineare l'importanza delle alterazioni di umidità e pressione, con conseguenze importanti sulla natura degli abitanti³⁰. Il caso dello scirocco, che produce «une pesanteur & une inquiétude universelle» e che è caratterizzato come «l'intelligence qui préside sur toutes les têtes italiennes»³¹, era emblematico. Analoghe considerazioni, con esiti molto diversi dal punto di vista delle conseguenze sull'«esprit», erano proposte per il «vento dell'est» in Inghilterra³². Insieme all'aria, è ancora la terra – secondo un'associazione ipocratica che Montesquieu ha ben presente e che sarà consolidata da letture nuove, come

plus ou moins serré que les autres, afin qu'il ne se fasse pas d'interruption, il faut de même, dans notre machine, pour la communication facile des mouvemens, que toutes les parties nerveuses soient unies, lisses, qu'il n'y ait point d'endroit plus serré, plus sec, moins propre à recevoir le suc nourricier, & qu'il n'y ait aucune interruption dans la contexture» (*Essai sur les causes*, cit., pp. 409-410).

²⁸ «L'âme se redonnera des idées lorsqu'elle pourra reproduire dans le cerveau les mouvemens qu'il a eus, & qu'elle y fera couler le suc nerveux. La flexibilité des fibres pourra donc lui donner de la facilité pour se donner des idées» (*ibid.*, p. 401).

²⁹ *Ibid.*, p. 410.

³⁰ «Les vents agissent, ou en transportant un air plus grossier ou plus subtil, plus sec ou plus humide que celui du climat où l'on est, ou plus chargé des particules propres du pays par où ils ont passé, ou enfin en donnant à l'air une plus grande légèreté» (*ibid.*, p. 405).

³¹ *Ibid.*, 405.

³² «Les Anglois ont aussi leur vent de l'est. Mais il y a cette différence que les maladies qui attaquent l'esprit chez les Italiens les portent beaucoup à se conserver, au lieu que celles qui attaquent l'esprit des Anglois les portent à se détruire» (*ibid.*, p. 406).

nel caso dell'opera di Arbuthnot, che ad Ippocrate fa diretto e costante riferimento³³ – a svolgere un ruolo importante, soprattutto nella misura in cui le particelle minerali di un determinato territorio entrano direttamente nell'alimentazione degli individui e penetrano dunque nel laboratorio dell'uomo-macchina. In un frammento superstite della dissertazione perduta *De la différence des génies*, risalente al 1717³⁴ e in parte ripresa nell'*Essai sur les causes*, l'importanza del terreno era particolarmente evidenziata: «La nature de la terre – vi si leggeva – contribue beaucoup à la différence des génies»³⁵. La marna, per esempio, che caratterizza molti territori francesi

est pleine d'esprits volatils, qui entrent dans notre sang et par la nourriture des choses qui croissent et par les aliments dont nous nous nourrissons, et par l'air que nous respirons et qui en est mêlé. Et on ne saurait douter de cela, puisqu'on trouve du fer dans le corps des hommes et dans le miel³⁶.

E tutto questo aveva delle evidenti e dirette conseguenze sul comportamento e sul *génie* delle diverse popolazioni³⁷. Questo meccanicismo materialistico, a cui Montesquieu attribuisce, in questa fase giovanile di curiosità scientifiche, notevole importanza – «il faut met-

³³ J. Arbuthnot, *An Essay concerning the Effects of Air on Human Body*, London, 1733 (trad. francese di Boyer de Pebrandié, *Essai des effets de l'airs sur le corps humain*, Paris, 1742).

³⁴ La datazione è fissata da R. Shackleton (*Montesquieu. A Critical Biography*, cit., p. 401).

³⁵ P 2265.

³⁶ *Ibid. Essai sur les causes*, cit., p. 405: «On trouve du fer dans le miel; il faut donc que les particules de ce métal s'insinuent dans les plantes & les fleurs d'où les abeilles le tirent: on en trouve dans le sang; il faut donc que les plantes ou les animaux dont l'homme se nourrit se soient chargés de ces parties. On en peut dire de même des autres plantes et des autres minéraux».

³⁷ «Or, de tels volatils, une fois dans l'air y doivent produire quelque effet. Cet effet est cette légèreté, cette inconstance, cette vivacité française» (P 2265). Analogamente: «Le sol de l'Angleterre est une terre noire, métallique, arsenicale» che, impregnando l'aria delle sue particelle, rendeva gli Inglesi «amateurs de rixes et de querelles, capricieux», mentre «la terre d'Italie (surtout de l'État du Pape) est une *pouzolana*, sulfureuse; c'est ce qui rend les Italiens bilieux» (*ibid.*).

tre cela dans le plus grand jour»³⁸ – resta inalterato nella prima parte dell'*Essai sur les causes*: «Voilà les esprits et les caractères véritablement soumis à la différence des terroirs»³⁹. Le stesse passioni sono inserite in un quadro di causalità fisica, e la loro azione sull'equilibrio e la funzionalità della macchina è esaminata con attenzione; su di essa intervengono peraltro cause volontarie – l'uso di droghe, l'autoeccitazione mediante il canto ed il rumore – che, dopo l'esame degli agenti esterni, riportano il discorso verso la sfera della responsabilità. L'utilizzazione della bella metafora dell'anima come di un «ragno nella tela» concilia questa rappresentazione materialista e sensista con il mantenimento del dualismo cartesiano⁴⁰. In LP XXXIII Montesquieu aveva parlato di tirannia del corpo sull'anima⁴¹; qui c'è uno spostamento di accento che ci pare significativo. Non un rapporto di subordinazione fatale (la tirannia della fisicità) ma piuttosto un'interrelazione armonica. Il ragno è il recettore dei movimenti e degli eventi che si verificano anche alla periferia più lontana, ne risente la tensione e la funzionalità, ma – ciò che resta implicito nel testo – è lui stesso, in ultima analisi, il costruttore o il restauratore della propria tela. Questa interpretazione è estensibile, a nostro avviso, anche alla seconda parte dell'opera, dove, nella considerazione del ruolo delle cause morali – a cui è esplicitamente e ripetutamente attribuito il primato rispetto alle cause fisiche⁴² – è giusto vedere il mantenimento dell'impianto teorico naturalistico che caratterizza la prima sezione⁴³. La dottrina dell'«esprit général» è il punto d'arrivo, giustificato dall'omogeneità dei due livelli causali, di questa riflessione, che, come ha

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Essai sur les causes*, cit., p. 405.

⁴⁰ «L'âme est, dans notre corps, comme une araignée dans sa toile» (*ibid.* p. 409).

⁴¹ «L'âme, unie avec le corps, en est sans cesse tyrannisée. Si le mouvement du sang est trop lent; si les esprits ne sont pas assez épurés; s'ils ne sont pas en quantité suffisante: nous tombons dans l'accablement et dans la tristesse. Mais, si nous prenons des breuvages qui puissent changer cette disposition de notre corps, notre âme redevient capable de recevoir des impressions qui l'égaient, et elle sent un plaisir secret de voir sa machine reprendre, pour ainsi dire, son mouvement et sa vie» (LP XXXIII, p. 73).

⁴² «Les causes morales forment plus le caractère général d'une nation & décident plus de la qualité de son esprit que les causes physiques» (*Essai sur les causes*, cit., p. 421).

⁴³ Questo aspetto è ben evidenziato da S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., pp. 100-103.

dimostrato Shackleton, è il risultato di un processo laborioso di ricerca⁴⁴, e che trova già una significativa anticipazione in questo testo con riferimento al «caractère général» di ciascun popolo:

[...] il y a, dans chaque nation, un caractère général, dont celui de chaque particulier se charge plus ou moins. Il est produit de deux manières: par les causes physiques, qui dépendent du climat, dont je ne parlerai plus; & par les causes morales, qui sont la combination des loix, de la religion, des mœurs & des manières, & cette espèce d'émanation de la façon de penser, de l'air & des sottises de la Cour et de la Capitale, qui se répandent au loin⁴⁵.

L'idea di complessità, di articolazione mai rigidamente predeterminabile tra forze e tensioni diversificate, con un'esplicita accentuazione dell'importanza del livello delle cause morali sulle cause fisiche, è espressa con grande evidenza: «La complication des causes qui forment le caractère général d'un peuple est bien grande»⁴⁶. La rappresentazione di un determinismo climatico rigido e superficiale, che divenne presto un luogo quasi caricaturale della critica all'*EL*⁴⁷ – risultato di una lettura forzata alla quale concorsero tanto Voltaire quanto i giornalisti delle *Nouvelles ecclésiastiques* – è smentita dal semplice riferimento ai testi, e riteniamo che allo stato attuale della riflessione critica sull'opera di Montesquieu non faccia più problema se non in sede di analisi della *querelle* sull'*EL*. Montesquieu appare piuttosto preoccupato in senso opposto, rispetto a quello che sarà il tono dominante della critica, ossia di dare un peso adeguato alle cause fisiche rispetto al rilievo attribuito alle cause morali e politiche: «Je supplie – scrive infatti in *P* 811 – qu'on ne m'accuse pas d'attribuer aux causes morales des choses qui n'appartiennent qu'au climat. Je sais la part que le climat a dans la formation des caractères». È dunque giu-

⁴⁴ Cfr. R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, cit., p. 316.

⁴⁵ *Essai sur les causes*, cit., p. 419.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 420. Sulla nozione di spirito generale e sul valore da attribuirgli in relazione alla teoria climatica, vedi le considerazioni di G. Benrekassa, *Montesquieu, la liberté et l'histoire*, Paris, Librairie Générale Française, 1987, pp. 170-177, e di M. Crépon, *Les géographies de l'esprit*, Paris, Payot, 1996, pp. 91-95.

⁴⁷ Cfr. R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, cit., p. 303.

stificata, e riteniamo sincera e non vincolabile esclusivamente a istanze retoriche, la sorpresa con la quale Montesquieu risponde nella *Défense* alle critiche gianseniste, insistendo, a ragione, sul livello quasi banale delle riflessioni sull'influenza del clima sul carattere dell'*esprit* delle diverse nazioni⁴⁸, che un'intera e complessa tradizione filosofica, medica, politica – da Aristotele a Bodin, da Dubos a Arbuthnot – aveva variamente illustrato e documentato⁴⁹.

La complessità delle cause che concorrono alla formazione dell'«*esprit général*» non sacrifica pertanto i margini di azione propri del legislatore che, pur non potendosi arrogare un potere assoluto o astratto – se non con rischi seri e conseguenze nefaste, come più volte illustrato nell'*EL* – ha tuttavia possibilità di incidere, proprio in virtù del primato delle «cause morali» sull'intero complesso delle cause che intervengono nella formazione dell'«*esprit général*», comprese quelle cause fisiche che segnano in maniera apparentemente rigida e assoluta – ma ciò risulta effettivamente vero solo nel caso dei popoli selvaggi⁵⁰ – il destino delle diverse società politiche; le considerazioni sparse sul potere di trasformazione dell'ambiente naturale da

⁴⁸ «Toute la question se réduit à savoir si dans des pays éloignés entre eux, si sous des climats différents, il y a des caractères d'esprit nationaux. Or, qu'il y ait de telles différences, cela est établi par l'universalité presque entière des livres qui ont été écrits» (*Défense*, II^e partie, in Masson, I, 2, pp. 465-466).

⁴⁹ Su quest'ordine di problemi, con riferimento all'opera di Montesquieu, vedi in particolare: G. Hervé, *Montesquieu. L'ethnographie dans l'«Esprit des Lois»*. *La théorie des climats*, «Revue mensuelle de l'École d'Anthropologie de Paris», 17 (1907), pp. 337-353; A. Prioult, *La psychologie des peuples de Montesquieu*, «Revue de psychologie des peuples», (1947), 2, pp. 170-196; R. Mercier, *La théorie des climats des «Réflexions critiques» à l'«Esprit des Lois»*, «Revue d'Histoire littéraire de la France», 53 (1953) 1, pp. 17-37 e 159-174; A. Merquiol, *Montesquieu et la géographie politique*, cit.; R. Shackleton, *The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate*, «Revue Internationale de Philosophie», 9 (1955), pp. 317-329; Id., *Montesquieu. A Critical Biography*, cit., pp. 302-319; J. Ehrard, *L'idée de nature*, cit., pp. 691-736 e *passim*; C. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1967, pp. 551-587; S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, pp. 394-454 e *passim*; S. Rotta, *Quattro temi dell'«Esprit des Lois»*, «Miscellanea storica ligure», 20 (1988) 1, pp. 1347-1357.

⁵⁰ «La nature et le climat dominant presque seuls sur les sauvages» (*EL*, XIX, 4, t. I, p. 329). Cfr. le puntuali osservazioni di S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 437 sgg.

parte dell'uomo potevano legarsi a questo impianto argomentativo aprendo possibilità di sviluppo interessanti dal punto di vista di una rappresentazione progressiva nella storia delle società e delle istituzioni politiche.

Ciò che emerge, come potenzialità implicita, nel testo dell'*Essai sur les causes*, non è interamente abbandonato nell'*EL*, dove, soprattutto in XIV, 5, proprio la capacità di opporsi agli effetti del clima è stabilito come metro di valutazione di un buon legislatore: «Le mauvais législateurs – leggiamo nel titolo stesso del capitolo – sont ceux qui ont favorisé les vices du climat et les bons sont ceux qui s'y sont opposés»⁵¹. L'affermazione della relatività necessaria delle leggi rispetto ai diversi contesti ambientali e sociali, e la sottolineatura delle differenze profonde che derivano all'«esprit» dalla natura dei diversi climi – illustrata in XIV, 2, che conferma con nuovi esperimenti, come quello celebre della lingua di montone, le tesi dell'*Essai sur les causes* – se mantiene saldamente il piano dell'argomentazione sulla soglia dell'analisi empirica (obiettivo rigorosamente perseguito nell'*EL*), non intende evitare un giudizio che va oltre la considerazione delle «ragioni naturali» che consentono di spiegare l'esistenza di norme, costumi, istituzioni. L'inazione degli Indiani, che è da essi intesa «comme l'état le plus parfait et l'objet de leurs désirs»⁵² e che si traduce in una rappresentazione della divinità – sulla base di quanto Montesquieu aveva appreso dalla lettura della *Chine illustrée* di Athanasius Kircher⁵³ – non è puramente registrata, ma sollecita un giudizio negativo sul buddismo, che ha confermato e consolidato, invece di correggerla, una tendenza che derivava dal clima: «[...] et Foë, législateur des Indes, a suivi ce qu'il sentait, lorsqu'il a mis les hommes dans

⁵¹ *EL*, XIV, 5, t. I, p. 250.

⁵² *Ibid.*

⁵³ «Ils [Indiani] donnent au souverain être le nom d'immobile» (*ibid.*); cfr. il testo della versione francese della *Chine illustrée* (Amsterdam, J. Jansson, 1670) di Athanasius Kircher, p. 215 (edizione posseduta da Montesquieu; vedi *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu* publiée par L. Desgraves, Genève/Lille, Droz/Giard, 1954, n° 3153). Cfr. la nota di R. Derathé in *EL*, t. I, p. 501, e M. Dodds, *Les récits de voyages sources de l'«Esprit des Lois» de Montesquieu* (1929), Genève, Slatkine, 1980, pp. 86-87. Su Kircher vedi D. Pastine, *La nascita dell'idolatria. L'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.

un état extrêmement passif; mais sa doctrine, née de la paresse du climat, la favorisant à son tour, a causé mille maux»⁵⁴. Un giudizio negativo che si estende a tutte le forme di monachesimo, lette in un quadro generale – che mette insieme l'Asia e l'Europa – di antitesi all'industrialità⁵⁵; ed è interessante, proprio nell'affiancamento tra Europa e Asia, l'associazione che viene stabilita tra le ricchezze delle istituzioni monastiche dell'Europa meridionale e la perpetuazione, attraverso l'assistenza, di una condizione popolare che, nell'assenza di una responsabilità derivante dalla proprietà, finisce per essere felice della propria miseria⁵⁶.

L'orientamento pratico del sistema civile e religioso cinese, invece, si poneva come riferimento positivo⁵⁷, e la conclusione aveva un valore di carattere generale, coerente con quell'idea di equilibrio e bilanciamento che sarà più avanti espressa nella teoria dell'«esprit général», rivelatrice dell'idea di un dover essere della politica che va molto al di là del relativismo: «Plus les causes physiques portent les hommes au repos, plus les causes morales les en doivent éloigner»⁵⁸. Il capitolo successivo confermava questo impianto spostando l'attenzione sul problema della coltura delle terre e sull'industrialità⁵⁹ e sot-

⁵⁴ *EL*, XIV, 5, t. I, p. 251.

⁵⁵ «En Asie, le nombre des derviches, ou moines, semble augmenter avec la chaleur du climat; les Indes, où elle est excessive, en sont remplies: on trouve en Europe cette même différence» (*EL*, XIV, 7, t. I, pp. 251-252).

⁵⁶ «Pour vaincre la paresse du climat – si legge in *EL*, XIV, 7, t. I, p. 252 –, il faudrait que les lois cherchassent à ôter tous les moyens de vivre sans travail; mais dans le midi de l'Europe elles font tout le contraire: elles donnent à ceux qui veulent être oisifs des places propres à la vie spéculative, et y attachent des richesses immenses. Ces gens, qui vivent dans une abondance qui leur est à charge, donnent avec raison leur superflu au bas peuple: il a perdu la propriété des biens; ils l'en dédommagent par l'oisiveté dont ils le font jouir; et il parvient à aimer sa misère même». Cfr. *P* 181: «La plupart des gens crient contre les grands biens possédés par l'Église. Pour moi, je crois que le principal inconvénient n'est pas là, mais dans le grand nombre de ceux qui les partagent».

⁵⁷ «Les législateurs de la Chine furent plus sensés lorsque, considérant les hommes, non pas dans l'état paisible où ils seront quelque jour, mais dans l'action propre à leur faire remplir les devoirs de la vie, ils firent leur religion, leur philosophie et leurs lois toutes pratiques» (*EL*, XIV, 5, t. I p. 251).

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ «La culture des terres est le plus grand travail des hommes. Plus le climat les porte à fuir ce travail, plus la religion et les lois doivent y exciter» (*EL*, XIV, 6, t. I p. 251).

tolineando, ancora con riferimento all'India, come l'assenza di una proprietà individuale della terra e la sua attribuzione *in toto* al principe – un tema che Montesquieu aveva potuto veder trattato in Bernier⁶⁰ – avesse conseguenze disastrose⁶¹. Nel lungo capitolo sul governo della Cina in *EL*, VIII, 21, Montesquieu si era impegnato a difendere la tesi del dispotismo cinese di fronte a tutti gli esempi di buon governo che gli venivano presentati soprattutto dalle fonti gesuitiche – che restano, dalle *Lettres édifiantes* alla *Description* di Du Halde, una delle fonti da lui più direttamente seguite e citate⁶² –, ed aveva trovato un modo per spiegare, su base naturalistica, questo apparente contrasto; era il clima che determinava una straordinaria propagazione della specie – più forte di qualsiasi tentativo di ostacolarla, anche da parte del governo più tirannico che si potesse immaginare⁶³ – ed in certo modo imponeva l'adozione di regolamenti e norme, soprattutto sul piano della gestione delle risorse agricole ed alimentari, che consentivano il mantenimento dell'ordine sociale e politico ma che non andavano confuse con un tipo di governo diverso dal dispotismo. Era significativa tuttavia, dopo la parentoria riaffermazione della bontà del proprio ragionamento – «la Chine est donc un État despotique, dont le prince est la crainte»⁶⁴ – la concessione che, probabilmente, «dans

⁶⁰ François Bernier (*Voyages de [...], contenant la description des Etats du Grand Mogol*, Amsterdam, 1710; *Catalogue*, cit., n° 2735) è direttamente citato poco più avanti (*EL*, XIV, 10) a proposito della natura fisica dei popoli abitanti dei paesi caldi.

⁶¹ «Ainsi les lois des Indes, qui donnent les terres aux princes, et ôtent aux particuliers l'esprit de propriété, augmentent les mauvais effets du climat, c'est-à-dire la paresse naturelle» (*EL*, XIV, 6, t. I p. 251).

⁶² Su Montesquieu e la Cina vedi in particolare É. Carcassonne, *La Chine dans l'«Esprit des Lois»*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 31 (1924), pp. 193-205; A. H. Rowbotham, *China in the «Esprit des Lois»: Montesquieu and Msgr. Fouquet*, «Comparative Literature», 2 (1950), pp. 354-59; L. Desgaves, *Notes sur Montesquieu et la Chine*, «Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde», (1958), pp. 199-219; R. Etiemble, *L'Europe chinoise. II. De la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 50-72.

⁶³ «La tyrannie la plus cruelle n'y arrête point le progrès de la propagation. Le prince n'y peut pas dire comme Pharaon: *Opprimons-les avec sagesse*. Il serait plutôt réduit à former le souhait de Néron, que le genre humain n'eût qu'une tête. Malgré la tyrannie, la Chine, par la force du climat, se peuplera toujours, et triomphera de la tyrannie» (*EL*, VIII, 21, t. I, p. 139).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 140.

les premières dynasties, l'empire n'étant pas si étendu, le gouvernement déclinait un peu de cet esprit»⁶⁵. Nei capitoli successivi, sul clima ed il rapporto tra ambiente naturale e legislazione, questo problema riemerge, e la saggezza degli imperatori cinesi, che avrebbe avuto grande fortuna nella pubblicistica fisiocratica, in piena sintonia con le fonti gesuitiche, torna come elemento degno di particolare attenzione. Ne emerge, con riferimento agli imperatori cinesi, un'immagine di sovrani attenti ad utilizzare le forme del culto e le cerimonie collettive in funzione di un costante stimolo all'industriosità e all'attività agricola; una rappresentazione che, per la Cina, proviene da Du Halde⁶⁶, ma che si estende anche al Siam – sulla base della relazione di La Loubère⁶⁷ – e alla Persia, i cui antichi sovrani, come Montesquieu ricavava dal *De religione veterum Persarum* di Thomas Hyde, «le huitième jour du mois nommé *Chorrem ruz* [...] quittaient leur faste pour manger avec les laboureurs. Ces institutions – conclut Montesquieu – sont admirables pour encourager l'agriculture»⁶⁸. In *EL*, XVIII, 6 Montesquieu si spinge oltre, in un affiancamento – certamente singolare se teniamo presente la rigidità della tipologia degli Stati dispotici – tra Cina, Egitto e Olanda.

Les pays que l'industrie des hommes a rendus habitables – scrive Montesquieu –, et qui ont besoin, pour exister, de la même industrie, appellent à eux le gouvernement modéré. Il y en a principalement trois de cette espèce; les deux belles provinces de Kiang-nan et Tchekiang à la Chine, l'Égypte et la Hollande⁶⁹.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ «Les relations de la Chine nous parlent de la cérémonie d'ouvrir les terres, que l'empereur fait tous les ans. On a voulu exciter les peuples au labourage par cet acte public et solennel» (*EL*, XIV, 8, t. I, p. 252). La fonte è J. B. Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, 4 voll., Paris, 1735, t. II, pp. 70 sgg.; cfr. M. Dodds, *Les récits de voyages*, cit., p. 204. Su Du Halde cfr. Yian Tsouan Lin, *Essai sur les P. Du Halde et sa Description de la Chine*, Fribourg, Fragnière, 1937.

⁶⁷ S. de La Loubère, *Du Royaume de Siam*, Paris, 1691 (*Catalogue*, cit., n° 2747); cfr. M. Dodds, *Les récits de voyages*, cit., p. 205.

⁶⁸ *EL*, XIV, 8, t. I, p. 252.

⁶⁹ *EL*, XVIII, 6, t. I, p. 306.

Qui si era dispiegata nel modo più evidente quella capacità dell'uomo di plasmare il mondo che lo circonda e di conformarlo alle proprie esigenze. I primi imperatori cinesi danno piena attuazione a questa potenzialità strappando la terra alle acque, trasformando l'ambiente e producendo terre fertili dalle paludi; l'opposto di una subordinazione della società all'ambiente naturale, e l'illustrazione piuttosto di un quadro dinamico e progressivo dell'affermazione del controllo dell'uomo sulla natura:

On vit sortir de dessous les eaux les deux plus belles provinces de l'empire; elles furent faites par les hommes. C'est la fertilité inexprimable de ces deux provinces qui a donné à l'Europe les idées de la félicité de cette vaste contrée⁷⁰.

Il collegamento con quanto poco prima, in XVIII, 3, Montesquieu aveva affermato a proposito del rapporto tra fertilità del terreno e libertà – «Les pays ne sont pas cultivé en raison de leur fertilité, mais en raison de leur liberté; et si l'on divise la terre par la pensée, on sera étonné de voir la plupart du temps des déserts dans ses parties les plus fertiles, et de grands peuples dans celles où le terrain semble refuser tout»⁷¹ – poneva evidentemente, con il riferimento alla Cina, un problema di tenuta e di coerenza nell'argomentazione. La cura necessaria al mantenimento di opere idrauliche complesse e al controllo di un ambiente naturale artificiale, rendendo fertili e produttivi territori conquistati alla natura dall'industriosità, avrebbe infatti richiesto «plutôt les mœurs d'un peuple sage que celles d'un peuple voluptueux, plutôt le pouvoir légitime d'un monarque que la puissance tyrannique d'un despote»⁷²; avrebbe richiesto, come per l'Olanda o, con un singolare parallelismo, per l'Egitto antico, un governo moderato: «Il fallait que le pouvoir y fut modéré, comme il était autrefois en Égypte»⁷³. Ma già sappiamo, da VIII, 21, che questa non è la realtà della Cina e che la confusione sulla natura del dispo-

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *EL*, XVIII, 3, t. I, p. 304.

⁷² *EL*, XVIII, 6, t. I, p. 306.

⁷³ *Ibid.*

smo cinese era solo il risultato di un'illusione ottica gesuitica⁷⁴. Era questa la soluzione che nell'*EL* Montesquieu aveva deciso di dare ad un problema – quello della natura effettiva del governo cinese – che certamente gli si era presentato di non facile soluzione, e di fronte al quale nelle *Pensées* aveva mostrato di oscillare verso conclusioni sensibilmente diverse. In *P* 1880, infatti, è ancora in primo piano la constatazione che la Cina «malgré sa vaste étendue, a été obligée de tempérer quelques fois son despotisme», e l'esito era la constatazione di

un gouvernement mêlé, qui tient beaucoup du despotisme, par le pouvoir immense du Prince; un peu de la république, par la censure et une certaine vertu fondée sur l'amour et le respect paternel; de la monarchie, par des lois fixes et des tribunaux réglés, par un certain honneur attaché à la fermeté et au péril de dire la vérité;

se infine di dispotismo doveva trattarsi, era «peut-être le meilleur de tous».

Nell'*EL*, di fronte ad una possibile, e chiaramente percepita, incrinatura del modello elaborato, Montesquieu non mostrava alcuna intenzione di riprendere e sviluppare questa linea di riflessione, e, pur registrando alcuni aspetti di un'apparente difficoltà di tenuta del proprio schema, si fermava ad un livello di concessione parziale – con riferimento alla storia cinese più antica – che non avrebbe dovuto alterarne la solidità:

Ainsi, malgré le climat de la Chine, où l'on est naturellement porté à l'obéissance servile, malgré les horreurs qui suivent la trop grande étendue d'un empire, les premiers législateurs de la Chine furent obligés de faire de très bonnes lois, et le gouvernement fut souvent obligé de les suivre⁷⁵.

⁷⁴ «Nos missionnaires nous parlent du vaste empire de la Chine, comme d'un gouvernement admirable, qui mêle l'honneur et la vertu. J'ai donc posé une distinction vaine, lorsque j'ai établi les principes des trois gouvernements» (*EL*, VIII, 21, t. I, p. 138); tutto il resto del capitolo è volto a confutare la validità di questa rappresentazione.

⁷⁵ *EL*, XVIII, 6, t. I, p. 306.

È un momento rilevante, riteniamo, dal punto di vista dei limiti che nell'*EL* vengono posti al possibile sviluppo delle implicazioni sociali e politiche della modificazione dell'ambiente naturale e alla possibile estensione di queste idee, variamente presenti negli scritti di Montesquieu e non eliminate nello stesso testo dell'*EL*, sul piano della dinamica complessiva delle società e della possibilità di evoluzione, potremmo aggiungere, della realtà stessa degli Stati retti dal dispotismo.

L'affiancamento tra ciò che potrebbe essere fatto nel mezzogiorno d'Europa per incoraggiare le attività produttive – agendo sulla molla del «point d'honneur»⁷⁶ – e gli esempi positivi portati a proposito di alcuni Stati asiatici (la Cina, la Persia), è degno di nota, e poteva consentire di vedere anche su questo secondo versante una dinamicità, una possibilità di sviluppo e di modifica non solo delle condizioni economiche e sociali, ma anche politiche. La possibilità di agire sulla molla dell'industriosità, e la divisione tra «nations destructrices» e «nations industrieuses»⁷⁷, che si offriva come strumento di analisi della dinamica della storia universale, avrebbe determinato un terreno di azione ampio e avrebbe portato a conseguenze rilevanti anche sul piano dell'organizzazione politica, estendendosi a tutta quell'area del pianeta in cui condizioni ambientali estreme – estremamente favorevoli o estremamente avverse – non ne inibivano alla radice la manifestazione.

Ma questo elemento, che sarà piuttosto uno degli strumenti privilegiati della riflessione storica voltairiana, resta marginale nell'*EL* – pur non scomparendo completamente – e sbiadisce di fronte alla necessità di mantenere la tenuta di una tipologia dei governi nella quale gli elementi di staticità, come conseguenza di un'accentuazione dei termini dell'analisi empirica della ragion d'essere e della coerenza dei diversi sistemi, finiscono col sacrificare gli elementi dinamici.

A questi possibili sviluppi, che, come abbiamo visto nel caso delle

⁷⁶ «Dans le midi de l'Europe, où les peuples sont si frappés par le point d'honneur, il serait bon de donner des prix aux laboureurs qui auroient le mieux cultivé leurs champs, ou aux ouvriers qui auroient porté plus loin leur industrie» (*EL*, XIV, 9, t. I, p. 253).

⁷⁷ *EL*, XVIII, 7, t. I, p. 307.

province cinesi strappate alle acque e rese fertili, non sfuggono all'attenzione di un autore tra le cui caratteristiche peculiari sta certamente quella di non trascurare o abbandonare mai – come testimoniano abbondantemente le *Pensées* o lo *Spicilege* – anche gli elementi più piccoli di un lavoro di ricerca minuzioso, i frammenti di una ricerca e di una riflessione concepita costantemente in una dimensione unitaria, Montesquieu pone nell'*EL* degli argini rigorosi, ed è molto attento a circoscriverne la portata.

La stessa collocazione di *EL*, XIV, 5, centrato sulla possibilità ed il dovere del legislatore di modificare l'influenza del clima, è rivelatrice. Proprio il capitolo immediatamente precedente è infatti inesorabile nell'ancorare le società asiatiche ad un'immutabilità eterna⁷⁸ e, possiamo aggiungere, ad un destino politico interamente orientato verso il dispotismo. Qui l'analisi fisiologica e naturalistica, che segue coerentemente la nota partizione di *EL*, XIV, 2 – che riprende direttamente l'*Essai sur les causes* – tra la natura dei popoli dei climi caldi e dei climi freddi, assume implicazioni sul piano dei costumi e delle istituzioni che non lasciano margini di incertezza; la natura fisica dei popoli asiatici è infatti posta come la ragione durissima per cui «des lois, les mœurs et les manières, même celles qui paraissent indifférentes, comme la façon de se vêtir, sont aujourd'hui en Orient comme elles étaient il y a mille ans»⁷⁹. Quanto Montesquieu illustra più avanti, in *EL*, XVII, sulla diversità geografica e climatica tra Asia ed Europa, sulla mancanza di aree temperate in Asia e sulla contiguità tra popoli freddi e caldi, come ragioni esplicative dell'assenza di una storia della libertà in Asia⁸⁰, era – indipendentemente da considerazioni sulla validità oggettiva di queste asserzioni in base alla documentazione disponibile e sui limiti delle competenze geografiche di Montesquieu – una conferma di questo schema rigido, che spostava interamente sul versante europeo l'orizzonte delle possibilità di libertà, e possiamo ag-

⁷⁸ *EL*, XIV, 4, t. I, p. 250: «Cause de l'immutabilité de la religion, des mœurs, des manières, des lois dans les pays d'Orient».

⁷⁹ *Ibid.* L'immagine è ribadita a proposito dell'India, in *EL*, XXI, 1, t. II, p. 20: «Les Indes ont été, les Indes seront ce qu'elles sont à présent».

⁸⁰ «C'est ce qui fait qu'en Asie il n'arrive jamais que la liberté augmente; au lieu qu'en Europe elle augmente ou diminue selon les circonstances» (*EL*, XVII, 3, t. I, p. 298).

giungere, di industriosità e di sviluppo economico e civile, bloccando implacabilmente l'Asia ad una stazionarietà eterna; e quanto Montesquieu aggiunge sull'Africa e l'America in XVII, 7, conferma lapidariamente, con una semplificazione disarmante⁸¹, questo quadro.

Che tuttavia la natura particolare del «sistema» cinese, e soprattutto la laboriosità e l'industriosità della popolazione, costituissero un problema non eliminabile con eccessiva rapidità, e richiedessero illustrazioni e chiarimenti, è confermato soprattutto da alcuni capitoli centrali del libro XIX, dove Montesquieu intende dimostrare la teoria dell'«esprit général» avanzata in XIX, 4, e spiegarne le applicazioni. La straordinaria stabilità del governo cinese, la sua impermeabilità al mutamento – frutto di una eccezionale confusione di leggi e costumi saldata dal sistema dei riti –, la sua capacità di assorbire anche gli effetti delle conquiste⁸² e di resistere alle influenze di agenti potenti di mutamento nei costumi come quelli propri della religione cristiana⁸³, si presentavano come corollario di una teoria dell'immutabilità necessaria dei costumi e delle usanze degli Stati dispotici esposta in XIX, 12⁸⁴. In questa cornice dunque Montesquieu cercava insistentemente una mediazione, ritagliando accuratamente ogni margine apparentemente contraddittorio, tra l'accento posto sulla laboriosità e l'industriosità dei Cinesi e la tenuta di un sistema dispotico costruito sull'impero delle usanze; «des manières gouvernent les Chinois», aveva esposto programmaticamente in XIX, 4. La chiave esplicativa – ripetuta per tre volte in un breve arco di capitoli – era vista nel fatto che «le principal objet» dei legislatori della Cina era «de faire vivre leur

⁸¹ «Voilà ce que je puis dire sur l'Asie et sur l'Europe. L'Afrique est dans un climat pareil à celui du midi de l'Asie, et elle est dans une même servitude. L'Amérique, détruite et nouvellement repeuplée par les nations de l'Europe et de l'Afrique, ne peut guère aujourd'hui montrer son propre génie; mais ce que nous savons de son ancienne histoire est très conforme à nos principes» (EL, XVII, 7, t. I, p. 301).

⁸² «Il résulte de là que la Chine ne perd point ses lois par la conquête. Les manières, les mœurs, les lois, la religion y étant la même chose, on ne peut changer tout cela à la fois» (EL, XIX, 18, t. I, p. 339).

⁸³ «Il suit encore de là une chose bien triste: c'est qu'il n'est presque pas possible que le christianisme s'établisse jamais à la Chine» (*ibid.*, p. 340).

⁸⁴ «C'est une maxime capitale, qu'il ne faut jamais changer les mœurs et les manières dans l'État despotique; rien ne serait plus promptement suivi d'une révolution» (EL, XIX, 12, t. I, p. 334).

peuple tranquille»⁸⁵; un obiettivo che, sulla base della natura particolare del territorio cinese, imponeva l'incoraggiamento di una laboriosità che consentisse di vincere gli ostacoli di una natura ostile, poiché «par la nature du climat et du terrain, il a une vie précaire; on n'y est assuré de sa vie qu'à force d'industrie et de travail»⁸⁶. Se tuttavia intendiamo estendere questa considerazione ad una possibilità di alterazione e di modifica del sistema cinese verso forme di governo moderato (il più adatto a stimolare l'industriosità, come detto in precedenza⁸⁷) troviamo una barriera immediata; l'«heureuse situation» della Cina non è infatti un'alterazione del modello dispotico che possa trovare nell'industriosità un punto di riferimento, bensì l'esempio di una realtà in cui «tout le monde obéit» e, contemporaneamente «tout le monde travaille»⁸⁸, dove industriosità e dispotismo risultavano agganciate in uno schema adamantino. Possiamo legittimamente avanzare perplessità o interrogativi sulla coerenza di questo schema, ma è chiaro che Montesquieu lo veda con soddisfazione come risolutivo di ogni dubbio, ed in grado anche di spiegare incongruenze o «paradossi» accidentali, come quello derivante dalla constatazione dello spirito truffaldino peculiare dei mercanti cinesi, abbondantemente documentato dalla letteratura di viaggio⁸⁹. Non un'incongruenza vi vede Montesquieu, rispetto ad un sistema sociale interamente regolato dai «riti», ma la conformità piena con la natura di un particolare Stato dispotico. «Artifice» e «industrie», dove non si traducano in violenza minacciosa per la stabilità dell'ordine sociale, non trovano l'ostacolo della legge, in una realtà in cui la laboriosità è imposta dalla «nécessité» e dalla «nature», e si conformano pienamente ad un governo che deve mediare sottomissione e tranquillità:

⁸⁵ *EL*, XIX, 16, t. I, p. 337.

⁸⁶ *EL*, XIX, 20, t. I, p. 342.

⁸⁷ Cfr. *supra*, nota 20.

⁸⁸ *EL*, XIX, 20, t. I, p. 342.

⁸⁹ «Ce qu'il y a de singulier, c'est que les Chinois, dont la vie est entièrement dirigée par les rites, sont néanmoins le peuple le plus fourbe de la terre. Cela paraît surtout dans le commerce, qui n'a jamais pu leur inspirer la bonne foi qui lui est naturelle [...]. Je crois pouvoir expliquer cette contradiction. Les législateurs de la Chine ont eu deux objets: ils ont voulu que le peuple fût soumis et tranquille, et qu'il fût laborieux et industrieux» (*ibid.*, pp. 341-342).

C'est la nécessité, et peut-être la nature du climat, qui ont donné à tous les Chinois une avidité inconcevable pour le gain; et les lois n'ont pas songé à l'arrêter. Tout a été défendu, quand il a été question d'acquérir par violence; tout a été permis, quand il s'est agi d'obtenir par artifice ou par industrie⁹⁰.

Non solo dunque l'apparente paradosso era spiegato, ma si vedeva in questa amoralità del commercio, e in un individualismo utilitaristico che lo Stato non aveva interesse a modificare, una radicale differenza con la realtà europea:

Ne comparons donc pas la morale des Chinois avec celle de l'Europe. Chacun, à la Chine, a dû être attentif à ce qui lui était utile; si le fripon a veillé à ses intérêts, celui qui est dupe devait penser aux siens⁹¹.

Il mondo asiatico, e soprattutto la Cina, che poneva particolari problemi perché evidenziava forme di industriosità singolari ed estese al livello di modifiche imponenti dell'ambiente naturale, restavano dunque bloccati nella loro immobilità.

Nessuna possibilità di mutamento sociale – né operando sui costumi mediante i costumi, né intervenendo sulle leggi mediante le leggi, seguendo la linea corretta ed efficace di intervento esposta in *XIX*, 14 – si apriva concretamente nella realtà degli Stati asiatici, perché, sostanzialmente, non intravista o desiderata né dal sovrano né dalla nazione. Il mutamento dei costumi mediante i costumi, che evitasse la «très mauvaise politique de changer par les lois ce qui doit être changé par les manières»⁹², sarebbe stato possibile in Russia, ed era stata tirannica ed inutile la violenza di Pietro il Grande nel perseguire un scopo che avrebbe ottenuto con altri mezzi⁹³. Ma, appunto, la Russia non era Asia, era una nazione europea – e la linea di demarcazione tra Europa e Asia era stabilita con rigore – che aveva subito nel corso della storia la sovrapposizione di costumi ed usanze estra-

⁹⁰ *Ibid.*, p. 342.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *EL*, *XIX*, 14, t. I, pp. 335-336.

⁹³ Cfr. *EL*, *XIX*, 16, t. I, p. 336. «Le plus barbare de tous les hommes», era la definizione che Montesquieu dava di Pietro il Grande in *Spicilège* 551, Masson, II, p. 843.

nee, ed il mutamento trovava dunque nella natura e nel clima delle condizioni sostanzialmente favorevoli⁹⁴.

Né valeva, nel contesto asiatico, il riferimento alla funzione della religione cristiana come fattore di progresso civile universale. Questa funzione è esplicitamente richiamata in XXIV, 3, con significative implicazioni sul versante della valutazione della politica coloniale degli Stati moderni, correttive di una rappresentazione puramente economica dell'attività mercantile: «C'est la religion chrétienne qui, malgré la grandeur de l'empire et le vice du climat, a empêché le despotisme de s'établir en Éthiopie, et a porté au milieu de l'Afrique les mœurs de l'Europe et ses lois»⁹⁵. Ma ancora una volta, si tratta di un frammento di una linea argomentativa che non ha gli sviluppi che potremmo attenderci. Ad immediata correzione del giudizio che abbiamo citato, compare infatti la dichiarazione dell'impossibilità, oltre che dei rischi, che una religione si impianti stabilmente in climi diversi da quello originario, e l'ancoramento rigido dei limiti di espansione del cristianesimo all'ambiente naturale: «Il semble, humainement parlant, que ce soit le climat qui a prescrit des bornes à la religion chrétienne et à la religion musulmane»⁹⁶.

Nel mappamondo sociale e politico di Montesquieu, il filo che poteva portare ad una teoria dello sviluppo e ad una rappresentazione progressiva del divenire delle società politiche, resta dunque episodico e frammentario, e finisce col prevalere la trama solida di una teoria dei sistemi politici che trova nella natura un complemento essenziale. Nell'*EL* la plasticità del mondo, sul quale Montesquieu aveva fermato l'attenzione osservando con entusiasmo le possibilità dell'uomo di modificare il proprio ambiente, si irrigidisce nella rigida griglia di una teoria della società e della politica.

Ciò che resta bloccato sul versante del mondo asiatico – il muta-

⁹⁴ «Ce qui rendit le changement plus aisé, c'est que les mœurs d'alors étaient étrangères au climat, et y avaient été apportées par le mélange des nations et par les conquêtes. Pierre I^{er}, donnant les mœurs et les manières de l'Europe à une nation d'Europe, trouva des facilités qu'il n'attendait pas lui-même» (*EL*, XIX, 14, t. I, p. 336).

⁹⁵ *EL*, XXIV, 3, t. II, p. 134.

⁹⁶ *EL*, XXIV, 26, t. II, p. 151.

mento della società e delle istituzioni promosso dall'industriosità e dalla tecnologia – possiamo ritenere di trovarlo dispiegato sul versante europeo. È quanto possiamo avanzare soprattutto sulla base delle considerazioni che Montesquieu svolge in relazione alla schiavitù. Se le «ragioni naturali» possono infatti spiegare la permanenza della schiavitù, contraria alla «natura»⁹⁷, in certe aree della terra, la condizione di libertà propria della società europea consentiva di vedere un movimento progressivo e armonico in cui incremento del lavoro, desiderio di guadagno e, appunto, libertà, risultassero in sintonia con un progresso tecnologico esplicitamente individuato. Nella realtà europea le macchine – con riferimento diretto all'attività mineraria, per la quale Montesquieu aveva mostrato una particolare attenzione sin dal *Mémoire sur les mines*⁹⁸ – intervengono come strumento liberatorio, ed un significativo cenno alla fine di XV, 8 si spinge a ipotizzare un'estensione generale di questa osservazione:

Je ne sais si c'est l'esprit ou le cœur qui me dicte cet article-ci. Il n'y a peut-être pas de climat sur la terre où l'on ne pût engager au travail des hommes libres⁹⁹.

Ma tra le potenzialità di mutamento e le possibilità che queste determinino forme turbative di un ordine sociale ed economico, le esigenze di controllo e di mantenimento di un equilibrio finiscono col prevalere, anche sul versante europeo. La possibilità che le macchine riducano il lavoro dell'uomo, se in XV, 8 è vista come potenzialità positiva e progressiva, con forti valenze liberatorie¹⁰⁰, in XXIII, 15 si

⁹⁷ « Mais, comme tous les hommes naissent égaux, il faut dire que l'esclavage est contre la nature, quoique dans certains pays il soit fondé sur une raison naturelle; et il faut bien distinguer ces pays d'avec ceux où les raisons naturelles mêmes le rejettent, comme les pays d'Europe où il a été si heureusement aboli» (*EL*, XV, 7, t. I, p. 267). Sulla distinzione tra «natura» e «ragioni naturali» cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., pp. 369-370. Su Montesquieu e la schiavitù vedi in particolare R. P. Jameson, *Montesquieu et l'esclavage. Étude sur les origines de l'opinion antiesclavagiste en France au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1911.

⁹⁸ Cfr. Masson, III, pp. 435-467.

⁹⁹ *EL*, XV, 8, t. I, p. 268.

¹⁰⁰ «On peut, par la commodité des machines que l'art invente ou applique, suppléer au travail forcé qu'ailleurs on fait faire aux esclaves. Les mines des Turcs, dans le banat

manifesta con un'immagine minacciosa dell'ordine e della stabilità, di fronte alla quale Montesquieu arretra:

Ces machines, dont l'objet est d'abrèger l'art, ne sont pas toujours utiles. Si un ouvrage est à un prix médiocre, et qui convienne également à celui qui l'achète, et à l'ouvrier qui l'a fait, les machines qui en simplifieraient la manufacture, c'est-à-dire, qui diminueraient le nombre des ouvriers, seraient pernicieuses¹⁰¹.

La possibilità di una riduzione dell'importanza della manodopera impiegata gli fa assumere, con riferimento al problema dei mulini ad acqua, un atteggiamento di chiusura:

[...] et si les moulins à eau n'étaient pas partout établis, je ne les croirais pas aussi utiles qu'on le dit, parce qu'ils ont fait reposer une infinité de bras, qu'ils ont privé bien de gens de l'usage des eaux, et ont fait perdre la fécondité à beaucoup de terres¹⁰².

Anche sul versante europeo rimangono dunque solo i frammenti incompiuti di una possibile teoria del progresso che non si sviluppa in maniera significativa nell'*EL*, sebbene Montesquieu non intenda eliminarne in maniera assoluta la presenza, contribuendo ad amplificare la natura problematica di un testo che – nonostante le apparenze e gli intenti programmatici – è molto difficile ridurre alla coerenza di un sistema, e la cui unità va colta più sul versante della struttura empirica dell'analisi che non su quello della corrispondenza simmetrica di tutte le sue parti; un testo in cui l'«eccezione», l'atipicità, la singolarità straordinaria emergono spesso come uniche vie d'uscita a evidenti aporie nell'argomentazione. Riconoscere questi frammenti, queste linee di riflessione che non si evolvono rispetto ad un livello di sollecitazione problematica, ma che ciononostante mantengono una loro rilevanza significativa – pur senza indurre a vedere in Montes-

de Tèmeswar, étaient plus riches que celles de Hongrie, et elles ne produisaient pas tant, parce qu'ils n'imaginaient jamais que les bras de leurs esclaves» (*ibid.*).

¹⁰¹ *EL*, XXIII, 15, t. II, p. 108.

¹⁰² *Ibid.*

quieu le tracce di una vera teoria del progresso, che ci pare improponibile¹⁰³ – è tuttavia importante sia per cogliere nel giusto modo la complessità di valenze presenti in una riflessione di straordinaria ricchezza problematica, sia per valutare con adeguata attenzione e puntualità quegli aspetti della fortuna di Montesquieu che risulteranno particolarmente rilevanti proprio in direzione dello sviluppo della teoria sociale.

¹⁰³ Ci sembra eccessivo, a questo proposito, il giudizio di R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, cit., p. 319. Più calibrate le osservazioni di J. Ehrard, *L'idée de nature en France*, cit., pp. 777-779.

Montesquieu e l'esprit de commerce

di Eluggero Pii

I quattro libri, dal XX al XXIII, dedicati al commercio costituiscono una parte omogenea, la quarta dell'*EL*. Il tema è stato affrontato anche nei precedenti libri e ha già avuto in altri testi una considerazione particolare; non stupisce tuttavia che Montesquieu gli riservi una trattazione "quasi" autonoma. Il commercio viene, fin dal primo libro (I, 3), indicato come uno dei fattori di relazione delle leggi, costituisce pertanto un capitolo dei rapporti che confluiscono nello spirito delle leggi; viene richiamato nei libri V e VII in relazione alle forme di governo o sotto l'aspetto dei sistemi finanziari per i rapporti tra Stato e società nel libro XIII, per apparire ancora nel processo di formazione dello spirito generale delle nazioni e infine nel capitolo 27 del libro XIX. L'interesse costante è motivato dal rapporto di osservazione e comprensione, sintetizzato correntemente nell'attitudine empirico-razionalista, che Montesquieu ha con le realtà del suo tempo. Il riferimento d'obbligo a una tra le più famose *Pensées*¹ docu-

¹ Riferimento a P 810; riporto, anche se è una delle *Pensées* più note, il testo: «La philosophie et j'ose même dire un certain bon sens ont gagné trop de terrain dans ce siècle-ci pour que l'hérésie 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 conquête parut avec les troupes réglées; et c'est l'esprit de commerce qui domine aujourd'hui. Cet esprit de commerce fait qu'on calcule tout. Mais la gloire, quand elle est tout seule, n'entre que dans les calculs des sots. Je ne parle ici que

menta come al di fuori e nell'*EL* il commercio sia un aspetto del pensiero del Presidente. Dopo aver delineato una rapida caratterizzazione delle epoche storiche, Montesquieu afferma: «et c'est l'esprit de commerce qui domine aujourd'hui», e così rivela che a) egli ha individuato un elemento che distingue il passato dal presente e di conseguenza la differenza tra commercio degli antichi e commercio dei moderni; b) egli ha assunto *le commerce* come tema di riflessione, in parte affidata ad appunti personali, in parte già resa pubblica dalle *LP* (1721) e dai *Romains* (1734). *Le commerce* fa parte del materiale raccolto in preparazione dell'*EL*, ma allo stesso tempo diventa una questione con un duplice aspetto: il primo riguarda il significato di contributo alla storia del pensiero economico, mentre il secondo interessa il rapporto con i processi di formazione dei governi moderni. Se per il primo aspetto gli storici del pensiero economico tendono sbrigativamente a ricondurre Montesquieu nell'alveo delle idee diffuse e condivise al suo tempo, il secondo aspetto rende la questione complessa mostrando molteplici implicazioni di ordine sociale, politico, giuridico che investono in pieno la nozione di modernità².

Gli argomenti sparsi trovano una sistemazione nei libri citati dell'*EL*; nel libro XX Montesquieu tratta del commercio in generale inteso come l'insieme delle attività produttive, esclusa l'agricoltura, cercando una definizione il più possibile articolata capace di com-

de la vaine gloire, non de celle qui est fondée sur les principes du devoir, de la vertu, du zèle pour le Prince, de l'amour pour la Patrie; en un mot, je parle de la gloire d'Alexandre, non pas de celle d'Épaminondas. Celle-ci, comme réelle, est ou doit être de toutes les nations et de tous les temps; l'autre, comme chimérique, a les mêmes révolutions que les préjugés».

² Nella vasta letteratura su Montesquieu pochi interventi riguardano il pensiero economico. Gli interpreti si sono occupati di armonizzare la parte economica con le tendenze generali dell'*EL*. Cfr. come punto d'avvio: A. Garrigou-Lagrange, *Montesquieu et les économistes*, in *Actes du congrès Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 282-284 e A. Cotta, *Le développement économique dans la pensée de Montesquieu*, «Revue d'histoire économique et sociale», 35 (1957), pp. 370-415. Fugaci gli accenni nelle storie del pensiero economico: cfr., ad esempio, J. A. Schumpeter, *Storia dell'analisi economica*, edizione italiana a cura di C. Napoleoni, Torino, Boringhieri, 1972; H. Denis, *Histoire de la pensée économique*, Paris, PUF, 1974. Molta attenzione è invece dedicata al posto dell'economia nell'ideologia di Montesquieu a partire da L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959 fino a C. Morilhat, *Montesquieu. Politique et richesses*, Paris, PUF, 1996.

prendere situazioni diverse; il libro XXI offre scorci di storia del commercio, optando per gli aspetti messi in evidenza nel libro precedente e ora illustrati con esempi ricavati dal commercio degli antichi; il libro XXII è dedicato alla moneta, ai diversi sistemi monetari, alle finanze, all'interesse: un libro in apparenza tecnico, che non nasconde però il significato politico; la preoccupazione politica risalta invece nella questione demografica (rapporto tra le leggi e il numero degli uomini) che è il tema del libro XXIII, confermando un legame di continuità con le pagine delle *LP* sulla popolazione.

Se la materia dei libri XX-XXIII è già ampiamente anticipata, sia in opere precedenti, sia in altri libri dell'*EL*, bisogna interrogarsi sull'intenzione di Montesquieu a voler assegnare una parte distinta della grande opera alla questione *commerce*³. La Quarta parte, costituita dai libri citati, non appare né una digressione né una incongruenza nel disegno generale. Non importa chiedersi se sia una parte più o meno necessaria: è parte integrante poiché, come è noto, l'*EL* è costruito secondo un disegno «a volta», di cui si ammira l'esito finale senza la possibilità di manovrare l'incastro e senza gerarchia tra le parti.

Consapevole di compiere una rivoluzione nel concetto di legge, e consapevole dell'incidenza che le attività produttive hanno assunto nella realtà e nella riflessione del suo tempo, Montesquieu forse aspira a dare un linguaggio autonomo anche al commercio? No, gli interpreti concordano nel sottolineare l'insufficienza di una dimensione autonoma del discorso economico⁴. Egli non scopre qualche legge di equilibrio dei fatti economici, non anticipa la «rivoluzione» dei fisiocratici, con a capo Quesnay, i quali tuttavia riconoscono in lui uno dei fondatori del metodo economico⁵. Resta la domanda del perché il Signore di La Brède ha scritto quei libri e ha dato loro nel dise-

³ Cfr. il significato di *commerce* nel Settecento e i riferimenti a Montesquieu in C. Larrière, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1992, e in J.-C. Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique*, Paris, EHESS, 1992.

⁴ Cfr. J.-C. Perrot, *Les économistes, les philosophes et la population*, in Id., *Une histoire*, cit., p. 159.

⁵ Cfr. Dupont de Nemours, *Notice abrégée des différents écrits modernes qui ont concouru en France à former la science de l'Économie politique*, «Éphémérides du Citoyen», 1769, pp. XI-XII.

gno dell'opera quella collocazione. Cercare una risposta facilitata nel seguito la comprensione della parte «economica» dell'*EL*.

Il libro XX segue immediatamente i libri in cui si definisce lo spirito generale delle nazioni, un'altra tappa significativa della «rivoluzione» intorno alla legge. Nella ricerca delle molteplici cose che governano gli uomini (XIX, 4) agisce l'idea ben chiara di stabilire i termini della relazione tra Stato e società: due entità inseparabili, l'una non esiste senza l'altra, ma con sfere d'azione distinte, hanno in comune l'oggetto di competenza, gli uomini uniti⁶. Non gli uomini in sé, ma gli uomini uniti che al contempo costituiscono una società e esprimono una forma di governo (o monarchia, o repubblica, o dispotismo). Classificando le forme di governo e i loro principi (onore, virtù, paura), distinguendo tra libertà politica e libertà civile, Montesquieu indaga gli infiniti modi delle relazioni che legano Stato e società, i rapporti politici e privati che tengono insieme l'unione degli uomini. Mentre nel succedersi dei libri dell'*EL* il carattere preponderante dello Stato si precisa nella garanzia della libertà, o meglio delle libertà, la società prende le sembianze della società settecentesca sfumando la definizione iniziale (I, 3) di *État civil*, come unione di volontà particolari direttamente ispirata da Gravina⁷. Si sono insinuate le passioni e il concetto di volontà graviniana, di natura essenzialmente giuridica, è insufficiente ad esprimere il moto di sentimenti dell'uomo settecentesco. In Montesquieu il fondo romanistico persiste a caratterizzare il concetto di società, come insieme di rapporti giuridici, ma è arricchito dagli apporti della società civile di origine lockiana; è soprattutto arricchito dagli sviluppi storici che hanno modificato profondamente i rapporti sociali. In una parola il commercio riassume l'insieme e la novità del mutamento in parte già sostenuto, in parte in corso, dalla società. In questa articolazione tra Stato e società all'obbiettivo libertà a livello di costituzione corrisponde l'obbiettivo benessere a livello di società. Il commercio è mezzo per raggiungere l'obbiettivo benessere. Si chiarisce, pertanto, perché il commercio

⁶ Cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, p. 218.

⁷ «Les forces particulières ne peuvent se réunir sans que toutes les volontés se réunissent. *La réunion de ces volontés*, dit encor très bien Gravina, est ce qu'on appelle l'*état civil* (*EL*, I, 3, t. I, p. 12).

entri nella trattazione relativa sia allo Stato sia alla società e ne siano specificati elementi importanti della sua natura. Ma per arrivare al *commerce* del libro XX occorre percorrere fedelmente il cammino che Montesquieu traccia nella successione dei libri precedenti.

«Le commerce est la profession des gens égaux»⁸, si esercita quindi nelle repubbliche senza urtare la condizione di uguaglianza, come è stato nell'antica Atene (V, 6), ma non è compatibile con i governi aristocratici (V, 7); «le peuple» può esercitarlo nelle monarchie, ma è vietato ai nobili (V, 9); la pratica del commercio (V, 15) è indifferente nei governi dispotici, ove di solito non si sviluppa. In relazione alle forme di governo Montesquieu esamina la questione dal punto di vista di chi esercita il commercio avendo presente di mantenere distinte la funzione politica e la funzione economica. Difatti nella monarchia o nell'aristocrazia coloro che hanno una funzione politica (le *élites* e la nobiltà), non possono svolgere attività commerciali; nelle repubbliche ove i sudditi sono anche governanti, i primi cittadini possono dedicarsi, anzi devono dedicarsi, al commercio⁹ perché non c'è distinzione tra i cittadini che governano e gli altri (in quanto hanno già governato o potranno governare) e le funzioni dei primi non si differenziano da quelle dei secondi. Qui gli effetti delle ricchezze ottenute sono al riparo della virtù:

C'est que l'esprit de commerce entraîne avec soi celui de frugalité, d'économie, de modération, de travail, de sagesse, de tranquillité, d'ordre et de règle. Ainsi, tandis que cet esprit subsiste, les richesses qu'il produit n'ont aucun mauvais effet¹⁰.

Una adeguata legislazione provvede alla disparità di fortune, ristabilendo un equilibrio di condizioni, in cui tutti sono accomunati dal bisogno del proprio lavoro.

⁸ EL, V, 8, t. I, p. 60 *in fine*; cfr. anche le pp. 54, 63, 72.

⁹ Cfr. EL, V, 6, t. I, pp. 54-55. Ma cfr. come la distinzione tra funzione economica e funzione politica è ben sottolineata nel capitolo 8 dedicato al governo aristocratico, in particolare la p. 60.

¹⁰ EL, V, 6, t. I, p. 54; ma cfr. anche il precedente libro IV, cap. 5: *Comment les lois établissent l'égalité dans la démocratie*.

Ma la repubblica costituisce così un modello economico chiuso, a sviluppo bloccato¹¹. La distribuzione delle terre o la distribuzione delle ricchezze mirano al medesimo fine di mantenere un tono di vita ispirato «al piacere» della frugalità (V, 4). Le leggi e l'educazione cooperano a preservare la virtù dalla corruzione; nessun sentimento o nessuna attività può essere superiore o non essere convergente all'amor di patria (IV, 5) e, non essendo consentito avere sentimenti ostili verso gli altri, la propria condizione non può essere vissuta senza gioia e senza altruismo (o senso del bene comune). Un principio regolatore dell'intensità e della direzione dei sentimenti vige nelle repubbliche. Gli antichi Greci bandivano arti e lusso al di fuori dei confini della repubblica, ma supplivano esaltando l'educazione musicale. Alla musica si attribuiva allora la stessa funzione che si sarebbe attribuita nel XVIII secolo al commercio: «adoucir les mœurs»¹², lasciando intravedere per quest'ultimo una funzione non propriamente valutata secondo criteri di produzione. Ma si noti che per ottenere i medesimi effetti la differenza riguarda tanto i mezzi quanto gli spazi e lo spazio chiuso della *polis* si restringe ancor più di fronte allo spazio aperto del commercio moderno.

Le costrizioni di cui soffre il commercio nelle repubbliche si allentano nelle monarchie. La forma del governo monarchico non è «per natura» particolarmente compatibile con il commercio; Montesquieu si limita ad osservare: «Il faut que les lois favorisent tout le commerce que la constitution de ce gouvernement peut donner»¹³;

¹¹ Cfr. *infra* nota 14.

¹² *EL*, IV, 8, t. I, p. 45 e *infra* XX, 1, t. II, p. 2. Il tema dell'educazione e la funzione riservata alla musica apre la questione del rapporto tra virtù repubblicana e commercio, e soprattutto degli sviluppi del repubblicanesimo classico e della sua "tenuta" di fronte all'apparire della società mercantile. La questione è complessa, ma resta implicita in questo saggio: cfr. il punto d'avvio in J. G. A. Pocock, *Il momento machiavelliano* (1975), trad. it. di A. Prandi, Bologna, Il Mulino, 1980, t. II, in part. capp. 13 e 14. Per una recente impostazione di Montesquieu politico cfr. la voce di C. Larrère in *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la direction de Ph. Raynaud et S. Rials, Paris, PUF, 1996.

¹³ *EL*, V, 9, t. I, p. 63 e così continua: «[...] afin que le sujets puissent, sans périr, satisfaire aux besoins toujours renaissans du prince et de sa cour». Si noti che questo «sans périr» si riferisce sia alle condizioni personali dei sudditi, sia alla forma monarchica nel suo insieme, perché anche nella monarchia come nella repubblica i soggetti e la forma di governo cospirano a formare un corpo tenuto insieme dalla costituzione. Si

questa condizione costituzionale ha un peso determinante. Se come sappiamo la monarchia è economicamente ben impiantata sulla proprietà terriera, tuttavia il commercio vi trova un suo spazio perché il lusso gli fornisce le vie di accesso. Occorre compiere uno spostamento del punto di osservazione, dalle forme di governo alla società. In una società come quella monarchica, di ineguaglianze sancite per di più dalla costituzione, si instaura la possibilità di un movimento autonomo di attività e di scambi, che la costituzione repubblicana non permette¹⁴. Poiché le distinzioni devono essere visibili per non appiattirsi in un tono uniforme¹⁵ di povertà materiale e spirituale, il lusso, ma in senso lato il consumo, diventa un bisogno e mentre è considerato come motore delle attività serve a descrivere un tipo di movimento economico in precedenza condannato o malinteso. Gli storici tradizionalmente spiegano il dibattito sul lusso come la ricerca del meccanismo per il contenimento delle differenze, e Montesquieu offre una conferma: «Les richesses particulières n'ont augmenté que parce qu'elles ont ôté à une partie des citoyens le nécessaire physique; il faut donc qu'il leur soit rendu»¹⁶. Lo sviluppo economico appare ancora "forzato" o in altri termini guidato per la soddisfazione di un ordinamento gerarchico; manca, anche in una monarchia, quel movimento libero del lavoro che spinge la produzione (ad esempio agri-

noti inoltre che tale situazione si esalta perché prepara il confronto con la situazione evocata nei capp. 14 e 15, del governo dispotico, ove tutto tende a «périr».

¹⁴ Cfr. *EL*, VII, 1 (*De la luxe*): «Le luxe est toujours en proportion avec l'inégalité des fortunes. Si dans un État, les richesses sont également partagées, il n'y aura point de luxe; car il n'est fondé que sur les commodités qu'on se donne par le travail des autres». E nel successivo capoverso si rivela la contraddizione del commercio repubblicano: «Pour que les richesses restent également partagées, il faut que la loi ne donne à chacun que le nécessaire physique. Si l'on a au-delà, les uns dépenseront, les autres acquerront, et l'inégalité s'établira» (t. I, p. 105). E in fine capitolo viene enunciata la dimensione sociale dello spazio commerciale: «Quelques gens ont pensé qu'en assemblant tant de peuple dans une capitale, on diminuait le commerce, parce que les hommes ne sont plus à une certaine distance les uns des autres. Je ne le crois pas; on a plus de désirs, plus de besoins, plus de fantaisies quand on est ensemble» (*ibid.* p. 107).

¹⁵ Cfr. *EL*, V, 14, t. I, p. 71 *in fine*.

¹⁶ *EL*, VII, 4, t. I, p. 109. Sulla questione cfr. C. Morilhat, *Montesquieu*, cit., pp. 102 sgg., e soprattutto C. Larrère, *L'invention*, cit., pp. 12, 117, 138, 186, 214 e inoltre C. Borghero (a cura di), *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1974.

cola) al superfluo e alla libera ricerca dello scambio. Tuttavia in una società ove i ruoli sono stabiliti dalle leggi e la vitalità politica dei gruppi dipende dai patti che essi instaurano tacitamente o meno con il potere (nei casi dei gruppi economici tacitamente nel senso che essi sono funzionali all'ordine dato)¹⁷, il lusso comporta usi eversivi e favorisce l'apparire dei mezzi di progresso sociale.

La questione si presenta come capitolo della ricchezza dello Stato; gli Stati ricchi traggono ulteriori vantaggi, nel caso inverso il lusso non produce ricchezza e si riveste dell'aggravante di corruttore morale. Se l'analisi si conduce in relazione alle forme di governo, il lusso si assimila alla casistica delle leggi suntuarie, se in relazione alla funzione sociale («Si les riches n'y dépendent pas beaucoup, les pauvres mourront de faim»: VII, 4), esso scopre il suo legame con l'*industrie* umana, le arti e le manifatture, tanto che anche il lusso femminile diventa vantaggioso¹⁸. Il lusso di per sé non crea ricchezza, ma nella sua ambiguità, nel suo essere necessario o nocivo, nel rigore delle proporzioni tollerabili in una società quando è necessario, esso presuppone il lavoro umano. Senza questa relazione il lusso è ostentazione, non s'inserisce nel ritmo della vita quotidiana, non incide sulle società se non come bottino delle invasioni dei popoli, mentre, in termini moderni, la relazione (lavoro-lusso) si traduce in prodotto-consumo. Il lavoro è l'elemento alla base dei processi di formazione della ricchezza, ma il lavoro va "consumato" come appare nel libro XIII dedicato al diritto dello Stato di imporre tributi e al dovere dei cittadini di soddisfarli. I capitoli sui sistemi di tassazione insistono sul principio di reciprocità tra governanti e governati, già posto come *incipit*: «Les revenus de l'État sont une portion que chaque citoyen donne de son bien pour avoir la sûreté de l'autre, ou pour en jouir

¹⁷ Mi riferisco sia ai caratteri economici delle società d'*ancien régime* che dipendono dalle relazioni di gerarchia illustrati da K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi 1981, sia ai modi di governo nati soprattutto dalla consuetudine non dichiarata dei *Herrschaftsverträge*: cfr. A. De Benedictis, *I contratti di potere come ragioni dello Stato*, in *Ragioni di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII)*, a cura di P. Schiera, Napoli, L'officina tipografica, 1996, pp. 67-93. In tale contesto il lusso è strumento di conservazione, ma la sua analisi costituisce l'inizio di una denuncia che porterà a un nuovo tipo di società con la richiesta di un nuovo modo di governare.

¹⁸ Cfr. *EL*, VII, 6, t. I, pp. 111-112 (per le *femmes* e il lusso, capp. 8 e 9).

agréablement»¹⁹. La quantità dei tributi e i modi di esazione devono tenere per riferimento il rapporto fra ricchezza (dello Stato e dei privati) e il lavoro; un modo indolore di esazione sono le tasse sui consumi (XIII, 14), lasciando trasparire che il maggior consumo indica maggiore prosperità generale. Tasse, ricchezza, consumo mettono, in ultima analisi, in evidenza l'attenzione prestata al fattore lavoro umano, ma solo la presenza di due requisiti, libertà e fiducia, fa sì che sia valorizzato²⁰.

Nel blocco dei libri I-XIII, ove le *choses* sono trattate secondo la loro natura²¹, Montesquieu individua elementi propri dello Stato e della società, individua le parole-chiave del discorso economico, ma ogni elemento rimane circoscritto nella propria sfera, non trovando modo di comunicazione con l'altro. Stato e società si fronteggiano senza interscambio; appaiono ben distinti e sebbene questo sia un obiettivo raggiunto, premessa di un discorso che si farà articolato e complesso, al momento restano chiusi l'uno all'altra. Ogni forma di governo ha il "suo commercio", le sue leggi derivano da tale forma e agiscono dall'esterno, così il politico e l'economico si fronteggiano senza dare avvio a un confronto. Ciò può essere riconosciuto in Montesquieu come l'effetto "Spagna".

Come è noto, prima del viaggio in Europa il filosofo di La Brède è stato attratto dal caso della monarchia spagnola, di uno Stato ricco che diventa vittima delle sue ricchezze: la metafora di un moderno Creso che ritornerà puntualmente nell'*EL* (XXI, 22). Le *Richesses de l'Espagne* (1728) presentano da una parte il potere di uno Stato, dall'altra una quantità di oro e argento che nessun paese ha mai posseduto in misura uguale. La combinazione dei due dati procura, però, scarsi vantaggi alla Spagna: sul piano interno l'impoverimento della economia nazionale, sul piano generale la dispersione di forze, tanto

¹⁹ *EL*, XIII, 1, t. I, p. 229.

²⁰ Il libro XIII è il libro ove appare un arricchimento evidente del linguaggio di Montesquieu: se prudenza e moderazione del cap. 1 rimandano ai noti contesti politici di cui si sta trattando, arti manifatture e industria del cap. 2 aprono contesti che hanno riferimenti nel lavoro e nelle sue condizioni, prefigurando nuovi scenari.

²¹ Cfr. S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Bari, Laterza, 1995, p. 26 e A. Postigliola, *La città della ragione*, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 45-107.

da trasformare le speranze iniziali nella realtà attuale di monarchia debole²². Montesquieu dapprima deduce delle considerazioni di ordine economico. L'oro e l'argento sono ricchezze di finzione, segni d'uso; a cominciare da Filippo II gli Spagnoli non hanno capito che i "metalli" producono valore solo se al loro uso in quanto segni corrispondono merci «naturali», reali come il grano, il vino, le manifatture; è bastato che gli Inglesi e gli Olandesi abbiano «creato» altri segni di finzione (con le banche, le compagnie, il credito) per avvilitare i metalli stessi, per quanto essi siano preziosi in sé²³. Così le ricchezze che la Spagna ricava dai suoi possedimenti d'oltremare hanno favorito il commercio in Europa a vantaggio di altri paesi, un fatto ripetuto in altri contesti e amplificato nell'*EL*: «Les peuples de l'Europe font sous leur yeux [des Espagnols], tout le commerce de leur monarchie»²⁴. Nella *Monarchie universelle* (1734) l'errore è già dichiarato di ordine politico. La Spagna non ha saputo costruire un suo commercio; ha "conquistato" le colonie riducendo in stato di "schiavitù" le popolazioni locali, mentre in patria, non sollevando i sudditi dalla miseria, li ha condannati a un'altra sorta di schiavitù. Centro e colonie si oppongono in un gioco perverso di riverberi:

Les Indes et l'Espagne sont deux puissances sous un même maître, mais les Indes sont le principal, et l'Espagne n'est que l'accessoire. C'est en vain que la politique veut ramener le principal à l'accessoire, les Indes attirent toujours l'Espagne à elles²⁵.

Avendo cominciato con l'avanzare il sospetto verso le ricchezze di finzione, un sospetto ereditato dall'affare Law in Francia, Montesquieu conclude con la denuncia della politica di conquista. Finzione e conquista implicano due modi di fare politica che si escludono a vicenda; le ricchezze di finzione presuppongono una società di uno stadio più elaborato di mediazione politica successivo agli stadi di scontro propri della conquista. Parallelamente la *pensée* già citata (810)

²² Cfr. *Richesses de l'Espagne*, in Masson, III, pp. 143-146.

²³ Cfr. *ibid.*, p. 146.

²⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 148-150 e *EL*, XIX, 10, t. I, p. 333.

²⁵ *Monarchie universelle* XVI, in Masson, III, p. 377.

spiega l'anacronismo delle politiche ispirate appunto alla conquista rispetto alle politiche animate dall'*esprit de commerce*. Questo è mancato alla Spagna, ma il suo caso serve a indicare le connessioni necessarie che ne sono alla base; si tratta delle connessioni tra manifatture, numero degli abitanti e coltura delle terre:

C'est une mauvaise espèce de richesses qu'un tribut d'accident et qui ne dépend ni de l'industrie de la Nation, ni du nombre de ses habitants, ni de la culture de ses Terres. Le Roi d'Espagne qui reçoit de grandes sommes de sa Douane de Cadix n'est à cet égard qu'un Particulier très riche dans un État très pauvre²⁶.

La Spagna insegna che in un regime ordinato sulla tradizione il commercio non ha spazio per esprimere la sua potenzialità, contribuisce invece alla decadenza del regime medesimo. Tra le *Richesses de l'Espagne* del 1727 e la *Monarchie universelle* del 1734 ci sono le note dei viaggi e i *Romains*; in questo periodo e in questi anni Montesquieu matura la consapevolezza di portare in primo piano l'esame del rapporto tra Stato e "ricchezze", interrogandosi su quell'*esprit de commerce* che egli ha definito come *esprit de siècle*.

Se nei libri I-XIII il confronto tra l'economico e il politico fa parte del confronto Stato-società e risente del carattere statico di tale rapporto, il confronto "quasi esplose", ossia rivela il suo aspetto dinamico nel capitolo 27 del libro XIX. Montesquieu ha scoperto il fattore dinamico che attiva il confronto nel momento stesso in cui si pone alla ricerca dello spirito generale. «Plusieurs choses gouvernent les hommes» (XIX, 4) ... con la definizione dello spirito generale la società acquista integralmente la funzione di entità interlocutoria dello Stato. Non si tratta di stabilire la priorità tra forma di governo e spirito generale, si tratta di registrare una compresenza che permette il rapporto in senso orizzontale. Di conseguenza si delineano i modi del rapporto tra l'economico e il politico.

Per legittimare il livello paritario di tale rapporto, nei libri precedenti è avvenuto uno dei tipici spostamenti dei punti di osservazione,

²⁶ *Ibid.*

che come metodo Montesquieu adotta nell'*EL*, completando gli aspetti della sua "rivoluzione". Nel libro XVII, trattando dell'influenza delle cause fisiche sulle condizioni generali di vita dei popoli, al cap. 6, egli trasporta quasi letteralmente dalla *Monarchie universelle* il principio della differenza tra stato di servitù e stato di libertà²⁷. Nel confronto serrato tra Europa e Asia, tra libertà e servitù "naturali", nel gioco delle differenze di ordine politico ed economico, il commercio entra come variante ambivalente. È «utile» in riferimento alla organizzazione economica dei paesi europei e non a quella dei paesi asiatici, può diventare in tal caso mezzo di libertà e di servitù per i paesi a cui è utile. Intorno al *commerce* si misura difatti la modernità dell'Europa rispetto all'Asia. Dato qui quasi come un assunto il principio è invece sviluppato e spiegato nel seguito. Nel capitolo 8 del libro XVIII il lettore trova un nuovo modo di pensare le differenze, su come esse si riflettono alle origini delle leggi: «Les lois ont un très grand rapport avec la façon dont les divers peuples se procurent la subsistance [...]»²⁸. Fin qui il medesimo lettore è stato abituato a veder discendere le leggi dalla forma di governo, ora gli è offerto un movimento inverso: dai modi di sussistenza (di produzione) queste salgono verso la forma di governo. Tale movimento è stato interpretato come un contributo di Montesquieu alla teoria stadiale, possiamo qui considerarlo l'avvio all'affermazione della società di fronte allo Stato. Montesquieu continua osservando come per un popolo coltivatore sia necessario un codice di leggi più esteso rispetto ai popoli cacciatori, pastori: «C'est le partage des terres qui grossit principalement le code civil»²⁹. La coltura dei campi promuove l'*industrie*, cospira alla realizzazione dell'uomo: «Les hommes, par leurs soins et par de bonnes lois, ont rendu la terre plus propre à être leur demeure»³⁰; i biso-

²⁷ «C'est ce qui a formé un génie de liberté, qui rend chaque partie très difficile à être subjuguée et soumise à une force étrangère, autrement que par les lois et l'utilité de son commerce» (*EL*, XVII, 6, t. I, p. 301). Cfr. *Monarchie universelle* VIII, in Masson, III, p. 368. Per Montesquieu oltre la Spagna va tenuto presente il caso della Polonia.

²⁸ *EL*, XVIII, 8, t. I, p. 307. Come è noto la materia di questo libro è uno dei più preziosi contributi alla teoria stadiale: cfr. R. L. Meek, *Il cattivo selvaggio* (1975) trad. it. di A. Sordini, Milano, Il Saggiatore, 1981, pp. 25-27.

²⁹ *EL*, XVIII, 13, t. I, p. 309.

³⁰ *EL*, XVIII, 7, t. I, p. 306.

gni aumentano, creando le condizioni degli scambi e del commercio. In parallelo si arricchiscono i codici delle leggi e si modificano le procedure dei tribunali. Nei capitoli seguenti il lettore trova descritto il processo di stabilimento della moneta (cap. XVIII, 15), ossia come la necessità porta a scoprire l'uso agevole dei «segni di valore» negli scambi e al contempo i mutamenti di relazione. Si assiste al risveglio o alla nascita di una articolazione maggiore del mondo dei sentimenti. La «ruse» affianca e sostituisce la violenza (XVIII, 16). Di conseguenza: «On y est donc forcé d'avoir de bonnes lois civiles; elles naissent avec les nouveaux moyens et les divers manières d'être méchant»³¹. Dai modi di sussistenza si profila una storia delle leggi, in cui agisce come sappiamo l'influenza del clima, della religione ... degli elementi che convergono a definire lo spirito generale. Questa storia è la storia dell'affermazione della società.

Data la definizione di spirito generale, si apre infine lo spazio reale dell'economia non più intesa come arte della sussistenza, o arte della famiglia-comunità, o arte della ricchezza dello Stato, ma altrimenti innervata nello spazio di un universo *sociable* costruito dalle comunicazioni e animato dagli interessi³². Poiché il significato di tale universo non resti generico viene esaltato dalla fugace ma dichiarativa citazione di Mandeville e rafforzato dall'appello agli effetti delle passioni individuali collegate al lusso, arti, moda ... e ai caratteri nazionali così stretti alle medesime passioni individuali. Spesso i legislatori confondono i campi di azione dello spirito generale e della forma di governo, un senso corretto dell'utilità del commercio può aiutare a distinguere³³.

Il lettore scopre man mano che coll'aiuto del concetto di spirito generale Montesquieu ha elaborato uno schema comprendente quat-

³¹ *EL*, XVIII, 16, t. I, p. 311.

³² Cfr. *EL*, XIX, 8, t. I, p. 331; per Mandeville cfr. anche *P* 1553.

³³ Cfr. *EL*, XIX, 16, t. I, p. 337: «Il ne faut pas être étonné si les législateurs de Lacédémone et de la Chine confondirent les lois, les mœurs et les manières: c'est que les mœurs représentent les lois et les manières représentent les mœurs». Il passo citato costituisce un esempio di popolo ove indistinto è il confine tra società e Stato, ove in ultima analisi o domina lo Stato o domina la società, in entrambi i casi esempi lontani dal governo moderato.

tro grandi modelli che rappresentano la situazione di vita dei popoli dell'universo conosciuto. Ognuno descrive un modo di essere o le attività che risultano preponderanti ai fini di una situazione, senza escludere qualche prestito dall'una o dall'altra: così si ricavano modelli di sopravvivenza, di conquista, di assetto della proprietà, di assetto degli scambi. Questo schema differisce dalla teoria stadiale solo per l'intenzione di Montesquieu decisamente orientata a non sciogliere il legame che, secondo lui, in qualsiasi tempo e in qualsiasi ambiente, tiene unito il tipo di costituzione e i modi di produzione. La realtà, e quindi la lezione del modello, dipendono da tale rapporto. I modelli, o situazioni, non necessariamente seguono un ordine evolutivo; tuttavia indicano uno sviluppo. Ognuno può riferirsi a precisi momenti storici e a popoli ben precisati, oppure a fasi successive di una stessa civiltà. Di certo l'assetto della proprietà e l'assetto degli scambi presuppongono uno sviluppo che include le fasi precedenti e il cui corso determina lo stato attuale dell'Europa. Mentre si avvicina a confermare la legittimazione del commercio come ultima fase, Montesquieu pone un quesito di natura extra-economica. Riconsiderando la storia, egli nota che i popoli si dividono in due grandi raggruppamenti, coltivatori e no. I popoli coltivatori tendono alla servitù politica, soprattutto i coltivatori di terre fertili si adattano alla sottomissione rifugiandosi nel godimento dei beni che ottengono dalla terra e dal lavoro. Di contro, con particolare riferimento alla storia dell'Europa, «des peuples qui ne cultivent point les terres», e sono questi i popoli conquistatori, nutrono un senso spiccato della loro libertà e indipendenza³⁴. Se accettiamo come anacronistico e improduttivo l'*esprit de conquête* e se accettiamo la successione tra fase agricola e fase commerciale o almeno teniamo presente la relazione tutta moderna tra coltura delle terre e apparizione del commercio, il quesito sopra accennato si esplicita nei seguenti termini. All'epoca attuale il commercio può ereditare l'*esprit de liberté* dei popoli conquistatori? O almeno presentare garan-

³⁴ «Ces peuples jouissent d'une grande liberté» (EL, XVIII, 14, t. I, p. 310) e per contrasto «[...] Les gens de la campagne [...] ne sont pas si jaloux de leur liberté» (EL, XVIII, 1, t. I, p. 302).

zie di libertà? Può il modello inglese quale esce dal capitolo 27 (libro XIX) costituire la risposta?³⁵

Al tempo del suo viaggio a Londra Montesquieu nota che la vita della città pulsa tra il porto e il parlamento, in seguito traduce il ricordo nell'immagine di un paese commerciante e libero:

J'ai parlé au livre XI d'un peuple libre; j'ai donné les principes de sa constitution: voyons les effets qui ont dû suivre, le caractère qui a pu s'en former, et les manières qui en résultent³⁶.

Preparata dal punto di vista costituzionale, e anche geografico³⁷, la libertà inglese è completata e confermata nei suoi aspetti politici e sociali. Il capitolo in questione non si limita a registrare gli effetti che discendono dai poteri istituzionali, ma riproduce il movimento che l'industria degli abitanti provoca dal basso verso le istituzioni. Prende vita l'immagine di una società che per un aspetto rappresenta il lavoro, il commercio, e per l'altro l'organizzazione dei rapporti con il potere che si manifestano nelle sette, o fazioni o moderni partiti³⁸. Nei tempi presenti il fenomeno nuovo sono le attività economiche, che hanno creato nuove situazioni per il potere politico; secondo Montesquieu, la risposta va cercata nelle relazioni e nei modi in cui queste si compiono tra società e Stato.

La risposta data dal modello inglese soddisfa solo in parte. Nell'*EL* i modelli sono sempre relativi, sappiamo l'importanza attribuita alle circostanze, e queste condizionano di fatto il valore di un modello. Sappiamo inoltre che l'Inghilterra comporta un costante con-

³⁵ La questione viene posta da Montesquieu in altri termini, cfr. *EL*, XVIII, 3, t. I, p. 304: «Les pays ne sont pas cultivés en raison de leur fertilité, mais en raison de leur liberté [...]», oppure *ibid.*, 5, p. 305: «La sterilité des terres rend les hommes industrieux [...]».

³⁶ *EL*, XIX, 27, t. I, p. 346.

³⁷ Cfr. *EL*, XVIII, 5, t. I, p. 305: «Les peuples des îles sont plus portés à la liberté que le peuple du continent»; cfr. anche con p. 346.

³⁸ Sugli aspetti *moderni* dell'Inghilterra sottolineati da Montesquieu, e sul "modello" economico oltre che politico, cfr. L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, in part. pp. 680 sgg.; sui "partiti" cfr. S. Cotta, *La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII*, «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Perugia», 51 (1959), pp. 43-90.

fronto ideale con la Francia, pertanto il modello di una monarchia impura non risulta praticabile per una monarchia pura, come è pensata la Francia. Se in Inghilterra i partiti costituiscono i canali di comunicazione tra la società e lo Stato, tra il luogo delle attività economiche e il luogo del potere pubblico, in Francia le circostanze (storico, geografiche, sociali) attribuiscono la medesima funzione ai corpi intermedi, nobiltà anzitutto, o meccanismi come la venalità delle cariche. Montesquieu non intende scegliere; a lui interessa salvaguardare il *nuovo* rapporto dell'epoca creatosi tra società e Stato ed espresso nei fatti tra economia e potere; allo stesso tempo interessa garantire la legittimazione dell'economia (tutto ciò che include il termine commercio) dalle circostanze. In altri termini, se Montesquieu non raggiunge l'autonomia del discorso economico, in quanto scienza o linguaggio autonomo, tende ad affermare l'autonomia del commercio come attività umana indipendentemente dalle *circostanze* che determinano il successo inglese o francese o olandese. Il commercio ha bisogno di tale legittimazione per essere riconosciuto come termine del rapporto con la politica. Si tratta di un capitolo di storia intellettuale che si svolge nei libri XX-XXIII costruita mediante tentativi di una definizione, di una traccia di un corso storico (nascita e sviluppo) e di individuazione di elementi specifici (moneta e numero). Per primo Montesquieu pone tale rapporto come oggetto di analisi, e ciò giustifica la Quarta parte dell'*EL*.

Montesquieu introduce la trattazione del commercio ricordando i suoi effetti, ricondotti a due argomenti principali: a) procura «*douces mœurs*»; b) tende alla pace tra i popoli. Non è ancora una definizione, ma elementi componenti una possibile definizione, né così certi come appaiono. Le *mœurs douces* risultano da una opposizione alla ferocia e al brigantaggio e dal superamento dei pregiudizi, ma sono anche effetto di una corruzione dei «puri costumi»: «*On peut dire que les lois du commerce perfectionnent les mœurs, par la même raison que ces mêmes lois perdent les mœurs*»³⁹. Montesquieu sembra porre una contraddizione, in realtà egli ribadisce l'opposizione tra *douceur* e *féro-cité*, tra due condizioni umane storiche e, affidando a Platone il com-

³⁹ *EL*, XX, 1, t. II, p. 2; *mœurs douces* e *paix* sono i temi dei capp. 1 e 2.

pito di censore⁴⁰, la contraddizione, solo apparente, si scioglie nel ragionamento seguente. Lungo lo sviluppo del commercio i costumi si adeguano alla società che cambia e si allontanano nel corso della loro trasformazione dallo stato di purezza conservato in altri tempi della medesima società o in un altro tipo di società. I costumi puri hanno la semplicità della origine, come presso i re Franchi la lunga capigliatura sostituiva il diadema⁴¹, oppure sono effetto di una educazione costrittiva come nella repubblica di Platone.

L'ambiguità del commercio deriva dalla sovrapposizione di contesti storici a cui Montesquieu ricorre per evidenziare gli aspetti che distinguono il commercio moderno dall'attività commerciale comune ai popoli di ogni tempo. Così il secondo argomento – il commercio porta la pace – descrive una situazione avanzata della storia umana; ciò avviene quando i popoli raggiungono la consapevolezza della reciprocità degli interessi («*Toutes les unions sont fondées sur des besoins mutuels*»: XX, 2), ma lo stesso interesse contrappone sul piano dei rapporti interpersonali individuo a individuo. In una nazione commerciante le cose e gli atti hanno un prezzo; le regole della convivenza non coincidono con le virtù morali, ma seguono i principi di una «giustizia esatta», calcolata. Di nuovo il commercio allontana dall'esercizio spontaneo dei sentimenti, ma, sottolinea Montesquieu, la povertà non garantisce la virtù e il conforto di una società commerciante non è di per sé né nocivo, né condannabile⁴².

Le componenti diverse del commercio rilevate già all'inizio influenzano il modo di trattare la materia, un modo attento a distinguere che non libera mai l'oggetto da una certa tutela.

Il libro XX risulta impressionistico, del commercio sono rilevati

⁴⁰ Platone è citato perché Montesquieu non intende aderire a una condanna assoluta della società mercantile, si noti la struttura della frase e i tempi verbali: «*Le commerce corrompt les mœurs pures: c'était le sujet des plaintes de Platon: il polit et adoucit les mœurs barbares, comme nous le voyons tous les jours*» (*ibid.*).

⁴¹ Cfr. *EL*, XVIII, 23, t. I, p. 321: *purezza* in tale contesto si avvicina alla *natura*.

⁴² Gli esempi e gli argomenti sono condensati nei capitoli 2 e 3 del libro XX, ma la duplice natura del commercio è tema di alcuni ricordi dei viaggi; per la citazione dell'Olanda cfr. sezione *Hollande* e *Notes sur l'Angleterre*, in *Voyages*, Masson, II, pp. 1289 ss. e al contrario per l'onestà "improduttiva" P 1979 e 323, con il rimando al carattere degli Spagnoli (cfr. anche *EL*, XIX, 10).

aspetti e caratteri essenziali per una definizione e tuttavia non sempre omogenei. Da qui una freschezza dei quadri che rimbalzano da panorami geografici a situazioni storiche, dove si incontrano i grandi obiettivi (commercio contro povertà) accanto a episodi di vita quotidiana (Teofilo e Teodora)⁴³. Nell'insieme pur così spezzettato le osservazioni convergono verso due aspetti che assumono anche in seguito rilievo considerevole. a) Il commercio sia come attività economica sia come parte della storia dell'umanità viene raccontato attraverso i momenti che preparano la sua funzione "civile" fissando un'idea di progresso corrente nel XVIII secolo fatta propria dal liberalismo delle origini. b) Il commercio distinto dai commercianti. «Ce qui gêne le commerçant ne gêne pas pour celà le commerce» (XX, 12): l'osservazione si trova nel capitolo dedicato alla libertà di commercio che prevede appunto una serie complessa di restrizioni per il negoziante. Oltre che da un punto di vista economico, la distinzione ha conseguenze sul piano sociale; il commercio resta separato dai suoi agenti; i commercianti costruiscono nuove condizioni di vita, contribuiscono a una fase di civiltà, tuttavia non danno autonomia al loro modello. Gli effetti del commercio presuppongono mediazioni che stanno al di fuori di quel mondo e sono mediazioni espresse dalla legge. Con insistenza viene ribadito, al tempo di Montesquieu, che la libertà del commercio non significa licenza. La distinzione si basa sull'altra, tra funzione economica e funzione politica, che di nuovo torna con la questione se per i nobili è lecito commerciare⁴⁴. Restiamo su questo punto poiché interessa anche un aspetto del confronto Francia-Inghilterra.

L'incompatibilità tra nobiltà e commercio è assoluta e reciproca: «Il est contre l'esprit du commerce que la noblesse le fasse dans la monarchie [...]. Il est contre l'esprit de la monarchie, que la noblesse y fasse le commerce»⁴⁵. Se in Inghilterra i nobili praticano attività mer-

⁴³ Cfr. *EL*, XX, 19, t. II, p. 14. Ma sui grandi obiettivi come commercio contro povertà, cfr. P 793: «Le plus grand malheur pour le commerce de certains États, c'est qu'il y ait un trop grand nombre de gens vils, et qui vivent de peu: ils sont, en quelque façon, nuls, parce qu'il n'y a presque aucune relation d'eux aux autres citoyens».

⁴⁴ Cfr. C. Larrère, *L'invention*, cit., pp. 114, 150.

⁴⁵ *EL*, XX, 21, t. II, p. 15.

cantili, tale uso ha «indebolito il governo monarchico». L'osservazione non solleva nessun giudizio valutativo rispetto a una o un'altra forma di governo, Montesquieu intende attenersi a un criterio descrittivo, senza implicazioni verso ipotetiche forme miste o degenerate. Sappiamo dalla *pensée* 942 l'uso avalutativo delle forme di governo⁴⁶, ma conosciamo soprattutto i giudizi sull'Inghilterra. Nazione commerciante e pertanto ricca, libera, è epigrafata nella chiusa del capitolo 7 come «de peuple du monde qui a le mieux su se prévaloir à la fois de ces trois grandes choses: la religion, le commerce et la liberté»⁴⁷. Se vi cerchiamo, però, delle regole per un modello di sviluppo economico, constatiamo che in Inghilterra vige l'eccezione non la regola. Se tra i requisiti si annovera la libertà degli scambi, quella inglese si nutre di provvedimenti protezionistici; se si domanda uniformità dei regimi doganieri, l'Inghilterra si caratterizza per un proprio sistema... Il motivo giustificativo è interno, inscritto in quella realtà; si tratta di un certo spirito d'indipendenza della nazione, che all'estero agisce in difesa del proprio commercio (gelosia verso i buoni successi delle altre nazioni) e all'interno in difesa dagli abusi dei suoi membri contro lei medesima. Sebbene le leggi si ispirino agli interessi commerciali, presuppongono comunque la difesa della indipendenza dei singoli e in tale prospettiva va letto il famoso passo degli interessi politici piegati agli interessi commerciali: «Celle-ci a toujours fait céder ses intérêts politiques aux intérêts de son commerce» (XX, 7). Nel mondo economico inglese operano dei fattori extraeconomici ben riconoscibili, i quali hanno il compito soprattutto di contenere gli abusi delle professioni e di esaltare il lavoro e i meriti personali. Pertanto se i nobili commerciano, se la forma monarchica si indebolisce, questi non sono sintomi di decadenza.

⁴⁶ P 942: «Plusieurs gens ont examiné qui vaut mieux de la monarchie, de l'aristocratie ou de l'État populaire. Mais, comme il y a une infinité de sortes de monarchies, d'aristocraties, d'États populaires, la question ainsi exposée est si vague qu'il faut avoir bien peu de logique pour la traiter».

⁴⁷ *EL*, XX, 7, t. I, p. 7; altri passi richiamati di seguito cap. 12, p. 10; cap. 13, p. 11 e P 1883; si ricordi comunque che ogni cittadino inglese «se regarderait comme monarche» (*EL*, XIX, 27, t. I, p. 353). Sull'Inghilterra è necessario aver presente P 1960 (la lettera a Monsieur Domville), ma per un'analisi esaustiva cfr. *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu* di L. Landi, cit.

Al caso inglese, impuro per un qualsiasi modello, supplisce invece il chiaro esempio della Francia ove l'incompatibilità tra commercio e nobiltà è comprovato da una situazione che rivela la «grandeur de ce royaume». Nel caso contrario: «Ce serait le moyen d'y détruire la noblesse, sans aucune utilité pour le commerce»⁴⁸; pertanto la situazione rispecchia le premesse di una nobiltà senza commercio e di una monarchia senza nobiltà commerciante. Se leggi e costumi escludono i nobili dal commercio, permettono però ai commercianti di acquistare la nobiltà. Così la prospettiva della condizione di nobiltà diventa un incentivo alla professione. Si intravede una mobilità sociale, di cui il commercio rappresenta, al tempo, il mezzo più idoneo per avviare l'ingranaggio.

L'ultimo atto del mercante che dice addio alla sua attività, trasformando la ricchezza in virtù (diventare nobile) va valutato secondo criteri di morale civile, intesa in termini di utilità sociale. Segue da parte di Montesquieu un elogio della nobiltà *de robe* quasi a sorpresa nel contesto, sostenuto con argomenti che interscambiano valori e concetti di capacità personali e di ricchezza, di virtù e di onore, di privilegi e di bene pubblico. Ma l'elogio si comprende pienamente riconducendolo alla funzione che Montesquieu assegna ai corpi intermedi: da una parte canali ove il potere scorre dal centro e dall'alto verso il basso e le parti periferiche, dall'altra canali di raccordo tra la società e il potere dello Stato. La seconda funzione diventa vitale quando si manifesta nell'atto di rinnovare i soggetti dei corpi intermedi. Si potrebbe discutere di quanto il ricambio si esaurisca nel rinnovamento fisico dei personaggi o investa la loro funzione, di quanto sia mantenuta o spezzata la continuità, ma qui interessa sottolineare l'esercizio di funzioni che non hanno più riferimento nel mondo economico in cui hanno le loro radici.

⁴⁸ *EL*, XX, 22, t. II, 16. La questione della *noblesse commerçante* tocca il cuore del discorso politico, non credo che «il s'agit là de l'aspect le plus superficial de la pensée de Montesquieu dont le ressort fondamental est autre» (C. Morilhat, *Montesquieu*, cit., p. 113). Superfluo indicare che da questo capitolo prende avvio in Francia una polemica ravvivata dall'apparizione nel 1756 della *Noblesse commerçante* dell'abate G. F. Coyer, che esprime posizioni contrarie con interventi del *Parlement* di Grenoble (cfr. G. Richard, *Noblesse d'affaires au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1974, pp. 39-70).

Nel caso inglese come nel caso francese, quando si parla di coloro che praticano attività di commercio (del commercio moderno) il discorso ricorre ad un certo punto ad elementi extraeconomici che interessano lo spazio in cui si attivano i rapporti tra Stato e società. In questo ambito bisogna cercare le soluzioni. La ricerca di Montesquieu è diretta da una parte a stimolare l'interazione tra legge e commercio, dall'altra a tenere lontani gli uomini del commercio dai luoghi in cui la legge si fa (o si amministra). In Inghilterra ove gli uomini contano sulla propria autonomia (XIX, 27, t. I, p. 353), come ogni altro i commercianti partecipano, a seconda delle simpatie e degli interessi, a partiti diversi (o sette o fazioni) e da qui i diversi gruppi scelgono i loro rappresentanti. Dal momento in cui sono pensati e istituiti tali rappresentanti, questi stessi trattano col potere politico e ne fanno parte, distinguendosi da coloro che tuttavia rappresentano. Tale sistema di organizzazione del potere permette che gli interessi politici cedano agli interessi economici e al tempo stesso che quest'ultimi siano dominati dai primi⁴⁹. In Francia, ove esiste una società composta per corpi (e non di individui), i corpi intermedi costituiscono il filtro tra l'insieme della società e il monarca, e poiché tali corpi partecipano e gestiscono il potere politico, essi sono esclusi dalla pratica del commercio. Montesquieu diffida del popolo e delle forme popolari dell'autorità, per lui la nobiltà, ma in senso allargato i corpi intermedi, consentono di moderare il potere attraverso la prassi di contratti con il monarca taciti e impliciti, dovuti più alla loro stessa esistenza – al fatto di esserci – che a un atto dichiarativo. Permettono in altri termini di evitare il rapporto diretto tra monarca e popolo, un rapporto vissuto da un monarchico moderato come gravido di inquietudini tiranniche⁵⁰. L'inserimento dei commercianti nella nobiltà

⁴⁹ La famosa chiusa del cap. 7 del libro XX va letta avendo presente anche P 918: «Tout gouvernement modéré, c'est-à-dire où une puissance est limitée par une autre puissance, a besoin de beaucoup de sagesse pour qu'on puisse l'établir, et de beaucoup de sagesse pour qu'on puisse le conserver [...]. Lorsque le peuple d'Angleterre eut renversé sa constitution, passant de gouvernement en gouvernement [...] il fallut, par la nature de la chose, en venir à ce que les sectes fussent contenues par le gouvernement et non pas le gouvernement contenu par les sectes».

⁵⁰ Cfr. *EL*, XIX, 27, t. I, p. 351: «[...] le point de l'extrême servitude aurait été entre le moment de l'abaissement des grandes, et celui où le peuple aurait commencé à sentir

de robe assicura volta a volta la continuità e il rinnovarsi di un sistema che caratterizza le monarchie moderate costituendo la linea di difesa del politico dall'immediato contatto con la ricchezza.

La separazione tra funzione politica e funzione economica (nella forma da notare che deriva dal commercio) produce il manifestarsi dei requisiti che favoriscono il commercio e che infine coincidono con gli aspetti positivi del medesimo. Innanzitutto la concorrenza. È questo il significato dell'aneddoto dell'imperatore Teofilo il quale vieta alla moglie di commerciare (XX, 19) e dei brevi capitoli che riportano osservazioni contrarie ai privilegi particolari, alla formazione di monopoli, a protezioni doganali, a tasse incerte, alla avidità incontrollata. Di seguito, appare un altro requisito che comporta altra positività del commercio: il credito. Il credito si misura a livello della nazione nell'immagine che le altre nazioni ne hanno, e a livello interpersonale per la fiducia che ognuno ripone nell'altro, composto di capacità professionali (la *suffisance*, parola ricorrente nei presenti libri), di sentimenti e di qualità morali degli individui⁵¹. La concorrenza e il credito assumono valenza di indicatori di una nuova morale civile, che annovera, sia la frugalità, sia il *confort* (*luxe solide*).

Ciò che viene indicato come ambiguità o duplice natura del commercio in Montesquieu si presenta come ambivalenza, in quanto una situazione rappresenta anche il suo valore contrario. Questo carattere appare nitido nelle opposizioni su cui è costruito il libro XX (vedi: libertà/protezione, dogane fisse/regolabili, povertà/ricchezza, avidità/magnanimità, vendere/comprare), le quali continuano ad agire anche dopo che Montesquieu compie i suoi compromessi affinché l'ambivalenza del commercio non sia essa stessa "improduttiva". Il primo riferimento di compromesso, come s'immagina, consiste nel rapporto del commercio con la costituzione degli Stati: «Le commerce a du rapport avec la constitution»⁵². In corrispondenza alle forme di go-

son pouvoir». Per documentare la diffidenza verso il popolo è sufficiente un rinvio a *EL*, VIII, 2.

⁵¹ Per il credito all'Inghilterra, cfr. *EL*, XIX, 27, t. I, pp. 348-349 ma anche *Richesses de l'Espagne*, article 3; per ottenerlo, XXII, 18; per la *confiance* o *bonne foi* dei mercanti, XXI, 15 e 16 ed ancora XIX, 9 e *P* 767.

⁵² *EL*, XX, 4, t. II, p. 4.

verno Montesquieu classifica tre tipi di commercio: per le monarchie, governo di uno solo, commercio di lusso; per le repubbliche, governo di molti, commercio di economia; per uno Stato dispotico, un commercio di sopravvivenza. La classificazione non ha avuto fortuna. Si pensi invece all'eco della distinzione tra commercio estero e interno compiuta da Véron de Forbonnais pochi anni dopo per l'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert⁵³; si tratta di una distinzione tanto semplice quanto esplicativa, destinata a costituire la base dei discorsi economici. Ma Montesquieu elabora una distinzione funzionale all'uso proprio cercando un compromesso che consente di accogliere gli aspetti negativi e gli aspetti positivi divenuti così relativi e pertanto non sterilmente opposti. Commercio di lusso o di economia indicano le tendenze di una nazione naturalmente ricca che vive sul consumo di pochi o di una nazione che "inventa" la sua economia sui bisogni di altre nazioni. Modelli di grandi monarchie sono messi a confronto con modelli di repubbliche senza futuro. Si giustificano pertanto regimi e ordinamenti diversi, differenze, aporie; tuttavia la distinzione di Montesquieu non rende conto appieno dei particolari casi inglese o polacco⁵⁴ o del commercio delle Indie; c'è sempre uno scarto tra la forma di governo e la realtà del commercio.

Nei fatti, oltre le forme di governo, la natura ambivalente del commercio ha un altro riferimento con cui bisogna operare un nuovo compromesso. Si tratta dell'universo *sociable* che si presenta ora come ordine di scambio: «Que dans le fond tout est échange»⁵⁵. Il commercio attiva una opposizione fondamentale tra beni fondiari e beni mo-

⁵³ Cfr. la voce *Commerce* di Véron de Forbonnais in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné...*; sempre sue le voci *Assurance*, *Change*, *Concurrence* (cfr. J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, 1962, pp. 527-528). Cfr. C. Larrère, *L'invention*, cit., pp. 99-103 e *passim* e i numerosi riferimenti in J.-C. Perrot, *Une histoire intellectuelle*, cit., *passim*; le pagine relative in G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France de 1756 a 1770*, 2 voll., Paris, Alcan, 1910 (réimpression Paris-la Haye, Mouton, 1968) e il mio articolo *Montesquieu e Véron de Forbonnais. Appunti sul dibattito settecentesco in tema di commercio*, «Il pensiero politico», 10 (1977), pp. 362-387.

⁵⁴ Per il caso polacco, cfr. *EL*, XX, 23, t. II, pp. 17-18: esempio di commercio non vantaggioso che non rientra nella tipologia data.

⁵⁵ Così recita la rubrica di P 1694, cfr. anche P 1800 unitamente al capitolo *Du change* (*EL*, XXII, 10, II, pp. 75-83), ove si prefigura la solidarietà delle nazioni come condizione del commercio.

bili; se la terra e immancabilmente le sue produzioni sono parte del paese, i beni mobili sconfinano dal territorio nazionale:

Mais les effets mobiliers, comme l'argent, les billets, les lettres de change, les actions sur les compagnies, les vaisseaux, toutes les marchandises, appartiennent au monde entier, qui, dans ce rapport, ne compose qu'un seul État, dont toutes les sociétés sont les membres: le peuple qui possède le plus de ces effets mobiliers de l'univers, est le plus riche⁵⁶.

Nel contesto appena richiamato, del mondo intero, il rapporto che abbiamo esaminato tra commercio e forma di governo ha scarsa incidenza, un nuovo rapporto nasce tra il commercio e l'ordine che esso crea e di cui è interprete e animatore, di fronte al quale la costituzione del paese è una componente tra altre. Ed a quest'ordine "economico" si riferiscono tipi di commercio che non rientrano nella tipologia già data; dalle relazioni con quest'ordine (secondo i crediti posseduti) dipendono le scelte di successo o di rovina dei paesi. L'esempio noto viene dalla Polonia: «Elle n'a presque aucune des choses que nous appellons les effets mobiliers de l'univers, si ce n'est le blé de ses terres». Pochi proprietari commerciano il grano in cambio dei beni utili alla loro condizione, lasciando la maggioranza abbruttita e offesa: «Si la Pologne ne commerçait avec aucune nation, ses peuples seraient plus heureux». La conclusione di Montesquieu solo in apparenza invita all'isolamento; il caso polacco serve per illustrare e favorire la tesi di un modello di sviluppo autosostenuto. Isolandosi la Polonia dovrebbe preparare il processo che poco più sotto Montesquieu esalta in Giappone favorito per natura: più arti, più occupazione, più consumi... In presenza di riferimenti di rapporto il commercio esplica la sua "creatività": «Il est difficile qu'un pays ait des choses superflues; mais c'est la nature du commerce de rendre les choses super-

⁵⁶ *EL*, XX, 23, t. II, p. 17, da collegare con *EL*, XXII, 10 e *P* 45. Il cap. *Du change*, di solito, viene indicato come il testo dell'indipendenza dell'economia dalla politica: Montesquieu afferma che i beni mobili sono più protetti dagli abusi o dalla cupidigia dei principi.

flues utiles, et les utiles nécessaires»⁵⁷. Ed è questo il cuore della questione, dell'ambivalenza del commercio: la sua natura "creativa".

Il commercio "crea" aggiungendo valore a qualcosa che già esiste, ma bisogna scoprire come e quando ciò accade e quali momenti rispetto ad altri favoriscono l'azione. La questione si trasforma nella ricerca della formazione della funzione civile del commercio: bisogna ripercorrere la storia per stabilire l'avvio del progresso che ha dato all'Europa il suo volto attuale. La storia del commercio è l'effetto dell'incontro di due linee di racconto: una tecnica e l'altra sociale, che causano le «rivoluzioni» della storia in oggetto.

Montesquieu storico sacrifica l'ordine cronologico a un ordine personale di riflessioni sulla storia del commercio, così si ritrovano esempi e rimbalzi tra passato e presente, e la linearità resta inscritta nell'ordine dell'autore. Dagli schizzi iniziali del libro XXI viene fuori una descrizione dell'universo che sembra naturalmente predisposta a favorire lo scambio tra Nord e Sud, tra Occidente e Oriente, superando gli ostacoli fisici che tendono invece alla immobilità, come mostra il caso «des Indes»⁵⁸. Il commercio è tale capacità di contatto e di inserimento di una parte in un'altra:

Le commerce, tantôt détruit par les conquérants, tantôt gêné par les monarques, parcourt la terre, fuit d'où il est opprimé, se repose où on le laisse respirer: il règne aujourd'hui où l'on ne voyait que des déserts, des mers et des rochers; là où il régnait, il n'y a que des déserts.

Montesquieu anima l'oggetto e ne dà la più vivace delle definizioni: «L'histoire du commerce est celle de la communication des peuples»⁵⁹. Il Signore di La Brède si appassiona alla ricerca delle vie di comunicazione degli antichi popoli, sia quando segue le piste dell'Asia Minore, sia quando costeggia le rive del Mediterraneo. Desidera una

⁵⁷ *EL*, XX, 23, t. II, p. 18, ma il grano dei Polacchi è "improduttivo" come l'oro e l'argento degli Spagnoli.

⁵⁸ Oltre *EL*, XXI, 3, cfr. anche *P* 1747: «[...] Le blé de l'Afrique n'est point aux Africains; celui du Nord n'est point aux peuples du Septentrion: il est à tous ceux qui veulent le changer avec le produit de leurs arts».

⁵⁹ *EL*, XXI, 5, t. II, p. 22.

storia del lusso, per immaginare su scala ridotta la rete di città fiorenti dell'Asia Minore, le ricchezze scambiate (o predate) da una provincia degli Assiri a un'altra dei Medi, il fasto dei Persiani ai confini del mondo conosciuto. Lasciate le terre ove rilucono i tesori di Semiramide, il Signore di La Brède segue a Tiro la fatica di chi fa il commercio d'economia. Niente è lineare; accanto a ville fiorenti toccate da fiumi che fertilizzano province di regni un tempo famosi, popoli di costa che l'ospitalità dei luoghi spinge al mare. I popoli del commercio di economia condividono dai tempi antichi ai moderni, dai Fenici agli Olandesi, caratteri comuni («leur frugalité, leur habilité, leur industrie, leurs périls, leurs fatigues»⁶⁰). Montesquieu s'interessa a ricostruire i percorsi lungo il Mar Rosso e l'Africa Orientale, il Mar Caspio e le Indie, o verso, e fin oltre, le colonne d'Ercole; non nasconde l'ammirazione per i naviganti senza bussola animati dalla necessità del commercio e per natura curiosi⁶¹; altrettanto mostra la sua competenza tecnica sulle imbarcazioni, dedicando pagine fitte di dati a descrivere i modi di costruire le navi e fa rivivere, oggi, le difficoltà del tempo quando la navigazione era affidata ai venti. «Je ne saurais quitter ce sujet»: quasi esclama il signore di La Brède, immerso a calcolare la stazza delle navi degli antichi! C'è in lui l'entusiasmo di chi riconosce nel tempo i segni della capacità umana⁶².

Tuttavia il commercio degli antichi presenta una lunga serie di dipendenze (tecniche, geografiche...) che condizionano la sua natura medesima, rendendolo parte di un disegno di conquista. Accade con Alessandro Magno, con Roma, ma anche con Tiro e Cartagine. Se analizziamo il capitolo 8 dedicato alle conquiste di Alessandro, si delinea per il commercio la funzione di mezzo atto a costruire un impero e strumentale è l'attività che si distingue nel trasporto delle ricchezze e nel mettere in comunicazione i popoli, come parti dell'impero. Sullo sfondo risalta che le grandi vicende dell'antichità sono legate alla fondazione degli imperi e, come mostra il caso dell'Egitto, le civiltà non conquistatrici hanno una attività commerciale interna per quanto raf-

⁶⁰ *EL*, XXI, 6, t. II, p. 25.

⁶¹ Difficile dimenticare la suggestione dei viaggi di Annone cartaginese: *EL*, XXI, 11, t. II, pp. 42-43.

⁶² Cfr. per intero *EL*, XXI, 6, t. II, in part. p. 27.

finata rivolta a soddisfare l'autosufficienza. Lungo la sua storia il commercio deve confrontarsi con «l'esprit de conquête», che trascina con sé i grandi sconvolgimenti dei popoli. «Les révolutions du commerce» non interessano quei movimenti che rovesciano gli imperi. Se da una parte Montesquieu è un attento analista del lavoro umano, della laboriosità dei popoli, come i Fenici, dall'altro esalta la forza che fonda i corpi politici. Per quanto egli giudichi anacronistiche nel XVIII secolo le pretese di conquista, tanto egli rivendica la funzione storica della medesima. La troviamo tra gli elementi fondanti il concetto di *droit des gens*:

L'objet de la guerre c'est la victoire; celui de la victoire, la conquête; celui de la conquête, la conservation. De ce principe et du précédent doivent dériver toutes les lois qui forment le *droit des gens*»⁶³.

La conquista mette in moto un processo di conservazione, di cui il commercio può diventare partecipe, ma ne è escluso all'origine⁶⁴.

Se tralasciamo la vicenda dei Tartari conquistatori che disperdono il lusso dei regni dell'Asia Minore, la vicenda di Roma conquistatrice domina in gran parte la storia dell'umanità. Conosciamo l'ammirazione di Montesquieu per Roma antica; per quanto egli ne sia ammiratore, altrettanto è attento critico dell'inesperienza dei Romani in campo commerciale. Discutendo di politica monetaria l'autore dell'*EL* aggiunge una annotazione che sintetizza l'esperienza romana in fatto di commercio: «Examinez les Romains, vous ne le trouverez jamais si supérieurs que dans le choix des circonstances dans lesquelles ils firent les biens et les maux»⁶⁵. Un giudizio lontano dall'attenzione dedicata al genio del calcolo e della costanza che avvicinano popoli distanti come gli antichi Egiziani e i moderni Olandesi, e non dimentichiamo che lo scopo dell'autore mira a liberare il commercio dalle

⁶³ *EL*, I, 3, t. I, p. 12.

⁶⁴ Cfr. *EL*, X, 3, t. I, p. 150 ed anche capp. 4 e 6 lib. XVIII; sul tema rimando al mio articolo *L'«esprit de commerce» nel pensiero politico di Montesquieu*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, 4 voll., Milano, Angeli, 1990, vol. II, pp. 601-618.

⁶⁵ *EL*, XXII, 12, t. II, p. 86.

«circostanze». Tra gli interpreti storici di Roma antica Montesquieu è probabilmente uno dei primi a esaminare la pratica fragile e frammentaria in fatto di commercio, proponendo dai *Romains* all'*EL* argomenti che mirano sia a valorizzare il carattere della conquista proprio del modello romano, sia a distinguere la generica attività commerciale dalla conoscenza e dalla pratica del commercio moderno. Le belle navi, l'arte dei cantieri, il dominio sul mare confluiscono nell'immagine di una flotta da guerra, complemento di una potenza militare e non commerciale⁶⁶. L'analisi che dai *Romains* si completa nell'*EL* è precisa nel presentare al negativo l'insieme di requisiti ipoteticamente necessari alla pratica del commercio. Presso i Romani cinque cause ne hanno impedito lo sviluppo.

1) L'assetto della proprietà terriera, stabilito dai tempi della repubblica, è la causa principale che ha soffocato e la comprensione dell'utilità e l'avvio del commercio⁶⁷. Gli effetti della politica di distribuzione delle terre si aggravano quando questa si trasforma in pratica di distribuzione del grano alle plebi⁶⁸. 2) La scelta militare, o per la verità la necessità, indirizza la sfera dei sentimenti verso la virtù eroica e il sistema delle leggi verso l'obiettivo della vittoria sui rivali⁶⁹. 3) I Romani non tengono fede ai patti. Note sono le pagine irate in cui il Presidente denuncia il comportamento verso gli alleati, la doppiezza nelle trattative o il gioco del palleggio delle responsabilità tra cittadini e senato⁷⁰. Trattative, fiducia, credito sono forme di comportamento non coltivate dai Romani, i quali sembrano aver scelto o subito un passaggio radicale da costumi "eroici", o altrimenti detti rozzi, a costumi dolci ma estremi: piacere, lusso, voluttà. 4) Come nel resto dei popoli antichi, anche presso i Romani limiti tecnici condizionano lo sviluppo della marina. L'ignoranza del compasso, della bussola e di conseguenza navi a remi, navigazione a vista mantengono alto il rischio nel commercio di mare. Nessuno dimentica le pagine dei *Romains* sulla tecnica riprese ampiamente e perfezionate nell'*EL*. Va ag-

⁶⁶ Cfr. *EL*, XXI, 13 e 16, t. II, in part. p. 52.

⁶⁷ Cfr. *Romains* I e II e *EL*, V, 5; XI, 17.

⁶⁸ Cfr. *Romains* XV, in Masson, I, 3, p. 452 e *EL*, XXI, 16, t. II, p. 54.

⁶⁹ Cfr. *Romains* II e *EL*, XXI, 14, t. II, p. 49.

⁷⁰ Cfr. *Romains* VI e VII e *EL*, XXI, 14.

giunta la scarsa predisposizione dei Romani ad essere marinai e di conseguenza la scarsa considerazione del mestiere. 5) I contatti e in genere gli scambi dei Romani sono caratterizzati dall'assenza di comunicazione, anche nei casi in cui, per volontà o forzatamente, vengono instaurati.

I Romani non commerciano, perché non creano lo spazio del mercato. Essi suppliscono al commercio con i bottini di guerra e i frutti della vittoria: politica della conquista all'esterno e all'interno una politica autoritaria nel regolare, ad esempio, il sistema monetario, come vedremo, o con un mercato surrettizio. L'incomunicabilità dei Romani in fatto di commercio⁷¹ – e del commercio stesso in un suo aspetto che resta fino all'epoca moderna – viene confermata dai rapporti con l'Arabia e le Indie. Indipendentemente dalla veridicità storica il caso Arabia-India, che assume particolare rilevanza nell'*EL*, costituisce la riprova della ambivalenza "naturale" del commercio. Come successivamente i moderni, anche i Romani subiscono tale commercio unilaterale perché Arabi e Indiani, poco bisognosi né assoggettati, "abituano" i Romani a "negoziare" con loro, «c'est-à-dire de leur porter de l'or e de l'argent pour leurs marchandises», né si ottiene profitto dal mercato che tali merci "creano" nell'impero poiché si usa solo moneta romana senza aggiungere valore⁷². La pratica del commercio si diffonde per le pressioni dei Barbari e infine s'installa a Costantinopoli⁷³, ma è già il periodo della decadenza.

Gli argomenti di *Romains* e *EL* convergono nel dimostrare che «l'esprit des Romains était de ne pas commercer»⁷⁴. Secondo Montesquieu la grandezza di Roma risiede altrove ed essa non abbisogna dei temi dell'elogio del commercio. Tale convinzione viene saldamente affermata nei confronti degli storici letterati che insistono sul messag-

⁷¹ Cfr. *EL*, XXI, 15, t. II, p. 50: «[...] la crainte de leur [ai popoli vinti] porter l'art de vaincre fit négliger l'art de l'enrichir. Il firent des lois pour empêcher tout commerce avec les Barbares [...]».

⁷² *EL*, XXI, 16, t. II, p. 51.

⁷³ *Romains* XXIII e *EL*, XXI, 15, t. II, p. 50.

⁷⁴ *EL*, XXI, 15, t. II, p. 50 *in fine*; cfr. sul tema l'analisi Montesquieu-Gibbon: J. Robertson, *Gibbon's Roman Empire as a universal monarchy: the "Decline and fall" and the imperial idea in early modern Europe*, in *Edward Gibbon and Empire*, edited by R. McKitterich and R. Quinault, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 260-264.

gio globale di Roma. Se accostiamo a questa la storia di Cartagine, è lo stesso modello di società commerciale ad uscire indebolito dall'epoca antica. Quando commercia, Cartagine è riconosciuta la potenza del Mediterraneo, quando tende a "conquistare", cade. Così è accaduto anche a Corinto, solo Marsiglia preserva la sua prerogativa di città mercantile, sotto la protezione politica di Roma⁷⁵. Ma quale momento permette l'apparire del *commercio* o come si riconosce il carattere di propulsore che imprime una svolta o "una rivoluzione" nel corso della storia umana?⁷⁶

Per togliere la patina di negatività, che nonostante l'ammirazione, copre il "commercio" dei popoli dell'antichità, bisogna riprendere l'analisi dell'*esprit de conquête*. Vi è un primo significato legato agli sconvolgimenti dei popoli, significato che limita anche il senso della storia del commercio come storia della comunicazione. Le vicende fanno sospettare che si tratti di sostituzione violenta fra civiltà e di dispersione di parti della civiltà che scompaiono, e tuttavia ogni cambiamento manifesta una «forza generale» che caratterizza la storia d'Europa e connessa ancora alla *conquête*⁷⁷. Anche una legge può causare rivoluzioni nel caso ad esempio di una legge che decreta un nuovo assetto della proprietà, ma non troviamo in tali *changements* o *révolutions* tracce dell'*esprit de commerce*, il quale opera in forme meno appariscenti, compiendo agli inizi un avvicinamento con la *conquête* mediante l'altro significato di quest'ultima: nel legame esistente tra *conquête* e *conservation*. Un proposito non secondario dei *Romains* persegue la ricerca delle cause della conservazione degli Stati e la decadenza di Roma mostra come in essa sia mancata una politica di continuità. A noi interessa constatare che i limiti imposti al commercio si trasformano in limiti della politica medesima di Roma. La ripresa del tema nell'*EL* perde la tensione del confronto diretto con l'oggetto raccontato e Roma diviene modello di una politica di *conquête*, che a sua volta perde le punte più aspre: «La *conquête* est une acquisition; l'*esprit d'acquisition* porte avec lui l'*esprit de conservation* et d'usage, et non

⁷⁵ Cfr. *EL*, XXI, 11, t. II, p. 46.

⁷⁶ Cfr. *EL*, XXI, 4, t. II, p. 21.

⁷⁷ *EL*, XVII, 4, t. I, pp. 298-299.

pas celui de destruction»⁷⁸. Sul terreno dei programmi di «consevation et d'usage» si prepara l'apparire del commercio. Ciò accade secondo un processo d'inserimento a più livelli e in forme molteplici, mediante il passaggio da una politica come «art de vaincre» a «art de s'enrichir»⁷⁹, mediante il passaggio da una situazione di costumi rozzi a costumi più dolci, mediante la formazione nella comunità di tutte le qualità (perdenti fino ad ora) dei popoli del commercio d'*économie* (cfr. i Fenici), mediante il riconoscimento del rapporto del commercio con le altre branche dell'attività produttiva (agricoltura, manifattura). L'apparire del commercio presuppone una trasformazione politica e una trasformazione di costume, in tal modo le sue forme organizzative possono resistere agli «sconvolgimenti» portati ciclicamente dai popoli conquistatori e affermarsi come tendenza lineare di sviluppo⁸⁰. Montesquieu lascia intravedere un processo lento che s'innesta sugli sviluppi della conquista e legato ai problemi della conservazione secondo uno spiccato senso storico della successione di tappe importanti dell'umanità. Pertanto alla conquista, demonizzata nel XVIII secolo, va riconosciuta la funzione fondante delle civiltà e la trasmissione alle epoche successive di valori originari, da preservare. Parallelamente il commercio sviluppa nuove forme di società in dipendenza di contesti storicamente esistenti: «L'effet du commerce sont les richesses; la suite des richesses, le luxe; celle du luxe, la perfection des arts»⁸¹: una tale forza ha bisogno di essere inserita in un contesto predisposto a essere trasformato, ma le cui leggi continuano a svolgere la funzione di indicatori di direzione. Per questo le rivoluzioni del commercio sono interne all'ordine esistente e, seppure collegate a un ordine globale di un'unica grande società, seguono corsi propri secondo l'*esprit général* di una nazione⁸².

⁷⁸ *EL*, X, 3, t. I, p. 150; cfr. anche *LP* CVI, pp. 220-223.

⁷⁹ Cfr. nota 71 ed anche nota 60.

⁸⁰ «Les conquêtes sont plus propres à établir partout les mêmes mœurs qu'à en donner de bonnes [...]. Il y a bien de la différence entre les mœurs que le commerce inspire, et celles qu'une vaste conquête force de prendre» (*P* 1799).

⁸¹ *EL*, XXI, 6, t. II, p. 22.

⁸² «Mais aujourd'hui que les Peuples tous policés sont, par ainsi dire, les membres d'une grande République, ce sont les richesses qui font la puissance...» (*Monarchie universelle* II, in Masson, III, p. 365); «Les hommes seuls, faits pour vivre dans la société, ne

Nella fase di transizione che porta l'epoca delle conquiste verso l'epoca successiva della *conservation et usage* ha inizio la nuova storia del commercio. Il commercio moderno si fa strada a partire dagli assetti provocati in Europa dopo le invasioni dei Barbari (l'ultima epoca delle conquiste), lungo i secoli del Medioevo. Montesquieu riconosce tre cause principali dello sviluppo, a cui sono dedicati i capitoli finali del libro XXI: la lettera di cambio, l'invenzione della bussola, la scoperta dell'America. Un elogio del popolo ebreo, che in tempi di violenza assicura la continuità degli scambi, prelude al cambiamento di mentalità di cui la lettera di cambio è il segno. Il concetto di "beni invisibili" dà una nuova forma alla ricchezza. Questa per la sua incorporeità diventa più resistente alla violenza dei principi o dei briganti, mentre circolando in una rete di rapporti di fiducia obbliga all'onestà. In ambiti diversi prendono avvio il sistema del credito e il processo di trasformazione delle passioni in interesse. A tale contesto si riferisce il famoso commento: «On a commencé à se guérir du machiavélisme, et on s'en guérira tous le jours. Il faut plus de modération dans les conseils»⁸³.

L'uso della bussola segna il punto d'inizio dello sviluppo tecnico, che unito alle scoperte delle Americhe sconvolge la nozione di spazio commerciale. Tecnica e scoperte geografiche dilatano i confini dei viaggi e degli scambi, ma soprattutto delineano il nuovo spazio economico, ove è possibile misurare la valenza dell'estensione del commercio. Ciò significa l'allargamento del mondo, ossia un commercio esteso, e questo è il carattere che sintetizza tutte le differenze tra passato e presente. Le colonie sono gli avamposti di tale spazio. Montesquieu ha una considerazione esclusivamente commerciale dei rapporti tra madrepatria e colonie. L'Europa domina il movimento attuale: «L'effet de la découverte de l'Amérique fut de lier à l'Europe l'Asie et

perdent rien de ce qu'ils partagent. J'ai mille avantages à vivre, non pas dans un grand État, mais dans une grande société» (P 1747); «Ce fut un des inconvénients de la conquête de l'Univers par les Romains que ce nombre infini de peuples qu'ils soumièrent prirent les mœurs romaines, et que chaque peuple perdit le caractère original qu'il tenoit de son esprit général. Les conquêtes des Espagnols dans l'Amérique ont métamorphosé en Espagnols tous les peuples de cette partie du Monde» (P 1799).

⁸³ EL, XXI, 20, t. II, p. 58.

l'Afrique». Con l'arrivo dei metalli preziosi dalle Americhe, l'Europa può infine rendere a suo vantaggio il commercio delle Indie, che come è noto costituisce davvero una preoccupazione di Montesquieu. Al contempo ha inizio un mercato del lavoro nel quale lo spostamento prelude al futuro fenomeno dell'emigrazione, ma tanto lontano dalle migrazioni storiche dei tempi dei popoli conquistatori. Tutto ciò costruisce l'immagine della superiorità dell'Europa contemporanea sul resto dell'universo: «L'Europe est parvenue à un si haut degré de puissance, que l'histoire n'a rien à comparer là-dessus [...]»⁸⁴. Dopo tanti secoli si è ricomposta la grandezza di Roma...

Se analizziamo i capitoli dedicati ai popoli antichi si nota che il commercio si accompagna alle idee di impero, di conquistare, di distruggere ... mentre nei capitoli 20 e seguenti i termini di riferimento diventano saggezza, lavoro, moderazione, prosperità e ogni azione non tende a esaurirsi in se stessa, ma tende a completarsi con la sua reazione: *tout est change*. Una circolarità di cause ed effetti di valori positivi anima lo spazio economico⁸⁵. La ricchezza stimola il lavoro; le arti richiedono la perfezione; il lavoro, agricolo o no, valorizza il superfluo; le nazioni ricche promuovono lo sviluppo delle nazioni povere. Se un aspetto caratterizzante va attribuito alla ricchezza questo non è l'egoismo, ma la reciprocità che sta alla base medesima dei governi liberi. Bisogna notare tuttavia che "reciprocità" non prevede lo spazio del mercato autoregolato dalle proprie leggi. Lo scambio è valutato in ordine di vantaggio e svantaggio in termini quantitativi con effetti diretti a livello socio-politico. Montesquieu non perviene a concepire un ordine di scambi in cui le perdite siano compensate mediante l'equilibrio dell'insieme degli scambi. La valutazione "civile"

⁸⁴ *EL*, XXI, 21, t. II, p. 61. Sugli effetti delle nuove concezioni degli spazi cfr. P. Dockès, *L'espace dans la pensée économique du XVII^e au XVIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1969.

⁸⁵ I motivi tecnici passano presto in secondo piano e subentrano la valorizzazione del lavoro e la formazione delle ricchezze "mobili" come cause di trasformazione sociali tipiche delle società mercantili. Cfr. L. Mascilli Migliorini, *Lavoro, produzione, democrazia nell'Europa di Montesquieu*, in *L'Europe de Montesquieu*. Actes du Colloque de Gênes (26-29 mai 1993) réunis par A. Postigliola et M. G. Bottaro Palumbo (préface de A. M. Lazzarino del Grosso – postface de J. Ehrard), Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995, pp. 77-86.

prevale sulla "economica". Riproponendo in chiusura del libro XXI un testo di circa vent'anni prima sulla Spagna, Montesquieu intende ribadire che al tempo attuale l'*esprit de conquête* si oppone all'*esprit de commerce* e, come la Spagna conferma, ostacola e trasforma in svantaggio le cause che in altri contesti producono effetti positivi.

Gli argomenti che completano il discorso economico di Montesquieu interessano la moneta e «il numero degli abitanti». Se fra i tanti aspetti delle società commercianti la scelta comprende questi indicati, ciò non è casuale. Moneta e livello demografico descrivono le tendenze delle fasi di conservazione nelle società avanzate.

La questione «quali popoli usano la moneta» dà in apertura del libro XXII l'indicazione dell'approccio socio-politico scelto per trattare l'argomento⁸⁶. L'orizzonte teorico è circoscritto dai problemi del valore d'uso e riflette la necessità reale che ha portato all'adozione della moneta. Questa compensa nei rapporti tra due nazioni lo scarto tra il bisogno e la merce, regolando le operazioni di scambio. Se presso i popoli primitivi il baratto limita lo scambio e i bisogni stessi di chi lo usa, presso i popoli che «hanno una moneta» le merci si comprano e si vendono per soddisfare, ma anche per sviluppare i bisogni reciproci che sono, come sappiamo, anche *creati* dal commercio. Radicata nell'atto di compra e vendita, la moneta «est un signe qui représente la valeur de toutes les marchandises»⁸⁷. La vita della moneta dipende da questo stretto rapporto con la merce rappresentata, di cui è segno e prezzo. Come segno rappresentante, per ovvie ragioni di opportunità, le nazioni hanno scelto un metallo comune, a sua volta può essere rappresentato dalla carta-moneta, ma al tempo la moneta di metallo domina nell'uso comune. Il valore di una moneta corrente, la moneta reale, è determinato rispetto al valore di una moneta ideale⁸⁸, ma la moneta reale indica il prezzo delle merci.

⁸⁶ Cfr. *EL*, XXII, 1, t. II, pp. 66-67. Sul tema cfr. le pagine in P. Harsin, *Les doctrines monétaires et financières en France du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Alcan, 1928; R. Gonnard, *Histoire des doctrines monétaires dans ses rapports avec l'histoire des monnaies*, Paris, Sirey, 1936 e L. Einaudi, *Saggi bibliografici e storici intorno alle dottrine economiche*, Roma, Ed. di storia e letteratura, 1953.

⁸⁷ *EL*, XXII, 2, t. II, p. 67.

⁸⁸ Cfr. *EL*, XXII, 3, t. II, pp. 69-70.

La moneta può essere definita da almeno tre punti di vista: a) come segno, b) come merce, per il valore del metallo che incorpora, (reale/ideale), c) come mezzo di commercio, o prezzo. Autonoma come merce, negli altri casi richiede proporzione tra rappresentato e rappresentante, tra segno e merce; nel prezzo si riflette il rapporto tra il totale della moneta disponibile e il totale delle merci altrettanto disponibili: «Comme le total de l'une est au total de l'autre, la partie de l'une sera à la partie de l'autre»⁸⁹. Le diverse facce scoprono l'unico approccio quantitativo, che giustifica anche le variazioni secondo l'abbondanza o la scarsità della moneta. La rarità condiziona i movimenti dei prezzi, ma anche i tassi d'interesse. Con l'arrivo dei metalli preziosi dalle Americhe, in Europa è diminuito il costo del denaro ed anche l'usura. Per quanto riguarda l'usura, ma meglio detto il prestito ad interesse, Montesquieu si dichiara a favore, sia se si considera la moneta come merce, sia come valore d'uso⁹⁰. Un calcolo di proporzioni tra quantità illustra la natura e la funzione della moneta. Montesquieu sembra ammettere le circostanze come variabile del prezzo, ma nell'ambito della capacità di prevedere nel tempo e nei luoghi le disponibilità delle merci o del denaro.

Questo quadro di proporzioni dipende da due meccanismi che in modo diverso vi agiscono: uno il cambio, l'altro la moderazione. Il cambio costituisce anzitutto la verifica della buona salute dell'economia dello Stato⁹¹. Se, sostiene Montesquieu, il cambio si limitasse a considerare la moneta solo come merce, basterebbero oculati interventi del potere politico per mantenere stabile il valore. Senonché la moneta è anche segno, e nel cambio si rivelano la veridicità e la tenuta della relazione segno-merce: Montesquieu è molto attento alle tecniche del cambio e ai movimenti tra gli Stati. La moderazione è sempre esaltata come il sentimento che dovrebbe presiedere ad ogni operazione, e con particolare riguardo è raccomandata nelle azioni dello Stato. Moderazione significa una politica discreta di non inter-

⁸⁹ *EL*, XXII, 7, t. II, p. 72.

⁹⁰ Cfr. *EL*, XXII, 6, t. II, p. 72.

⁹¹ Cfr. *EL*, XXII, 10: il capitolo *Du change* è una delle descrizioni più elaborate del movimento delle ricchezze mobili e riesce a dare una delle immagini più belle del nuovo tipo di società.

vento sui rapporti che la moneta attiva⁹². Il suggerimento è affidato sovente agli esempi: «Si les lois favorisent un débiteur injuste, les choses qui lui appartiennent ne représentent point l'argent, et n'en sont point un signe»; e sovente è affidato agli esempi ricavati dalla politica oppressiva dell'antica Roma. L'equilibrio degli scambi è ordine «incerto», rientra tra le opere che costituiscono le prove della saggezza umana e pertanto così delicato: «Le négoce par lui-même est très incertain; et c'est un grand mal d'ajouter une nouvelle incertitude à celle qui est fondée sur la nature de la chose»⁹³. Anche il legislatore deve abituarsi a calcolare gli effetti degli interventi, ossia la relazione tra la sua legge e le leggi dell'uso (del mercato); la sua abilità consiste nel far percepire la sua presenza garantendo la libertà di circolazione dei beni: «Je le dirai toujours, c'est la modération qui gouverne les hommes, et non pas les excès»⁹⁴.

Con il libro XXIII sulla popolazione Montesquieu fissa la sua analisi sullo Stato. Rimasto discreto nell'ombra ad osservare i movimenti dei segni della ricchezza con un occhio di revisore, il potere politico ridiventa protagonista, nel senso che è chiamato ad un ruolo determinante. La popolazione è un antico tema delle *LP* e ritorna nel suo insieme nell'*EL*, occupando un intero libro⁹⁵. Montesquieu sostiene la tesi di una continua diminuzione della popolazione dall'antichità ad oggi. Come è noto la tesi è falsa; la credenza diffusa nel XVIII secolo di uno spopolamento non corrisponde alla realtà storica, che invece mostra evidenti testimonianze del contrario. Ma l'errore si radica in una visione politica ostile alle guerre, alle grandi imprese, agli imperi. Si crede che la popolazione in Francia sia diminuita sotto Luigi XIV, pertanto istanze di politiche demografiche domandano processi di sviluppo programmato su progetti di conservazione

⁹² Cfr. *EL*, XXII, 2, t. II, p. 68.

⁹³ Cfr. *EL*, XXII, 3 e 22, t. II, pp. 70 e 95.

⁹⁴ *EL*, XXII, 22, t. II, p. 98.

⁹⁵ Montesquieu dedica al tema popolazione undici lettere in *LP* (da CXII a CXXII), pp. 232-259 e numerose *pensées*, cfr. *P* 60, 180, 233, 906. L'argomento ha richiamato l'attenzione di molti studiosi: cfr. A. Murphy, *Le développement des idées économiques en France (1750-1756)*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 33 (1986), pp. 521-541.

e non di conquista. Come è stato notato, un'ipotesi sbagliata genera effetti positivi nell'ambito della ricerca pertinente⁹⁶. Questo è stato il caso della paura depopulazionista del XVIII secolo. Le pagine di Montesquieu gettano le basi per una considerazione scientifica della demografia, ma soprattutto nell'immediato svegliano la ricerca dei rimedi. Nella ricerca s'incrociano livelli di esplorazione a tutto tondo: il matrimonio, gli ordini religiosi, i modi di produzione, le attività e persino le macchine industriali⁹⁷. Ma i vari temi convergono verso lo scioglimento del nodo libertà e lavoro. Un lavoro e un lavoro libero diventano gli obiettivi dei governi moderati.

Il lungo viaggio di Montesquieu tra commercio degli antichi e dei moderni si conclude con una richiesta che esprime l'intensità della moderazione:

Un homme n'est pas pauvre parce qu'il n'a rien, mais parce qu'il ne travaille pas [...]. Un État bien policé [...] donne aux uns les travaux dont ils sont capables; il enseigne les autres à travailler, ce qui fait déjà un travail [...] (l'État) doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable, et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé⁹⁸.

Lungo il XVIII secolo e, per Montesquieu, lungo la storia dell'affermarsi dell'*esprit du commerce* avviene un altro incontro, quello tra libertà e benessere.

⁹⁶ Cfr. J.-C. Perrot, *Les économistes, les philosophes et la population*, in *Une histoire*, cit., p. 162.

⁹⁷ Cfr. *EL*, XXIII, 15, t. II, p. 108.

⁹⁸ *EL*, XXIII, 29, t. II, p. 128; cfr. le note di R. Derathé, ivi, pp. 522-524.

Montesquieu e la religione*

di Lorenzo Bianchi

«Ce ne fut ni la crainte ni la piété qui établit la religion chez les Romains; mais la nécessité où sont toutes les sociétés d'en avoir une». Questa affermazione tratta dalla *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* – letta il 18 giugno 1716 all'Accademia di Bordeaux ma pubblicata postuma – evidenzia fin da questo scritto giovanile un tema che rimarrà costante nell'opera di Montesquieu, ovvero quello della centralità della religione nella società¹. Il ruolo svolto dalla religione, la necessità che ha ogni società di averne una, vengono affrontati nella *Dissertation* considerando la funzione politica che la religione esercita presso i Romani. Montesquieu ammira in queste pagine la capacità dei Romani di fondare una religione al servizio dello Stato e di utilizzare «le joug de la religion» e «la crainte des dieux» per con-

* Una prima versione di questo articolo è già apparsa, col titolo *Religione e tolleranza in Montesquieu*, sulla «Rivista di storia della filosofia», 49 (1994), pp. 49-71.

¹ *Dissertation*, in Masson, III, p. 38. Cfr. R. Shackleton, *Montesquieu. A critical biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 22-23; S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, p. 24; Id., *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 43 (1966), pp. 482-603, in particolare pp. 587-590; A. Postigliola, *Politica, storia e scienza della società*, in Montesquieu, *Le leggi della politica*, a cura di A. Postigliola, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 11-150, in particolare pp. 25-28; L. Bianchi, *Nécessité de la religion et de la tolérance chez Montesquieu. La «Dissertation sur la politique des Romains dans la religion»*, in *Lectures de Montesquieu. Actes du Colloque de Wolfenbüttel (26-28 octobre 1989)*, réunis par E. Mass et A. Postigliola, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1993, pp. 25-39.

trollare il popolo². In questo contesto le cerimonie svolgono un ruolo centrale perché, approfittando della credulità di una moltitudine superstiziosa, gli àuguri e i magistrati utilizzano le divinazioni per contenere o incitare una plebe instabile e pronta a cambiare parere.

L'incredulità e l'utilizzazione politica della religione di cui i magistrati romani hanno fornito continue prove non devono comunque far ipotizzare che costoro fossero privi di religione, ma piuttosto che adorassero una divinità suprema, di cui le divinità del popolo non rappresentavano che una delle possibili manifestazioni. Anzi, dato che allora era ampiamente diffuso il dogma dell'anima del mondo, che permetteva di adorare indifferentemente diverse divinità, si impose un'ampia tolleranza capace di garantire una notevole libertà individuale e di evitare ogni tipo di eresia, di guerra o di disputa religiosa³.

Né i Romani – prosegue Montesquieu – si mostrarono meno tolleranti in materia religiosa all'epoca delle conquiste. Infatti non solo Roma non impose i suoi dèi ai popoli vinti, ma ricevette nel proprio seno le divinità straniere e grazie a questo legame della religione – «le plus fort qui soit parmi les hommes» – essa riuscì a imporre facilmente il proprio dominio⁴. Nonostante una certa confusione che si poteva creare nella mitologia, i Romani mostrarono di non avere in effetti altra divinità che «le génie de la République»⁵ e di sapere orche-

² Cfr. *Dissertation*, in Masson, III, p. 38: «[...] le culte & les cérémonies qu'ils instituèrent furent trouvés si sages, que, lorsque les rois furent chassés, le joug de la religion fut le seul dont ce peuple, dans sa fureur pour la liberté, n'osa s'affranchir». E, poche righe dopo: «Ils n'eurent donc d'abord qu'une vue générale, qui étoit d'inspirer à un peuple qui ne craignoit rien, la crainte des dieux, & de se servir de cette crainte pour le conduire à leur fantaisie».

³ Cfr. *Ibid.*, p. 45: «Voilà d'où étoit né cet esprit de tolérance & de douceur qui régnait dans le monde païen: on n'avoit garde de se persécuter & de se déchirer les uns les autres; toutes les religions, toutes les théologies, y étoient également bonnes: les hérésies, les guerres & les disputes de religion y étoient inconnues; pourvu qu'on allât adorer au temple, chaque citoyen étoit grand pontife dans sa famille».

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 49: «On fit mieux: Rome se soumit elle-même aux divinités étrangères, elle les reçut dans son sein; &, par ce lien, le plus fort qui soit parmi les hommes, elle s'attacha des peuples qui la regardèrent plutôt comme le sanctuaire de la religion que comme la maîtresse du monde».

⁵ *Ibid.*, p. 50.

strare le diversità e i conflitti religiosi all'interno di una indubbia priorità della politica.

Da questi brevi accenni alla giovanile *Dissertation* emergono immediatamente due temi che rimarranno costanti nella produzione di Montesquieu: quello della necessità della religione nella società e quello, ad esso correlato, dalla tolleranza religiosa. Due temi che, pur con le dovute variazioni, si ritroveranno anche nelle pagine dell'*EL*.

Certo, la valutazione della religione varia in rapporto all'evolversi del pensiero montesquieuiano, ma la sua presenza rimane costante e centrale, se è vero che nella definizione di «esprit général» fornita nell'*EL* (XIX, 4) essa concorre, insieme ad altre cause, a condizionare la storia di ciascun popolo. L'«esprit général» è il risultato di differenti elementi che governano gli uomini: «de climat, la religion, les lois, le maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières» e «à mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force les autres lui cèdent d'autant». In tal modo – esemplifica Montesquieu –

la nature et le climat dominant presque seuls sur les sauvages; les manières gouvernent les Chinois; les lois tyrannisent le Japon; les mœurs donnaient autrefois le ton dans Lacédémone; les maximes du gouvernement et les mœurs anciennes le donnaient dans Rome⁶.

La religione ora non appare più, a differenza che nella *Dissertation*, come la causa che agisce con più forza presso i Romani, ma è fuori di dubbio che essa continua a svolgere un ruolo importante nella società. In effetti la distanza – non solo cronologica – tra la *Dissertation* e l'*EL* è notevole e nell'operetta giovanile – come è stato notato agli inizi del secolo da E. Levi-Malvano⁷ – si sente l'eco di Machiavelli nella riduzione della religione a un utile *instrumentum regni* e nella utiliz-

⁶ *EL*, XIX, 4, t. I, p. 329.

⁷ Cfr. E. Levi-Malvano, *Montesquieu e Machiavelli*, Paris, Champion, 1912, dove si avvicina la *Dissertation* ai *Discorsi* di Machiavelli (pp. 64-69). Ma sull'argomento cfr. anche R. Shackleton, *Montesquieu and Machiavelli: a reappraisal*, «Comparative literature studies», 1 (1964), pp. 1-13, ora in Id., *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, a cura di D. Gilson e M. Smith, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, pp. 117-131.

zazione della superstizione popolare a fini di controllo politico. Ma si sente anche l'influenza di quelle correnti scettiche e libertine che vedevano nel pensatore fiorentino un loro maestro. Non è un caso, infatti, che in occasione del suo primo soggiorno a Parigi tra il 1709 e il 1713 Montesquieu entri in contatto con autori e circoli eterodossi: Nicolas Fréret e Bernard de Fontenelle, Boulainvilliers e l'abate Bernardo Lama. Tutti personaggi, questi, che non potevano non influenzare il giovane Montesquieu, comunicandogli un'attitudine alla libertà di critica che doveva estendersi fino all'ambito religioso⁸. Nella *Dissertation* non sono pochi allora gli elementi derivanti da una tradizione di pensiero libertino o eterodosso, non disgiunto da ascendenze machiavelliane. Comunque l'importanza politica accordata alla religione verrà progressivamente ad attenuarsi nelle opere successive e non si ritroveranno più i toni radicali del testo del 1716, anche se Montesquieu continuerà a indagare il ruolo svolto dalla religione nella società.

Né è da sottovalutare – ma si ritornerà su ciò in seguito – l'influenza esercitata dal pensiero di Pierre Bayle. Montesquieu aveva infatti composto nel 1711 – all'età di 22 anni – un'opera sull'idolatria dei pagani certamente influenzata da Bayle, nella quale si sosteneva che costoro non meritavano la dannazione eterna. Di questo testo non ci rimangono che alcuni frammenti⁹ comunque utili per ritrovare – fin dagli anni giovanili – un preciso interesse per Bayle, in particolare per le *Pensées diverses sur la comète* e per la *Continuation des pensées diverses*. La *Dissertation* infatti risente, oltre che dei *Discorsi* di Machiavelli, anche dell'opera bayliana sulle comete. Basti pensare al capitolo

⁸ Per i rapporti tra Montesquieu e personaggi come Fréret, Fontenelle, Boulainvilliers o Lama, cfr. R. Shackleton, *Montesquieu. A critical biography*, cit., pp. 8-13; L. Desgraves, *Montesquieu et Fontenelle*, in *Actes du Colloque Fontenelle* (Rouen, 6-10 octobre 1987), publiés par A. Niderst, Paris, PUF, 1989, pp. 307-315; L. Bianchi, *Montesquieu et Fréret: quelques notes*, «Corpus», 29 (1995), pp. 105-128.

⁹ Cfr. P 1946: «Quelques réflexions qui peuvent servir contre le paradoxe de M. Bayle, qu'il vaut mieux être athée qu'idolatre, avec quelques autres fragments de quelques écrits faits dans ma jeunesse, que j'ai déchirés». Vedi anche *ibid.*: «Quant aux athées de M. Bayle, la moindre réflexion suffit à l'Homme pour se guérir de l'athéisme. Il n'a qu'à considérer les Cieux, et il y trouvera une preuve invincible de l'existence de Dieu».

108 delle *Pensées diverses*, dove Bayle considera «la politique des Magistrats préposez aux affaires civiles, et à celles de la religion» e mostra l'utilità di «tenir les hommes dans la dépendance par le frein de la crainte des Dieux», evidenziando il ruolo svolto dalla religione in quanto «un des liens de la société»¹⁰. La paura degli dèi e la religione come legame sociale sono due dei temi che espressamente ricorrono nella *Dissertation*, e che Montesquieu poteva ben avere attinto dal filosofo di Rotterdam.

Ma è piuttosto il tema della tolleranza religiosa, che già appare con forza nella dissertazione del 1716, la vera eredità di Bayle. E l'idea di tolleranza sarà ripresa e riproposta nei maggiori testi di Montesquieu, dalle *LP* all'*EL*.

Anche nelle *LP* Montesquieu dedica ampio spazio al tema della religione, facendo ricorso a un metodo comparativo – basato sul paragone tra cristianesimo e religioni non cristiane, in particolare la musulmana – che doveva risultare per i contemporanei se non eterodosso, quanto meno irriverente. Inoltre si offrono varie opportunità per deridere la figura del papa (lettere XXIV e XXIX), attaccare i gesuiti (lettere XXIV e CI) e condannare il celibato dei preti (CXVII), ma anche per ridicolizzare il rito musulmano delle abluzioni (XXXI) e avanzare giudizi critici nei confronti del Corano (XCVII).

Ma a questa critica del cristianesimo – in particolare della chiesa cattolica – e delle religioni storiche corrisponde un'esplicita affermazione dell'esistenza di Dio, che non abbisogna né di prove filosofiche

¹⁰ P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, in *Œuvres diverses*, 4 voll., La Haye, 1727-1731, vol. III, 1727, § 108, p. 73. Sui rapporti tra Bayle e Montesquieu, si veda R. Shackleton, *Bayle and Montesquieu*, in *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam. Études et documents publiés sous la direction de Paul Dibon*, Amsterdam-Paris, Nijhoff, 1959, pp. 142-149, p. 144 per la *Dissertation*, scritta «largely under the inspiration of Bayle». Secondo Shackleton, comunque, il rifiuto di Bayle avverrebbe dopo il 1731 e in particolare tra il 1733 e il 1738: «There seem, then, reasonable grounds for concluding that it was in the fourth decade of the century, and perhaps more specifically between 1733 and 1738, that Montesquieu adressed himself to the serious task of refuting Bayle's two paradoxes, though his arguments were not published until 1748 [ovvero con l'*EL*]» (p. 147). Cfr. inoltre P. Rétat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, pp. 280-293. Per una ulteriore indicazione che ritrova nella *Dissertation* una duplice influenza dei *Discorsi* di Machiavelli e delle *Pensées* bayliane, cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., pp. 24-25.

né di dibattiti teologici (LXIX)¹¹. Inoltre, se l'esistenza di Dio non è mai messa in dubbio, la religione viene ricondotta alla pura morale, fino a farla coincidere con quella, se è vero che «dans quelque religion qu'on vive, l'observation des lois, l'amour pour les hommes, la piété envers les parents, sont toujours les premiers actes de religion»¹².

Anche in quest'opera Montesquieu si interroga sulla funzione sociale della religione, sugli effetti storici che ogni religione provoca. In una delle lettere sui Trogloditi (lettera XII) si ricorda come furono istituite feste in onore degli dèi e come il timore legato alla religione fosse ricompensato dalla positiva conseguenza operata dalla religione stessa: quella di addolcire i costumi di un popolo ancora rude¹³. Altrove si affronta il tema della religione in termini di vera e propria causalità storica. Nella lettera LXXV si discute delle cause fisiche delle opinioni religiose, sì che esse paiono cambiare in un individuo in rapporto allo stato di salute o di malattia e alla costituzione fisica del corpo¹⁴. Mentre in un gruppo di lettere tra di loro omogenee (lettere CXII-CXXII) – nelle quali si considerano le ragioni del declino della popolazione sulla terra – Montesquieu analizza le relazioni tra differenti credenze religiose e incremento demografico. Il nesso matrimonio-divorzio-poligamia viene considerato storicamente nella religione romana, in quella musulmana e nel mondo cristiano – vuoi

¹¹ Cfr. *LP* LXIX, p. 153: «Mon cher Rhédi – scrive Usbek – pourquoi tant de philosophie? Dieu est si haut que nous n'apercevons pas même ses nuages. Nous ne le connaissons bien que dans ses préceptes. Il est immense, spirituel, infini». Sul tema della religione nelle *LP*, cfr. R. Shackleton, *Montesquieu. A critical biography*, cit., pp. 39-45 e P. Kra, *Religion in Montesquieu's «Lettres persanes»*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», (1970), t. 72.

¹² *LP* XLVI, p. 94.

¹³ Cfr. *LP* XII, p. 33: «Qui pourrait représenter ici le bonheur de ces Troglodytes? Un peuple si juste devait être chéri des Dieux. Dès qu'il ouvrit les yeux pour les reconnaître, il apprit à les craindre, et la Religion vint adoucir dans les mœurs ce que la Nature y avait laissé de trop rude».

¹⁴ Cfr. *LP* LXXV, p. 159: «Je crois l'immortalité de l'âme par semestre; mes opinions dépendent absolument de la constitution de mon corps: selon que j'ai plus ou moins d'esprits animaux, que mon estomac digère bien ou mal, que l'air que je respire est subtil ou grossier, que les viandes dont je me nourris sont légères ou solides, je suis spinoziste, socinien, catholique, impie ou dévot».

nei paesi cattolici, nei quali il celibato dei preti produce conseguenze negative, vuoi in quelli protestanti. Né mancano accenni alla religione ebraica e al culto cinese degli antenati. In ogni caso la fecondità dei differenti popoli viene collegata alle diverse credenze religiose e si fanno dipendere alcuni specifici avvenimenti storici, quali l'incremento o il decremento della popolazione, da attitudini morali o comportamentali dettati da concezioni religiose. È qui chiarissimo, allora, l'interesse per gli effetti storici prodotti da una religione. Montesquieu più che considerare lo statuto di verità delle diverse credenze riflette sulla forza di coesione sociale che possiede la religione e si sofferma ad analizzare le differenze e le specificità di ogni culto o confessione in rapporto ai suoi esiti pratici. Una dottrina religiosa pare qui interessare per le sue concrete conseguenze, e Montesquieu estende, complicandolo e ampliandolo, quel parametro utilitaristico della religione come utile strumento di governo che nella *Dissertation* risentiva ancora eccessivamente della lezione machiavelliana. Ora l'esigenza non è più tanto quella di leggere la religione come semplice strumento di controllo o di governo, quanto piuttosto quella di capire la particolarità di ogni religione e la sua incidenza storica sui differenti popoli. Una disamina più articolata e più complessa che, nella ricerca delle cause e delle costanti storiche, si muove ormai nella direzione che sarà propria all'*EL*.

Comunque, se le *LP* criticano le religioni storiche a favore di una concezione deistica che guarda con favore alla religione naturale, esse difendono in parallelo un ideale di tolleranza. Si è parlato, a proposito della lettera XXXV, di «universalismo religioso»¹⁵ per l'esigenza di cogliere nelle differenti religioni – qui il cristianesimo e l'islamismo – la comune manifestazione di una prima e universale verità divina; un'idea, questa, che riappare anche nelle *Pensées*¹⁶.

Ma dove meglio Montesquieu esprime questa sua ipotesi latitudinaria è nella lettera LXXXV, dove Usbek si chiede espressamente

¹⁵ C. Rosso, *Montesquien moralista. Dalle leggi al «bonheur»*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1965, p. 222.

¹⁶ Cfr. *P* 1454: «Dieu est comme ce monarque qui a plusieurs nations sous son empire: elles viennent toutes lui porter le tribut, et chacune lui parle sa langue. (Religions diverses)».

«s'il n'est pas bon que dans un État il y ait plusieurs religions». La risposta che ne consegue – una vera e propria apologia a favore della tolleranza – ha come presupposto l'ipotesi che «toutes les religions contiennent des préceptes utiles à la Société»¹⁷. L'utilità sociale della religione è infatti il miglior garante per la molteplicità dei culti, senza contare che coloro che abbracciano una religione che viene tollerata si rendono in generale più utili alla società dei normali cittadini, in quanto cercano di farsi accettare con il loro lavoro e le loro ricchezze. Per questi motivi è errato sostenere che un principe non ha interesse a tollerare nel proprio Stato diverse religioni, dato che non vi è setta «qui ne prescrit l'obéissance et ne prêche la soumission»¹⁸. Certo, confessa Usbek, la storia ci mostra continui esempi di guerre religiose, ma «ce n'est point la multiplicité des religions qui a produit ces guerres, c'est l'esprit d'intolérance, qui animait celle qui se croyait la dominante». E ancora, l'intolleranza è prodotto di quell'«esprit de prosélytisme» che gli ebrei hanno appreso dagli egiziani e che a loro volta hanno trasmesso – «comme une maladie épidémique et populaire» – ai musulmani e ai cristiani. E infine l'intolleranza si nutre di quello «esprit de vertige» i cui progressi devono essere considerati come «une éclipse entière de la raison humaine»¹⁹.

La denuncia contro ogni intolleranza religiosa non potrebbe essere più chiara, e se l'«esprit d'intolérance» risulta peculiare a ogni religione che si crede dominante, l'«esprit de prosélytisme» – vera e propria malattia epidemica – contagia ogni religione storica: dagli egiziani agli ebrei, fino ai due grandi filoni che scaturiscono dall'ebraismo, i cristiani e i musulmani. Queste stesse religioni storiche, poi, trasmetterebbero un «esprit de vertige» – vero e proprio elemento perturbativo della mente – che offusca completamente la ragione umana. Si delinea in queste righe una netta contrapposizione religione-tolleranza e religione-ragione e se intolleranza, proselitismo e «vertige» appaiono malattie endemiche a tutte quante le religioni storiche, risulta difficile arginare le continue offese alla ragione che le

¹⁷ LP LXXXV, p. 179.

¹⁸ *Ibid.*, p. 180.

¹⁹ *Ibid.*

religioni arrecano con la loro inumanità. È pur vero che queste affermazioni – poste sul finire della lettera – fanno seguito ai passi relativi all'utilità di ogni religione in quanto capace di imporre utili precetti alla società, ma è difficile sottrarsi all'impressione che le religioni valgono qui esclusivamente come momento di equilibrio e di controllo sociale e risultino utili per l'obbedienza che producono. In parallelo, comunque, sono proprio l'equiparazione e l'analogia, in quanto ugualmente intolleranti, di tutte le religioni storiche, che permettono una difesa a oltranza della tolleranza. Se ogni religione riproduce – nel suo spirito di predominio – inumanità e violenza e se tutte da questo punto di vista si equivalgono, la tolleranza si impone come unica soluzione, garantita dal fatto che una molteplicità di culti non sarà dannosa per lo Stato, perché tutti quanti prescrivono sottomissione e obbedienza. In altri termini, la tolleranza scaturisce per un verso dalla funzione sociale disciplinante svolta da ogni religione, e dall'altro dall'esigenza di limitare i pericoli di violenza e di guerra prodotti dall'intolleranza di un'unica religione dominante. In ogni caso l'appello di Montesquieu alla tolleranza diventa in queste pagine un imperioso richiamo alla ragione e all'umanità, contro ogni spirito di prevaricazione e di violenza.

Quando nel 1734 appaiono i *Romains*, Montesquieu non si è ancora deciso a intraprendere la stesura di un'opera grandiosa quale l'*EL* – se è vero che solo verso la fine di quello stesso anno si metterà effettivamente al lavoro²⁰ – ma certo aveva già raccolto numerosi materiali e il suo interesse per il metodo storico andava ampliandosi e approfondendosi. I *Romains* stessi, che programmaticamente intendono analizzare le cause della grandezza e della decadenza dei Romani, si muovono su di un piano storico capace di cogliere strutture e continuità al di là dei singoli avvenimenti. La distinzione tra causa e accidentalità storica, emblematicamente espressa in un passo del capitolo XVIII, appare in questo senso illuminante:

Ce c'est pas la fortune qui domine le monde [...]. Il y des causes générales, soit morales, soit physiques, qui agissent dans chaque monar-

²⁰ Cfr. R. Shackleton, *Montesquieu. A critical biography*, cit., p. 228.

chie, l'élèvent, la maintiennent, ou la précipitent; tous les accidents sont soumis à ces causes; &, si le hasard d'une bataille, c'est-à-dire une cause particulière, a ruiné un État, il y avoit une cause générale qui faisoit que cet État devoit périr par une seule bataille: en un mot, l'allure principale entraîne avec elle tous les accidents particuliers²¹.

La ricerca di cause – morali o fisiche – è allora il compito che lo storico deve assumersi per capire come uno Stato si mantenga o deperisca e tale attenzione per le forme proprie ai singoli avvenimenti e per la compresenza di diversi elementi emerge anche nel capitolo XXII, dove viene enunciata una prima definizione di «esprit général»: «Il y a dans chaque nation un esprit général, sur lequel la puissance même est fondée; quand elle choque cet esprit, elle se choque elle-même, & elle s'arrête nécessairement»²². Bisogna attendere l'*EL* per ritrovare una definizione più precisa e una analisi più dettagliata dell'«esprit général» (XIX, 4) – alla cui formazione contribuiscono numerosi elementi, tra cui il clima, la religione, le leggi, i costumi –, ma già nell'opera del 1734 ogni popolo appare condizionato da un insieme di cause differenti e specifiche. E anche la religione, certamente, occupa, in questo contesto dei *Romains*, un suo preciso posto.

Certo, lo spazio della religione può risultare ora più marginale, in particolare se si pensa alla funzione centrale che questa svolgeva nella *Dissertation*. Nei *Romains* invece – come poi nell'*EL* – la religione perde ogni ruolo privilegiato e non risulta più l'elemento che con maggior forza condiziona la società romana. Ma alcuni accenni di rilievo nel corso dell'opera permettono non solo di ricordare l'importanza strutturale della religione presso i Romani, ma anche di rilanciare il tema della tolleranza e di affrontare quello della divisione tra potere ecclesiastico e secolare.

Se già nel primo capitolo Montesquieu – non immemore forse di

²¹ *Romains* XVIII, in Masson, I, 3, p. 482. Secondo Shackleton questo importante passo di Montesquieu sarebbe stato ispirato da *La vita civile* di Paolo Mattia Doria: cfr. R. Shackleton, *Montesquieu. A critical biography*, cit., p. 168. Sui rapporti tra il pensatore francese e l'italiano si veda anche R. Shackleton, *Montesquieu et Doria*, «Revue de littérature comparée», 29 (1955), pp. 173-183, ora in Id., *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, cit., pp. 93-101.

²² *Romains* XXII, in Masson, I, 3, p. 519.

Machiavelli – sottolinea il carattere religioso che assumevano i giuramenti presso i Romani²³, nel capitolo X la religione viene colta in tutta la sua pratica utilità, ricordando come essa condizioni i comportamenti umani e come, presso i Romani, sussista un particolare legame tra sentimento religioso e amore di patria:

Outre que la religion est toujours le meilleur garant que l'on puisse avoir des mœurs des hommes, il y avoit ceci de particulier chez les Romains, qu'ils mêloient quelque sentiment religieux à l'amour qu'ils avoient pour leur patrie²⁴.

La centralità della religione nella società emerge qui chiaramente e del resto sulla religione come «meilleur garant» della morale Montesquieu ritorna anche nell'*EL* quando, nel libro XXIV, ricorda come «la religion, même fausse, est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes»²⁵.

Nell'ultima parte dell'opera, relativa alla decadenza dell'impero, il tema della religione riappare con più forza e si ritrovano due passi di particolare rilievo nei capitoli XX e XXII. Il capitolo XX – che tratta di Giustiniano – analizza la politica di questo imperatore e stigmatizza come assolutamente errato il suo tentativo di unificazione religiosa²⁶. Anzi, Montesquieu non esita a sottolineare le conseguenze negative di tale inopportuno zelo, in quanto Giustiniano, sterminando un gran numero di persone, ha reso incolte numerose province e ha finito non con l'aumentare il numero dei fedeli ma solo con il diminuire quello dei sudditi. L'intolleranza di Giustiniano viene inoltre contrapposta all'originaria capacità dei Romani di rispettare e accet-

²³ *Romains* I, in Masson, I, 3, p. 356. Sull'importanza dei giuramenti per i Romani, cfr. *EL*, VIII, 13, t. I, p. 133. Questa stessa idea che sottolinea la rilevanza dei giuramenti a Roma la si ritrova già in Machiavelli: cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di S. Bertelli, Milano, Feltrinelli, 1960, I, 11, pp. 160-161.

²⁴ *Romains* X, in Masson, I, 3, p. 417.

²⁵ *EL*, XXIV, 8, t. II, p. 137.

²⁶ Cfr. *Romains* XX, in Masson, I, 3, p. 501: «Mais ce qui fit le plus de tort à l'état politique du gouvernement fut le projet qu'il [Giustiniano] conçut de réduire tous les hommes à une même opinion sur les matières de religion, dans des circonstances qui rendoient son zèle entièrement indiscret».

tare tutti i culti, che Montesquieu aveva già ampiamente sottolineato nella *Dissertation*²⁷. Anzi questi passi su Giustiniano, dettati dall'esigenza di difendere la tolleranza e di condannare come violenta e oppressiva la politica filocristiana di questo imperatore, permettono di riavvicinare questo testo all'opera giovanile del 1716, dove la centralità della funzione politica della religione si accompagnava all'ammirazione per chi, come Roma, aveva saputo accogliere le più varie sette religiose.

Nel capitolo XXII – che tratta della debolezza dell'impero d'Oriente – si affronta invece il tema della distinzione tra cariche civili e ecclesiastiche. Montesquieu vede con preoccupazione il fatto che la religione cristiana abbia formato un corpo separato di ecclesiastici e che questi, nell'impero romano d'Oriente, si siano prepotentemente immischiati degli affari pubblici, contribuendo al declino di Costantinopoli²⁸. In tal modo si sono confusi la natura e i limiti del potere ecclesiastico e di quello secolare, mentre invece una tale distinzione, da cui dipende la tranquillità dei popoli, si fonda

non seulement sur la religion, mais encore sur la raison & la nature, qui veulent que des choses réellement séparées, & qui ne peuvent subsister que séparées, ne soient jamais confondues²⁹.

Del resto, presso gli antichi Romani, questa distinzione era ben chiara, anche se il clero non costituiva da loro un corpo a sé. Merita comunque sottolineare che è in questo contesto che Montesquieu, poche righe prima, fornisce la sua definizione di «esprit général», su cui si fonda il potere di ogni nazione, e che si basa su un equilibrio tra i diversi elementi che lo costituiscono. Ora, nel caso dell'impero romano d'Oriente, proprio il non riconoscimento della natura e dei limiti «de la puissance ecclésiastique et de la séculière» ha portato alla sua irrimediabile decadenza.

²⁷ *Ibid.*: «Comme les anciens Romains fortifièrent leur empire en y laissant toute sorte de culte; dans la suite on le réduisit à rien, en coupant, l'une après l'autre, les sectes qui ne dominoient pas». E cfr. *Dissertation*, in Masson, III, pp. 49-50.

²⁸ Cfr. *Romains* XXII, in Masson, I, 3, pp. 514-515 e 520.

²⁹ *Ibid.*, pp. 519-520.

Anche in questo caso un elemento legato alla religione – il potere del corpo ecclesiastico – incide prepotentemente sulla dinamica storica ma, più in generale, gli accenni alla religione nei *Romains* riprendono, seppure brevemente e in un contesto differentemente calibrato, i due temi montesquieuiani dell'utilità sociale della religione e della tolleranza che già si ritrovavano nella *Dissertation* e in seguito, seppure variati, nelle *LP*.

Esaminare, seppure a grandi linee, il tema della religione nell'*EL* significa prendere le mosse dalla ben nota definizione di «esprit général» (XIX, 4), dove la religione concorre, insieme a altre cause, a condizionare la storia e gli accadimenti di un popolo. Ma significa anche considerare che due interi libri della Quinta parte – il XXIV e il XXV – sono dedicati al rapporto tra leggi e religione³⁰. Qui Montesquieu dichiara preventivamente di comportarsi non da «teologo» ma da «scrittore politico» e di considerare quindi le diverse religioni «par rapport au bien que l'on en tire dans l'état civil»³¹.

La centralità della religione in quanto elemento strutturale e costante di ogni società si esprime nella critica a Bayle e nel rifiuto dei suoi due paradossi più noti e provocatori, esposti nelle *Pensées diverses sur la comète*: che l'ateismo sarebbe migliore dell'idolatria e che non potrebbe sussistere una società veramente cristiana (XXIV, 2 e 6). Anzi, è significativo che il libro XXIV, dopo un primo capitolo rela-

³⁰ Cfr. *EL*, XXIV (*Des lois dans le rapport qu'elles ont avec la religion établie dans chaque pays, considérée dans ses pratiques et en elle-même*) e XXV (*Des lois dans le rapport qu'elles ont avec l'établissement de la religion de chaque pays et sa police extérieure*), t. II, pp. 131-167. Sul tema della religione nell'*EL*, si veda J. Dedieu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France. Les sources anglaises de «L'Esprit des lois»*, Paris, Lecoffre, 1909, cap. VIII, pp. 226-261; H. Laitenberger, *Montesquieu und die «gesellschaftliche Funktion» der Religion (Buch XXIV und XXV des «Esprit des lois»)*, «Perspektiven der philosophie», 3 (1977), pp. 205-224. Ma più in generale per i rapporti tra Montesquieu e il problema della religione, oltre ai testi già citati, cfr. anche R. B. Oake, *Montesquien's religious ideas*, «Journal of the history of ideas», 14 (1953), pp. 548-560; R. Shackleton, *La religion de Montesquieu*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 287-294; R. Caillois, *Montesquieu et l'athéisme contemporain*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, cit., pp. 327-336; P. M. Masterson, *Rights, relativism and religious faith in Montesquieu*, «Political studies», 22 (1981), pp. 204-216; e L. Bianchi, *Histoire et nature: la religion dans l'«Esprit des lois»*, in *Le temps de Montesquieu. Actes du Colloque international de Genève (28-31 octobre 1998)*, in corso di stampa.

³¹ *EL*, XXIV, 1, t. II, p. 131.

tivo a «Des religions en général», affronti immediatamente la critica del paradosso bayliano degli atei (XXIV, 2). Inserendosi in quell'ampia reazione a Bayle che trova nel XVIII secolo voci e posizioni tra di loro diversificate – e basterebbero i soli nomi di Voltaire e di Vico per rendere conto dell'estensione e della varietà degli interlocutori – Montesquieu accusa l'autore del *Dictionnaire historique et critique* di utilizzare ragionamenti sofisticati e prende le difese della religione in quanto elemento necessario in ogni società. Fin da queste prime affermazioni la religione si profila come un fattore di moderazione e di riequilibrio nella società³² mentre emerge quell'intreccio tra religione e morale che porta non solo a fare della religione «le meilleur garant [...] de la proihibition des hommes»³³, ma anche a valutare la morale stoica come assolutamente importante, al punto da collocare la fine di questa scuola filosofica «au nombre des malheurs du genre humain»³⁴. Una posizione, questa di Montesquieu, che è allora lontanissima dall'ipotesi di Bayle. Secondo quest'ultimo, infatti, malgrado la funzione che la religione svolge all'interno di uno Stato, esisterebbe un'insanabile scissione tra credenze e comportamenti e la fede religiosa non verrebbe a influenzare praticamente la condotta degli uomini, come purtroppo mostrano quotidianamente i cristiani.

Comunque, se per l'autore dell'*EL* la religione rimane un elemento stabile e necessario in ogni società, essa viene anche a condizionare le forme di governo. Infatti la religione cristiana conviene maggiormente a un governo moderato e la maomettana a uno dispotico (XXIV, 3): la dolcezza raccomandata nel Vangelo si oppone infatti a ogni dispotismo, con la conseguenza che il cristianesimo «qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci»³⁵. Ed è sempre il cristianesimo che «malgré la

³² Cfr. *EL*, XXIV, 2, t. II, p. 132-133: «Un prince qui aime la religion et qui la craint, est un lion qui cède à la main qui le flatte, ou à la voix qui l'apaise: celui qui craint la religion et qui la hait, est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent: celui qui n'a point du tout de religion, est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore».

³³ *EL*, XXIV, 8, t. II, p. 137.

³⁴ *EL*, XXIV, 10, t. II, p. 138.

³⁵ *EL*, XXIV, 3, t. II, p. 133. Cfr. anche *P* 551: «Bien que la Religion chrétienne n'ait pas fait beaucoup de princes vertueux, elle a néanmoins adouci la Nature humaine: elle

grandeur de l'empire et le vice du climat, a empêché le despotisme de s'établir en Ethiopie»³⁶. Gli effetti positivi del cristianesimo sulle leggi e sui governi sono allora molteplici, in quanto esso è stato capace di introdurre «dans le gouvernement un certain droit politique, et dans la guerre un certain droit des gens»³⁷, mentre non altrettanto si può dire della religione musulmana «qui ne parle que de glaive» e che «agit encore sur les hommes avec cet esprit destructeur qui l'a fondée»³⁸.

Inoltre, quando si forma in uno Stato una nuova religione questa si adatta in generale al governo che vi domina, e infatti quando avvenne nel mondo cristiano la divisione tra cattolici e protestanti, i popoli del nord abbracciarono il protestantesimo mentre quelli del mezzogiorno mantennero il cattolicesimo, in quanto quest'ultimo si

a fait disparaître les Tibère, les Caligula, les Néron, les Domitien, les Commode et les Héliogabale».

³⁶ *EL*, XXIV, 3, t. II, p. 134. E cfr. anche i *Geographica* dove, con riferimento a un viaggio in Etiopia fatto dal Poncet, un medico francese, tra il 1698 e il 1700, si afferma che «la religion chrétienne fait en Ethiopie une espèce de mélange des mœurs d'Europe avec les mœurs d'Asie & d'Afrique que donneroit le climat du pays» (in Masson, II, p. 965).

³⁷ *EL*, XXIV, 3, t. II, p. 134.

³⁸ *EL*, XXIV, 4, t. II, p. 135. La positiva valutazione del cristianesimo pone il problema dei rapporti tra Montesquieu e la religione cristiana. Le conclusioni a cui è pervenuto negli anni Cinquanta R. Shackleton (R. Shackleton, *La religion de Montesquieu*, in *Essays on Montesquieu*, cit., pp. 109-116) paiono tuttora valide ed equilibrate. Secondo lo studioso inglese, infatti, a una pratica esterna di conformismo nei confronti del cattolicesimo corrisponderebbe in Montesquieu una personale convinzione deista: «[...] sa pratique est catholique; sa conviction est déiste, mais à certains moments de sa vie il se rapproche un peu des sympathies chrétiennes qui lui ont été inculquée dans sa jeunesse, qui se sont toujours trouvées dans sa famille, et que lui-même il n'a jamais totalement abandonnées» (p. 115). Inoltre, sempre secondo Shackleton, non si troverebbero in tutta l'opera di Montesquieu che due punti in cui egli si mostra o cristiano o vicino a una concezione cristiana: la P 969 (il passaggio che inizia con «Si la religion chrétienne n'est pas divine, elle est certainement absurde [...]») e le affermazioni di *EL*, XXIV, 13 (t. II, p. 140: «Mais une religion qui enveloppe toutes les passions [...]»). Da qui l'impossibilità, a detta di Shackleton, di definire Montesquieu un filosofo cristiano: «Voilà donc deux passages, très importants, qui nous font voir un Montesquieu chrétien ou proche du christianisme: mais c'est tout. Son œuvre entière, que j'ai plusieurs fois relue, ne nous offre que ces deux passages de vraiment significatif et qui soient utiles pour appuyer la thèse du christianisme de Montesquieu. Il y a, au contraire, bien des endroits où Montesquieu parle de la religion et laisse voir d'autres opinions. Le chapitre 7 du livre XXV, par exemple [...]» (p. 114).

adatta meglio alla monarchia e il protestantesimo alla repubblica. A motivo del clima, poi, i popoli del nord hanno uno spirito di indipendenza e di libertà sconosciuto a quelli del sud e preferiscono di conseguenza una religione priva di capo visibile. E ancora, Lutero che godeva dell'appoggio di grandi principi conservò una qualche gerarchia esteriore nell'autorità ecclesiastica, che invece venne meno nella chiesa di Calvino che si rivolgeva a popoli abituati a vivere in regime repubblicano³⁹.

La riforma protestante e la divisione nel mondo cristiano paiono così esemplificare il nesso strettissimo tra sommovimenti politici e organizzazione religiosa e insieme delineare i rapporti e i condizionamenti tra nuove forme religiose e stato politico in cui queste si sviluppano. La religione interagisce col clima e con la struttura politica di un paese e il fatto che il cattolicesimo si adatti meglio ai paesi del mezzogiorno e il protestantesimo ai paesi nordici risponde a condizionamenti e determinazioni che esulano dal maggiore o minore contenuto di verità di una di queste confessioni.

La funzione sociale della religione emerge poi chiaramente nello stretto legame tra religione e leggi civili. Se entrambe mirano a creare dei buoni cittadini, la somma delle loro forze deve formare un equilibrio tale per cui «moins la religion sera réprimante, plus les lois civiles doivent réprimer»: un esempio emblematico è rappresentato dal Giappone dove, dato che la religione è quasi priva di dogmi, le leggi civili sono particolarmente repressive⁴⁰. Né è da sottovalutare l'importanza e la presenza di leggi locali nelle diverse religioni, poiché ogni religione funziona particolarmente bene nel proprio paese⁴¹. Da qui anche la difficoltà di trasportare una religione in altri paesi, in quanto tale esigenza si scontra con un impedimento difficilmente superabile

³⁹ Cfr. *EL*, XXIV, 5, t. II, pp. 135-136.

⁴⁰ Cfr. *EL*, XXIV, 14, t. II, p. 141. Vedi R. Minuti, *La «tirannia delle leggi». Note sul Giappone di Montesquieu*, «Studi settecenteschi», 17 (1997), pp. 83-110.

⁴¹ Cfr. *EL*, XXIV, 24, t. II, p. 149: «Il y a beaucoup de lois locales dans les diverses religions. Et quand Montésuma s'obstinait tant à dire que la religion des Espagnols était bonne pour leur pays, et celle du Mexique pour le sien, il ne disait pas une absurdité, parce qu'en effet les législateurs n'ont pu s'empêcher d'avoir égard à ce que la nature avait établi avant eux».

rappresentato dal clima. Ecco perché «lorsque la religion, fondée sur le climat, a trop choqué le climat d'un autre pays, elle n'a pu s'y établir; et quand on l'y a introduite, elle en a été chassée», in maniera che «il semble, humainement parlant, que ce soit le climat qui a prescrit des bornes à la religion chrétienne et à la religion mahométane»⁴².

L'arditezza di tale conclusione non viene nascosta, ma quasi amplificata, dall'inciso «humainement parlant». La religione è qui strettamente collegata al clima di un paese, e se questa ipotesi permetteva già di rendere conto della divisione tra cattolici e protestanti, assume ora una sua ineludibile e cogente necessità nella contrapposizione tra mondo cristiano e musulmano. Non solo non si accenna qui al superiore grado di verità di una religione su di un'altra, ma si sottolinea l'impossibilità che il cristianesimo possa espandersi in Oriente. Il clima pone limiti precisi e condiziona in circoscritti spazi storico-geografici l'influenza della religione cristiana come di quella maomettana. Montesquieu scienziato e attento osservatore della società esprime in queste affermazioni tutta la distanza che esiste tra un'esigenza di vigile ricostruzione storica e ogni istanza confessionale. Se la religione, elemento necessario in ogni società, è anche una delle cause che condiziona le forme della società civile e che contribuisce alla costituzione politica di una nazione, essa viene analizzata – al pari di altri fattori quali il clima, i costumi, le leggi o le usanze – nella sua pratica e produttiva funzione costitutiva di disciplinamento e riequilibrio.

Già si è avuto modo di sottolineare il positivo ruolo svolto dalla religione cristiana nel suo opporsi al dispotismo e nell'essere funzio-

⁴² *EL*, XXIV, 26, t. II, p. 151. Ma cfr. anche *EL*, XXV, 14, t. II, p. 166 (*Pourquoi la religion chrétienne est si odieuse au Japon*) e XXV, 15, t. II, pp. 166-167 (*De la propagation de la religion*). Montesquieu risponderà alle obiezioni avanzategli sui rapporti tra clima e religione nella *Défense*, II^e partie, in Masson, I, 2, pp. 466-467. Su Montesquieu e il mondo orientale, cfr. P. Vernière, *Montesquieu et le monde musulman, d'après l'«Esprit des lois»*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, cit., pp. 175-190 e F. Weil, *Montesquieu et le despotisme*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, cit., pp. 191-218. Rimando inoltre al mio *La funzione della religione in Europa e nei paesi orientali secondo Montesquieu*, in *L'Europe de Montesquieu. Actes du Colloque de Gênes (26-29 maggio 1993) réunis par A. Postigliola et M. G. Bottaro Palumbo*, Napoli-Parigi-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995, pp. 375-387.

nale a un governo moderato, e insieme l'utile contributo da essa fornito nell'introdurre elementi di diritto politico nel governo e di diritto delle genti nella guerra. Ma tale funzione moderatrice della religione non è elemento esclusivo del cristianesimo. Una funzione di riequilibrio è infatti svolta anche da una religione come la musulmana che è per altri versi organica al dispotismo proprio degli imperi orientali⁴³. Questo non significa, come Montesquieu mostra nell'analisi degli Stati dispotici, che venga meno la funzione di controllo sociale esercitata dalla religione. Nei governi dispotici, infatti, la religione ha maggior influenza che altrove, «elle est une crainte ajoutée à la crainte»⁴⁴. Ma insieme essa è capace di agire positivamente nei confronti della costituzione civile. Infatti immediatamente dopo aver collegato la religione alla paura, Montesquieu ricorda che «dans les empires mahométans, c'est de la religion que les peuples tirent en partie le respect étonnant qu'ils ont pour leur prince» e che «c'est la religion qui corrige un peu la constitution turque»⁴⁵. «En partie», «un peu»: Montesquieu non lascia qui ampi margini all'azione correttiva della religione, ma è pur vero che sta parlando di governi dispotici che si basano sul principio della paura e su di una religione funzionale a questo principio stesso ma che è insieme capace di controbilanciare alcune sue asperità. Altrove si sottolinea come nei governi dispotici orientali il codice religioso supplisca a quello civile fissando ciò che è arbitrario⁴⁶. In tal modo, malgrado la religione risulti elemento costitutivo del dispotismo, essa riesce comunque a svolgere una funzione di correzione delle leggi civili e a produrre un riequilibrio in senso moderato. Così, seppure collegata alla paura, la religione, anche nel dispoti-

⁴³ Cfr. *EL*, XXIV, 17, t. II, p. 144.

⁴⁴ *EL*, V, 14, t. I, p. 68.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 68-69. E cfr. anche *EL*, III, 10, t. I, p. 34-35: «Il y a pourtant une chose que l'on peut quelquefois opposer à la volonté du prince: c'est la religion. [...] Les lois de la religion sont d'un précepte supérieur, parce qu'elles sont données sur la tête du prince, comme sur celle des sujets».

⁴⁶ Cfr. *EL*, XII, 29, t. I, p. 227: «Il convient qu'il y ait quelque livre sacré qui serve de règle, comme l'Alcoran chez les Arabes, les livres de Zoroastre chez les Perses, le Védam chez les Indiens, les livres classiques chez les Chinois. Le code religieux supplée au code civil, et fixe l'arbitraire».

smo, non è un puro momento repressivo, ma agisce utilmente nel frenare e nell'attenuare taluni eccessi.

Ma all'indagine sui rapporti tra leggi e religione nei singoli paesi e all'analisi della funzione che ogni religione svolge in rapporto allo stato civile, Montesquieu fa seguire, nel libro XXV, alcune importanti considerazioni sul tema della tolleranza che risultano centrali nell'economia di questi due libri.

I due brevi capitoli 9 e 10 iniziano, come già il primo capitolo del libro XXIV, ribadendo il fatto che l'indagine sarà condotta con gli occhi del politico e non con quelli del teologo⁴⁷. Questo accorgimento risulta necessario vuoi per parare eventuali obiezioni⁴⁸, vuoi per sostenere un'ipotesi certamente ardita e che riporta la religione all'interno di una indagine squisitamente politica. Se il potere esercitato dalla religione emerge nella capacità che questa possiede di influenzare i comportamenti sociali e di agire utilmente come elemento di corroboramento e di riequilibrio della leggi civili, essa può anche risultare un elemento di disturbo e di disordine. Le lotte religiose, l'intolleranza, i cambiamenti di religione sono tutte cause di turbamento per lo Stato. Per questa ragione «lorsque les lois d'un État ont cru devoir souffrir plusieurs religions, il faut qu'elles les obligent aussi à se tolérer entre elles». È infatti un principio «que toute religion qui est réprimée devient elle-même réprimante» e che la repressione riproduca un meccanismo di reazioni violente non più controllabile. Per questa ragione si deve richiedere a «ces diverses religions, non seulement qu'elles ne troublent pas l'État, mais aussi qu'elles ne se troublent pas entre elles»⁴⁹. La tolleranza si basa quindi non solo sul fatto che una religione non si opponga alle leggi dello Stato ma anche sul fatto che le diverse religioni non si scontrino tra di loro, in quanto ogni conflitto si riproduce immediatamente sul versante politico. La capacità propria della religione di incidere sugli equilibri statali porta a definire intollerante – e quindi atta a introdurre frizioni e disordini –

⁴⁷ Cfr. *EL*, XXV, 9, t. II, p. 160: «Nous sommes ici politiques et non pas théologiens; et, pour les théologiens mêmes, il y a bien de la différence entre tolérer une religion et l'approuver».

⁴⁸ Cfr. in proposito *Défense*, II^e partie, in Masson, I, 2, pp. 467-469.

⁴⁹ *EL*, XXV, 9, t. II, p. 161.

ogni religione che cerca di stabilirsi altrove, con la conseguenza che risulterà «une très bonne loi civile, lorsque l'État est satisfait de la religion déjà établie, de ne point souffrir l'établissement d'une autre»⁵⁰.

Ne scaturisce una sorta di massima o di principio generale che lega i rapporti tra leggi politiche e religione e che condiziona anche le possibilità e i limiti della tolleranza. Secondo Montesquieu, allora, «quand on est maître de recevoir dans un État une nouvelle religion, ou de ne la pas recevoir, il ne faut pas l'y établir; quand elle y est établie, il faut la tolérer»⁵¹. È sulla base di questo principio, inoltre, che si mostrano i pericoli e le difficoltà per lo Stato qualora si cambi la religione dominante e che si sottolineano i rischi di trasportare una religione da un paese a un altro⁵².

Questo «principe fondamentale» di Montesquieu può essere considerato il momento ultimo e più compiuto della sua teoria della tolleranza, che riprende e formalizza gli accenni e gli inviti in questo senso che costellano tutta quanta la sua opera, dalla giovanile *Dissertation* in poi. Ma emergono anche i limiti di questa idea. La pluralità delle religioni non è infatti qualcosa di positivo o di auspicabile, ma piuttosto una situazione che lo Stato è costretto a sopportare. Montesquieu considera attentamente il potere che le religioni esercitano sui singoli e sulla società e coglie nella religione una delle cause che con maggior forza contribuisce alla formazione e al mantenimento dello Stato, ma, proprio per questo, vede con apprensione la presenza di nuove religioni, in quanto capaci di produrre turbamenti, e invita a evitare di cambiare la religione dominante. L'autore dell'*EL* è qui un filosofo politico che inquadra la religione in un sistema organizzato di compatibilità e di rapporti di forza e che sa cogliere le conseguenze politiche o legislative che un cambiamento o un conflitto religioso produce all'interno della struttura statale. Questo non significa il venir meno della tolleranza, quanto piuttosto il suo risolversi in un quadro – seppure ampio – di compatibilità politiche, il suo collocarsi in una

⁵⁰ *EL*, XXV, 10, t. II, p. 161.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Cfr. *EL*, XXV, 11, 15, t. II, pp. 161-162 e 166-167.

prospettiva capace di individuare i margini della tolleranza in rapporto alla sicurezza dello Stato.

Tale posizione di Montesquieu emerge con più chiarezza se la si rapporta a quella di Bayle. Si è già notato come il rapporto Montesquieu-Bayle si articoli su due livelli tra di loro complementari, per cui al rifiuto del paradosso bayliano della società degli atei corrisponde parallelamente un recupero della categoria bayliana di tolleranza. Ma anche in rapporto alla tolleranza le prospettive dei due pensatori, pur tra di loro intrecciate, appaiono per più versi divergenti. Il «rifugiato» Bayle è in primo luogo interessato – anche per le persecuzioni che dovette subire – a difendere le esigenze individuali in materia di religione fino al diritto della coscienza errante, ovvero al diritto di ogni singolo ad assumere e ad abbracciare in religione posizioni che possono anche risultare eterodosse o teologicamente erronee. Questa difesa delle prerogative dell'individuo fino all'errore nasce dalla difficoltà di distinguere nei dibattiti teologici il giusto dall'errato e dalla necessità di garantire le più diverse scelte personali. Non è un caso, del resto, che la teorizzazione della tolleranza in questa ampia accezione avvenga in un testo quale il *Commentaire philosophique*, composto immediatamente a ridosso della revoca dell'editto di Nantes, dove l'affermazione dei diritti della coscienza errante diventa insieme una scelta pratica – legata al dramma personale di Bayle – e un'esigenza storica⁵³. E tale conquista resterà un punto fermo nel

⁵³ La risposta di Bayle alla revoca dell'editto di Nantes avviene con la pubblicazione di due differenti opere: *Ce que c'est que la France toute catholique* e il *Commentaire philosophique*. Mentre il primo è un breve testo apertamente polemico, il secondo è un ampio scritto filosofico nel quale Bayle espone la sua teoria della tolleranza. Cfr. *Ce que c'est que la France toute catholique, sous le règne de Louis le Grand*, À S. Omer, Chez Jean Pierre L'Ami [ma Amsterdam], 1686 (cfr. la riedizione di questo scritto fornita da E. Labrousse, avec la collaboration d'H. Himelfarb et R. Zuber, Paris, Vrin, 1973) e *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: «Contrains-les d'entree»*, À Cantorbéry, Chez Thomas Litwell [ma Amsterdam], 1686. Ai primi due tomi del *Commentaire* apparsi nell'ottobre del 1686 farà seguito un terzo tomo (giungo 1687) e un Supplemento (1688). Sul tema della tolleranza in Bayle e nel secolo dei lumi, cfr. il saggio E. Labrousse, *Note à propos de la conception de la tolérance au XVIII^e siècle*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», (1967), t. 56, pp. 799-811. Sulla tolleranza in Bayle ci si limita a ricordare: E. Labrousse, *Pierre Bayle. Tome II: Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, Nijhoff, 1964, pp. 520-543; Id., *Note sur la théorie de la tolérance chez Pierre Bayle*, «Studies in 18th century culture», (1975), t. 4, pp. 205-208; G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella*

pensiero di Bayle e sarà ribadita a più riprese nel *Dictionnaire*. La libertà di coscienza a cui mira Bayle risente allora sia della sua esperienza in terra d'Olanda, sia dell'esigenza di garantire una indipendenza personale e religiosa che risulti più vigile nei confronti della coscienza dei singoli che non dei rapporti politici tra Stato e cittadino. Da questa attenzione per i problemi e le garanzie dell'individuo deriva la distanza che esiste tra Bayle e filosofi «politici» quali Hobbes o Montesquieu. Così il timore per uno Stato confessionale unitario – e quindi intimamente intollerante – porta Bayle a criticare la posizione di Hobbes in ambito religioso. Laddove per Hobbes la diversità delle credenze religiose risulta pericolosa per la stabilità dello Stato e quindi il principe può legittimamente decretare le modalità del culto religioso, per il filosofo di Rotterdam, invece, bisogna garantire a ognuno la possibilità di una personale esperienza religiosa e lo Stato deve fare opera di mediazione tra l'esigenza di limitare il culto pubblico e il rispetto della coscienza dei singoli⁵⁴.

Ugualmente la calibratura differente sul tema della tolleranza tra Bayle e Montesquieu pare derivare da una diversa attenzione all'individuo. Dove infatti Bayle accentua l'importanza della coscienza e delle scelte dei singoli cittadini, Montesquieu concentra invece la sua osservazione sull'equilibrio tra i corpi dello Stato e sulla funzione che la religione svolge nella società. Mentre in Bayle parla il paladino e lo strenuo difensore dei diritti della coscienza errante, in Montesquieu parla il filosofo politico e il teorico dello Stato, e in questo le due prospettive divergono. Certo Montesquieu guarda agli esempi delle Province Unite e dell'Inghilterra come emblematici di una auspicabile e produttiva convivenza tra differenti confessioni religiose, ma rimane convinto del fatto che l'unità religiosa è un elemento utile per lo Stato. Nel momento in cui esistono eresie o dissidenze religiose, lo

filosofia di Pierre Bayle, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 47-74; L. Bianchi, *Pierre Bayle e la revoca dell'editto di Nantes. Note sul tema della tolleranza*, «Studi filosofici», 17 (1994), pp. 147-168.

⁵⁴ Cfr. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740, *Hobbes (Thomas)*, vol. II, pp. 774-777, in particolare rem. (E) e (F). Sui rapporti tra Bayle e Hobbes, cfr. L. Bianchi, *Tra religione e politica: Bayle lettore di Hobbes*, in *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, a cura di G. Borrelli, Napoli, Morano, 1990, pp. 409-440.

Stato deve ricorrere alla tolleranza e non alla repressione ma, parallelamente, si impedirà anche che s'introducano nuove sette. La tolleranza per le religioni esistenti e che storicamente sono ormai parte della società non implica simpatia o acquiescenza per nuove religioni, che invece rappresentano un effettivo pericolo per la convivenza civile. Il risultato sarà una tolleranza nei confronti dell'esistente, ovvero una tolleranza molto ampia ma definibile più come il minore dei mali che non come un modello ideale da perseguire o ampliare. È qui che si configura la distanza da Bayle. Per il filosofo di Rotterdam, infatti, la tolleranza diventa la sfera entro la quale regolare i conflitti dei singoli e in tal modo si giunge alla formulazione più ampia di tolleranza fornita in quegli anni. Infatti si superano anche i limiti posti da Locke nella sua *Epistola de tolerantia* – apparsa anonima a Gouda nel 1689 –, dove si escludevano dai benefici di questa gli atei e i cattolici romani⁵⁵. Ora, se l'esclusione dei cattolici rientrava all'interno di una precauzione politica al fine di evitare che alcuni sudditi fossero legati a un principe straniero – il papa –, quella degli atei è invece più significativa perché si nega a questi ultimi la possibilità di una autonoma legge morale capace di garantire la fedeltà allo Stato. Bayle, rispetto a Locke, si mostra qui più abile interprete dei meccanismi e dei comportamenti umani e pur introducendo nel *Commentaire philosophique* alcune attenuazioni, si oppone a ogni sanzione contro gli atei⁵⁶. In tal modo l'idea di tolleranza in Bayle appare effettivamente il punto

⁵⁵ Cfr. J. Locke, *Epistola de tolerantia. A Letter on Toleration*, latin text edited with a Preface by R. Klibansky, english translation with an Introduction and Notes by J. W. Gough, Oxford, 1968, pp. 132-135. E si veda la trad. it.: John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in *Sulla tolleranza*, a cura di C. A. Viano, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 179: «3. Non può avere diritto alla tolleranza una Chiesa nella quale, chiunque vi entri, per il solo fatto che vi entra, passa al servizio e all'obbedienza di un altro sovrano. [...] 4. Non devono essere assolutamente tollerati quelli che negano che ci sia una divinità. Infatti né una promessa, né un patto, né un giuramento, tutte cose che costituiscono i legami della società, se provengono da un ateo, possono costituire qualcosa di stabile o di sacro; eliminato Dio, anche solo con il pensiero, tutte queste cose si dissolvono».

⁵⁶ Cfr. P. Bayle, *Commentaire philosophique*, in *Œuvres diverses*, cit., t. II, p. 431a, dove si sostiene che i magistrati devono vietare ogni propaganda a favore dell'ateismo in quanto capace di nuocere al «repos public». Ma questo divieto di propagandare l'ateismo, in quanto pericoloso per lo Stato, non implica alcun controllo sulle coscienze e sulle personali opzioni dei singoli.

forse più alto raggiunto tra XVII e XVIII secolo e il programma di Montesquieu – con le sue esigenze di compatibilità politica e l'interdizione all'ingresso di nuovi culti – risulta di fatto una attenuazione di questa ipotesi irenistica. Si oppongono qui le argomentazioni di chi – come l'autore del *Dictionnaire* – teorizza nella maniera più ampia un ideale di tolleranza e di chi – come l'autore dell'*EL* – coglie concretamente l'idea di tolleranza all'interno di una valutazione politica – e quindi anche utilitaristica – attenta alle conseguenze pratiche che la religione produce nei meccanismi statali.

Ma questa torsione limitativa che la tolleranza assume in Montesquieu rispetto a Bayle non può oscurare il fatto che – allo stesso modo che in Voltaire – anche per l'autore dell'*EL* la tolleranza diventa una necessità per lo Stato, il quale deve farsi garante di tutte quante le religioni che si trovano al suo interno. E tale convincimento trova la sua più vibrante formulazione nel capitolo 13 del XXV libro («Très humble remontrance aux inquisiteurs d'Espagne et de Portugal»). Si tratta di una lettera che Montesquieu immagina scritta da un ebreo agli inquisitori spagnoli e portoghesi in seguito a un recente *auto-da-fé* verificatosi a Lisbona, dove ha trovato la morte una giovane ebrea di diciotto anni. In questa lettera l'ebreo dichiara di rispettare la religione cristiana e chiede agli inquisitori di risparmiare lui e il suo popolo. Egli infatti è rimasto legato a una fede che i cristiani sanno essere stata un tempo la vera fede⁵⁷ ma, ciononostante, essi ricorrono alle persecuzioni riproponendo quei martiri e quelle violenze che la religione cristiana dovette originariamente subire. Solo che ora i ruoli si sono invertiti e i perseguitati di un tempo si comportano da persecutori⁵⁸. Inoltre, ad accrescere la crudeltà di tali comportamenti, si aggiunge il fatto che

⁵⁷ Cfr. *EL*, XXV, 13, t. II, pp. 163-164: «Vous nous faites mourir, nous qui ne croyons que ce que vous croyez, parce que nous ne croyons pas tout ce que vous croyez. Nous suivons une religion que vous savez vous-mêmes avoir été autrefois chérie de Dieu [...], vous faites passer par le fer et par le feu ceux qui sont dans cette erreur si pardonnable, de croire que Dieu aime encore ce qu'il a aimé».

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 164: «[...] mais aujourd'hui vous prenez le rôle des Dioclétiens, et vous nous faites prendre le vôtre».

vous vivez dans un siècle où la lumière naturelle est plus vive qu'elle n'a jamais été, où la philosophie a éclairé les esprits, où la morale de votre Évangile a été plus connue, où les droits respectifs des hommes les uns sur les autres [...] sont mieux établis⁵⁹.

Per tale ragione i posteri non potranno che guardare con odio il barbaro comportamento degli inquisitori che allontana l'Europa dai paesi civili e copre di infamia tutto quanto il secolo:

Il faut que nous vous avertissions d'une chose: c'est que, si quelqu'un dans la postérité ose jamais dire que dans le siècle où nous vivons, les peuples d'Europe étaient policés, on vous citera pour prouver qu'ils étaient barbares; et l'idée que l'on aura de vous sera telle, qu'elle flétrira votre siècle, et portera la haine sur tous vos contemporains⁶⁰.

La fede di Montesquieu nella tolleranza religiosa si esprime qui in una pagina insieme lucida e appassionata, dove lo sguardo del filosofo si riflette nello sdegno dell'uomo e dello scrittore. È un esempio tra i più alti della letteratura di questo secolo, che può richiamare alla mente altre pagine memorabili, come quelle del *Traité sur la tolérance* di Voltaire. Ma di fronte a questa «Très humble remontrance» ci si rende anche conto dell'inusuale capacità di Montesquieu nel riuscire a intrecciare le analisi e le ricostruzioni del filosofo, del politico e dello scienziato con le esigenze morali e ideali del cittadino. E questa attitudine – pur tipicamente settecentesca – è un altro dei pregi di un testo variamente stratificato e complesso quale l'*EL*.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 165.

⁶⁰ *Ibid.*

Diritto e storia: Roma antica nell'Esprit des lois

di *Umberto Roberto*

On ne peut jamais quitter les Romains...

De l'esprit des lois, XI, 13.

1. Premessa: le forme di una passione

Montesquieu ama la storia romana. L'uomo, prima dello studioso, nutre nell'animo questa passione che intensamente accompagna l'intero arco della sua esistenza. Dalle prime prove di una *Historia Romana* al collegio di Juilly, ai *Romains*, fino all'affresco grandioso dell'*EL*, egli insegue e contempla i Romani, nei suoi viaggi, nelle sue letture, nei suoi pensieri. La coscienza di attingere alle radici più profonde della propria identità culturale e spirituale ed il fascino potente del destino di Roma antica alimentano l'entusiasmo della ricerca. Essa però non si disperde nei rivoli angusti dell'erudizione: Montesquieu si presenta al lettore solo dopo aver tirato le fila dei suoi studi, assidui e costanti. Ed infatti il pensiero s'eleva a seguire la storia dell'*esprit général* nella sua evoluzione e nei rapporti con le cause generali che muovono la storia romana. «Plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en résulte»¹.

¹ *EL*, XIX, 4, t. I, p. 329.

Già nei *Romains*, questa prospettiva che avvolge gli individui, le guerre, le forme della cultura, della mentalità e del sentimento religioso, conduce Montesquieu alle sue più preziose intuizioni. Il suo giudizio storico si ridefinisce e si completa quando questo ricco patrimonio di studio confluisce nell'*EL*: quando invero la storia romana contribuisce a chiarire l'intreccio fondamentale tra *esprit* e *loi* nella storia dei popoli. Senza ovviamente pretendere di esaurire la materia, si cercherà di esaminare nelle pagine seguenti alcuni significativi momenti della riflessione su Roma antica nell'*EL*, evidenziando la capacità di Montesquieu di assecondare gli stimoli fortissimi della sua passione senza mai smarrire il rigore critico e la lucidità di giudizio; l'*esprit* dei Romani è infatti sottoposto ad una indagine che ne rivela non solo la grandezza e la potenza, ma pure la dolorosa durezza e la tensione irrazionale e sfrenata alla propria rovina².

2. *L'intreccio tra diritto e storia: Montesquieu sulle leggi successive nell'antica Roma*

L'ammirazione per i Romani è un sentimento spontaneo che si insinua in Montesquieu fin dagli anni della prima formazione crescendo rinvigorito dallo studio. Successivamente il patrimonio di conoscenza e riflessione sul mondo romano confluisce nell'*EL*: allora la vicenda dell'antica Roma diviene un paradigma del nesso diritto-storia che si rivela per il filosofo di La Brède nella vita di ogni comunità umana, in ogni tempo e in ogni luogo. Certo, ogni società ha la sua peculiare identità, il suo unico *esprit général* formato da un intreccio complesso ed irripetibile di fattori; ma l'esperienza dell'antica Roma apre un territorio immenso e stimolante allo studio dei rapporti che regolano gli

² «Voici, en un mot, l'histoire des Romains. Ils vainquirent tous les peuples par leurs maximes: mais, lorsqu'ils y furent parvenus, leur république ne put subsister; il fallut changer de gouvernement: et des maximes contraires aux premières, employées dans ce gouvernement nouveau, firent tomber leur grandeur» (*Romains XVIII*, in Masson, I, 3, p. 418). Dai *Romains* questa riflessione sulla presenza nell'*esprit* delle radici della decadenza passa nell'*EL*, e vi trova ulteriore elaborazione soprattutto nello studio dell'attività legislativa: cfr. *infra* i paragrafi dedicati al diritto successorio (2) e alle leggi su moneta ed usura (4).

individui nella loro convivenza, all'analisi delle forme di governo e dell'azione del legislatore. Montesquieu dimostra questa ricchezza nel libro XXVII dell'*EL*, dedicato all'evoluzione delle leggi successorie nell'antica Roma: a sua disposizione è infatti una cospicua mole di documenti che gli consente di presentare il rapporto tra legislatore ed *esprit général* della comunità procedendo in maniera serrata attraverso l'intera parabola della storia romana.

La conoscenza e l'interpretazione delle più antiche fonti giuridiche sostiene la riflessione di Montesquieu: «Cette matière tient à des établissements d'une antiquité très reculée, et pour la pénétrer à fond, qu'il me soit permis de chercher dans les premières lois des Romains ce que je ne sache pas que l'on y ait vu jusqu'ici»³. Alle origini del primitivo diritto di successione c'è il lento consolidarsi di un processo storico che il Presidente subito individua: la divisione delle terre tra tutti i cittadini voluta da Romolo e Numa, e successivamente riconfermata da Servio Tullio. Nei tempi mitici della storia romana quest'atto di *partage* fondò la società arcaica su pilastri potenti di uguaglianza e frugalità; e il legislatore, non volendo compromettere l'equilibrio sociale, stabilì una normativa sulle successioni delle proprietà capace di prevenire la dispersione dei beni e l'accaparramento incontrollato delle terre⁴. Intorno alla donna e ai suoi diritti ereditari sulla proprietà si giuocava l'intera delicata questione; nei rapporti tra famiglie la donna era una preziosa pedina per stabilire alleanze e ami-

³ *EL*, XXVII, t. II, p. 195.

⁴ Importanti a tal riguardo le considerazioni sul rapporto tra politica e diritto successorio in una società che si fonda su uguaglianza e frugalità, accuratamente esposte nel libro V dell'*EL*. I primi re decisero la divisione della terra ma: «si, lorsque le législateur fait un pareil partage, il ne donne pas de lois pour le maintenir, il ne fait qu'une constitution passagère; l'inégalité entrera par le côté que les lois n'auront pas défendu, et la république sera perdue. Il faut donc que l'on règle, dans cet objet, les dots des femmes, les donations, les successions, les testaments, enfin toutes les manières de contracter». Questo testo presente in *EL*, V, 5, t. I, p. 51 e applicabile come principio generale per l'opera del legislatore rende conto della continuità di riflessione di Montesquieu e dell'intreccio compatto delle linee di pensiero nell'intero *EL*: la norma del diritto è infatti spiegata dalla vicenda storica di Roma antica. Sul libro XXVII dell'*EL*, ed in generale sul rapporto diritto-storia nella Sesta parte dell'opera, cfr. le importanti considerazioni di S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, in particolare le dense pp. 395-409.

cizie attraverso la linea di parentela matrimoniale. Ma il diritto distingueva la condizione della donna sposata in materia di successione: ella non poteva infatti godere di benefici d'appartenza a due famiglie. La legge intervenne proprio ad escludere da ogni diritto sulle proprietà della famiglia d'origine la parentela discendente dalla donna sposata, agganciando il patrimonio alla discendenza maschile della famiglia. Si introdusse il rispetto e la tutela del vincolo ereditario in linea patrilineare e agnatizia, della successione automatica tra padre e figlio o parenti del ramo maschile, limitando i diritti delle donne della famiglia e dei parenti in linea femminile del defunto⁵. In tal modo ogni famiglia conservava la proprietà assegnata agli antenati e il legislatore manteneva la società nel suo ordine. Ed invero Montesquieu coglie lucidamente la necessità che rende preziosa nello Stato romano arcaico e protorepubblicano questa legislazione sulle successioni e sul rispetto del *partage*. Infatti già nei *Romains*, capitolo III, sostiene:

Les fondateurs des anciennes républiques avoient également partagé les terres: cela seul faisoit un peuple puissant, c'est-à-dire, une société bien réglée; cela faisoit aussi une bonne armée, chacun ayant un égal intérêt, et très-grand, à défendre sa patrie⁶.

L'intuizione è importante: gli uomini di Roma arcaica coltivavano la terra e combattevano all'occasione come guerrieri, in entrambi i casi al servizio della loro patria: l'intera economia primitiva dello Stato si reggeva su agricoltura e guerra. La forza di Roma arcaica risiedeva nel culto della patria che stringeva questi uomini, contadini e guerrieri uniti dalla medesima condizione di uguaglianza e frugale povertà: da questa condizione si mosse la *virtu* che avrebbe avviato

⁵ Per un'introduzione ai problemi analizzati da Montesquieu orientata ad una lettura non solo giuridica ma pure antropologica e culturale delle capacità della donna e dei suoi discendenti nel diritto di successione a Roma, cfr. Y. Thomas, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in G. Duby-M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 103-178, ed in particolare per le questioni testamentarie, in cui l'autore segue storicamente l'intera parabola della legislazione alle pp. 111-142 (con relativa bibliografia per approfondimento); e, più recentemente, l'importante R. P. Saller, *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

⁶ *Romains* III, in Masson, I, 3, p. 366.

Roma al suo destino di *grandeur*. Ma l'equilibrio doveva essere difeso e tramandato attraverso il rispetto della pratica del *partage* tra i cittadini: l'equa ripartizione del bottino conquistato in guerra era tutelata dal vincolo sacro del giuramento; la proprietà della terra dall'automatismo del vincolo ereditario in linea patrilineare. Del resto Montesquieu rileva questa disponibilità alla condivisione dei beni come radicata nell'*esprit général* del popolo romano arcaico: al legislatore spettava di adattare le sue leggi all'*esprit*⁷. Eppure, proprio nell'*esprit général* dei Romani gli sembra che affondi la radice eversiva di questo primo ordinamento successorio, e dell'equilibrio economico da tutelare. Assegnando per legge la difesa della proprietà familiare alla successione per via patrilineare-agnatizia si ignoravano infatti comportamenti stabili da tempo nella società romana:

L'ordre de succession ayant été établi en conséquence d'une loi politique, un citoyen ne devait pas le troubler par une volonté particulière; c'est-à-dire, que, dans les premiers temps de Rome, il ne devait pas être permis de faire un testament. Cependant il eût été dur qu'on eût été privé dans ses derniers moments du commerce des bienfaits⁸.

⁷ Nel capitolo I dei *Romains* Montesquieu discute dell'importanza del *pillage* e della guerra per l'economia di Roma arcaica, e del sacro giuramento per la divisione dei beni conquistati. L'analisi del *partage* delle terre come strumento fondamentale per l'esistenza di un esercito efficiente e dotato di senso del dovere verso la patria e le sue istituzioni si sviluppa nel capitolo III dei *Romains*. Il pensiero scorre con grande lucidità fino a descrivere le drammatiche conseguenze della redistribuzione delle terre e della sperequazione tra proprietari nella società della Repubblica. Montesquieu ben intende gli effetti dirompenti della crisi dei piccoli proprietari agricoli sull'ordinamento militare romano, con l'inevitabile conseguenza della riforma mariana nel 107 a.C. (*Romains* IX, in Masson, I, 3, pp. 411-413). La capacità del Presidente di cogliere nelle sue fasi principali le trasformazioni dell'esercito – con lo spessore che egli attribuisce a questa istituzione nell'intera storia di Roma – è stata ben segnalata da 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, vol. I, pp. 128-132. Sui complessi rapporti tra crisi dei piccoli contadini e modificazione delle strutture militari cfr., oltre a P. Brunt, *Italian Manpower 225 B.C.-A.D. 14*, Oxford, Oxford University Press, 1998³, le tendenze della più recente storiografia discusse da E. Gabba, *Il declino della milizia cittadina e l'arruolamento dei proprietari*, in *Storia di Roma*, Torino, Einaudi, 1990, vol. II, t. 1, pp. 691-695.

⁸ *EL*, XXVII, t. II, pp. 196-197.

La legislazione sulle successioni in linea patrilineare contraddiceva la libertà di fare testamento accordata senza condizioni dalle dodici tavole. E non solo: visto da un'altra angolazione questo diritto di successione s'arrogava la facoltà di togliere al *paterfamilias* la libertà di diseredare i suoi figli, nipoti e parenti maschi poiché riconosceva costoro come eredi diretti del patrimonio. Non era possibile al legislatore mantenere leggi che ledevano due valori fondamentali per l'*esprit* del popolo romano; ma occorreva agire con *modération* per salvaguardare le necessità dell'ordine socio-economico e le esigenze del singolo cittadino. Così fu ammessa la libertà di lasciare eredi secondo testamento, ma si demandò all'assemblea popolare l'approvazione delle volontà del defunto: in breve, il testamento divenne nell'antica Roma un atto di diritto pubblico⁹.

S'impone a questo punto una riflessione più ampia sulla struttura della Sesta parte dell'*EL*. Infatti l'intreccio tra diritto e storia s'eleva dal piano della ricerca storica sulla Roma arcaica all'indagine metodologica. Inserendo in questa parte dell'*EL* il libro XXIX (*De la manière de composer les lois*), Montesquieu dedica il primo capitolo all'*esprit du législateur* e la sua affermazione sembra convergere lucida, perentoria ed icastica: «l'*esprit de modération* doit être celui du législateur»¹⁰. Pur essendo una guida per l'azione del legislatore, la *modération* assume invero aspetti molteplici, relativi ai contesti in cui la si esercita. Tornando al libro XXVII, l'evoluzione tracciata per la storia delle leggi sulla successione consente di individuare le forme della *modération* nel punto di equilibrio tra le opposte esigenze dello Stato e del singolo: «On trouva un moyen de concilier à cet égard les lois avec la volonté des particuliers. Il fut permis de disposer de ses biens dans une assemblée du peuple; et chaque testament fut, en quelque façon, un

⁹ Cfr. *EL*, XXVII, t. II, p. 197: «La raison qui fit que les lois romaines restreignirent si fort le nombre de ceux qui pouvaient succéder *ab intestat* fut la loi du partage des terres; et la raison pourquoi elles étendirent si fort la faculté de tester, fut que, le père pouvant vendre ses enfants, il pouvait, à plus fort raison, les priver de ses biens. C'étaient donc des effets différents, puisqu'ils coulaient de principes divers; et c'est l'*esprit* des lois romaines à cet égard».

¹⁰ *EL*, XXIX, 1, t. II, p. 281.

acte de la puissance législative»¹¹. Fu la necessità di rispettare la *puissance paternelle*¹² che condizionò il pensiero del legislatore, e la legge si adattò all'*esprit* della comunità; ma dalla libera pratica del testamento – progressivamente alleggerito dell'approvazione davanti all'assemblea popolare – s'innescò il meccanismo che sovvertì l'altro principio tutelato dalle leggi successorie, il *partage* ordinato delle proprietà: alla fine la ricostruzione di Montesquieu dimostra che l'eccessiva autorità del *paterfamilias* provocò la crisi della linea patrilineare-agnatizia.

La permission indéfinie de tester, accordée chez les Romains, ruina peu à peu la disposition politique sur le partage des terres; elle, introduisit, plus que toute autre chose, la funeste différence entre les richesses et la pauvreté; plusieurs partages furent assemblés sur une même tête; des citoyens eurent trop, une infinité d'autres n'eurent rien. Aussi le peuple, continuellement privé de son partage, demandait-il sans cesse une nouvelle distribution des terres. Il la demanda dans le temps où la frugalité, la parcimonie et la pauvreté faisaient le caractère distinctif des Romains, comme dans le temps où leur luxe fut porté à l'excès¹³.

Ignorando il vincolo agnazio i testamenti alterarono l'equilibrio del *partage* e le proprietà si concentrarono lentamente nelle mani di poche famiglie. Nel contrasto tra «l'idée de la puissance paternelle» e la «disposition politique sur le partage des terres» maturò la crisi dell'intero diritto successorio. Eppure Montesquieu, pur rilevando l'eccessiva libertà di fare testamento, non intende svalutare l'autorità del *paterfamilias* nella società della Roma arcaica; anzi il discorso tende a complicarsi, poiché l'autorità dei padri gli appare un ingrediente che contribuì in modo formidabile all'ascesa di Roma. I Romani conquistarono il dominio del Mediterraneo con la loro *vertu*. Nel libro IV

¹¹ *EL*, XXVII, t. II, p. 197. E del resto anche il lessico utilizzato da Montesquieu esprime questo risultato: accordando il diritto di fare testamento si allontana il peso di un provvedimento considerato *dur*, laddove la *dureté* di un governo può indicare il suo orientamento dispotico, alieno dalla *modération* e incline a soffocare le libertà del singolo.

¹² Cfr. *ibid.*: «[...] et les législateurs de Rome, pénétrés de l'idée de la puissance paternelle, permirent de tester au préjudice même des enfants».

¹³ *EL*, XXVII, t. II, pp. 197-198.

dell'*EL*, dedicato ai rapporti tra educazione dei fanciulli e forma di governo, si afferma che la *vertu*, principio fondamentale della costituzione democratica, impone al cittadino di spogliarsi dei propri personali interessi: «[...] la vertu politique est un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible»¹⁴. A Roma antica la fortissima autorità del *paterfamilias* educava secondo Montesquieu al rifiuto del proprio egoismo e all'obbedienza alle leggi: e le prime leggi erano proprio quelle imposte dal capofamiglia nel focolare domestico¹⁵. In tal modo il cerchio del pensiero di Montesquieu si chiude coerentemente. Lo strapotere dei padri, anche al momento delle loro ultime volontà, mortifica pure l'ordinato *partage* delle terre – che talora vengono disperse – ma abitua i cittadini ai più alti doveri dell'obbedienza, forgiandone la virtù: l'autorità del *paterfamilias* è un seme della *grandeur* di Roma antica; e della sua rovina, allorché inizia l'ingrandimento dello Stato e si modifica l'*esprit général*. L'evoluzione del diritto, più della lettura delle fonti storiografiche, conferma a Montesquieu questo suo suggestivo e fondamentale pensiero: le leggi scritte su ispira-

¹⁴ *EL*, IV, 5, t. I, p. 41. Per la riflessione di Montesquieu su educazione e forma di governo cfr. R. Derathé, *Le livre IV de l'«Esprit des lois» et le problème de l'éducation publique*, in *Pädagogische und didaktische Reflexionen*, Festschrift für Martin Rang, Frankfurt a. M., 1966, pp. 26-31.

¹⁵ Il pensiero è poi chiarito in *EL*, V, 7, t. I, p. 57: «L'autorité paternelle est encore très utile pour maintenir les mœurs. Nous avons déjà dit que, dans une république, il n'y a pas une force si réprimante que dans les autres gouvernements. Il faut donc que les lois cherchent à y suppléer: elles le font par l'autorité paternelle. À Rome, les pères avaient droit de vie et de mort sur leurs enfants». Importanti pure le osservazioni sul rapporto tra *patria potestas*, *vertu* e libertà in occasione della rivolta contro il dispotismo dei Decemviri: cfr. XI, 15, t. I, pp. 188-189. Gli stessi giuristi romani erano consapevoli dell'eccezionale potere del *paterfamilias*: «fere nulli alii sunt homines qui talem in filios suos potestatem habent qualem nos habemus» (Gaius, *Institutiones*, 1, 155). Per gli aspetti giuridici dell'autorità paterna, oltre a J. R. Crook, *Patria Potestas*, «Classical Quarterly», N.S., 17 (1967), pp. 113-122, cfr. L. Capogrossi Colognesi, *Patria Potestas*, in *Enciclopedia del diritto*, XII, Milano 1982; importanti pure gli studi di R. P. Saller, *Familia, Domus and the Roman Conception of Family*, «Phoenix», 38 (1984), pp. 336-355 e Id., «*Patria Potestas*» and the Stereotype of the Roman Family, «Continuity and Change», 1 (1986) 1, pp. 7-22. Con maggiore attenzione agli aspetti culturali ed antropologici si veda E. Pellizer-N. Zorzetti (a cura di), *La paura dei padri nella società antica e medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1983; e di M. Bettini, *Antropologia e cultura romana*, Roma, NIS, 1986, in particolare la prima parte sui rapporti di parentela e gli atteggiamenti nella famiglia romana arcaica, pp. 18-123.

zione dell'*esprit général* destinano i Romani alla loro formidabile potenza: «Rome étoit faite pour s'aggrandir, et ses loix étoient admirables pour cela»¹⁶. Ma nel fallimento e nella crisi delle antiche leggi si può leggere l'inizio della *décadence*: il primitivo diritto romano – in ogni campo – non resse infatti alle laceranti convulsioni imposte dall'ingrandimento dello Stato e decadde. «Il faut éclairer l'histoire par les lois, et les lois par l'histoire»¹⁷: le *révolutions* del diritto successorio illuminano in questa chiave di lettura le vicende della storia. Montesquieu osserva infatti che la libertà di fare testamento gravò sull'ordine della società romana già ai tempi in cui i cittadini vivevano guidati da *frugalité, parcimonie, pauvreté*. Ed in realtà la situazione divenne insostenibile nell'età dell'imperialismo, quando le ricchezze delle province conquistate cambiarono l'*esprit* dei Romani:

Les lois des premières Romains sur les successions n'ayant pensé qu'à suivre l'esprit du partage des terres, elles ne restreignirent pas assez les richesses des femmes, et laissèrent par là une porte ouverte au luxe, qui est toujours inséparable de ces richesses. Entre le seconde et la troisième guerre Punique on commença à sentir le mal¹⁸.

Il legislatore intervenne vigorosamente per salvare l'ordine politico del *partage* dall'effetto combinato della dispersione di terre per testamento e della corruzione dilagante per l'afflusso copioso di ricchezze. La *lex Voconia* del 167 a.C. colpì nuovamente le donne: esse persero ogni diritto di ereditare per testamento un patrimonio superiore ai centomila sesterzi. Riaffiorava nella legislazione il principio successorio in linea patrilineare-agnatizia: ma ben diversi dall'età arcaica erano i nuovi tempi. La società romana era in una fase di passaggio tra la gelosa custodia della tradizione antica e gli stimoli di rinnovamento soprattutto nell'incontro con il mondo ellenistico. Le trasformazioni economiche e culturali che l'Urbe stava subendo in-

¹⁶ *Romains* IX, in Masson, I, 3, p. 416.

¹⁷ *EL*, XXXI, 2, t. II, p. 358.

¹⁸ *EL*, XXVII, t. II, p. 200. L'unità della riflessione storica di Montesquieu integra con questo passo dell'*EL* le importanti considerazioni già esposte nel capitolo III dei *Romains*.

dussero ad una ripresa della tradizione in materia di diritto successorio e – come lucidamente commenta il Montesquieu – la *lex Voconia* s'accostò nel suo *esprit* alla *lex Oppia* contro il dilagare del lusso nei costumi femminili. Descrivendo la reazione dei Romani alla nuova legge egli divarica la sua prospettiva: come storico sottolinea i mutamenti che la stagione dell'imperialismo imponeva all'*esprit général* della comunità; come filosofo ribadisce attraverso il dato storico la necessità della *modération* da parte del legislatore. La *lex Voconia* fallì perché era eccessiva: escludere dalla successione le donne fu un provvedimento duro, ai limiti della tirannia: qui, come in altri momenti della storia del diritto romano, il legislatore s'avviò ad un eccesso e si contrappose ai costumi e alle abitudini che formavano l'*esprit* della comunità: «Les lois sont établies, les mœurs sont inspirées: celles-ci tiennent plus à l'esprit général, celles-là tiennent plus à une institution particulière: or il est aussi dangereux, et plus, de renverser l'esprit général, que de changer une institution particulière»¹⁹. Soprattutto la legge colpì i sentimenti naturali dell'uomo, ossia le *lois de la nature* radicate nella più intima natura dell'essere umano, costringendo nella sostanza i padri a diseredare le figlie e le altre donne della famiglia. Ecco che i principi descritti da Montesquieu vengono puntualmente confermati dall'evoluzione storica. Una legge inadeguata all'*esprit* di un popolo diventa odiosa e subito viene elusa, violata e finalmente dimenticata. La *lex Voconia* riguardava le donne appartenenti ai ceti sociali più abbienti; l'ordinamento censitario romano era strutturato in sei fasce, ma l'ultima, composta da proletari ed indigenti, era da sempre considerata ai margini della comunità. Per sfuggire alla durezza della norma molti cittadini decisero di farsi censire nella più infima fascia: in questo modo, per il rigido formalismo del diritto romano, ritornarono padroni di destinare per testamento il patrimonio pure alle donne della loro famiglia; Montesquieu commenta:

¹⁹ *EL*, XIX, 12, t. I, p. 334. Vedi anche, sulla stessa linea, *EL*, XIX, 14, t. I, p. 336: «En général, les peuples sont très attachés à leurs coutumes; les leur ôter violemment, c'est les rendre malheureux: il ne faut donc pas les changer, mais les engager à les changer eux-mêmes». Montesquieu indica la necessità per il legislatore di rispettare politicamente l'irrazionale presente nell'*esprit* di ogni popolo: cfr. sulla questione le considerazioni di F. Meinecke, *Le origini dello storicismo* (1936), trad. it. di M. Biscione, C. Gundolf, G. Zamboni, Firenze, Nuova Italia, 1954, pp. 120-122.

C'est un malheur de la condition humaine que les législateurs soient obligés de faire des lois qui combattent les sentiments naturels mêmes: telle fut la loi voconienne. C'est que les législateurs statuent plus sur la société que sur le citoyen, et sur le citoyen que sur l'homme. La loi sacrifiait et le citoyen et l'homme, et ne pensait qu'à la République²⁰.

L'esperienza della *lex Voconia* illustra le conseguenze di una legge non moderata, sorta nell'atmosfera di tensione sociale e culturale tra la seconda e la terza guerra punica. L'errore non è tanto nello spirito della legge, piuttosto in quello del legislatore che contrappone drasticamente la *loi* al *citoyen* e, ancor più gravemente, all'*homme*: «Il en fut de cette loi comme de toutes celles où le législateur a porté les choses à l'excès: on trouva un moyen de l'é luder. Il en fallut faire beaucoup d'autres pour la confirmer, corriger, tempérer»²¹. La storia conferma questo destino. Infatti con la metamorfosi delle strutture della società romana la *lex Voconia* perse ogni efficacia; solo dopo le stragi sanguinose delle guerre civili Augusto tentò di recuperarne la forza e l'*esprit*, ma agì interessato a favorire il suo programma di ripresa demografica. Tra le leggi da lui promulgate la *lex Papia* dispose che le donne sposate e con figli potessero ricevere testamenti da estranei, ma non

²⁰ EL, XXVII, t. II, p. 203. In realtà la *lex Voconia* suscita pure altrove l'interesse di Montesquieu. Estrapolata infatti dalla vicenda storica che la produce, la *lex* è oggetto di riflessione nel libro XXVI. Qui Montesquieu insiste sulla tutela della *loi naturelle* rispetto alle *lois positives* (cfr. capitoli 3-6); sceglie il terreno della storia per dimostrare gli errori di legislatori miopi e pericolosamente inclini a violare i principi del diritto naturale. Poi, nel capitolo 6, ripensa alla *lex Voconia*, ma con l'intenzione di stemperare il contrasto tra natura e diritto positivo che la tradizione classica e post-classica condannavano nel provvedimento. Osserva infatti significativamente: «Ces idées sont venues de ce que l'on a regardé le droit que les enfants ont de succéder à leurs pères, comme une conséquence de la loi naturelle; ce qui n'est pas. La loi naturelle ordonne aux pères de nourrir leurs enfants, mais elle n'oblige pas de les faire héritiers» (XXVI, 6, t. II, p. 172). Su un piano di rapporto tra diritto naturale e positivo, Montesquieu scagiona senz'altro il legislatore della *lex Voconia*, ma gli attribuisce la responsabilità di un errore storico: egli non ha saputo 'moderare' la necessità giuridica secondo le esigenze dell'*esprit* dei suoi concittadini.

²¹ EL, XXII, 22, t. II, p. 95. Montesquieu si riferisce ad una difficile vicenda della storia del diritto romano: il problema del tasso d'interesse e della legislazione sui prestiti. Per tutta la questione, che presenta un'evoluzione parallela al diritto successorio, cfr. *infra* al § 4.

cambiò le norme sulla successione per le donne della famiglia; sperava il legislatore di indurre i cittadini a sposarsi e fare figli, sebbene venisse garantita almeno nell'ambito familiare la forza della linea patrilineare ed agnaticia. Osserva Montesquieu «[...] elle [la *lex Papia*] laisse les anciennes lois et la loi Voconienne dans tout leur force. Mais cela ne subsista pas»²². Ed invero il fallimento nel restituire vigore alla *lex Voconia* – e più in generale l'inadeguatezza dell'intero progetto per favorire i matrimoni e l'aumento dei cittadini²³ – trova la sua causa principale nella miope politica del legislatore. Augusto infatti non regolò l'*esprit* delle sue leggi con l'*esprit* della sua comunità. La durezza della *lex Voconia* poteva essere accettata ai Romani della prima età repubblicana, educati a seguire la *vertu* e a rinunciare ai propri interessi. Ma riproporre un simile rigore del diritto alla società uscita dalla terribile stagione delle guerre civili si dimostrò un'operazione destinata a fallire. Erano cambiate le condizioni storiche, ed era cambiato l'*esprit général*: nella Roma dell'età giulio-claudia la *lex Voconia* ebbe piuttosto le sembianze d'un fossile culturale, di un relitto facilmente aggirabile. Così la monarchia imperiale s'allontanò sempre più dall'originale spirito dell'intero sistema successorio²⁴; Giustiniano infine tirò realisticamente le fila di questa complessa materia, ma lo fece seguendo le necessità – e l'*esprit* – dell'epoca sua: «Il crut suivre la nature même, en s'écartant de ce qu'il appela les embarras de l'ancienne jurisprudence»²⁵.

²² *EL*, XXVII, t. II, pp. 204-205.

²³ E Montesquieu discute diffusamente la storia di questo intervento legislativo augusteo nell'importante capitolo 21 del libro XXIII, sul quale cfr. *infra* § 6. In tutta la sua riflessione, Montesquieu non perde occasione di illustrare i limiti e gli eccessi della monarchia imposta da Augusto: cfr. sul tema C. Volpilhac-Auger, *L'image d'Auguste dans les «Considérations»*, in *Storia e ragione*. Atti del Convegno internazionale di Napoli, 4-6 ottobre 1984, a cura di A. Postigliola, Napoli, Liguori, 1987, pp. 159-167.

²⁴ Sui *Senatusconsulta* Tertullianum ed Orfitianum e gli altri provvedimenti di trasformazione del diritto successorio considerati nell'*EL*, cfr. Y. Thomas, *La divisione dei sessi*, cit., pp. 130-142.

²⁵ *EL*, XXVII, t. II, p. 206. Montesquieu non ama Giustiniano: né come principe, né soprattutto come legislatore; gli appare infatti all'altro capo della vicenda storica del diritto romano, quasi antagonista dei primi mitici re e legislatori della Roma arcaica. Così a più riprese, sia nei *Romains*, sia nell'*EL*, ne critica fortemente il pensiero e l'azione. In generale, sull'attività legislativa giustiniana, cfr. G. G. Archi, *Giustiniano legislatore*, Bologna, Mulino, 1970; utile per i rapporti tra politica, cultura e diritto, Id. (a cura

Una sensazione di compiutezza coglie il lettore alla conclusione del libro XXVII. Attraverso le *révolutions* del diritto di successione Montesquieu gli ha fatto percorrere l'intera parabola di *grandeur* e *décadence* della storia romana, da Romolo a Giustiniano. Ma a ben considerare, l'intreccio serrato tra diritto e storia converge finalmente sulla figura del legislatore: questi è il protagonista dell'intero libro. Nella suggestiva ricostruzione di Montesquieu egli si trova in equilibrio tra *esprit général* e *loi*, tra interesse del singolo e necessità generale della comunità. La vicenda del diritto successorio diviene un formidabile laboratorio, per l'arco di tempo analizzato e per l'*esprit* del popolo considerato, dove verificare l'azione del legislatore: i benefici della sua moderazione e le conseguenze dei suoi errori. Ci si accorge finalmente che in questa Sesta parte dell'opera l'intera costruzione teorica dell'*EL* passa al vaglio decisivo della storia, e Montesquieu trova la conferma più preziosa alla sua riflessione sia nelle vicende della storia romana, sia in quelle del diritto d'epoca barbarica e medioevale. «Tout se plie à mes principes»: la sensazione di aver ben guidato le molteplici correnti del suo genio verso un risultato che regge all'urto con la realtà storica irrompe dall'animo, scomponendo solo per un istante l'intensa, seducente armonia del pensiero²⁶.

di), *L'imperatore Giustiniano. Storia e mito*, Milano, Giuffrè 1978; e, più recentemente, M. Mazza, *L'uso del passato: temi della politica giustiniana*, Studi in onore di S. Moscati, Pisa-Roma, GEI, 1997, vol. I, pp. 307-329. Sull'interesse per l'impero bizantino nella Francia moderna, cfr. E. Gerland, *Das Studium der byzantinischen Geschichte vom Humanismus bis zur Jetztzeit*, Athen, 1934; in particolare per il periodo dell'Illuminismo, A. Guillou, *Le siècle des lumières*, in *Beiträge der Byzantinischen Sektion zum XII. Internationalen Historikerkongress*, Wien, 1965, in «Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft», 15 (1966), pp. 27-39; ed inoltre A. Pertusi, *Storiografia umanistica e mondo bizantino*, Palermo, Quaderni dell'Istituto siciliano di Studi bizantini e neoellenici, 5, 1967.

²⁶ *EL*, XXVIII, 6, t. II, p. 216. Il libro ventottesimo (*De l'origine et des révolutions des lois civiles chez les Français*) è per impianto e composizione speculare al precedente. In una considerazione poi non inserita nell'opera Montesquieu delinea chiaramente il carattere metodologico di questa parte dell'*EL*: «On a vu dans tout cet ouvrage, que les loix ont des rapports sans nombre à des choses sans nombre. Étudier la jurisprudence, c'est chercher ces rapports. Les loix suivent ces rapports, et, comme ils varient sans cesse, elles se modifient continuellement. Je crois ne pouvoir mieux finir cet ouvrage qu'en donnant un exemple. J'ai choisi les loix romaines, et j'ai cherché celles qu'ils firent sur les successions. On verra par combien de volonté et de hasards elles ont passé. Ce que j'en dirai sera une espèce de méthode pour ceux qui voudront étudier la jurisprudence»

3. Il duro destino dei vinti: Montesquieu sull'amministrazione delle province romane

«*Une république parfaite*»: nel libro XI dell'*EL* Montesquieu si dedica con impegno e passione a descrivere le istituzioni della Repubblica romana, e rievoca quelle tensioni politiche e sociali che, agitando la società, garantirono a lungo l'equilibrio dello Stato. Come la costituzione inglese, così le leggi della Repubblica confermano storicamente le riflessioni sul reciproco controllo dei tre poteri, e la necessità di freni politici ad ogni forma di abuso e di dispotismo. Ma a Roma alla radice dell'armonia politica v'è una contrapposizione decisa, talora violenta, tra gruppi sociali e tra istituzioni; uno scontro fecondo, tuttavia, che portò all'intesa ed alla costante correzione dell'intero sistema. Come dissonanze che l'ordine della partitura annulla nell'armonia dell'accordo: è questa un'idea che affascina Montesquieu già nei *Romains*²⁷; la libertà dei Romani è nella forza delle loro istituzioni, forgiate e continuamente rinnovate dalla lotta politica dei cittadini: «[...] c'étoient des feux comme ceux de ces volcans qui sortent sitôt que quelque matière vient en augmenter la fermentation»²⁸. L'ombra di Machiavelli oscura l'originalità della riflessione di Montesquieu; ma il filosofo di La Brède paga generosamente il suo debito con la serrata trattazione di XI, 12-18, laddove s'appropria della preziosa intuizione del pensatore fiorentino e la rielabora nella sua prospettiva poli-

(«Rejets de l'*Esprit des lois* conservés dans les dossiers de La Brède», in Masson, III, pp. 630-631).

²⁷ Cfr. *Romains* IX, in Masson, I, 3, p. 412: «Ce qu'on appelle union dans un corps politique, est une chose très équivoque: la vraie est une union d'harmonie, qui fait que toutes les parties, quelque opposées qu'elles nous paroissent, concourent au bien général de la société; comme des dissonances, dans la musique, concourent à l'accord total. Il peut y avoir de l'union dans un État où on ne croit voir que du trouble; c'est-à-dire, une harmonie d'où résulte le bonheur, qui seul est la vraie paix. Il en est comme des parties de cet univers, éternellement liées par l'action des unes, et la réaction des autres». Il giudizio assume più rilevanza se si confronta la linea di Montesquieu con le posizioni della storiografia dell'epoca, convinta piuttosto della debolezza che le tensioni adducono alle istituzioni della Repubblica: cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., pp. 310-312 e 322.

²⁸ *Romains* VIII, in Masson, I, 3, p. 404.

tica e storica²⁹. Poi il suo pensiero s'avvia solitario su percorsi storiografici allora non esplorati, difficili ed insidiosi, ma capaci di restituire la straordinaria sensibilità critica e la modernità sorprendente della sua indagine storica. Egli ripete spesso che le divisioni, gli eccessi, le violenze scaturivano dalle profondità dell'*esprit*; e dimostra che le leggi della Repubblica deviarono al bene comune questi impulsi pericolosi. Davvero non si poteva chiedere ai Romani, guerrieri formidabili e tenaci, di reprimere i loro istinti durante l'attività politica, se non richiamandoli alla disciplina: allora essi obbedivano alle leggi come al loro comandante, ed erano ben consapevoli di sottomettersi ad una identica ed unica autorità. Del resto, v'era il tempo della guerra per liberare le energie soffocate della loro indole. Montesquieu descrive i Romani come insuperabili militari: non trascura di celebrare le loro vittorie accostandosi ad un atteggiamento di ammirata contemplazione per le loro virtù belliche che risale nel tempo fino all'età tardoantica. Ma non dimentica, oltre lo stupore e l'entusiasmo, la loro naturale inclinazione alla crudeltà ed alla ferocia. La violenza dei Romani è un tema costante nella riflessione storica di Montesquieu. Egli aveva intuito la complessità dei simboli e dei riti che avvolgevano la guerra nell'antica Roma. La comunità arcaica elevò infatti il *pillage*, l'aggressione ingiustificata ai beni altrui, a fonte di lecita sopravvivenza attraverso la sacralità religiosa e il formalismo del diritto. E tuttavia lamenta amaramente che la guerra, soprattutto in età repubblicana, venne condotta con grave disprezzo dell'avversario ed inaudita brutalità. I nemici erano destinati alla morte, oppure alla schiavitù se s'affidavano alla clemenza dei Romani. La loro irrazionale furia s'abbattè tremenda sulle fiorenti popolazioni del Mediterraneo: esse vennero annientate dalla guerra, e la crisi demografica del

²⁹ Cfr. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 4 (*Che la disunione della Plebe e del Senato romano fece libera e potente questa repubblica*). Sui rapporti tra Montesquieu e Machiavelli, classici i riferimenti a E. Levi-Malvano, *Montesquieu e Machiavelli*, Paris, Champion, 1912; F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, cit., pp. 95-101, delinea la contrapposizione di Montesquieu al pensiero politico del Fiorentino; importante pure l'articolo di R. Shackleton, *Montesquieu and Machiavelli, a Reappraisal*, «Comparative Literature Studies», 4 (1964), pp. 1-13. Si cfr. inoltre, per un'utile introduzione alla riflessione di Montesquieu sulla costituzione romana, A. Postigliola, «*Une République parfaite*»: Roma, i poteri, le libertà tra le «*Considérations*» e l'«*Esprit des lois*», in *Storia e ragione*, cit., pp. 311-336.

mondo antico ebbe ad innescarsi proprio per i metodi efferati dei vincitori. Nella lettura lucida dell'*EL* le conquiste dei Romani si tingono del sangue copioso dei nemici, delle sofferenze dei popoli sottomessi e della loro massiccia riduzione in schiavitù³⁰. Nessuna catarsi, nessuna moderazione subentrò nell'animo dei vincitori dopo il trionfo. Così la compassione per il destino dei vinti s'estende dalle prime cruenti vicende della conquista militare, al critico giudizio sul consolidamento e l'organizzazione provinciale. Il governo dei Romani nelle province si mostrò da subito crudele e oppressivo, e Montesquieu articola la sua affermazione fornendo in diversi libri dell'opera prove abbondanti di questo dispotismo. Egli conosce bene le voci del dissenso all'egemonia di Roma nel Mediterraneo, ma in XI, 19 la sua condanna si sostiene significativamente sulla negazione della libertà politica descritta nei capitoli 12-18. Liberandosi dalle insidie della letteratura di propaganda antiromana, la sua indagine scorre indisturbata ed imparziale sul piano del diritto e dei rapporti politici smascherando senza reticenze o ambiguità le responsabilità del governo romano. Il principio fondamentale della libertà era a Roma la divisione dei tre poteri – legislativo, esecutivo e giudiziario – nelle mani di soggetti istituzionali diversi: così i distinti poteri erano indotti a controllarsi e frenarsi reciprocamente. Ma gli stessi uomini capaci di salvaguardare le istituzioni della Repubblica oppressero le popolazioni

³⁰ Importanti per i rapporti tra l'*esprit général* dei Romani e la guerra i capitoli II e III dei *Romains*. Nell'*EL* si riprende la riflessione sulla violenza dei Romani, considerando da una parte il diritto che essi s'arrogarono di risparmiare i nemici rendendoli schiavi (cfr. XV, 2, t. I, pp. 262-263); e riflettendo, dall'altra, sul gravissimo collasso demografico delle popolazioni da loro conquistate (XXIII 19-23, per cui cfr. *infra*, § 6). Sul giudizio di Montesquieu agisce il sentimento di vigoroso antibellicismo che segna la sua riflessione, per cui cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., pp. 294-295; e inoltre M. L. Perkins, *Montesquieu on National Power and International Rivalry*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 37 (1965), pp. 61-77. Più in generale, si veda A. D. Hytier, *Les Philosophes et le problème de la guerre*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 127 (1974), pp. 243-258. Sulla linea delle intuizioni di Montesquieu riguardo alla guerra nella Roma arcaica come fatto culturale e di mentalità si sviluppano gli studi della moderna Antichistica: cfr. per un'introduzione l'importante A. Piganiol, *Le conquiste dei Romani* (1967), trad. it. di F. Coarelli, Milano, il Saggiatore, 1989, in particolare il capitolo IX, *La guerra, istituzione sociale*, pp. 145-154. Ed invero in tutto il volume emerge una sintonia di Piganiol con il pensiero di Montesquieu che meriterebbe, almeno nelle sue radici culturali, uno studio più dettagliato.

scampate alla loro spada con incredibile tirannide. Montesquieu raffigura il rappresentante della Repubblica nella provincia come un despota: a lui vengono consegnati i tre poteri gelosamente divisi a Roma, e l'armonia e la libertà di cui godevano i cittadini si trasforma per i sudditi conquistati in una dolorosa sequenza di abusi e imposizioni. Non c'è contraddizione o sdoppiamento di identità; quasi a contrappasso dell'armonia nell'Urbe, l'*esprit général* condusse i Romani a moderarsi in patria considerando le province territorio dell'abuso e dell'illecito: «La liberté était dans le centre, et la tyrannie aux extrémités»³¹. Ad affiancare gli abusi del governatore arrivò presto la folla dei cavalieri, affaristi ed imprenditori privi di scrupoli, avidi di potere e di ricchezza. Essi vissero sotto la protezione del governatore e del loro diritto di cittadinanza romana, sottoponendo i provinciali ad ogni specie di vessazione; in particolare si dedicarono all'attività di appaltatori pubblici delle imposte adottando misure così gravi da alimentare e costantemente rinvigorire l'odio per la presenza romana³². Montesquieu insiste, molto in questo capitolo ed altrove, sulla differenza profonda tra i cittadini romani e i provinciali, e con ragione; dalla sperequazione dei diritti deduce la reale natura dell'impero, uno spazio cioè dove i Romani potevano trovare le occasioni più vantaggiose per arricchirsi, a danno dei sudditi umiliati. Ed infatti la diversità di condizione si rivelò non solo nella riscossione del tributo, ma pure nella possibilità di essere giustamente giudicati, nelle leggi sull'interesse e l'usura (XXII, 12), e perfino nella possibilità di contrarre liberi matrimoni (X, 14). «Ainsi, dans le monde romain, comme à Lacédémone, ceux qui étaient libres étaient extrêmement libres; et ceux qui étaient esclaves étaient extrêmement esclaves»³³: ancora una volta un eccesso del legislatore, il distacco profondo tra diritti dei vincitori e

³¹ *EL*, XI, 19, t. I, p. 199.

³² Cfr. *Ibid.*, p. 200: «Mais pendant que la ville payait les tributs sans peine, ou n'en payait point du tout, les provinces étaient désolées par les chevaliers, qui étaient les traitants de la république. Nous avons parlé de leurs vexations, et toute l'histoire en est pleine». Ed infatti la critica serrata contro il gruppo dei cavalieri, direttamente responsabile della corruzione, della crisi dell'*esprit* e delle istituzioni antiche, si sviluppa già in *EL*, XI, 18, t. I, pp. 196-197, con la condanna delle riforme giudiziarie dei Gracchi che aumentarono il potere dei cavalieri; e inoltre XIII, 20, t. I, p. 244.

³³ *EL*, XI, 19, t. I, pp. 199-200.

diritti dei vinti, si cela alle radici di un disagio sociale e culturale. Buon gioco ebbe Mitridate, re del Ponto, ad incitare le popolazioni sottomesse dell'Asia minore e della Grecia alla rivolta contro il comune oppressore romano. Questa figura di *grand prince* ellenistico e di *roi barbare*, despota orientale, affascina Montesquieu che si sofferma sulla sua vicenda pure nei *Romains* VII, ed in *EL*, XXI, 12, restituendone l'intelligenza politica e l'abile attività propagandistica³⁴. Mitridate non riuscì nella sua impresa, ma il solco culturale tra dominatori e sudditi continuò ad estendersi. E la Repubblica inclinò già nell'età dell'imperialismo verso la lunga ed inesorabile *décadence* dell'*esprit* e delle istituzioni: l'affermazione conclusiva ricollega l'impegnativo capitolo alla visione complessiva della storia romana come parabola tra grandezza e decadenza:

Voilà ce qui fit que la force des provinces n'ajouta rien à la force de la république, et ne fit au contraire que l'affaiblir. Voilà ce qui fit que les provinces regardèrent la perte de la liberté de Rome comme l'époque de l'établissement de la leur³⁵.

La storia del difficile rapporto tra Roma, l'Italia e le province del grande impero, e più in generale del rapporto tra potere centrale e spinte autonomistiche locali, nella politica e nella cultura, trova per Montesquieu la sua radice nella pessima gestione del governo di questi immensi territori; e in definitiva nell'*esprit* di *pillage* che, nelle forme

³⁴ Da subito gli Antichi percepirono la statura politica ed ideologica di Mitridate e delle sue guerre contro Roma. Intorno a Mitridate si strinsero le diverse voci del disagio del mondo ellenistico per l'imperialismo e per il duro dominio dei Romani; la propaganda del re utilizzò questo disagio per sollevare una stagione di odio feroce, di stragi di Romani e di loro sostenitori in Asia Minore e in Grecia. Montesquieu studia con interesse la rivolta di Mitridate, partecipe di ellenismo e barbarie; ma in *EL*, XI, 19, Mitridate si rivela il campione coraggioso della libertà greca e il più pericoloso frutto del dispotismo romano nelle province: così la condanna politica del dispotismo si spiega nella lettura della storia antica. Per la vicenda di Mitridate, oltre all'ancora fondamentale T. Reinach, *Mithridate Eupator roi du Pont*, Paris, Firmin-Didot, 1890, cfr. per gli aspetti ideologici e propagandistici P. Desideri, *Mitridate e Roma*, in *Storia di Roma*, Torino, Einaudi, vol. II, t. 1, 1990, pp. 724-736; e da ultimo le importanti e puntuali considerazioni di J. Thornton, «*Misos Rhomaion*» o «*Phobos Mithridaton*»? *Echi storiografici di un dibattito diplomatico*, «Mediterraneo Antico», 1 (1998), pp. 271-309.

³⁵ *EL*, XI, 19, t. I, p. 200.

di avidità, collusioni, intrighi ed abusi, guidò la condotta dei cittadini, dal magistrato al legionario, nei confronti dei provinciali. Ma ancora più interessante, quantunque facilmente intuibile, è il nesso tra «force des provinces» e indebolimento di Roma. L'ingrandimento dell'impero fu la causa generale della perdita della libertà. Ed infatti aumentando il numero delle province aumentarono i comportamenti illeciti, gli abusi di potere, e gli uomini ad essi dediti: dalle province vennero la corruzione, l'avidità e il disinteresse per la cosa pubblica. Dai privilegi che i cittadini romani godevano in provincia sorse nei sudditi un doppio, contrapposto desiderio: da una parte, una volontà di rivalse sospinta dall'odio e dal risentimento; ma dall'altra, speranza ed impegno per ottenere quella cittadinanza e i suoi privilegi, con l'intrigo o perfino con la guerra; ma l'afflusso di nuovi cittadini dall'Italia prima, dai territori dell'impero successivamente, provocò lo sfaldamento e la distruzione dell'antico *esprit*; tutti fattori che portarono alle guerre civili, e che ebbero come unica causa l'ingrandimento dei domini della Repubblica. Così attraverso la riflessione di *EL*, XI, 19 le linee portanti del pensiero politico e storico si intrecciano e si consolidano; Montesquieu conferma la validità della tesi sulla *décadence* di Roma antica come conseguenza dell'ingrandimento dell'impero servendosi del più significativo dei suoi principi politici, il principio cioè della divisione e dell'equilibrio dei poteri.

4. *Moneta, interesse ed usura nell'antica Roma: la critica di Montesquieu*

Lo studio che Montesquieu compie in *EL*, XXII, sulla storia della moneta a Roma e sui principi economici del suo impiego, procede strettamente intrecciato all'indagine su grandezza e crisi dell'impero romano, che attraversa tutto il Settecento europeo³⁶. Nella riflessione s'intrecciano due giudizi: quello dello storico dei *Romains*, che segue le *causes générales* della storia di Roma pure nella politica monetaria; quello del filosofo dell'*EL*, che dimostra la sua teoria sull'interesse

³⁶ Cfr. *EL*, XXII, 11-13; 21-22; t. II, pp. 83-87 e 92-98.

studiando la difficile esperienza della Roma repubblicana. E l'attenzione appare tutta rivolta all'azione del legislatore che pensa la legge adeguandosi all'*esprit* della sua comunità. Montesquieu parte al riguardo dal libro XXXIII della *Naturalis Historia* di Plinio, scegliendo l'analisi più lucida di politica monetaria giunta ai Moderni dall'Antichità; poi il sentiero concettuale si divarica con il fondamentale capitolo 19 (*Des prêts à intérêt*): allora il lettore è condotto in un'acuta indagine su interesse ed usura a Roma; e perviene finalmente alla critica pacata dell'errore dei Romani, non rispettosi dei *rappports nécessaires qui dérivent de la nature des choses*, non rispettosi dunque dell'*esprit des lois* applicato all'uso equilibrato – diremmo pure 'moderato' – della moneta.

Plinio sviluppa il suo discorso dai dati di Varrone e, attraverso la tradizione romana, dallo storico ellenistico Timeo di Tauromenio; ma fin dal primo capitolo del libro, emerge il forte tenore moralistico che sostiene il discorso. Egli individua la radice del male nella corruzione, nella *fames auri*, nella *habendi cupido*, nell'*avaritia*, che sospingono l'uomo fino a violentare le viscere della terra per estrarre i semi della sua rovina: oro per le ricchezze, gemme per il lusso, ferro per la guerra (*Naturalis Historia*, XXXIII, 1). Viveva Plinio in un'epoca di grandi trasformazioni sociali e spirituali, e restituiva nell'opera sua sensazioni ed inquietudini del presente. Così a proposito del libro XXXIII, S. Mazzarino ha chiarito come la sua storia degli *anuli aurei* – cioè del permesso di portare l'anello d'oro, segno di prestigio dei cavalieri, esteso fino ai liberti e agli schiavi – non soddisfa una erudita curiosità, piuttosto stabilisce una correlazione tra costume e mentalità: l'ambizione di sfoggiare anelli è il segno evidente, e più sgradevole, dell'arrivismo rampante di alcuni gruppi sociali della Roma giulio-claudia. Allo sfogo amaro di Plinio sulle dita dei *parvenus*, gravate da anelli e gemme preziose, corrisponde la pungente e vitale satira di Trimalchione, l'arricchito arrogante, volgare e ridicolo. Si tratta di un disagio diffuso, di una molesta sensazione di eccesso ed esagerazione che induce Plinio a contemplare la frugalità del passato. Pochi anni più tardi, Tacito esalta i Germani, tanto selvaggi, eppure tanto lontani dalla corruzione dei Romani: non saprebbe dire se gli dèi abbiano fatto loro un magnifico dono privandoli dell'uso di oro e

argento. E il *topos* viaggia attraverso il tempo; ancora nel IV secolo l'anonimo trattatista del *De rebus bellicis* riproduce il paradosso delle età dell'oro, tali solamente perché ignare e sprovviste dell'oro stesso: «certe aurea nuncupamus quae aurum penitus non habebant»³⁷. Montesquieu legge il libro XXXIII di Plinio e subito si libera dei toni moralistici, considerando i dati secondo i principi dell'analisi storica condotta nei *Romains* e la teoria su leggi e moneta sviluppata nell'*EL*, XXII. Interessano a Montesquieu soprattutto le operazioni monetarie fatte nell'emergenza del conflitto con Cartagine, «dorsque dans la force de son institution, par sa sagesse comme par son courage, après avoir vaincu les villes d'Italie, elle [la république] disputait l'empire aux Carthaginois»³⁸. Con due operazioni di diminuzione del peso dell'asse, portato in pochi anni da dodici onces ad una sola oncia di rame, la Repubblica eliminò i suoi debiti e pagò le spese di guerra. Furono operazioni ispirate da *sagesse*, *courage*, e da moderazione: si ricercò infatti il bene dello Stato, e la sua sopravvivenza nelle difficoltà belliche; ma con un altro provvedimento la Repubblica mitigò gli effetti di tali operazioni sui privati. Il rispetto per le esigenze del singolo cittadino riemerse infatti nell'attività moderata del legislatore repubblicano – come già s'è avuto modo di vedere per la questione del testamento

³⁷ *De rebus bellicis*, II, 9. La *Naturalis Historia* di Plinio è una fonte privilegiata per gli interessi di Montesquieu sul mondo romano. E del resto grande fortuna ha avuto la tradizione di Plinio dopo l'Antichità, cfr. C. G. Nauert, *Humanists, Scientists and Pliny: Changing Approaches to a Classical Author*, «American Historical Review», 84 (1979), pp. 72-85; e G. Serbat, *Pline l'Ancien. Etat présent des études sur sa vie, son oeuvre et son influence*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin-New York, De Gruyter, 1986, vol. II, t. 32.4, pp. 2069-2200, in particolare sulla fortuna di Plinio, 2170-2183. Per le fonti del libro XXXIII di Plinio, cfr. G. Nenci, *Considerazioni sulla storia della monetazione romana in Plinio (NH XXXIII 42-47)*, «Athenaeum», 46 (1968), pp. 3-36 e H. Zehnacker, *Pline l'Ancien et l'Histoire de la monnaie romaine*, «Ktema», 4 (1979), pp. 169-180; più recentemente J. Isager, *Pliny on Art and Society*, London-New York, Routledge, 1991, pp. 56-79. I contenuti e la lettura del moralismo di Plinio sono oggetto di un recente studio di S. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa, Giardini, 1991, pp. 229-242. Per un'analisi della società dell'epoca resta ancora fondamentale S. Mazzarino, *L'impero romano*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 211-218. Sul *De rebus bellicis* si veda S. Mazzarino, *Aspetti sociali del IV secolo*, Roma, L'Erma, 1951, che ha indagato con profondità il ricco e significativo trattato, di cui cfr. recentemente l'edizione e il commento di A. Giardina, *Le cose della guerra*, Milano, Mondadori, 1996².

³⁸ *EL*, XXII, 11, t. II, p. 83.

nel diritto successorio. E del resto tutti i successivi interventi decisi sulla moneta ebbero successo: «Mais on ne fit que ce que demandait la nature des choses, et rétablir la proportion entre les métaux qui servaient de monnaie»³⁹. La *vertu* e il rispetto della *nature des choses* indirizzarono dunque la politica monetaria della Repubblica. La decadenza di Roma, che Montesquieu imputa ai fenomeni di esagerato ingrandimento territoriale ed estensione sconsiderata della cittadinanza, si riflette pure sull'uso della moneta. Non poteva essere altrimenti: cambia la forma di governo, cambiano i rapporti tra cittadini, cambia l'*esprit* dei Romani. In XXII, 13 si descrive l'odiosa condotta degli imperatori del III secolo, che imposero le riforme monetarie insinuando diffidenza e inquietudine tra i sudditi:

Ces princes, réduits au désespoir par leurs libéralités mêmes, se virent obligés d'altérer les monnaies; voie indirecte, qui diminuait le mal, et semblait ne le pas toucher: on retirait une partie du don, et on cachait la main; et, sans parler de diminution de la paie ou des largesses, elles se trouvaient diminuées⁴⁰.

Per avere più denaro a disposizione gli imperatori diminuirono la quantità effettiva di metallo nelle monete d'argento – quelle diffuse tra la maggioranza dei sudditi – senza però diminuire il valore nominale della moneta. Alla fine entrarono in circolazione delle monete di rame dipinto d'argento, che però lo Stato avrebbe desiderato far valere come gli antichi denari. Diocleziano cercò di salvare il *denarius* con provvedimenti estremi; Costantino risolse la grave crisi introducendo il *solidus* d'oro e agganciando l'economia romana all'oro. Sceglie Montesquieu un paragone davvero emblematico: la crisi delle guerre puniche, che sollevò Roma al ruolo di potenza mediterranea; la crisi del III secolo, che avviò la sua lunga rovina. Da una parte una repubblica virtuosa, un *gouvernement modéré* sostenuto dall'*esprit* dei suoi cittadini, che subordina la moneta agli impulsi irresistibili della propria *grandeur*. Dall'altra, gli avidi despoti di un impero troppo esteso, che, chiusi nel loro palazzo o impegnati sulle frontiere più

³⁹ *EL*, XXII, 12, t. II, pp. 85-86.

⁴⁰ *EL*, XXII, 13, t. II, p. 86.

lontane, ingannano i sudditi ed alterano le monete con cui vorrebbero comprarne il consenso. Alle radici della crisi c'è la stessa emergenza bellica; ma la parabola ha compiuto il suo corso e la trasformazione dell'*esprit* incide pure sul ruolo del legislatore. In realtà già nei *Romains* Montesquieu individua precisamente le spese degli imperatori: il denaro serviva a pagare la burocrazia e l'esercito, i pilastri del potere imperiale. Ma non si tratta solo di stipendi. Proprio dal terzo secolo, aumentarono i pericoli alle frontiere e l'imperatore riacquistò presto la sua vocazione militare: Marco Aurelio, Massimino il Trace e gli imperatori soldati di stirpe illirica vissero al campo con le loro legioni. L'impegno militare amplificò le spese: Montesquieu descrive l'evoluzione della paga dei soldati⁴¹, e sottolinea la minacciosa consuetudine di elargire a costoro doni in denaro, *donativa*, sempre più costosi e sempre meno straordinari. I *donativa* sono un segno della decadenza, una prerogativa arrogante dei militari: « [...] des droits pour des gens qui avaient le peuple et le prince entre leurs mains »⁴². Poi, l'incertezza del potere e la pressione dei barbari obbligarono gli imperatori ad avere più soldati. Si assoldarono costosi mercenari e presto invalse l'abitudine di comprare a peso d'oro la pace con le tribù della frontiera. Montesquieu denuncia con vigore gli effetti sciagurati di questa politica (capitolo XVIII), soprattutto sui sudditi: i tributi divennero intollerabili, ed egli già registra la voce di coloro che meditavano di passare ai barbari per sopravvivere: così Salviano di Marsiglia nel V secolo; e la voce di chi era già tra i barbari, al sicuro, come il mercante incontrato da Prisco alla corte di Attila⁴³. Altrove Montesquieu segnala un'altra importante causa della crisi monetaria: « Je suis persuadé qu'une des raisons qui fit augmenter chez eux la valeur numéraire des monnaies, c'est-à-dire établir le billon, fut la rareté de l'argent, causée par le transport continuel qui s'en faisait aux Indes »⁴⁴. I Romani continuarono il *commerce* con le Indie, e il *luxe* della monarchia imperiale, e poi del dispotismo tardo e bizantino, intensificarono il flusso di metalli preziosi. Però, l'impero romano non aveva le mi-

⁴¹ Cfr. *Romains* XVI, in Masson, I, 3, pp. 464-467.

⁴² *Romains* XVIII, in Masson, I, 3, p. 481.

⁴³ Cfr. C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Parisiis, 1874, vol. IV, pp. 86-88.

⁴⁴ *EL*, XXI, 16, t. II, p. 52.

niere americane, come le potenze europee del Settecento, e quando la domanda interna di argento divenne più forte fu necessario falsare la moneta⁴⁵.

L'analisi montesquieuiana *du prêt par contrat et de l'usure chez les Romains* (XXII, 21 e 22) merita un'ulteriore riflessione poiché vi si dimostra in quale modo la durezza dell'*esprit général* e gli interessi politici possano deviare il legislatore verso l'eccesso. Ripartiamo da Plinio, *Naturalis Historia*, XXXIII, 14: «[...] sed a nummo prima origo avaritiae faenore excogitato quaestuosaque segnitia, nec paulatim: exarsit rabie quadam non iam avaritia, sed fames auri». Quando si capì che pure la moneta poteva avere un prezzo, quando si escogitò l'interesse sul prestito del denaro, allora dilagarono tra gli uomini *avaritia*, fame d'oro e corruzione. Il moralismo tagliente di Plinio affonda profonde radici in un'etica anticrematistica. Il creditore è un individuo spregevole e pericoloso, che produce denaro da denaro. Come nell'attività del piccolo commerciante, così nel creditore c'è qualcosa di alienante, qualcosa di impuro che lo pone ai margini della comunità, come una minaccia sordida ed incombente. Ed il richiamo alla *quaestuosa segnitia*, all'indolente pigrizia, rivela il senso nascosto dell'avversione: chi presta denaro ed attende un guadagno dall'interesse, cioè dal tempo, non fatica e non rischia. Da Aristotele al pensiero economico dell'alto medioevo, passando per la condanna pliniana, si manifesta evidente il disprezzo per la *segnitia* del creditore, che si immagina avidamente in-

⁴⁵ L'interesse per le operazioni monetarie dei Romani durante la crisi di III secolo rivela uno dei molteplici itinerari seguiti da Montesquieu nello studio della *décadence* dei Romani. L'approfondita analisi dei *Romains* dimostra che egli ha sentito e pensato il problema, individuando le connessioni tra estensione dell'impero e necessità di provvedere ai costi umani, economici e sociali della gestione militare e burocratica dello Stato. Su Montesquieu studioso della crisi del III secolo e della *décadence* dei Romani, oltre alle considerazioni di A. Momigliano, *La formazione*, cit., pp. 132-134, che segnala l'interesse del Presidente per il mondo bizantino come erede della decadenza dell'Oriente romano, cfr. M. Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d.C.*, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 17-31, in particolare pp. 21-26; e, più recentemente, dello stesso M. Mazza, *Montesquieu, Lebeau e la decadenza dell'impero romano*, in *Storia e ragione*, cit., pp. 385-420. Infine, per l'influsso delle idee di Montesquieu su Edward Gibbon, il grande studioso della decadenza dell'impero nella seconda metà del Settecento, cfr. le intense pagine di G. Giarrizzo, *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento*, Napoli, Istituto italiano per gli Studi storici, 1954, pp. 227-299.

tento a trascorrere il tempo del suo profitto nel lusso, nell'eccesso e nell'ignobile soddisfazione per gli altrui guai. *Avaritia, rabies e fames auri*: i segni del creditore, in una società che del resto – come pure si nota in XXII, 22 – non distingue l'interesse dall'usura⁴⁶. Montesquieu rifiuta con vigore il rigido moralismo di parte della mentalità antica contro l'interesse. Egli giustifica la sua posizione richiamandosi all'elaborazione generale di teoria monetaria svolta nella prima parte del libro XXII. Il nucleo concettuale sul prestito della moneta è in XXII, 19: «C'est bien une action très bonne de prêter à un autre son argent sans intérêt, mais on sent que ce ne peut être qu'un conseil de religion, et non une loi civile»⁴⁷. L'amicizia o la fede religiosa non possono sovrapporsi alla considerazione dei *rappports* che organizzano la società, né il legislatore può promulgare una *loi* ignorando il principio generale che regola il prestito di denaro in una società dotata di economia e *commerce* (XXII, 19). Ogni società dotata di economia, dalla Roma repubblicana ai dispotismi orientali, fino all'Inghilterra e alla Francia del Settecento, ha necessità di far circolare alti flussi di denaro; il movimento di denaro alimenta l'economia stessa. Dato tale principio di teoria monetaria, la *loi* deve armonizzare questa esigenza

⁴⁶ Cfr. *EL*, XX, 22, t. II, pp. 93 ss. Il disprezzo per l'usura, che a Roma è presto associata all'interesse sul denaro prestato, attraversa tutta l'Antichità fino a confluire nella condanna da parte dell'etica economica cristiana: cfr. 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, in particolare pp. 289-291; per il pensiero medievale si rimanda a R. Manselli, *Il pensiero economico del Medioevo*, in *Storia delle Idee politiche, economiche e sociali*, Torino, Utet, 1983, vol. II, t. 2, pp. 817-865. In particolare per la condanna della Patriistica e poi del diritto canonico, cfr. le dense pagine di G. Todeschini, *Il prezzo della salvezza*, Roma, NIS, 1994, pp. 130-138. Nel pensiero cristiano la carità si contrappone all'usura, esprimendosi nelle forme più diverse: dalla carità sociale, su cui cfr. M. Mazza, *Monachesimo basiliano: modelli spirituali e tendenze economico-sociali nell'impero del IV secolo*, in AA.VV., *Basilio di Cesarea*, Messina, Centro di Studi umanistici, 1983, vol. I, pp. 55-96; alla carità 'eversiva' degli aristocratici in odore di santità, sulla quale vedi A. Giardina, *Carità eversiva: le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardo-romana*, «Studi Tardoantichi», 2 (1986), pp. 77-102. Contemporaneamente al rifiuto dell'usura nel diritto e nell'etica cristiana di età tardoantica ed altomedievale, l'esigenza di contrarre prestiti, dettata per ogni economia dalla natura delle cose, si intreccia con il destino del popolo ebraico. La bibliografia sull'argomento è assai vasta: per una rassegna recente cfr. G. Todeschini, *Il prezzo della salvezza*, cit., pp. 134-138 e 229-278.

⁴⁷ *EL*, XXII, 19, t. II, p. 91.

con l'*esprit* e i *rappports* di ciascuna società. E quando non si raggiunge l'equilibrio, si cade nell'errore e nella contraddizione, la legge non funziona e viene disattesa. La vicenda storica di Roma, ripercorsa in *EL*, XXII, conferma pienamente tale riflessione. Inizialmente la Repubblica non praticava il *commerce*, ma i cittadini lontani dalle loro attività, perché impegnati nelle guerre, ricorrevano spesso al prestito, fiduciosi nella possibilità di un ricco *pillage*. Presto la differenza tra l'esiguo numero di creditori e i larghi gruppi di debitori divenne così sensibile, e così frequenti i prestiti e cospicui gli interessi, che la legislazione sul tasso d'interesse si trasformò in questione politica prima che economica. Con un errore di prospettiva che ignorò il meccanismo economico dell'interesse, i legislatori romani impiegarono la loro autorità per scrivere leggi contro il prestito, non rispettose dei *rappports* all'interno della società, dell'equilibrio economico e della teoria monetaria. Si rifiutò al denaro un suo prezzo, e alle radici di questo errore Montesquieu ben rileva le responsabilità deprecabili della demagogia strisciante che, nelle città antiche, cercava il consenso del popolo promettendo la cancellazione dei debiti e la redistribuzione della terra:

Le peuple, chez les Romains, augmentant tous les jours sa puissance, les magistrats cherchèrent à le flatter et à lui faire faire les lois qui lui étaient les plus agréables. Il retrancha les capitaux; il diminua les intérêts; il défendit d'en prendre, il ôta les contraintes par corps; enfin l'abolition des dettes fut mise en question toutes les fois qu'un tribun voulut se rendre populaire⁴⁸.

Una condotta, dunque, contraria alle regole di un governo moderato: l'abuso della politica – di coloro che cercavano spregiudicatamente il consenso popolare – sulle leggi della moneta innescò altri eccessi. Ed infatti, il tasso d'interesse venne progressivamente ridotto, ed alla fine vietato; ma commenta lucidamente Montesquieu: «Il en fut de cette loi comme de toutes celles où le législateur a porté les choses à l'excès: on trouva un moyen de l'é luder»⁴⁹. Avendo proibito un interesse sul prestito onesto ed equilibrato, e però permanendo la

⁴⁸ *EL*, XXII, 21, t. II, p. 93.

⁴⁹ *EL*, XXII, 22, t. II, p. 95.

necessità di denaro, la demagogia dei tribuni della plebe spalancò le porte all'usura: « [...] une usure affreuse, toujours foudroyée et toujours renaissante, s'y [à Rome] établit»⁵⁰. Le leggi squilibrate della Repubblica fecero coincidere l'interesse sul prestito con l'usura, e Montesquieu dimostra l'origine politica di questo squilibrio⁵¹. Poi, l'urgenza di aggirare l'eccesso del legislatore mosse i cittadini romani ad usare prestanome di cittadinanza latina o *socii* italici per contrarre prestiti ad interesse. Quando si estese il divieto anche a costoro si ricorse a prestanome provinciali; ma di nuovo intervenne una legge per impedire prestiti tra provinciali e cittadini, provocando effetti devastanti nelle province. Per questa legge, quando i provinciali ebbero bisogno di capitali dovettero subire l'odiosa ed aggressiva usura dei Romani: perseguitati dai potenti creditori e dagli editti dei governatori vennero umiliati e depredati. Una tale riflessione ribadisce il senso profondo della correlazione tra *décadence* di Roma e ingrandimento dello Stato: «J'ai dit ailleurs [XI, 19] que les provinces romaines étaient désolées par un gouvernement despotique et dur. Ce n'est pas tout: elles l'étaient encore par des usures affreuses»⁵². Gli eccessi del dispotismo che il governo moderato – cioè la divisione dei poteri – aveva allontanato da Roma, dilagarono liberi nelle province per la tirannia dei governatori; gli eccessi di legislatori demagoghi, di leggi contrarie alle esigenze dei cittadini e ai principi generali della moneta si abbattono sui provinciali per l'*avaritia* dei creditori e dei cavalieri (XI, 19)⁵³. «Le mal venait de ce que les choses n'avaient pas été mé-

⁵⁰ *EL*, XXII, 21, t. II, p. 93.

⁵¹ L'idea dell'abuso è già in Cicerone, *De officiis*, II, 84-88. Sebbene il debito sovverta l'ordine dello Stato e insinui sospetto e rancore tra i cittadini, secondo Cicerone occorre tutelare i creditori: «nec enim ulla res vehementius rem publicam continet quam fides, quae esse nulla potest, nisi erit necessaria solutio rerum creditarum». I debiti vanno pagati per mantenere la *fides publica*. Sulla tutela di tale *fides* e dei creditori, cfr. J. Andrieu, *L'État romain face au monde de la banque et du crédit*, ora in Id., *Patrimoines, échanges et prêts d'argent: l'économie romaine*, Roma, L'Erma, 1997, pp. 203-216, in particolare 213-216.

⁵² *EL*, XXII, 22, t. II, p. 96.

⁵³ Sulla questione cfr. *supra* n. 32. La lotta contro l'*avaritia* dei Romani fu un motivo dominante della propaganda di Mitridate: «Toute l'Asie m'attend comme son libérateur, disait Mitridate; tant ont excité de haine contre les Romains les rapines des proconsuls, les exactions des gens d'affaires et les calomnies des jugements» (*EL*, XI, 19, t. I, p. 200). L'evocazione fatta da Montesquieu non è casuale. Egli si ricollega infatti a Plinio, *Naturalis Historia*, XXXIII, 14, che sente l'oppressione dell'*avaritia*, e ricorda, con

nagées. Les lois extrêmes dans le bien font naître le mal extrême»⁵⁴. I Romani non agirono con moderazione e la Repubblica lentamente fu stritolata tra la demagogia dei suoi magistrati e l'odio dei provinciali: il giudizio storico di Montesquieu sull'interesse nella vita economica dell'antica Roma conferma con grande lucidità la sua teoria di XXII, 19⁵⁵. La storia della moneta riflette chiaramente il destino di *grandeur* e *décadence* dei Romani: una considerazione che già presente nell'attività appassionata ed acuta di Montesquieu storico si chiarisce e si completa nell'intreccio felice fra la teoria dei rapporti tra moneta e legislazione e la densa analisi dell'esperienza romana di *EL*, XXII: «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»⁵⁶.

5. La forza dell'esprit: il rifiuto del commerce nella società romana

Quando Colbert avviò la riforma dell'economia francese, anche gli studiosi e gli eruditi furono chiamati a sostenere l'ambizioso progetto di espansione mercantilistica. A P. D. Huet, vescovo di Avranches e precettore del Delfino, fu commissionata un'opera sul commercio e la navigazione degli Antichi; costui, senza troppo entusiasmo, affrontò con pazienza la mole di fonti storiche e giuridiche che la grande stagione filologica del Seicento francese aveva già restituito alla conoscenza dei Moderni. Ne uscì un corposo volume, dominato

suggestiva trepidazione, il gesto crudelissimo ed emblematico di Mitridate; il re catturò il generale romano Aquilio e decise di ucciderlo riempiendone d'oro fuso la gola: un supplizio che augurava ai Romani d'affogare per la loro *fames auri*.

⁵⁴ *EL*, XXII, 21, t. II, p. 93.

⁵⁵ La moderazione in Montesquieu si presenta come un principio politico dagli importanti effetti sul sistema giuridico, e dunque sulla storia, di una comunità statale; cfr. in generale sull'argomento il saggio di W. Kuhfuß, *Mäßigung und Politik. Studien zur politischen Sprache und Theorie Montesquiens*, München, Fink, 1975; e, dello stesso, *La notion de modération dans les «Considérations»*, in *Storia e ragione*, cit., pp. 277-292, con puntuale attenzione alle vicende della storia romana; più recentemente, importanti le considerazioni proposte da S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 10-20 e 53-60.

⁵⁶ *EL*, XXII, 12, t. II, p. 86.

da una convinzione chiaramente propagandistica del sicuro rapporto tra potenza delle nazioni e sviluppo del commercio. Secondo l'autore, soprattutto nell'indole dei Romani e nella fondazione del loro grande impero era possibile scorgere i benefici frutti del commercio, diretto ed orientato da un potere centrale. Il libro venne pubblicato tardivamente nel 1716; e fin dalla prima lettura Montesquieu rimase insoddisfatto ed infastidito dalla prospettiva dell'Huet: il nesso tra *commerce* e potenza dei Romani esauriva troppo semplicisticamente la curva di *grandeur* e *décadence* che tanto affascinava e sollecitava il genio storico del pensatore di La Brède. Così, con buona pace dell'Huet e degli studiosi a lui vicini, Montesquieu descrive in *EL* i Romani indifferenti all'*esprit de commerce*, alle sue regole e ai suoi obiettivi. Le considerazioni di XXI, 14, intitolato emblematicamente *Du génie des Romains pour le commerce*, hanno il sapore di un giudizio sereno e pacato, ma irremovibile, espresso dopo anni di studi intensi ed infaticabili letture, e per questo definitivo: «[...] leur génie, leur gloire, leur éducation militaire, la forme de leur gouvernement, les éloignaient du commerce»⁵⁷. Montesquieu appoggia la sua tesi su quattro pilastri concettuali – *génie, gloire, éducation militaire, forme de gouvernement* – che con potente sintesi rievocano al lettore la vicenda di Roma antica nei *Romains*; e subito assicurano la continuità di quelle riflessioni con l'indagine sui rapporti tra i principi generali del *commerce* e lo sviluppo del commercio internazionale nell'Antichità (XXI, 1-12)⁵⁸.

⁵⁷ *EL*, XXI, 14, t. II, p. 49.

⁵⁸ Il libro di P. D. Huet, *Histoire du commerce et de la navigation des Anciens*, pubblicato a Lione nel 1716, ebbe una prima traduzione italiana già nel 1737 a Venezia, a cura di Antonio Giuseppe Belloni. Secondo la prefazione della seconda edizione parigina il manoscritto era destinato a perdersi tra le voluminose carte del polveroso scrittoio dell'autore, se l'editore non avesse "violentato" la modestia dell'Huet. Sottratto alla polvere dello scrittoio e pubblicato, il saggio stimolò l'interesse di Montesquieu per questo aspetto della storia romana. Egli critica l'erudito lavoro sia per la fallace interpretazione delle fonti (*P* 1745), sia per l'assoluta incompatibilità tra l'*esprit général* dei Romani e le leggi del *commerce*. Sulla cultura e gli intellettuali al servizio del Re Sole, e sul difficile clima culturale nell'epoca dell'Huet, cfr. in generale R. Mandrou, *Louis XIV en son temps (1661-1715)*, Paris, PUF, 1973, capitolo VI: *La direction des lettres et des Arts*, pp. 159-190. Per l'uso politico della storia antica nel dibattito su mercantilismo e governo economico dell'Europa del XVII e XVIII secolo, cfr. C. Nicolet, *Rendre à César*, Paris, Gallimard, 1988, l'interessante capitolo su *Économie des Anciens, économie des Modernes: remarques historiographiques*, pp. 13-40, ed in particolare 13-18 sulla polemica intorno al libro del vescovo

Montesquieu considera *commerce* la rete internazionale di traffici e relazioni che coinvolge un gruppo di Stati nello scambio di beni attraverso l'attività dei mercanti. La sopravvivenza del sistema è condizionata dalla pace tra le nazioni: «L'effet naturel du commerce est de porter à la paix»⁵⁹; la prosperità corrisponde direttamente alle libertà che le singole nazioni garantiscono ai mercanti, ai loro affari, al passaggio delle loro merci. Evidentemente una posizione liberista, ma equilibrio e moderazione si impongono nel rapporto tra mercanti e Stati: «La liberté du commerce n'est pas une faculté accordée aux négociants de faire ce qu'ils veulent; ce serait bien plutôt sa servitude»⁶⁰. Il filosofo di La Brède, aristocratico orgoglioso del suo rango e dei suoi avi, diffida dei mercanti, e di una mentalità diffusa – soprattutto per influsso dell'opulenta Inghilterra – che anche in Francia ne esalta il ruolo, la condizione, l'*esprit*. Teme la loro avidità, l'azzardo, l'eccesso di rischio che spesso li sospinge nelle loro decisioni, e le conseguenze dei loro errori sulla comunità. E così riserva loro un rigore inaspettato: altrove aveva lodato l'iniziativa di Solone che riformò il diritto penale ad Atene, vietando l'incarcerazione degli insolventi⁶¹; una legge nobile e giusta, una conquista nei rapporti tra cittadini, da recuperare tuttavia per frenare la cupidigia dei mercanti. Certo Montesquieu invoca umanità ed equilibrio, ma sentenza: «Mais, dans les conventions qui dérivent du commerce, la loi doit faire plus de cas de l'aisance publique que de la liberté d'un citoyen»⁶². Non è il *commerce* che suscita preoccupazione: se esercitato in un sistema equilibrato di leggi aumenta la circolazione dei beni, favorisce la pace per le relazioni che coinvolgono nei traffici le nazioni, contribuisce al progresso tecnologico, culturale e geografico dell'umanità. Piuttosto da temere è la degenerazione dell'*esprit du commerce*, e il legislatore deve vigilare con

di Avranches. Sullo studio della storia antica nella Francia del Settecento cfr. il denso studio di 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, EFR, 1992, in particolare pp. 29-97; e, più in generale, cfr. l'intero volume della rivista «Dix-huitième siècle», 27 (1995), dedicato appunto a *L'Antiquité au XVIII^e siècle*.

⁵⁹ *EL*, XX, 2, t. II, p. 3.

⁶⁰ *EL*, XX, 12, t. II, p. 10.

⁶¹ Cfr. *EL*, XII, 21, t. I, pp. 220-221.

⁶² *EL*, XX, 15, t. II, p. 12.

ogni cautela sulla condotta dei mercanti, avvolgendoli con la rete delle leggi: «Un négociant doit toujours connoître ses obligations, et se conduire à chaque instant suivant l'état de sa fortune»⁶³. Si tratta di un giudizio duro, che nel suo lucido assunto lascia trasparire l'appassionata difesa del rango e dell'etica aristocratica⁶⁴; l'impegnata partecipazione al dibattito su *commerce*, *luxe* e mercanti nella Francia contemporanea; una formazione etica e culturale che moltissimo deve allo studio e alla costante rilettura dei classici, greci e romani. Sa bene Montesquieu quanto le sue affermazioni sul *commerce* lo avvicinino al pensiero e all'etica degli Antichi, in particolare all'*esprit* dei suoi *Romains*. Per i Greci e per i Romani il mercante è un uomo astuto ed intelligente, un pericolo. In una società priva di un sistema di comunicazione appena decente, il mercante anticipa le notizie, le manipola, talora le inventa. Plinio il Vecchio parla di *cura insidiandi* da parte dei grandi *negotiatores*⁶⁵, e l'insidia si annida nel desiderio di sfruttare l'occasione adatta ad accrescere il proprio guadagno; una calamità, una carestia, una voce propalata ad arte a danno delle comunità più chiuse e lontane dai traffici delle coste. Il mercante mente per elevare il suo profitto: il suo tempo e la sua verità non corrispondono alla verità e al tempo della società⁶⁶. Un duro impegno ed una favorevole

⁶³ *EL*, XX, 17, t. II, p. 13.

⁶⁴ Cfr. *EL*, XX, 22, t. II, pp. 15-17.

⁶⁵ Cfr. Plinio, *Naturalis Historia*, XVIII, 225.

⁶⁶ Descrivere esaurientemente il ruolo sociale e la considerazione da parte degli Antichi del mercante, dedito alla grande *mercatura*, non può ovviamente essere oggetto di queste brevi riflessioni, neppure in sede bibliografica. Per uno studio più approfondito della complessa questione si rimanda all'importante lavoro di A. Giardina, *Le merci, il tempo, il silenzio*, cit., dove l'autore restituisce la continuità culturale, dall'epoca arcaica alla Tarda Antichità, della diffidenza verso i mercanti. Sull'instabilità e la precarietà delle ricchezze del mercante rispetto ai possessi fondiari, importanti sono la lettura della prefazione al *De agri cultura* di Catone e le considerazioni su Catone e la mentalità economica romana di E. Gabba, *Riflessioni antiche e moderne sulle attività commerciali a Roma nei secoli II e I a.C.*, «Memoirs of the American Academy in Rome», 36 (1980), pp. 91-102, ora in Id., *Del buon uso della ricchezza*, Milano, Guerini, 1988, pp. 89-105. Si vedano pure le riflessioni di C. Nicolet, *Il pensiero economico dei Romani*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, Torino, Utet, 1982, vol. I, pp. 877-960, ora in Id., *Rendre à César*, cit., pp. 117-219. Per un'analisi puntuale del ruolo del *commercium* nel pensiero tardoantico, soprattutto nell'etica cristiana di ambito patristico, cfr. G. Todeschini, *Il prezzo della salvezza*, cit., in particolare pp. 119-143.

fortuna gli conservano le merci durante i viaggi; un'astuzia spregiudicata e la falsità fanno lievitare i suoi prezzi. Ben noto doveva essere a Montesquieu, lettore appassionato e sensibile del *De officiis*, l'*exemplum* addotto da Cicerone nel dialogo tra Antipatro di Tarso e Diogene di Babilonia⁶⁷; vi si considera il conflitto tra *utile* ed *honestum* nella vicenda di un mercante giunto a Rodi in tempo di carestia con la nave carica di grano, e conscio tuttavia dell'imminente arrivo di altre navi nell'isola. Questo mercante può favorire la sua *utilitas* con il silenzio, vendere ad alto prezzo il carico ai Rodiesi affamati, senza avvertirli del prossimo approdo dei suoi concorrenti; oppure rispettare la sua *honestas*, rivelare ai Rodiesi la notizia destinando così al suo grano un prezzo inferiore. L'*exemplum* restituisce acutamente la questione del 'giusto prezzo' della merce: gli Antichi, filosofi e gente comune, erano scossi dal coraggio perfido del mercante, pronto a lucrare sul male altrui, ad alzare il prezzo in condizioni d'emergenza, come quella ipotizzata dal brano di Cicerone⁶⁸. Questa condotta spregevole corrompe

⁶⁷ Cfr. Cicerone, *De officiis*, III, 50-53.

⁶⁸ Necessaria pure la lettura di Cicerone *De officiis*, I, 151. Il *De officiis* di Cicerone è un libro fondamentale per indagare il ruolo sociale del mercante nel mondo romano, sia per il contrasto tra *utile* ed *honestum* che vi si discute, sia per i rapporti tra *mercatura* ed etica aristocratica; ed inoltre la corrispondenza tra Montesquieu e Cicerone si presenta tanto più suggestiva allorché si intuisca la comune intenzione di 'purificare' gli uomini dediti al *commerce* dalle scorie moralmente negative della loro professione, prima di aprire loro l'accesso all'aristocrazia. Cicerone vuole infatti dimostrare che anche il *vir bonus* può intraprendere la *mercatura*, rendendo un servizio alla comunità, mantenendo la sua *honestas*, e investendo i capitali derivanti dal commercio in possessi fondiari (Cicerone, *De officiis*, I, 68 e I, 17). Montesquieu desidera evitare che l'aristocrazia francese -- di cui esalta con orgoglio il ruolo e la storia in XX, 22 -- segua il richiamo del *commerce*, come era ormai avvenuto in Inghilterra; piuttosto sono i mercanti che devono volgersi ai valori dell'aristocrazia cercando di elevare il proprio rango: «Ils ont l'espérance d'obtenir la noblesse, sans en avoir l'inconvénient actuel. Ils n'ont pas de moyen plus sûr de sortir de leur profession que de la bien faire, ou de faire avec honneur [...] L'acquisition qu'on peut faire de la noblesse à prix d'argent encourage beaucoup les négociants à se mettre en état d'y parvenir» (EL, XX, 22, t. II, p. 16). Davvero suggestiva la continuità che lega l'*honestas* di Cicerone all'*honneur* di Montesquieu, nella riflessione sui rapporti tra mercanti ed etica aristocratica. Sul rapporto culturale tra Cicerone e Montesquieu, cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., pp. 196-199; e R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 68-71; inoltre, F. Gentile, *L'Esprit classique nel pensiero di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1967, e M. Lakebrink, *Montesquieu's Cicero-Rezeption*, Würzburg, 1967. Più in generale cfr. G. Gawlick, *Cicero and the Enlightenment*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 25 (1963),

spesso l'opera comunque preziosa e necessaria del grande *commerce*. Ma ancor più infame appare alla mentalità collettiva l'attività dei piccoli commercianti, dei venditori al dettaglio che acquistano dai *negotiatores* per rivendere ai privati. Per loro non esiste un 'giusto prezzo', poiché essi non partecipano al margine di rischio e fatica che impegna gli uomini del *commerce*: guadagnano piuttosto sull'inganno, sul valore imposto al bene dalla loro astuzia e rapace spregiudicatezza. Montesquieu ritorna spesso su questo giudizio degli Antichi, citando diverse fonti sul piccolo commercio. E per il mondo romano sceglie in XXI, 14, una tarda attestazione della più ostile tradizione, una legge del Codice Teodosiano⁶⁹, che associa il lavoro nelle botteghe (*mercimonia publica*) alle più sordide attività, quelle che gettano una *macula infamiae* su chi vi sia coinvolto. «Ceci descendait des anciennes institutions des Romains»: lo storico, e l'aristocratico, colgono la continuità di giudizio tra Antichità e Tarda Antichità⁷⁰. La sintonia con Cicerone, con i grandi spiriti dell'Antichità, con lo *esprit* dei suoi *Romains* gli dona sollievo e gli offre la possibilità di rispondere ai molesti lodatori dell'*esprit de commerce* con la diromponente forza della storia:

Je sais bien que des gens pleins de ces deux idées: l'une, que le commerce est la chose du monde la plus utile à un État, et l'autre, que les Romains avaient la meilleure police du monde, ont cru qu'ils avaient

pp. 657-682. Importante per lo studio del *De officiis* la lettura di 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. Ed in generale si cfr. pure P. Fedeli, *Il «De officiis» di Cicerone. Problemi e atteggiamenti della critica moderna*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin-New York, De Gruyter, 1973, vol. I, t. 4, pp. 157-227.

⁶⁹ Cfr. *Codex Theodosianus* IV, 6, 3 del 21 luglio 336.

⁷⁰ Sul piccolo commercio nell'Antichità importante l'affermazione di Cicerone, *De officiis*, I, 150: «Sordidi etiam putandi qui mercantur a mercatoribus: quod statim vendant nihil etiam proficiunt, nisi admodum metiantur; nec vero est quidquam turpius vanitate». Sull'argomento, cfr. A. Giardina, *Le merci, il tempo, il silenzio*, cit., pp. 287-294: importante l'analisi della continuità di condanna pure nel pensiero etico cristiano; e più recentemente, per la mentalità greca, cfr. M. Lombardo, *Circolazione monetaria e attività commerciali tra VI e IV secolo*, in *I Greci*, a cura di S. Settis, Torino, Einaudi, 1997, vol. II, t. 2, pp. 681-706: con particolare riferimento al valore negativo del *kapelos*, piccolo commerciante, alle pp. 699-706.

beaucoup encouragé et honoré le commerce; mais la vérité est qu'ils y ont rarement pensé⁷¹.

In ogni momento della loro storia, Montesquieu descrive i Romani che agiscono in opposizione e in stridente contrasto con l'*esprit de commerce* e le sue leggi. Riflettendo in XX, 2, egli lamenta che le società regolate dal commercio trovino nell'*argent* il loro equilibrio, la loro felicità, il loro sistema di valori: tutto vi ha un prezzo. Ipotizzare una società radicalmente opposta all'*esprit de commerce* conduce al *brigandage*, alla rapina. Eppure quanto si dimostra nocivo al *commerce* suscita spesso, ed alimenta, la virtù: «L'*esprit* n'en est point opposé à de certaines vertus morales: par exemple, l'hospitalité, très rare dans les pays de commerce, se trouve admirablement parmi les peuples brigands»⁷². Al lettore dei *Romains* torna subito alla memoria la Roma arcaica e della prima Repubblica: «Rome étant une ville sans commerce, et presque sans arts, le pillage étoit le seul moyen que les particuliers eussent pour s'enrichir»⁷³. La *grandeur* di Roma repubblicana, modello perfetto di Stato e di potenza per la riflessione politica dei posteri, affonda le sue radici nel *pillage* ai danni dei vicini; non è un amaro paradosso:

Toujours exposés aux plus affreuses vengeances, la constance et la

⁷¹ *EL*, XXI, 14, t. II, p. 49. La negazione dell'*esprit de commerce* nello sviluppo della *grandeur* romana s'appoggia su una sequenza di *topoi* contro l'etica del mercante che si rinnovano nella cultura francese oltre Montesquieu; significativo, ad esempio, il dibattito che segue in Francia alla riscoperta archeologica e storica dei Fenici, i più famosi ed attivi mercanti del Mediterraneo antico. Sulla questione è di grande interesse il recente contributo di M. Liverani, *L'immagine dei Fenici nella storiografia occidentale*, «Studi storici» 39 (1998) 1, pp. 5-22. Lo studio approfondito della civiltà fenicia, avviato dalle missioni archeologiche di E. Renan in Palestina (1860), si sviluppa in Francia condizionato da una piattaforma di pregiudizi etici contro l'indole e le attitudini commerciali dei Fenici; ed invero, il disprezzo per il *commerce*, secondo linee che erano già rifluite nell'*EL*, segna il giudizio di storici, archeologi e storici dell'arte sui Fenici e si mescola ad un sempre più molesto atteggiamento antisemita della cultura francese; al contrario le attività commerciali dei Fenici destano nella Gran Bretagna della stessa epoca ammirazione ed interesse (cfr. ad esempio le pagine di G. Rawlinson, *History of Phoenicia*, del 1889, favorevolmente impressionato dal carattere pragmatico della cultura fenicia).

⁷² *EL*, XX, 2, t. II, p. 3.

⁷³ *Romains* I, in Masson, I, 3, p. 335.

valeur leur devinrent nécessaires; et ces vertus ne purent être distinguées chez eux de l'amour de soi-même, de sa famille, de sa patrie, et de tout ce qu'il y a de plus cher parmi les hommes⁷⁴.

Il ricorso al bottino di guerra costituiva l'economia stessa della comunità: esso veniva infatti diviso equamente tra soldati e cittadini rimasti a Roma. Con un'affermazione che oscilla sul filo del paradosso, Montesquieu descrive la *discipline* che regolava la *manière de piller* e la sacralità che avvolgeva la distribuzione dei beni sottratti ai nemici. L'*esprit de pillage* si contrappone all'*esprit de commerce* e contribuisce a forgiare le virtù migliori dei Romani: la storia antica presenta così a Montesquieu e ai suoi lettori il nesso tra virtù e rifiuto del *commerce*⁷⁵. Quando il cammino delle vicende storiche condusse allo scontro tra la frugalità virtuosa dei Romani e la ricchezza corrotta dei Cartaginesi – e sottolinea Montesquieu: «Ce fut comme nation rivale, et non comme nation commerçante, qu'ils attaquèrent Carthage»⁷⁶ – l'*esprit* dei Romani rifulse di splendore; e all'ombra di quell'intenso bagliore Montesquieu coglie l'opportunità di riflettere sul destino delle potenze costruite sul *commerce*. Nell'importante *parallèle* del capitolo IV dei *Romains*, egli già discute la causa generale della debolezza di Cartagine nel suo urto con Roma:

Les puissances établies par le commerce peuvent subsister longtemps dans leur médiocrité; mais leur grandeur est de peu de durée. Elles s'élèvent peu à peu, et sans que personne s'en aperçoive; car elles ne font aucun acte particulier qui fasse du bruit et signale leur puissance: mais, lorsque la chose est venue au point qu'on ne peut plus s'empêcher de la voir, chacun cherche à priver cette nation d'un avantage qu'elle n'a pris, pour ainsi dire, que par surprise⁷⁷.

⁷⁴ *Romains* I, in Masson, I, 3, p. 357.

⁷⁵ La frugalità di Roma arcaica come fonte della sua potenza è un tema che si sviluppa già nei *Discours sur l'Histoire universelle* di J.-B. Bossuet (1681), per poi approdare nella storiografia di prospettiva moralistica di R. Aubert de Vertot, *Histoire des Révolutions arrivées dans les gouvernements de la République romaine* (Parigi, 1719), e poi in Ch. Rollin, *Histoire romaine* (Parigi, 1739). Cfr. A. Momigliano, *La formazione*, cit., pp. 128-129.

⁷⁶ *EL*, XXI, 14, t. II, pp. 48-49.

⁷⁷ *Romains* IV, in Masson, I, 3, p. 374.

Questa debolezza congenita di ogni potenza stabilita sul *commerce* venne amplificata dalla condotta particolarmente inetta di Cartagine. Davvero la ricchezza fu per i Punici radice d'ogni male. Essa portò avidità e corruzione; e sospinta dalla cupidigia Cartagine oppresse con straordinaria arroganza le energie e le capacità dei suoi sudditi. Una degenerazione mostruosa dell'*esprit de commerce* la precipitò nella spirale della decadenza, e, pur essendo *nation commerçante*, si dedicò pervicacemente a distruggere, a suo apparente vantaggio, i principi fondamentali del *commerce*, la pace e la libertà dei concorrenti (XXI, 11). Giunta al confronto con Roma, Cartagine poté solo opporre la sua ricchezza alla virtù dei Romani, dei prezzolati mercenari alla tenacia dei legionari, denaro altrui alla *gloire* degli avversari, divisioni laceranti all'impeto concorde dei Romani. E l'esito del conflitto fu presto segnato, nonostante i rovesci e l'ammirevole valore di Annibale. Così, la rovina di Cartagine appare a Montesquieu il segno storico più forte del fallimento delle potenze commerciali: una critica questa che sembra alludere chiaramente alla situazione di alcuni Stati dell'Europa moderna⁷⁸.

⁷⁸ Mentre l'Huet esalta la potenza commerciale di Cartagine (capitolo XV), Montesquieu non apprezza la corruzione e il dispotismo che la portarono alla rovina. Eppure il suo giudizio nasce da una riflessione critica profonda e sincera. Egli non possiede alcun pregiudizio storiografico su Cartagine, anzi entra in polemica con coloro che s'accostano alle fonti in modo prevenuto. Così in *EL*, XXI, 11, t. II, pp. 41-46, descrivendo la storia dell'espansione geografica e commerciale di Cartagine, parla con entusiasmo di Annone e della relazione dei viaggi da lui intrapresi per ordine del senato punico; e aggiunge: «Cette relation est d'autant plus précieuse, qu'elle est un monument punique, et c'est parce qu'elle est un monument punique, qu'elle a été regardée comme fautive. Car les Romains conservèrent leur haine contre les Carthinois, même après les avoir détruits. Mais ce ne fut que la victoire qui décida s'il falloit dire la foi punique ou la foi romaine. Des Modernes ont suivi ce préjugé» (p. 43). Montesquieu non ignora il destino dei vinti quando a raccontare la storia sono solo i vincitori, e pur analizzando la rovina di Cartagine come *nation commerçante* che si dava leggi non adeguate all'*esprit de commerce*, non cede alla suggestione di una condanna di Cartagine desunta unicamente dalle fonti romane. Ed invero il *topos* della *fides punica*, cioè della particolare abilità dei Cartaginesi a mentire e a profittare dell'inganno per ottenere i propri successi, è assai diffuso già in età antica. Molto significativa appare la spiegazione che Cicerone offre della *fides punica*, quasi in sintonia con l'idea di *esprit général* di Montesquieu; scrive infatti in un passo della *De lege agraria oratio*, II, 95 che l'elemento più odioso dell'indole dei Cartaginesi, la *fraus*, deriva loro dall'essere un popolo dedito al commercio e dal vivere in città frequentate da mercanti: «Non ingenerantur hominibus mores tam a stirpe ge-

Un altro epocale confronto, quello tra Roma e i regni ellenistici fino alla conquista dell'Egitto tolemaico, conferma la distanza dell'*esprit* dei Romani dal *commerce*. Nei capitoli sulla storia del commercio in epoca ellenistica, Montesquieu descrive con un suggestivo affresco la *révolution* di Alessandro e dei Diadochi, e la conseguente fioritura del *commerce* nel Mediterraneo e tra Oriente ed Occidente (XXI, 8-10)⁷⁹. Ma al suo arrivo Roma conquistò con aspre guerre ed impose la sua dura dominazione ai Greci prima, ai regni ellenistici successivamente. E il delicato equilibrio del *commerce*, custodito dalle potenze ellenistiche, saltò inesorabilmente, sostituito da un regime militare e talora da una violenta tirannia nelle province. La pace non tornò per secoli, anzi Roma si distinse per efferata crudeltà nella repressione delle ri-

neris ac seminis quam ex eis rebus quae ab ipsa natura nobis ad vitae consuetudinem suppeditantur, quibus alimur et vivimus. Carthaginenses fraudulentis et mendaces non genere, sed natura loci, quod propter portus suos multis et variis mercatorum et advenarum sermonibus ad studium fallendi studio quaestus vocabantur». Del resto il *topos* appare già in Teopompo: gli abitanti di Bisanzio devono il loro carattere alle attività commerciali che si svolgono nel loro porto (F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden, rist. 1957, 115 F62). Sull'uso delle fonti antiche da parte di Montesquieu, cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., p. 166 n. 103 e pp. 302-309. Meno critico R. Shackleton, *Montesquieu*, cit., pp. 157-164 che sottolinea l'uso di fonti anche archeologiche; e più recentemente G. Benrekassa, *Le problème des sources dans les «Considérations»: questions de méthode*, in *Storia e ragione*, cit., pp. 33-46.

⁷⁹ L'intraprendenza culturale e politica dei successori di Alessandro viene ripetutamente celebrata dalla riflessione di Montesquieu sul mondo antico. In particolare, egli appare interessato alla scienza e alla geografia ellenistica: il confronto tra i geografi antichi e le nuove conoscenze dei Moderni ritorna in molti brani dell'*EL*. Sulla conoscenza e lo studio della geografia nel XVIII secolo, cfr. S. Moravia, *Philosophie et géographie à la fin du XVIII^e siècle*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 57 (1967), pp. 937-1011, e N. Broc, *La géographie des Philosophes*, Paris, Ophrys, 1974, particolarmente pp. 311-318 su Montesquieu geografo. La bibliografia sulla geografia antica s'accresce continuamente e non è possibile darne conto in questa sede. Per una 'guida storica e critica' della questione, cfr. F. Prontera (a cura di), *Geografia e geografi nel mondo antico*, Roma-Bari, Laterza, 1983; e, più recentemente, Ch. Jacob, *Disegnare la terra*, in *I Greci*, a cura di S. Settis, Torino, Einaudi, 1996, vol. I, pp. 901-953 e 937-953 sullo studio della geografia antica in età moderna; per il mondo romano, Cl. Nicolet, *L'inventario del mondo* (1988), Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. V-XXI e pp. 48-49. Ed in generale sull'economia nel mondo ellenistico resta ancora fondamentale l'opera di M. I. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford, Oxford University Press, 1941, voll. I-III; e cfr. pure i saggi recentemente pubblicati in M. I. Rostovtzeff, *Per la storia economica e sociale del mondo ellenistico-romano*, a cura di J. Thornton-T. Gnoli, con introduzione di M. Mazza, Catania, Edizioni del Prisma, 1995.

volte; i più fiorenti centri del commercio mediterraneo, Cartagine e Corinto, vennero distrutti nello stesso anno con spaventosi saccheggi (146 a.C.): sembra riaffiorare l'*esprit de pillage* dei Romani, che deprime e annienta in questo caso l'*esprit de commerce* delle altre civiltà mediterranee. La lunga guerra tra Roma e Mitridate del Ponto viene considerata da Montesquieu l'estremo tentativo dei Greci di resistere alla conquista romana e al dispotismo dei nuovi padroni nelle loro province; ma neppure il coraggio di Mitridate frenò la potenza di Roma:

Jamais guerre ne fut plus funeste: et les deux partis ayant une grande puissance et des avantages mutuels, les peuples de la Grèce et de l'Asie furent détruits, ou comme amis de Mithridate, ou comme ses ennemis. Délos fut enveloppée dans le malheur commune. Le commerce tomba de toutes parts, il fallait bien qu'il fût détruit, les peuples l'étaient⁸⁰.

Ed in seguito, nonostante la decadenza, e la corruzione dell'*esprit* avviata dall'eccessiva dilatazione dell'*imperium*, i Romani conservarono la loro ostilità al *commerce*. Nel concludere il capitolo X dei *Romains*, sui segni della corruzione nella tarda repubblica, Montesquieu scrive:

Les citoyens romains regardaient le commerce et les arts comme des occupations d'esclaves; ils ne les exerçaient point. S'il y eut quelques exceptions, ce ne fut que de la part de quelques affranchis, qui continuaient leur première industrie. Mais, en général, ils ne connoissaient que l'art de la guerre, qui était la seule voie pour aller aux magistratures et aux honneurs. Ainsi les vertus guerrières restèrent, après qu'on eut perdu toutes les autres⁸¹.

Ritorna il potente contrasto *commerce/guerre*: la *guerre*, cioè il *pillage* sublimato dalla *gloire*, informa e domina l'*esprit* dei Romani, e rinnega pace e libertà, i principi generali del *commerce*. Così durante l'impero il commercio nel Mediterraneo si trasformò in trasporto di derrate ali-

⁸⁰ *EL*, XXI, 12, t. II, p. 47.

⁸¹ *Romains*, X, in Masson, I, 3, pp. 418-419.

mentari, necessarie alla sopravvivenza delle plebi urbane. Del resto, i Romani non assimilarono mai il dinamismo intraprendente dei Greci e dei Cartaginesi, la loro passione per il mare, per l'ignota avventura, per le scoperte meravigliose. Montesquieu si sofferma curioso sull'*esprit* dei due grandi imperi che, pur dominando le coste, diffidarono sempre di fondare il loro dominio sui mari. I Persiani temevano il mare, considerando sacrilego navigare perfino il corso dei fiumi o cibarsi dei suoi prodotti. I Romani, gente di terra, soffrivano gli ostacoli che il mare aperto presentava alla loro arte militare. L'invenzione dei *corvi*, i ponti mobili per abbordare le navi cartaginesi, fu un felice tentativo di restituire alla guerra sul mare le caratteristiche di urto frontale e lotta a corpo a corpo necessarie ai Romani per vincere: «Ils ne pouvaient estimer la pratique des gens de mer, qui se présentent au combat, fuient, reviennent, évitent toujours le danger, emploient souvent la ruse, rarement la force»⁸². Come gli uomini del *commerce*, così gli uomini della *marine* vivevano ai margini della comunità romana, costretti dalla loro condizione ad un'attività indegna; e alla radice del medesimo disagio appare l'*esprit général* dei Romani.

Oltre le frontiere dell'impero il commercio venne rigorosamente controllato, sottoposto a proibizioni e divieti, talora perfino bandito. I Romani ereditarono dai regni ellenistici il traffico con le Indie, e il flusso di merci e denari parve perfino crescere nei secoli del loro impero. Certo – come si descrive in XXI, 16 – Roma si trovò a gestire da sola l'attività di un *commerce* tra Mediterraneo ed estremo Oriente che prima era suddivisa tra l'Egitto dei Tolomei e l'impero dei Seleucidi; dunque Roma acquistò in Occidente il monopolio dei traffici con le Indie e il volume di affari crebbe conseguentemente per il nuovo impero⁸³. Ma il grande sforzo organizzativo e l'alto drenaggio di metalli preziosi sopportato dal mondo romano, pure in assenza di una mentalità incline al *commerce*, si comprendono anche riflettendo sui rapporti tra forma di governo e *commerce*. Montesquieu indica in XX, 4, come gli Stati a governo monarchico, o dispotico, fondino il loro commercio sul *luxé*⁸⁴. Ecco dunque la causa generale che sti-

⁸² *EL*, XX, 13, t. II, p. 48.

⁸³ Cfr. *EL*, XXI, 16, t. II, pp. 51-54.

⁸⁴ Cfr. *EL*, XX, 4, t. II, pp. 4-5.

molò i Romani ad incrementare il commercio con gli imperi d'Oriente, nonostante i costi, le fatiche, le distanze e l'ostilità dei Parti:

[...] Que ce nouveau commerce produisait le luxe, que nous avons prouvé être aussi favorable au gouvernement d'un seul que fatal à celui de plusieurs; que cet établissement fut de même date que la chute de leur république; que le luxe à Rome était nécessaire; et qu'il fallait bien qu'une ville qui attirait à elle toutes les richesses de l'univers, les rendit par son luxe⁸⁵.

Il *luxe* che proviene dal *commerce*, entrò nel mondo romano e ne trasformò l'*esprit*; mentre all'epoca del *pillage* i guerrieri spartivano il bottino con gli altri membri della comunità, con disciplina e religioso rispetto dell'uguaglianza, all'epoca del *commerce* con le Indie, il *luxe* si insinuò insidioso separando i cittadini, portando egoismo, gelosie, corruzione:

À des gens à qui il ne faut rien que le nécessaire, il ne reste à désirer que la gloire de la patrie et la sienne propre. Mais une âme corrompue par le luxe a bien d'autres désirs. Bientôt elle devient ennemie des lois qui la gênent [...]. Quand, par une impétuosité générale, tout le monde se portait à la volupté, que devenait la vertu?⁸⁶

Per i Romani Montesquieu risponde attraverso la storia: il *luxe* si diffuse nell'impero, alimentò il dispotismo tardoantico, devastò la corrotta decadenza bizantina. Così alla fine della curva di *grandeur* e *décadence* della storia di Roma, Montesquieu trova pure gli effetti negativi del *commerce* che hanno contribuito a dissolvere la *vertu*. Certo, il

⁸⁵ *EL*, XXI, 16, t. II, p. 52. Montesquieu si inserisce nell'importante dibattito su *luxe* ed economia, collegando gli effetti del lusso alle forme di governo: cfr. *EL*, VII, 1-4, t. I, pp. 105-110. Egli non condanna il *luxe* per principio, ma osserva che, sebbene utile a stimolare l'economia di una monarchia, devasta irrimediabilmente le repubbliche ed aggrava i dispotismi. Interessante per ricostruire le posizioni del dibattito che attraversò tutto il Settecento francese C. Borghero (a cura di), *La polemica del lusso nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1974, con l'Introduzione alle pp. IX-XL; e, più recentemente, P. Rétat, *Luxe*, «Dix-huitième siècle», 26 (1994), pp. 78-88, in particolare 81-82 per il pensiero di Montesquieu.

⁸⁶ *EL*, VII, 2, t. I, p. 108.

Presidente non fa una storia economica del mondo antico come intende la moderna storiografia; egli è piuttosto un precursore sospeso tra erudizione e Antichistica moderna, che però intende reagire ad un uso distorto e strumentale della storia antica. E se talora lo si sorprende pure a servirsi dell'esperienza dei Romani per opporsi alle spinte più spregiudicate di forze sociali e culturali della sua epoca – come ad esempio in questi suoi interventi nel dibattito su *commerce* degli Antichi ed economia dei Moderni – la sicurezza di talune sue intuizioni sull'*esprit* dei Romani viaggia attraverso il tempo e – come stiamo cercando di evidenziare – offre stimoli suggestivi all'indagine analitica della più recente storiografia⁸⁷.

6. Popolazione degli Antichi e dei Moderni: le considerazioni di Montesquieu sulla politica demografica dei Romani

L'interpretazione delle oscillazioni della curva demografica mondiale tra Antichità ed età moderna accese un vivace confronto tra gli stu-

⁸⁷ Alcune intuizioni di Montesquieu nel complesso dibattito su economia degli Antichi ed economia dei Moderni vengono assimilate e rielaborate dalla cultura del tardo Settecento. Ci limiteremo a segnalare due studiosi particolarmente sensibili alla lettura dell'*EL*. In primo luogo la storiografia di Adam Ferguson in *Essay on the History of Civil Society* (1767) e in *History of the Progress and Termination of the Roman Republic* (1783). La vicinanza tra Montesquieu e Ferguson si evidenzia sul significativo intreccio tra forma di governo, *esprit* dei cittadini e rifiuto del *commerce*. Su A. Ferguson, oltre a G. Giarrizzo, *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento*, cit., pp. 217-224, cfr. di E. Gabba, *Adam Ferguson e la storia di Roma in Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Christ zum 65. Geburtstag*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, pp. 202-221, ora in Id., *Cultura classica e storiografia moderna*, Bologna, Il Mulino, 1995, pp. 73-97. Ancora più spiccata la continuità di interessi tra Montesquieu e il padovano F. Mengotti, *Del commercio de' Romani*, Padova, 1787. La ripresa della polemica contro l'ispirazione colbertiana del saggio dell'Huet fin dall'Introduzione; la corrispondenza di concetti e pure di struttura con i libri dell'*EL* sul *commerce*; la prospettiva di una storia romana impostata sullo spirito di conquista militare che esclude lo spirito di commercio: si tratta di elementi che lasciano intendere almeno una conoscenza approfondita da parte del Mengotti del testo montesquieuiano. Sulla conoscenza di Montesquieu in Italia, al volgere del XVIII secolo, cfr. A. Postigliola-D. Felice, *La fortune bibliographique de Montesquieu. France et Italie, 1789-1815*, «Dix-huitième siècle» 21 (1989), pp. 101-116; e più in generale si veda D. Felice, *Moderation et justice. Lectures de Montesquieu en Italie*, Bologna, fuoriTHEMA, 1995.

diosi del Settecento: si discuteva della possibilità che il mondo antico fosse più popolato dell'età contemporanea. Nel dibattito si intrecciavano concezioni diverse. V'era chi ancora credeva la potenza delle nazioni direttamente favorita dall'abbondanza della popolazione; v'era chi studiava il rapporto popolazione-risorse, aprendo la strada alle teorie poi definite dall'*Essay on the Principle of Population* di T. R. Malthus (1798). In generale, ancora alla metà del Settecento, la crescita della popolazione era avvertita come indicatore di prosperità di una nazione o di un'area geografica: da qui i turbamenti del pensatore di La Brède⁸⁸. Soprattutto per l'Europa e il Mediterraneo, Montesquieu appare perplesso e preoccupato, a tratti pessimista: l'Europa antica era più densamente popolata dell'Europa moderna. Già nelle *LP Rhédi* scrive turbato ad Usbek:

Après un calcul aussi exact qu'il peut l'être dans ces sortes de choses j'ai trouvé qu'il y a à peine sur la Terre la dixième partie des hommes qui y étaient dans les anciens temps. Ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'elle se dépeuple tous les jours, et, si cela continue, dans dix siècles, elle ne sera qu'un désert⁸⁹.

Il disagio è sincero e profondo e riaffiora più forte nell'*EL*⁹⁰. La

⁸⁸ Sulla questione demografica nella Francia del Settecento, cfr. J.-Cl. Perrot, *Les Économistes, les philosophes et la population*, in J. Dupâquier (a cura di), *Histoire de la population française*, II: *De la Renaissance à 1789*, Paris, PUF, 1988, pp. 499-551 (ora lo stesso saggio è in J.-Cl. Perrot, *Une Histoire intellectuelle de l'économie politique (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, EEHSS, 1992, pp. 143-192 con bibliografia); e più recentemente J. Hecht, *Malthus avant Malthus*, «Dix-huitième siècle», 26 (1994), pp. 67-78.

⁸⁹ *LP CXII*, p. 235.

⁹⁰ L'idea di una superiorità della popolazione antica nel bacino del Mediterraneo rispetto a quella moderna, è già nella riflessione di J. Bodin, *Les six livres de la République*, Lyon, 1576, p. 765, e passa poi in quella di Montesquieu, amplificata da errate valutazioni sul calcolo della popolazione di Roma antica. Il Presidente ritorna sulla questione, ribadendo l'involuzione demografica dell'Europa moderna, anche in *LP CXII-CXXII*, sulle quali cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., pp. 165-171 che segnala la vicinanza tra *LP CXXII* e *EL*, XXIII, 11; vedi inoltre J.-Cl. Perrot, *Les Économistes*, cit., pp. 159-162; ma il dibattito era pure acceso nel vivace ambiente scozzese: cfr. il serrato confronto tra D. Hume, *Of the Populousness of Ancient Nations*, 1752, e R. Wallace, *A Dissertation on the Numbers of Mankind in Ancient and Modern Times* (1753). Alle origini di una demografia dell'Antichità, e del mondo romano, cfr. in particolare M. Dureau de la Malle, *Économie politique des Romains*, Paris, Hachette, 1840, che nel libro II si sofferma

questione è seria, ben oltre le sue conseguenze sociali ed economiche; la natura delle cose conduce le creature a propagare la specie; solo l'uomo può opporsi alla legge della costante rinascita. Evidentemente, nella stridente contraddizione tra l'istinto di propagazione e il comportamento dell'uomo, s'annidano dei freni che agiscono funesti sulla volontà degli individui e rendono sussultorio l'andamento della curva demografica nel tempo. Così, l'uomo non si riproduce perché condizionato da forze capaci di spingerlo a rinnegare la conservazione della specie. Montesquieu dedica il libro XXIII dell'*EL* alla ricerca di questi freni. Certo, egli non trascura i fattori fisici: l'ambiente, le risorse, l'alimentazione, il clima. Ma altre forze intervengono sull'individuo. I dubbi di *LP CXII* acquistano nella lettura di *EL*, XXIII una luce nuova, e si inseriscono in una prospettiva sociale e storica intuibile fin dal titolo del libro: *Des lois dans les rapport qu'elles ont avec le nombre des habitants*. L'azione del legislatore incide sulla propagazione della specie umana, secondo principi che Montesquieu discute in linea teorica, e poi legge nella storia del mondo romano, alla cui parabola di *grandeur* e *décadence* storica si intreccia pure la vicenda di spopolamento del mondo antico.

Inserendosi in un dibattito aperto in Francia sui rapporti famiglia-Stato, il Presidente considera la famiglia come luogo privilegiato per la propagazione della specie umana. Essa si istituisce attraverso il matrimonio e, articolata su padre e madre, concepisce, alleva, educa i figli. In effetti, attraverso la sua feconda mediazione si generano le condizioni migliori per lo sviluppo della specie: l'unione tra uomo e donna con il vincolo coniugale, introduce o conferma una linea di parentela che si snoda attraverso i secoli; il desiderio di trasmettere l'eredità affettiva, morale e pure patrimoniale della famiglia impegna ad assicurare una discendenza; l'orgoglio del nome, che ricorda all'individuo le sue radici e costituisce il vero segno di appartenenza al

su Montesquieu e sul suo disagio per l'inferiorità della popolazione moderna rispetto all'antica, criticando le esagerazioni di studiosi poco disposti all'arida operazione di calcolo che un serio studio demografico impone (cfr. capitolo III). Sui termini del dibattito oltre l'epoca dell'*EL*, vedi Cl. Nicolet, *Rendre à César*, cit., pp. 25-26, e G. W. Bowersock, *Beloch and the Birth of Demography*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 127 (1997), pp. 373-379.

gruppo di parentela, induce alla sua conservazione ed alla sua propagazione attraverso i figli⁹¹. E tuttavia non è possibile pensare la famiglia senza inserirla in una precisa società di cui condivide l'*esprit général* e la forma di governo: la famiglia vive in rapporto alla società che la comprende. Tende allora a mostrarsi più chiaramente la realtà non solo legata ai fattori naturali dei freni che ostacolano la propagazione. Il capitolo 11 del libro XXIII (*De la dureté du gouvernement*) introduce nella riflessione il ruolo del legislatore sulla famiglia⁹².

E di nuovo, l'esempio storico più utile a Montesquieu è ancora la curva storica del mondo romano. Ai tempi della prima Repubblica romana, il bacino del Mediterraneo, le Gallie e la Germania erano politicamente suddivise in piccole comunità – città-stato, comunità di villaggio, piccoli e grandi regni – e la popolazione vi prosperava con ritmi di elevata crescita. Nota Montesquieu che nelle città-stato della Grecia, il legislatore si preoccupava di frenare lo sviluppo demografico attraverso programmi di fondazione coloniale o il controllo diretto delle scelte familiari dei cittadini⁹³. Non diversamente, la Repubblica romana aveva un incremento demografico costante. L'*esprit général* induceva i Romani a sposarsi e a generare figli; e tra gli impegni dei *censores* v'era quello di contare periodicamente i cittadini e di vigilare sul rinnovamento della cittadinanza⁹⁴. La forza delle istituzioni

⁹¹ Cfr. *EL*, XXIII, 2-4, t. II, p. 99-102.

⁹² La difesa della famiglia come cellula prima della complessa struttura dello Stato è un'idea che suscita consensi e riflessioni in tutta la cultura francese dei secoli XVII e XVIII; dal trattato di A. de Montchrétien (1615), attraverso il *Testament politique* di Richelieu, fino alle riflessioni di P. Hay du Chastelet (1669), si discutono idee poi confluite e rielaborate in *EL*, XXIII. E in realtà, nella sua netta difesa della famiglia, Montesquieu pare seguire le trasformazioni della struttura familiare e di parentela, con i preoccupanti segnali dell'aumento delle nascite illegittime, dell'abbandono dei neonati, del celibato soprattutto femminile. Sulla famiglia in Europa nella seconda metà del Settecento, cfr. M. Vovelle.-G. Lemarchand-M. Gilli-M. Cubells, *Le siècle des lumières. L'apogée (1750-1789)*, Paris, PUF, 1997, vol. II, t. 1, in particolare pp. 47-52; pure importante per il dibattito sulla famiglia come cellula economico-sociale dello Stato, J.-Cl. Perrot, *Les Économistes*, cit., pp. 145-149.

⁹³ Cfr. *EL*, XXIII, 17-18, t. II, pp. 109-111. Cfr. in generale G. Cambiano, *Montesquieu e le antiche repubbliche greche*, «Rivista di Filosofia», 65 (1974), pp. 93-144.

⁹⁴ Montesquieu si sofferma spesso sul ruolo dei *censores*. Tra le magistrature di Roma repubblicana, i *censores* sembrano affascinarlo particolarmente, soprattutto per il loro compito di 'moderare' la vita della città e salvaguardarne le libertà. Sul tema cfr. S.

e l'*esprit* dei cittadini consentirono a Roma di espandere il suo dominio, ma l'ingrandimento del territorio che seguì le conquiste di Roma, segnò il destino della Repubblica. Montesquieu richiama gli effetti dell'ingrandimento dello Stato sulla società romana già nel capitolo IX dei *Romains*; ora nei capitoli 19-23 di *EL*, XXIII, riesamina il processo che avviò alla decadenza di Roma, analizzandolo nei suoi aspetti demografici per il mondo mediterraneo.

I popoli vinti pagarono un pesante tributo di sangue alla *grandeur* della Repubblica. I Romani erano uomini di guerra, e avevano nel loro *esprit* la rapina e la violenza, il *pillage*, che esercitarono con effe-rata dedizione. Inoltre le guerre degli Antichi, soprattutto in Occidente, si risolvevano nello scontro frontale, fino all'annientamento fisico dell'avversario. La letteratura antica lamenta diffusamente l'orrore della guerra: consueti erano i massacri, innumerevoli i prigionieri venduti come schiavi o rilasciati dopo il pagamento di ricchi riscatti. Dunque Montesquieu sottolinea le conseguenze dell'espansionismo militare romano sulle popolazioni delle regioni conquistate: «Les Romains, en détruisant tous les peuples, se détruisaient eux-mêmes. Sans cesse dans l'action, l'effort et la violence, ils s'usaient, comme une arme dont on se sert toujours»⁹⁵. In breve, Roma si trovò a dover adottare leggi per rinvigorire sia il numero di cittadini rispetto alle esigenze amministrative e militari della Repubblica, sia il numero dei sudditi nelle province dell'impero⁹⁶. Eppure, la crisi demografica aumentò; per comprendere i motivi del grave fallimento bisogna uscire dal contesto specifico del libro XXIII e seguire invece l'intera riflessione di Montesquieu storico tra *Romains* ed *EL*: allora la questione demografica diviene uno strumento prezioso per esplorare la *décadence* dei Romani. L'ingrandimento del territorio costrinse la Re-

Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., pp. 315-324; A. Postigliola, «Une République parfaite», cit., particolarmente pp. 326-327. Del resto il problema di trovare efficaci criteri per il censimento della popolazione costituisce una questione di grande rilevanza nella Francia settecentesca: cfr. G. Cabourdin-J. Dupâquier, *Les Sources et les Institutions*. II, *Dénombrements et Recensements*, in J. Dupâquier, *Histoire de la population*, cit., pp. 24-43.

⁹⁵ *EL*, XXIII, 20, t. II, p. 112. Su tutta la questione cfr. l'intero § 3. Sul rapporto tra guerra e schiavitù nel mondo antico, cfr. gli interventi in M. I. Finley (a cura di), *La schiavitù nel mondo antico* (1987), Roma-Bari, Laterza, 1990.

⁹⁶ Cfr. *ibid.*

pubblica a creare nuove truppe: c'erano gli alleati, ma per costituire le legioni servivano altri cittadini romani. Li trovò Mario, scegliendoli tra i proletari che il censo aveva tenuto da secoli ai margini delle istituzioni. La riforma del 107 a.C. alterò l'equilibrio della Repubblica, trasformando l'esercito in una pericolosa arma a disposizione dei generali più intraprendenti e capaci. Successivamente, gli eventi costrinsero, in particolare nel corso del I sec. a.C., ad una massiccia estensione della cittadinanza romana, e l'*esprit* dei primi Romani venne definitivamente consegnato al passato e al ricordo degli storici. Ormai gente di cultura e tradizioni diverse condivideva il comune nome di *Romani*:

La ville déchirée ne forma plus un tout ensemble: et, comme on n'en était citoyen que par une espèce de fiction; qu'on n'avait plus les mêmes magistrats, les mêmes murailles, les mêmes dieux, les mêmes temples, les mêmes sépultures, on ne vit plus Rome des mêmes yeux, on n'eut plus le même amour pour la patrie, et les sentiments romains ne furent plus⁹⁷.

Oltre all'estensione della cittadinanza, vi furono tentativi di restituire vigore all'istituto del matrimonio tra i cittadini, con leggi che favorissero la creazione di famiglie numerose; così le leggi di Augusto, attentamente analizzate da Montesquieu in XXIII, 21. Il loro fallimento fu inevitabile: esse si proponevano di risvegliare nei cittadini, privi dell'antico *esprit*, il desiderio di creare nuove famiglie, allettandoli con privilegi e benefici ad attuare scelte personali che la stessa coscienza civica rendeva naturali ai Romani della Repubblica. È nella natura delle cose interna ad ogni società, che leggi tratte da un passato lontano, e informato ad un altro *esprit général*, non possano riscuotere i risultati sperati da un legislatore audace: «Mais bientôt les lois les plus sages ne purent rétablir ce qu'une république mourante, ce qu'une anarchie générale, ce qu'un gouvernement militaire, ce qu'un empire dur, ce qu'un despotisme superbe, ce qu'une monarchie faible, ce qu'une cour stupide, idiote et superstitieuse, avaient successivement

⁹⁷ *Romains* IX, in Masson, I, 3, pp. 413-414.

abattu»⁹⁸. Ecco il nodo della questione da cui procedere per spiegare il destino dei vinti nelle province dell'impero e il tracollo demografico del mondo antico. Il principio espresso in XXIII, 11, per cui la durezza di una forma di governo condiziona il livello demografico di un paese, trova la sua migliore conferma nei dispotismi; e del resto se il *ressort* del dispotismo è il terrore, gli uomini soggetti ad un despota hanno timore e disgusto al pensiero di generare figli. Dunque la Repubblica non riuscì a riempire i vuoti creati dalle sue conquiste perché da subito sottopose le nuove province ad un regime tirannico e dispotico. Poi il turbine lacerante delle guerre civili spazzò via le ultime libertà repubblicane, consegnando Roma al dispotismo. Nonostante la strage rovinosa di cittadini durante le guerre civili e la costante involuzione demografica delle province, l'impero dei primi secoli trovò equilibrio pure in condizione di scarsa popolazione; infatti l'*oliganthropia* faceva sentire le sue conseguenze soprattutto a livello economico, per il lavoro nelle campagne che già apparivano, in molte regioni, desolate o affidate al latifondo. Ma quando all'epoca di Marco Aurelio la peste e i barbari aggredirono l'impero simultaneamente, la situazione esplose nella sua inquietante gravità. Per tutto il terzo secolo la penuria di uomini pesò gravemente sul mondo romano avvilendo le sue energie. Alla metà del secolo Cipriano di Cartagine, in un passo celeberrimo dell'*Ad Demetrianum*, scopre il senso profondo della decadenza nella desolante mancanza d'uomini: «[...] et decrescit ac deficit in arvis agricola, in mari nauta, miles in castris»⁹⁹. Le riforme del tardo impero non risolsero il problema; anzi i legislatori sembrarono piuttosto prendere atto della situazione: valutarono infatti le poche risorse umane, le organizzarono e le destinarono alle prioritarie esigenze di produzione di beni e servizi, di difesa militare e dell'amministrazione. Così si creò un sistema di reclutamento militare forzato; si stabilì un'imposta fiscale che calcolava il lavoro degli uomini (*capita*) sulla variabile estensione del territorio da lavorare (*iuga*); si legarono gli individui ai mestieri necessari per lo Stato e al lavoro dei campi (*ob-*

⁹⁸ *EL*, XXIII, 23, t. II, p. 124. Sulla legislazione familiare di Augusto cfr. il recente saggio di A. Mette-Dittmann, *Die Ehegesetze des Augustus*, Stuttgart, Steiner Verlag, 1991.

⁹⁹ Cfr. *Ad Demetrianum* 3-4, e l'interpretazione di S. Mazzarino, *La fine del mondo antico* [1959], Milano, Rizzoli, 1988, pp. 42-44.

noxieta functioni). Tutti segni di un regime dispotico che umiliò e offese i suoi cittadini prima di sprofondare in un'irreversibile crisi. Nel giudizio di Montesquieu l'Oriente romano visse una decadenza lunga e dolorosa; l'Occidente del V secolo, desolato e devastato al suo interno, subì alle sue frontiere il flusso invasore di agguerrite *gentes* barbariche. Dopo una fase di violenze e di scontri, queste popolazioni si insediarono offrendo protezione militare in cambio di *hospitalitas*, cioè terra e tranquillità; e dall'intesa tra le aristocrazie s'avviò assai lentamente lo sviluppo dei regni romano-barbarici. Il processo in Europa appare dunque compiuto. Ed ecco, Montesquieu osserva che dalla frantumazione del grande impero nacquero Stati più piccoli, e nonostante le dure condizioni di vita la popolazione ricominciò a crescere¹⁰⁰. La lunga parabola storica da lui tracciata ne conferma il principio: la grandezza dello Stato e la forma di governo determinano il comportamento delle famiglie nella propagazione della specie, con una forza pari all'altro importante fattore, il delicato rapporto tra popolazione, territorio e risorse. La legge frena la scelta dell'individuo, i suoi progetti per il futuro: «La dureté du gouvernement peut aller jusqu'à détruire les sentiments naturels, par les sentiments naturels même. Les femmes de l'Amérique ne se faisaient-elles pas avorter, pour que leurs enfants n'eussent pas des maîtres aussi cruels?»¹⁰¹ Sostandosi dal grande libro della storia, Montesquieu ritorna al presente e segue trepidante le tracce dolorose del rapporto immutabile tra legge e famiglia nei luoghi più desolati dell'epoca sua¹⁰².

¹⁰⁰ Cfr. *EL*, XXIII, 24, t. II, p. 125.

¹⁰¹ *EL*, XXIII, 11, t. II, p. 106.

¹⁰² L'Europa moderna per Montesquieu è al bivio. Pur ripopolata, rischia ora un calo demografico e sempre a causa di forze che tendono ad espandere i suoi confini. Oltre alle politiche di espansionismo militare delle singole nazioni, egli significativamente segnala gli effetti del *commerce* come minaccia per la popolazione. I marinai, i mercanti e le loro famiglie lasciano il continente per insediarsi nelle colonie (*EL*, XXIII, 25, t. II, p. 126). Il rischio deve addossarsi in gran parte al *commerce* e ai suoi stimoli sulle popolazioni: «De toute ceci il faut conclure que l'Europe est encore aujourd'hui dans le cas d'avoir besoin de lois qui favorisent la propagation de l'espèce humaine» (*EL*, XXIII, 26, t. II, p. 126). Cfr. sulla questione J.-Cl. Perrot, *Les Économistes*, cit., pp. 161-162. Tuttavia, cercando una soluzione, Montesquieu ritorna ai Romani ed alla loro politica di distribuzione di terre alle famiglie indigenti. Non è questa la sede per discutere delle sue riflessioni sull'economia agricola e il valore della terra per i Romani. Ma una connessione così stretta tra *commerce*, problema demografico e storia romana ci sembra lasciar

7. L'esprit e la loi: Roma antica nell'Esprit des lois

«La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine»¹⁰³. Montesquieu individua nella storia dei popoli il territorio della sua ricerca, ma con la prospettiva ultima di comporre attraverso le tessere disperse del mosaico l'immagine complessiva: l'*esprit des lois*, cioè i rapporti che si stabiliscono tra le leggi e la società che le produce con la mediazione del legislatore¹⁰⁴. Nell'ultima parte dell'*EL* la storia di Roma s'inserisce, insieme all'esperienza di altre culture, in questo impegnativo itinerario scientifico. Eppure si scorge subito la natura doppia di questa indagine. Essa è infatti funzionale agli scopi teoretici dell'opera, soprattutto per la possibilità di analisi che la grande tradizione del diritto romano – dai più antichi documenti dell'età repubblicana al *Codex Theodosianus*, fino alla monumentale rielaborazione giustiniana – offre allo studioso. E allo stesso tempo, la riflessione sulla *loi* richiama Montesquieu al rapporto con l'*esprit*, riaprendo su una prospettiva dilatata le questioni già presentate nei *Romains*¹⁰⁵. Così l'*EL* diviene per Montesquieu il luogo di un'interazione feconda tra l'attività dello storico che segue la produzione scientifica e partecipa alle polemiche storiografiche, e lo studioso del diritto che soprattutto in Francia può avvalersi del generoso sforzo di interpretazione in atto ormai da secoli: Montesquieu eredita indubbiamente lo spirito di Gothofredus¹⁰⁶. L'intera riflessione stori-

emergere un itinerario della riflessione storica di Montesquieu di grande suggestione ed interesse.

¹⁰³ *EL*, I, 3, t. 1, p. 12.

¹⁰⁴ Sulla struttura a mosaico dell'*EL*, cfr. le osservazioni di S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 171-172.

¹⁰⁵ Cfr., sul rapporto tra i *Romains* e la parte dell'*EL* relativa all'evoluzione storica del diritto, le importanti considerazioni di S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., pp. 403-405.

¹⁰⁶ Su Montesquieu erede di Gothofredus e della grande tradizione che procede dal Bauduin (*De institutione Historiae universae et eius cum iurisprudentiae coniunctione*, Basilea 1576) all'intenso rinnovamento di studi del diritto nella Francia moderna, cfr. A. Momi-gliano, *La formazione*, cit., pp. 120-121. Sul Bauduin, cfr. M. Turchetti, *Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i «moyenneurs»*, Ginevra, Droz, 1984. In particolare sullo studio del diritto in Francia tra età umanistica e Settecento, cfr. V. Piano Mortari,

grafica beneficia di questo incontro tra diritto e storia: i frutti più maturi ne sono quei luoghi dell'*EL* dove Montesquieu si concentra sull'evoluzione intrecciata di *esprit* e *loi*. Esemplare a tal riguardo il libro XXVII: le leggi repubblicane sulla successione rispecchiano la *vertu* dei cittadini e la moderazione del legislatore, garantendo allo stesso tempo gli interessi dello Stato e il rispetto del singolo. Quando però emergono minacciosi i segni del mutamento dell'*esprit*, il legislatore si irrigidisce e difende la tradizione: le leggi sono ispirate ad un eccesso di conservazione ed interviene una frattura tra legge e società. Il diritto perde efficacia mentre – e, viene da dire, in conseguenza di ciò – la Repubblica s'avvia alla catastrofe. Dopo il tentativo di restaurazione augusteo – che Montesquieu delinea nei suoi errori – gli imperatori prendono atto anche nel diritto della nuova società: le leggi di Costantino e di Giustiniano sono un documento potente della decadenza romana¹⁰⁷. Tutto sembra svolgersi sulla curva di *grandeur* e *décadence*, ma in realtà senza da essa dipendere: la prospettiva organicista che pare avvolgere i *Romains* si stempera nella struttura stessa dell'*EL*. La storia di Roma obbedisce a delle leggi, a delle cause generali che vengono chiaramente definite: «J'ai posé les principes, et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes; les histoires des toutes les nations n'en être que les suites; et chaque loi particulière liée avec une autre loi, ou dépendre d'une autre plus générale»¹⁰⁸. Con le debite

Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI, Milano, Giuffrè, 1962; J. H. Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth Century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York, 1963; inoltre, per un panorama allargato alla sfera storico-culturale, cfr. S. Mazzarino, *Storia romana e storiografia moderna*, Napoli, 1954, pp. 11-25, e S. D'Elia, *Il basso impero nella cultura moderna dal Quattrocento ad oggi*, Napoli, Liguori, 1967. Per la trasmissione e lo studio del diritto romano in età moderna, oltre al classico P. Koschaker, *Europa und das römische Recht*, München-Berlin, Biederstein, 1947, cfr., come introduzione, gli interventi in *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche*, Atti del primo congresso internazionale della società italiana di storia del diritto, Firenze, Olschki, 1966.

¹⁰⁷ Questa evoluzione si ripete in modo sistematico nelle diverse materie del diritto: dalle leggi successorie (XXVII), all'usura (XXII, 21-22), alle leggi sulla moneta (XXII, 11-13), al matrimonio e alla famiglia (XXIII 21), per citare solo gli ambiti da noi considerati; il dato tecnico e l'erudizione, che spesso sembrano affaticare il discorso, confermano a Montesquieu la sua analisi e garantiscono il rigore scientifico delle sue affermazioni.

¹⁰⁸ *EL*, *Preface*, t. I, p. 5. Per la concezione deterministico-organicistica della storia romana nel pensiero di Montesquieu, cfr. le osservazioni di A. Momigliano, *La formazione*,

differenze che la natura della materia richiede, la storia dei Romani costituisce un esempio, spesso una conferma, di rapporti che Montesquieu riconosce nella esperienza di altri popoli lontani nello spazio e nel tempo. L'*esprit général* di ciascun popolo è la discriminante nel tessuto di relazioni tra leggi e società che egli intende decifrare nell'*esprit des lois*. Ecco dunque che la sua attenzione si focalizza sull'*esprit* dei Romani, e le due anime dello storico e del pensatore s'avviano sullo stesso percorso. Quasi per ogni questione ritorna l'esempio dei Romani; e dalla considerazione sulla *loi* il discorso si sposta allo studio dell'*esprit*, dilatando le vie della ricerca dalla prospettiva politico-istituzionale alle vicende della storia sociale e della storia culturale. Emblematiche le considerazioni di *EL*, XI, 19, sul governo romano nelle province. Dalla negazione del principio della divisione dei poteri – argomento del libro, alla cui dimostrazione concorre pure l'esempio dell'Inghilterra moderna – Montesquieu approda ad una condanna politica e poi culturale del duro dispotismo romano verso i popoli vinti. Così le osservazioni presenti nei *Romains* si completano in questa disamina: partendo da uno studio delle istituzioni il pensiero illumina e anticipa una vicenda che impegnerà l'Antichistica attraverso tutto l'Ottocento: il rapporto tra Roma e le province, e la successiva disgregazione dell'unità imperiale per l'emergere delle culture locali.

La felice affermazione di A. Momigliano, che ritiene Montesquieu il pioniere di una ricostruzione laica della storia romana, trova la sua migliore conferma nello studio approfondito di *EL*¹⁰⁹. Qui le intuizioni dei *Romains*, preziose ma serratamente trascinate dalla parabola di *grandeur* e *décadence*, si sistemano in un tessuto aperto, si ampliano e si completano, aprendo poi un suggestivo ventaglio di nuove e stimolanti prospettive che la successiva storiografia non mancherà di considerare e sviluppare. Basti pensare al debito di Edward Gibbon e della sua epocale *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1782) verso Montesquieu storico di Roma¹¹⁰.

cit., p. 130; G. Giarrizzo, *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento*, cit., pp. 265-271, che discute gli effetti dell'organicismo montesquieuiano sull'opera del Gibbon; ed inoltre le osservazioni di M. Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria*, cit., pp. 21-24.

¹⁰⁹ Cfr. A. Momigliano, *La formazione*, cit., p. 132.

¹¹⁰ Sui rapporti tra Montesquieu e Gibbon, cfr. A. Momigliano, *La formazione*, cit., pp.

Non si deve quindi limitare il giudizio su Montesquieu storico dell'antica Roma alla sola considerazione dei *Romains*. Tutto il suo pensiero storiografico e la sua esperienza di antichista convergono infatti verso l'*EL*; e quest'opera straordinaria che si situa geniale e luminosa tra Machiavelli e la tradizione secentesca francese da una parte, e Gibbon e l'Ottocento dall'altra, custodisce nelle molte sue parti dedicate a Roma una sorprendente e stimolante freschezza storiografica; e rivela il segno suggestivo del genio di un uomo che ebbe sempre nei suoi pensieri la vicenda di Roma, senza tuttavia indugiare nel mito o nell'interpretazione provvidenziale, diviso piuttosto tra ammirazione affascinata e dolorosa deplorazione: «Examinez les Romains, vous ne le trouverez jamais si supérieurs que dans le choix des circonstances dans lesquelles ils firent les biens et les maux».

136-143; e soprattutto G. Giarrizzo, *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento*, cit., pp. 265-271, sul significativo capitolo XXXVIII, e *passim*. Importante pure la raccolta di studi pubblicati in A. Momigliano, *Sui fondamenti della Storia antica*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 294-311, 312-328, 328-348 e 349-367. Per un recente contributo agli studi su Gibbon e sulle relazioni con la cultura dell'epoca sua, cfr. R. McKitterich e R. Quinault (a cura di), *Edward Gibbon and Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Indice dei nomi

- Adorno, Francesco, 15n.
Aimé, Martin, 137n.
Alembert, Jean-Baptiste Le Rond d', 187
Alessandro Magno, 98n., 166n., 190, 217n.,
265 e n.
Alfieri, Vittorio, 3
Althusser, Louis, 41n., 47 e n., 75n., 166n.
Andreau, Jean, 255n.
Annibale, 264
Annone il navigatore, 190n., 264n.
Anquetil-Duperron, Abraham-Hyacinthe,
10 e n.
Antipatro di Tarso, 260
Arbuthnot, John, 56n., 145 e n., 148
Archi, Gian Gualberto, 240n.
Arendt, Hannah, 32n.
Aristotele, 9 e n., 11 e n., 14n., 15, 23, 24 e
n., 36 e n., 45n., 56n., 57 e n., 58n., 68 e
n., 69 e n., 71n., 77, 85n., 89 e n., 95-96,
148, 252
Attila, 251
Augusto, imperatore, 76n., 239, 240 e n.,
274, 275n.
- Bacone, Francesco, 12n., 58n., 119
Balbo, Cesare, 3
Barber, Giles, 100n.
Barbeyrac, Jean, 45n., 58n., 77n.
Barcia, Franco, 191n.
Barckhausen, Henri, 143n.
Barrillot, Jacques, 1
Basilio, arcivescovo di Cesarea, 253n.
Bauduin, François, 277n.
Bayle, Pierre, 73n., 206, 207 e n., 215-216,
223 e n., 224 e n., 225 e n., 226
- Beccaria, Cesare, 3
Belloni, Antonio Giuseppe, 257n.
Beloch, Karl Julius, 271n.
Benrekassa, Georges, 97n., 147n., 265n.
Bernier, François, 45n., 99n., 151 e n.
Bertelli, Sergio, 213n.
Bettini, Maurizio, 236n.
Bianchi, Lorenzo, 82n., 141n., 203n., 206n.,
215n., 219n., 224n.
Bien, Gunther, 9n.
Binoche, Bertrand, 98n.
Bobbio, Norberto, 4, 9n., 10n., 11n., 14n.,
24n., 32n., 33n., 58n., 59n., 77n., 89n.,
95n., 100n.
Bodin, Jean, 11 e n., 46, 53n., 56n., 95 e n.,
96, 148, 270n., 278n.
Boesche, Roger, 62n., 101n.
Bolingbroke, Henry St. John, visconte di,
131
Bonnell, Roland, G. 32n., 59n.
Bonnerot, Olivier-Henri, 98n.
Borghero, Carlo, 102n., 171n., 268n.
Borrelli, Gianfranco, 224n.
Bossuet, Jacques-Bénigne, 263n.
Botero, Giovanni, 58n.
Bottaro Palumbo, Maria Grazia, 19n.,
197n., 219n.
Boulainvilliers, Henri de, 206 e n.
Boulanger, Nicolas-Antoine, 99-100n.
Bovero, Michelangelo, 100n.
Bowersock, Glen Warren, 271n.
Briot, M., 37n.
Broc, Numa, 265n.
Brunt, Peter, 233n.

- Buffon, Georges-Louis Leclerc de, 138, 140
 Cabourdin, Guy, 273n.
 Caillois, Roger, 215n.
 Caligola, imperatore, 31n., 76n., 217n.
 Calvino, Giovanni, 218
 Cambiano, Giuseppe, 75n., 272n.
 Canfora, Luciano, 69n.
 Capogrossi Colognesi, Luigi, 236n.
 Caracalla, imperatore, 76n.
 Carcassonne, Élie, 33n., 81n., 151n.
 Cardoze, Joseph, 141n.
 Carlo Magno, 165n.
 Catone il Censore, 259n.
 Cesare, 70
 Chabod, Federico, 58n.
 Chardin, Jean, 21n., 56n., 99n.
 Chevallier, Jean-Jacques, 22n.
 Chitarin, Attilio, 32n.
 Cicerone, Marco Tullio, 78n., 255n, 260n., 261 e n., 264n.
 Cipriano, vescovo di Cartagine, 275
 Citroni Marchetti, Sandra, 249n.
 Claudio, imperatore, 76n.
 Coarelli, Filippo, 244n.
 Coke, Edward, 120
 Colbert, Jean-Baptiste, 256
 Commodo, imperatore, 76n., 217n.
 Costantino il Grande, imperatore, 76n., 250, 278
 Coste, Pierre, 94n.
 Cotta, Alain, 166n.
 Cotta, Sergio, 3, 24n., 26n., 29n., 30 e n., 31n., 35 e n., 75n., 77n., 85n., 99n., 100n., 131n., 132n., 139n., 146n., 161n., 168n., 173n., 179n., 203n., 207n., 231n., 242n., 244n., 256n., 260n., 265n., 270n., 273n., 277n.
 Courtney, Cecil Patrick, 33n., 100n.
 Courtois, Jean-Patrice, 59n.
 Coyer, Gabriel-François, 184n.
 Crépon, Marc, 147n.
 Cromwell, Oliver, 76, 104, 130
 Crook, J. R., 236n.
 Cubells, Monique, 272n.
 Cuoco, Vincenzo, 3
 Curcio, Carlo, 58n.
 Damiani, Anna Maria, 85n., 138n.
 De Benedictis, Angela, 172n.
 Dedieu, Joseph, 215n.
 D'Elia, Salvatore, 278n.
 Della Volpe, Galvano, 4
 De Mas, Enrico, 12n.
 Denis, Henri, 166n.
 Derathé, Robert, 7, 22n., 24n., 77n., 98n., 149n., 201n., 236n.
 Descartes, René, 141n.
 Desgraves, Louis, 33n., 99n., 149n., 151n., 206n.
 Desideri, Paolo, 246n.
 Dibon, Paul, 207n.
 Diderot, Denis, 132n., 187 e n.
 Dierse, Ulrich, 9n.
 Diocleziano, imperatore, 226n., 250
 Diogene di Babilonia, 260
 Dionigi, tiranno di Siracusa, 50
 Dockès, Pierre, 197n.
 Dodds, Muriel, 21n., 60n., 98n., 149n., 152n.
 Domiziano, imperatore, 76n., 217n.
 Domville, William, 183n.
 Doria, Paolo Mattia, 12n., 58n., 212n.
 Dubos, Jean-Baptiste, 148
 Duby, Georges, 232n.
 Du Halde, Jean-Baptiste, 99n., 141, 151, 152 e n.,
 Dupâquier, Jacques, 270n., 273n.
 Dupin, Claude, 99n.
 Dupont de Nemours, Pierre-Samuel, 167n.
 Dureau de la Malle, M., 270n.
 Ehrard, Jean, 15n., 38n., 44n., 47n., 56n., 95n., 100n., 140n., 148n., 163n., 197n.
 Einaudi, Luigi, 198n.
 Eliogabalo, imperatore, 217n.
 Ellis, Harold A., 12n.
 Enrico IV, re di Francia, 123
 Enrico VIII, re d'Inghilterra, 50, 76
 Epaminonda, 166n.
 Erodoto, 9n.
 Espiard de La Borde, François-Ignace, 56n.
 Etiemble, René, 81n., 151n.
 Eucrate, 7
 Farneti, Roberto, 16n.
 Febvre, Lucien, 85n., 138 e n., 140n.
 Fedeli, Paolo, 261n.
 Federico II, re di Prussia, 104

- Felice, Domenico, 12n., 19n., 71n., 72n.,
 76n., 96n., 99n., 107, 269n.
 Ferguson, Adam, 269n.
 Ferrero, Leonardo, 78n.
 Filangieri, Gaetano, 3
 Filippo II, re di Spagna, 174
 Finley, Moses I., 273n.
 Firpo, Luigi, 73n., 191n., 259n.
 Foë (Buddha), 149
 Fontenelle, Bernard Le Bovier de, 206 e n.
 Foucquet, Jean-François, 151n.
 Franklin, Julian H., 278n.
 Fréret, Nicolas, 206 e n.

 Gabba, Emilio, 233n., 259n., 269n.
 Gagnebin, Bernard, 57n.
 Gaio, giurista romano, 236n.
 Galilei, Galileo, 2
 Garrigou-Lagrange, André, 166n.
 Gawlick, Günter, 260n.
 Geffriaud Rosso, Jeannette, 64n.
 Gengis Khan, 98n.
 Genovesi, Antonio, 2-3
 Gentile, Francesco, 260n.
 Gerland, E., 241n.
 Gerone di Siracusa, 39n.
 Giacomo II, re d'Inghilterra, 112-113
 Giardina, Andrea, 249n., 253n., 259n.,
 261n.
 Giarrizzo, Giuseppe, 252n., 269n., 279n.,
 280n.
 Gibbon, Edward, 193n., 252n., 279 e n.,
 280 e n.
 Gilli, Marita, 272n.
 Gilson, David, 9n., 205n.
 Giorgini, Giovanni, 16n.
 Giustiniano, imperatore, 213-214, 240 e n.,
 241 e n., 278
 Glacken, Clarence J., 148n.
 Gnoli, Tommaso, 265n.
 Godefroy, Jacques, 277 e n.
 Gonnard, René, 198n.
 Gough, John W., 225n.
 Gouru, Pierre, 56n.
 Goyard-Fabre, Simone, 32n., 75n., 97n.,
 101n.
 Granpré Molière, Jean Jacques, 68n., 75n.,
 91n.
 Gravina, Gian Vincenzo, 168 e n.
 Grosrichard, Alain, 32n., 98n.

 Grozio, Ugo, 58n.
 Guadagnin, Amerigo, 32n.
 Guglielmo III d'Orange, re d'Inghilterra,
 112
 Guillou, André, 241n.

 Harrington, James, 20n., 58n., 130 e n., 131
 Harsin, Paul, 198n.
 Hay du Chastelet, Paul, 272n.
 Hecht, Jacqueline, 270n.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 12, 17 e
 n., 24 e n., 95, 100 e n.
 Helvétius, Claude-Adrien, 99-100n.
 Hervé, Georges, 148n.
 Himelfarb, Hélène, 223n.
 Hobbes, Thomas, 2, 15, 16n., 27 e n., 28 e
 n., 30 e n., 32 e n., 33 e n., 40n., 93, 94n.,
 103, 115, 130, 224 e n.
 Huet, Pierre-Daniel, 256, 257 e n., 264n.,
 269n.
 Hume, David, 270n.
 Hussein, scià di Persia, 98n.
 Hyde, Thomas, 152
 Hytier, Adrienne Doris, 244n.

 Ippocrate, 56n., 145
 Isager, Jacob, 249n.

 Jacob, Christian, 265n.
 Jacoby, Felix, 265n.
 Jameson, Russell Parsons, 161n.
 Jaucourt, Louis de, 100

 Kafka, Franz, 101n.
 Kämpfer, Engelbert, 99n.
 Kant, Immanuel, 116
 Kircher, Athanasius, 149 e n.
 Klibansky, Raymond, 225n.
 Koebner, Richard, 9n.
 Koschaker, Paul, 278n.
 Kra, Pauline, 208n.
 Kuhfuss, Walter, 77n., 93n., 256n.

 Labarrière, Jean-Louis, 9n.
 La Béotie, Étienne de, 94n.
 Labrousse, Elisabeth, 223n.
 Lainé, Joachim, 137n.
 Laitenberger, Hugo, 215n.
 Lakebrink, Markus, 260n.
 La Loubère, Simone de, 152 e n.

- Lama, Bernardo, 206 e n.
 Landi, Lando, 17n., 23n., 26n., 30n., 48n.,
 55 e n., 66n., 72n., 75n., 88 e n., 89n.,
 95n., 133n., 179n., 183n.
 Landucci, Sergio, 87n., 148n.
 Larrère, Catherine, 22n., 167n., 170n.,
 171n., 182n., 187n.
 Laslett, Peter, 16n., 115n.
 Laurenti, Renato, 16n., 48n.
 Law, John, 174
 Lazzarino Del Grosso, Anna Maria 197n.
 Lebeau, Charles, 252n.
 Legendre, Gilbert-Charles, marchese di
 Saint-Aubin, 12n., 33n.
 Lemarchand, Guy, 272n.
 Le Mercier de La Rivière de Saint-Médard,
 Pierre-Paul, 100n.
 Lenarda, Antonio, 81n.
 Levi-Malvano, Ettore, 205 e n., 243n.
 Linguet, Simon-Nicolas-Henri, 99n.
 Liverani, Mario, 262n.
 Livio, Tito, 39n., 243n.
 Locke, John, 16 e n., 46 e n., 55n., 103,
 109, 113n., 114-122, 124, 130 e n., 131,
 225 e n.
 Lombardo, M., 261n.
 Lortholary, Albert, 80n., 101n.
 Luigi XIV, re di Francia, 53, 73 e n., 107,
 108, 200, 257n.
 Lutero, Martino, 218
- Mably, Gabriel Bonnot de, 99-100n.
 Machiavelli, Niccolò, 11 e n., 14 e n., 20n.,
 37n., 39n., 58 e n., 67n., 68 e n., 77, 87,
 93-94n., 96, 104, 205 e n., 206, 207n.,
 213n., 242-243n., 280
 Macpherson, Crawford Brough 28n.
 Malthus, Thomas Robert, 270
 Mandeville, Bernard de, 177 e n.
 Mandrou, Robert, 257n.
 Manselli, Raul, 253n.
 Manzoni, Alessandro, 3
 Marco Aurelio, imperatore, 251, 275
 Marini, Giuliano, 17n.
 Mario, Gaio, 233n., 274
 Martinelli, Antonio, 59n.
 Mascilli Migliorini, Luigi, 197n.
 Mass, Edgar, 203n.
 Massimino il Trace, imperatore, 251
 Masson, André, 7-8, 137n., 143n.
- Masterson, Michael P., 215n.
 Matteucci, Nicola, 9n., 58n.
 Mazel, David, 16 e n.
 Mazza, Mario, 241n., 252n., 253n., 265n.,
 279n.
 Mazzarino, Santo 248-249n., 275n., 278n.
 Mazzini, Giuseppe, 3
 McKitterich, Rosamond, 193n., 280n.
 Mecatti, Giuseppe Maria, 2
 Meek, Ronald L., 176n.
 Meinecke, Friedrich, 238n., 243n.
 Mengotti, Francesco, 269n.
 Mercadante, Francesco, 39n.
 Mercier, Roger, 148n.
 Merquiol, André-Pierre, 139n., 148n.
 Mette-Dittmann, Angelika, 275n.
 Michel, Karl Markus, 17n.
 Miller, David, 9n.
 Minuti, Rolando, 56n., 80n., 81n., 86n.,
 96n., 218n.
 Mitridate VI Eupatore, 246 e n., 255n.,
 256n., 266
 Moldenhaur, Eva, 17n.
 Momigliano, Arnaldo, 233n., 252n., 263n.,
 277n., 278n., 279 e n., 280n.
 Montaigne, Michel Eyquem de, 94n.
 Montchrétien, Antoine de, 272n..
 Moravia, Sergio, 265n.
 Morilhat, Claude, 56n., 166n., 171n., 184n.
 Morkel, A., 59n.
 Moscati, Sabatino, 241n.
 Müller, Carolus, 251n.
 Murphy, Antoin, 200n.
- Nadir Shah (Thomas Kouli Khan), scìa di
 Persia, 99n.
 Napoleoni, Claudio, 166n.
 Narducci, Emanuele, 261n.
 Nauert, Charles Garfield, 249n.
 Nenci, Giuseppe, 249n.
 Nerone, imperatore, 76n., 151n., 217n.
 Newton, Isaac, 2
 Nicolet, Claude, 257n., 259n., 265n., 271n.
 Niderst, Alain, 206n.
 Numa Pompilio, 231
- Oake, Roger B., 215n.
 Ockham, Guglielmo di, 11n.
- Paganini, Gianni, 223n.

- Pasquino, Gianfranco, 9n.
 Pastine, Dino, 149n.
 Pavese, Cesare, 113n.
 Pavetto, Renato, 100n.
 Pebrandié, Boyer de, 145n.
 Pellizer, Ezio, 236n.
 Perkins, Merle L., 244n.
 Perrot, Jean-Claude, 167n., 187n., 200n.,
 270n., 272n., 276n.
 Perrot, Michelle, 232n.
 Pertusi, Agostino, 241n.
 Piano Mortari, Vincenzo, 277n.
 Pietro I il Grande, zar di Russia, 159 e n.
 Piganiol, André-Félix-Guy, 244n.
 Pii, Eluggero, 187n., 191n.
 Platone, 9n., 14n., 15 e n., 33n., 36 e n.,
 41n., 45n., 56n., 57n., 68 e n., 69 e n.,
 70n., 71n., 78n., 180, 181 e n.
 Plinio Il Vecchio, 248, 249 e n., 252, 255n.,
 259
 Pocock, John Greville Agard, 20n., 170n.
 Polanyi, Karl, 172n.
 Polibio, 68 e n.
 Postigliola, Alberto, 19n., 56n., 66n., 72n.,
 173n., 203n., 219n., 240n., 243n., 269n.,
 273n.
 Prandi, Alfonso, 170n.
 Prioult, A., 148n.
 Prisco di Panion, 251
 Prometeo, 97
 Prontera, Francesco, 265n.
 Proust, Jacques, 187n.
 Pufendorf, Samuel, 45n., 77n., 130

 Quesnay, François, 167
 Quinault, Ronald, 193n., 280n.

 Rang, Martin, 236n.
 Raskolnikoff, Mouza, 258n.
 Ratzel, Friedrich, 139
 Raulin, Joseph, 143 e n.
 Rawlinson. G., 262n.
 Raymond, Marcel, 57n.
 Raynaud, Philippe, 9n., 170n.
 Reinach, Théodore, 246n.
 Renan, Joseph-Ernest, 262n.
 Rétat, Pierre, 56n., 59n., 97n., 207n., 268n.
 Rhédi, 208n., 270
 Rials, Stéphane, 9n., 170n.
 Rica, 129

 Richard, Guy, 184n.
 Richelieu, Armand-Jean du Plessis de, car-
 dinale, 108, 272n.
 Richter, Melvin, 9n., 59n., 89n.
 Risteau, François, 9, 95-96
 Robertson, John, 193n.
 Rodinson, Maxime, 98n.
 Rollin, Charles, 263n.
 Romagnosi, Gian Domenico, 3
 Romolo, 231, 241
 Rosmini, Antonio, 3
 Rossi, Pietro, 102n.
 Rosso, Corrado, 31n., 36n., 101n., 209n.
 Rostovtzeff, Mikhail Ivanovitch, 265n.
 Rota Ghibaudi, Silvia, 191n.
 Rotta, Salvatore, 56n., 73n., 85n., 87n.,
 148n.
 Rousseau, Jean-Jacques, 2, 57 e n., 99 e n.,
 108
 Rowbotham, Arnold H., 151n.
 Rycaut, Paul, 37n., 99n.

 Saint-Hyacinthe, Trémiseul de, 12n.
 Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel, abate
 di, 21n.
 Saller, Richard P., 232n., 236n.
 Salviano di Marsiglia, 251
 Schiera, Pierangelo, 172n.
 Schmitt, Carl, 105
 Schumpeter, Joseph Alois, 166n.
 Sclopis di Salerano, Federico, 3
 Semiramide, 190
 Seneca, Lucio Anneo, 53n.
 Senofonte, 9n., 16n., 39n., 69n.
 Serbat, Guy, 249n.
 Servio Tullio, 231
 Settis, Salvatore, 261n., 265n.
 Scyssel, Claude de, 104
 Shackleton, Robert, 9n., 10 e n., 12n., 33n.,
 56n., 100n., 114 e n., 119 e n., 143n.,
 145n., 147 e n., 148n., 163n., 203n.,
 205n., 206n., 207n., 208n., 211n., 212n.,
 215n., 217n., 243n., 260n., 265n.
 Sidney, Algernon, 58n., 78n.
 Silla, Lucio Cornelio, 7, 70
 Smith, Martin, 9n., 205n.
 Socrate, 16n.
 Solone, 258
 Sorbière, Samuel, 33 e n., 40n.
 Sordini, Anna, 176n.

- Sorgi, Giuseppe, 30n.
 Spector, Céline, 32n.
 Spinoza, Baruch, 130
 Starobinski, Jean, 59n.
 Stelling-Michaud, Sven, 9n., 21n., 58n.
 Strauss, Leo, 39n.
 Sturzo, Luigi, 58n.
- Tacito, Cornelio, 60, 102, 248
 Tamerlano (Timur), 98n:
 Taranto, Domenico, 73n., 101n.
 Tavernier, Jean-Baptiste, 99n.
 Teodora, imperatrice d'Oriente, 182
 Teofilo, imperatore d'Oriente, 182, 186
 Teopompo di Chio, 265n.
 Thomas, Yan, 232n.
 Thornton, John, 246n., 265n.
 Tiberio, imperatore, 76n., 217n.
 Timeo di Taormina, 248
 Todeschini, Giacomo, 253n., 259n.
 Todorov, Tzvetan, 32n., 90n.
 Togliatti, Palmiro, 4
 Toland, John, 130n.
 Tolomeo da Lucca (Bartolomeo Fiadoni),
 11n.
 Tonna, Nino, 22n.
 Tournefort, Joseph Pitton de, 99n.
 Trevelyan, George Macaulay, 113n.
 Trimalchione, 248
 Tucci, Patrizio, 98n.
 Turchetti, Mario, 277n.
- Usbek, 32n., 208n., 209-210
 Varrone, Marco Terenzio, 248
- Vasco, Francesco Dalmazzo, 3
 Venturi, Franco, 53 e n.
 Vernière, Paul, 7, 59n., 60n., 98n., 101n.,
 143n., 219n.
 Véron de Forbonnais, François-Louis, 187
 e n.
 Verri, Pietro, 3
 Vertot, René Aubert de, 263n.
 Viano, Carlo Augusto, 102n., 113n., 225n.
 Vico, Giambattista, 216
 Vidal, Enrico, 3
 Vittoria, regina d'Inghilterra, 124
 Vivanti, Corrado, 85n., 138n.
 Volpilhac-Auger, Catherine, 38n., 240n.
 Voltaire, François-Marie Arouet, *detto*, 12,
 96 e n., 99n., 101n., 147, 216, 226-227
 Vovelle, Michel, 272n.
- Wallace, Robert, 270n.
 Weil, Françoise, 60n., 81n., 219n.
 West, Thomas, G. 58n.
 Weulersse, Georges, 187n.
 Winkelmann, Johannes, 9n.
 Wittfogel, Karl A., 100 e n.
- Yardeni, Miriam, 99n.
 Yian Tsouan Lin, 152n.
 Yung, David, 98n.
- Zamagni, Vera, 97n.
 Zehnacker, Hubert, 249n.
 Zoli, Sergio, 96n.
 Zoroastro, 220n.
 Zorzetti, Nevio, 78n., 236n.
 Zuber, Roger, 223n.



N° 07206470

LEGGERE L'ESPRIT
DES LOIS

A CURA DI
DOMENICO
FELICE
LIGUORI
EDITORE

00006470