

# MONTESQUIEU E LA NORMATIVITÀ DELLE RELAZIONI: LEGGI, COSTUMI, MODI DI VITA

PAOLO SLONGO

*École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)*

*Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités (LIER)*

paolo.slongo@tiscali.it

## ABSTRACT

The third major contribution of *De l'esprit des lois* was to the field of political sociology, which Montesquieu is often credited with more or less inventing. The bulk of the treatise, in fact, concerns how geography and climate interact with particular cultures to produce the Spirit of a people. This Spirit, in turn, inclines that people toward certain sorts of political and social Institutions, and away from others. Laws and Customs are Institutions that derive their normative nature from the relationships and the way of life established between humans within each Society.

## KEYWORDS

Spirit of a people, political and social institutions, laws and customs, normativity of relationships.

Rivolgendo la sua attenzione alle *forme di governo*, «les trois gouvernements», identiche alle «forme di stato», Montesquieu nello *Spirito delle leggi* mette al centro del suo pensiero ciò che nella filosofia politica moderna non è più che una questione secondaria, un dettaglio trascurabile in rapporto alla questione del fondamento dell'autorità e dell'essenza del potere. Il «gouvernement plus conforme à la nature» non è, per Montesquieu, quello che è ben fondato perché derivato dalla natura ragionevole dell'uomo, com'è in Hobbes; è piuttosto «quello la cui disposizione particolare si rapporta meglio alla disposizione del popolo per il quale esso è stabilito» (EL, I, 3)<sup>1</sup>. Non

<sup>1</sup> *L'Esprit des lois* è citato nell'edizione delle *Œuvres complètes* a cura di R. Caillois, Gallimard, Pléiade, 2 voll., Paris 1951-54. Nel corpo del testo, tra parentesi, sono indicati il libro in cifra romana e il capitolo in numero arabo, dopo la sigla EL. La traduzione italiana utilizzata (in qualche caso lievemente modificata) è quella di Beatrice Boffito Serra: Montesquieu, *Lo Spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 1968. Le *Pensées*, invece, sono citate con la

si tratta per lui di pensare una forma politica unica, ma ogni volta un nuovo accordo tra il governo, le leggi e una realtà che evidenzia l'implicazione dei costumi, dei concreti, determinati e differenti comportamenti degli uomini. La «natura» rinvia qui alla «disposizione del popolo» e alla «natura delle cose», che non bisogna confondere con un ordine naturale prestabilito. Montesquieu intende il diritto naturale non come un corpo astratto di leggi ma come lo “spirito” delle leggi che si inscrivono nelle diverse istituzioni e nei costumi dei popoli, «les lois, les coutumes, et les diverses usages de tous les peuples de la terre»<sup>2</sup>. L'*Esprit des lois* ripensa e rinnova così l'ambito etico dell'antica *scienza dei costumi* («Molte cose governano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, gli esempi delle cose passate, i costumi, le maniere», EL, XIX, 4)<sup>3</sup>. Lo scopo dell'opera è di scoprire le *regolarità* (le leggi come regolarità) secondo le quali si costituiscono, funzionano e si trasformano le istituzioni che gli uomini producono per governare la loro vita collettiva.

1. La definizione che Montesquieu fornisce nell'*Esprit des lois* della legge «en général» rinvia alla *ragione umana* che «governa tutti i popoli della terra», ma che deve sempre *applicarsi* al concreto della situazione determinata. La ragione umana, e la legge, nella sua azione non riposa su una ragione superiore. Essa può divenire chiara a se stessa considerando il suo operare nel tempo. Poiché essa può disperdersi, può non applicarsi. «Être utile» e «éclairer la raison», significa pensare le condizioni dell'azione legislatrice. Non si tratta, però, di proclamare l'universalità astratta dei principi del diritto, quanto di *valutare* in che modo la ragione può applicarsi nella situazione concreta a partire da un certo contesto complessivo. Nell'ottica del giusnaturalismo, i diritti naturali sono garantiti dal potere sovrano, da un potere irresistibile che tolga utilità ad ogni loro violazione. Ciò significa che la società non è costituita prima dell'istituzione di tale potere senza pari sulla terra, e società esiste solo perché esiste un potere sovrano che costringe tutti alle stesse regole di comportamento reciproco. Da Hobbes in poi il potere sovrano diviene la categoria centrale della scienza politica moderna e si compie così la sua

sigla P e la numerazione dell'edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu* a cura di A. Masson, Nagel, Paris 1950, t. II, pp. 1-677.

<sup>2</sup> Montesquieu, *Défense de l'Esprit des lois*, II Partie, in *Œuvres complètes*, cit., vol. II, p. 1137. Sulla matrice aristotelica del diritto naturale “mutevole”, cfr. L. Strauss, *Diritto naturale e storia* (1953), trad. it. di N. Pierri, il melangolo, Genova 1990, pp. 170-177.

<sup>3</sup> C. Spector, *Science des mœurs et théorie de la civilisation: de L'Esprit des lois de Montesquieu à l'école historique écossaise*, in B. Binoche, a cura di, *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon 2005, pp. 136-160; G. Benrekassa, *'Mœurs' comme concept politique, 1680-1820*, in Id., *Le Langage des Lumières, concepts et savoir de la langue*, PUF, Paris, 1995, pp. 50-51, 59.

universalizzazione, cioè la certezza di poterlo applicare ovunque e in ogni tempo<sup>4</sup>.

Nell'*Esprit des lois* i concetti fanno invece tutt'uno con le istituzioni, nel senso che essi devono essere costruiti anche a partire da quelle: il concetto di *convenance* prende il suo significato all'interno di questa problematica<sup>5</sup>. Qui Montesquieu lo accoglie per esplicitare l'idea di «governo *più conforme* alla natura» e intraprendere l'esame dello «spirito» delle leggi inteso come insieme dei rapporti. In questo senso esso articola la problematica politica alla definizione dello spirito delle leggi. È perché il governo più conforme alla natura è «quello la cui disposizione particolare si rapporta meglio alla disposizione del popolo per il quale è stabilito», che le leggi positive «devono essere talmente adatte al popolo per il quale sono fatte, che è un caso assai raro che quelle di una nazione possano convenire ad un'altra» (EL, I, 3). Non si tratta più di pensare un accordo con i principi del diritto naturale, ma di cercare un *convenire* ai costumi e alle contingenze *in actu*. Bisogna osservare che un simile approccio 'relativista' alle leggi positive esiste già nella tradizione giusnaturalista (in Gravina, ad esempio, o in Pufendorf), ma si tratta sempre di uno studio storico che presuppone la teoria della sovranità, mentre l'attenzione al concreto delle situazioni porta con sé il tutto dell'esigenza normativa nelle sue articolazioni plurali: i rapporti implicano il riconoscimento dell'irriducibilità del plurale<sup>6</sup>.

La forma singolare dell'*Esprit des lois* si comprende proprio alla luce dello sforzo di aprire una nuova via attraverso le leggi-rapporto, operando uno spostamento concettuale decisivo rispetto al discorso dei suoi illustri predecessori, così vicini eppure così lontani dall'orizzonte di Montesquieu, che è sempre quello dell'ordine giuridico concreto. Il relativismo che implicano l'idea di rapporto e il principio di *convenance* non comporta tuttavia uno scetticismo *morale*. Il progetto dell'*Esprit des lois* consiste invece nel saper come prendere la *misura* delle leggi positive senza cadere in un universalismo morale astratto, incapace di valutare nel dettaglio la diversità senza cadere nel

<sup>4</sup> Si veda M. Foucault, «Bisogna difendere la società». *Corso al Collège de France. 1975-1976*, sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, trad. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 80-88.

<sup>5</sup> V. Goldschmidt, *Introduction à Montesquieu, De l'Esprit des lois*, Flammarion, Paris 1979, pp. 12-15.

<sup>6</sup> Il «riconoscimento del plurale come qualcosa di originariamente dato» è uno dei motivi che sanciscono la grandezza di Montesquieu, secondo Hannah Arendt (H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, ed. it. a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 126).

particolarismo scettico che innalza i pregiudizi a regola<sup>7</sup>. Montesquieu vuole esaminare, tra «tutte le istituzioni in vigore tra gli uomini», quelle «che convengono di più alla società, e a ciascuna società» (DEL *Parte seconda*). La *convenance* («à *chaque société*», dice Montesquieu) non rimette in discussione l'esistenza di esigenze generali che dovrebbero ispirare ogni legislazione (ciò che conviene «à *la société*»). Ma queste esigenze non sono sufficienti a determinare *positivamente* quale forma deve avere il governo, anche se esse consentono di invalidare alcune di queste forme<sup>8</sup>. Per giudicare positivamente del valore delle leggi positive è necessario valutare gli sforzi che compie la ragione umana per *applicarsi*, per legiferare nel concreto della situazione. Per questo la conformità al popolo per il quale le leggi sono fatte è «éclairée» dalla maniera in cui queste leggi si rapportano alla natura *fisica* del paese, al clima, ai costumi, ecc. L'insieme dei rapporti permette di chiarire la problematica della legislazione: si tratta di esaminare i rapporti e di vedere come il tutto di questi rapporti giochi nel suo insieme all'interno di *ciascuna* situazione determinata e del suo *ethos*, come ha ben visto Hegel<sup>9</sup>.

È la nozione di *convenance* a permettere a Montesquieu di indicare questo *gioco* delle determinazioni, rilevando gli accordi o i disaccordi che possono esistere tra le leggi, il clima, i costumi e i modi di vita. Nello stesso tempo, essa sottolinea come il legislatore possa o meno intervenire esercitando un pensiero del 'locale': come adattare le leggi a delle determinazioni concrete fatte di elementi diversi, costumi, maniere, forme di vita, di cui tenere conto e da cui trarre partito. La natura delle cose sociali e la natura del popolo costituiscono nel loro complesso un *ordine* necessitante che impone dei limiti all'azione del legislatore. Possedere l'*esprit* delle leggi, allora, significa essere *éclairé* sull'insieme dei *rapporti* che costituiscono le condizioni e i limiti di questo ordinamento, e prendere la misura del campo di possibilità in cui la ragione deve trovare applicazione. Così, il sapere delle leggi si situa all'interno di questa *applicazione*, che bisogna comprendere come un sapere pratico che va esercitato, «poiché, in fatto di pratica, non si sa che quello che si pratica» (EL, XXVIII, 40). Da questo punto di vista, l'oggetto dell'*Esprit des lois* più che a una modellistica della politica avvia a una scienza del concreto e a una pratica

<sup>7</sup> Si veda il nostro *Natureza umana y modos de vida en Montesquieu*, in «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades», XVIII, 36, 2016, pp. 165-188.

<sup>8</sup> C. Larrère, *Actualité de Montesquieu*, Presses de Science Po, Paris 1999, p. 53.

<sup>9</sup> Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*. Con le aggiunte di Eduard Gans (1821), trad. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2012, § 3 ann., p. 22. Ci permettiamo di rinviare, su questo, al nostro *Hegel e lo spirito delle leggi*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XVIII, 1, 2016, pp. 275-294.

di governo che ha lo scopo di condurre gli uomini nel miglior modo possibile, per produrre «un capolavoro di legislazione» (EL, V, 14).

Non vi è, da questo punto di vista, eterogeneità dell'«economico» e del «giuridico»<sup>10</sup>: si tratta di campi di forze che si esercitano entrambi nel concreto delle situazioni, in un lavoro di correzione continua per preservare l'*esprit* delle leggi del paese e la *moderazione* politica: «la difficulté est de savoir quand, comment et par où il faut revenir» (P, 1873). Il diritto è tributario di una molteplicità di variabili locali, fisiche e morali, geografiche e storiche, naturali e culturali, che il legislatore deve comporre in *un ordine* possibile. Da questo punto di vista l'idea di un ordine «naturale» è priva di significato: la «natura delle cose» *non* è l'«ordine naturale»<sup>11</sup>. Lungi dal cercare un regime ideale, un modello formale universalmente applicabile, in Montesquieu la politica deve accontentarsi di un 'meglio' relativo, il meglio di ogni società a seconda delle esigenze locali e delle *convenienze* singolari. Ciò che bisogna *éclairer* sono allora le modalità di applicazione della ragione umana. Montesquieu vuole descrivere questa «grande arte che forma e regola le società» (P, 1926), e il suo 'relativismo' è il contrassegno di una ragione *pratica*, cioè 'impura', che deve sempre fare i conti con le situazioni determinate di una realtà concreta, una realtà costituita da una pluralità di relazioni, dal loro *divenire*, per ricavarne ogni volta il «suo meglio». Il *bene politico* designa infatti ciò che è «meglio» relativamente a una situazione effettiva: «Si domandò a Solone se le leggi che aveva dato agli Ateniesi erano le migliori. “Ho dato loro” rispose “le migliori che potevano tollerare”. Belle parole – commenta Montesquieu –, che dovrebbero essere conosciute da tutti i legislatori» (EL, XIX, 21). L'ordine politico non ha la costanza dell'ordine naturale, e l'uniformità è una caratteristica dei governi dispotici. Ciò non significa che non si possano comprendere le ragioni delle leggi positive, solo che non si tratterà di ricavarne un'unica forma quanto di non perdere di vista le differenze.

Il pensiero delle relazioni impone di prendere in esame tutti i rapporti, poiché essi non assumono il loro senso che nel momento in cui sono *compresi*, cioè presi nel loro insieme. Nella realtà sociale «tutto è estremamente legato» (EL, XIX, 15): Montesquieu iscrive allora la questione politica del *governo* nell'indagine su ciò che «governa» la società. Questa attenzione ai processi e

<sup>10</sup> C. Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, H. Champion, Paris 2006, p. 448.

<sup>11</sup> F. Markovits, *L'Ordre des échanges. Philosophie de l'économie et économie du discours au XVIII<sup>e</sup> siècle en France*, PUF, Paris 1986, p. 295. Cfr. C. Spector, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, PUF, Paris 2004, p. 30.

alle interazioni complesse che *ordinano* la vita degli uomini in ogni società estende considerevolmente il campo del sapere delle leggi: lo spazio giuridico in senso “formale” è oltrepassato da ogni parte, poiché Montesquieu non tratta tanto delle leggi quanto dell’*esprit* delle leggi. Ciò significa che l’attenzione si concentra sull’atto dell’ordinare, del mettere ordine, e *ordine* è una nozione preziosa nell’opera montesquieuiana, che fa i conti con la realtà sottostante alle leggi, la presuppone per così dire nel suo carattere ‘ontico’ se vuole raggiungere il fine di ordinarla<sup>12</sup>. Di conseguenza ne registra e ne rispetta tutta la complessità. Assumere il diritto come ordine concreto significa allora avviare il tentativo di recupero della complessità, della complessa ricchezza dell’universo giuridico. È in questo approccio «totale» ai fenomeni sociali, cioè nel disegno di pensare un nuovo oggetto, che si è potuta vedere una «intenzione sociologica» di Montesquieu<sup>13</sup>. E tuttavia, Montesquieu non intende *separare* «le leggi politiche dalle leggi civili», poiché il loro gioco esteriore implica sempre un *nomos*<sup>14</sup>, e cioè un ordine meno evidente che le eccede e all’interno del quale giocano i costumi e le maniere di vivere, gli esempi, il clima, i modi di sussistenza: la “materia” di cui è fatto un *milieu* determinato, geograficamente definito, caratterizzato da un certo *numero*, dalla qualità del suolo, da certi *maniere* di vita, da certe relazioni che vi si istituiscono e da certe *abitudini sociali*.

Anche le leggi partecipano di quest’ordine che concorrono a *regolare*. Esse sono ciò attraverso cui l’essere umano può sperare di avere una *presa* su se stesso. Così, il principio di totalità guida l’indagine montesquieuiana sulle leggi positive come la pratica delle leggi, poiché colui che vuole *istituire* leggi appropriate dovrà fare attenzione a tutti i rapporti: «J’examinerai tous ces rapports: ils forment tous ensemble ce qu’on appelle l’ESPRIT DES LOIS» (EL, I, 3). L’*esprit* permette di passare dalla differenza dei rapporti all’unità non intenzionale – cioè non volontaristica – che ne risulta: la messa in rapporto della sfera giuridica con i differenti fattori, e la comprensione del modo in cui essi giocano tra loro e nel loro insieme in ciascuna situazione particolare, permette di rendere conto delle leggi senza lasciarsi sfuggire «les

<sup>12</sup> T. Gazzolo, *La scrittura della legge. Saggio su Montesquieu*, Jovene, Napoli 2014, pp. 54-56.

<sup>13</sup> E. Durkheim, *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, in Id., *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie* (1892), Marcel Rivière, Paris 1966, pp. 25-113.

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Il nomos della terra. Nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»* (1950), ed. it. a cura di E. Castrucci e F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, p. 236.

différences» (EL, *Préface*)<sup>15</sup>. E di proporre una effettiva valutazione delle leggi nella loro comparazione: «così, per giudicare quali di queste leggi sono più conformi alla ragione, non bisogna compararle separatamente, ma prenderle nel loro insieme, e compararle nel loro insieme» (EL, XXIX, 11). Le leggi

devono essere corrispondenti alle caratteristiche *fisiche* del paese; al clima freddo, ardente o temperato; alle qualità del suolo, alla sua situazione, alla sua ampiezza; al genere di vita dei popoli, agricoltori, cacciatori o pastore; devono rifarsi al grado di libertà che la costituzione può permettere, alla religione degli abitanti, all'indole di essi, alla loro ricchezza, al numero, al commercio, ai loro costumi, alle loro maniere. Hanno, infine, relazioni fra loro, ne hanno con la loro origine, con l'oggetto del legislatore, con l'ordine delle cose su cui sono stabilite. È quindi necessario che vengano considerate sotto tutti questi punti di vista (EL, I, 3).

Si può davvero supporre che qui si trovi esposto il «disegno» del libro, dato che Montesquieu fa vedere l'insieme in atto di «tutti questi punti di vista» che costituiscono la spirito delle leggi. Si può dire allora che qui sia all'opera una «veduta» *autenticamente filosofica* sull'insieme dei rapporti<sup>16</sup>, come un «premier coup d'oeil» (DEL, II). Ciò che conta è appunto quel colpo d'occhio che l'ordine diacronico non può fornire. La fine del capitolo terzo del Libro I ci dà un'indicazione precisa in questo senso: «Comincerò con l'esaminare i rapporti delle leggi con la natura e col principio di ciascun governo [...] Passerò quindi agli altri rapporti, che sembrano essere più particolari». Non si tratta di cancellare le tensioni che sono certamente presenti nell'opera, ma di ritrovare le dinamiche che restituiscono il senso dell'impresa di Montesquieu e ne scandiscono la problematica di fondo. Tale scansione si realizza in tre insiemi tematici che rappresentano le dimensioni essenziali del sapere delle leggi a cui pensa Montesquieu: il primo insieme riguarda le istituzioni e gli *ordinamenti* dentro i quali prendono vita le leggi positive; il secondo mette in valore un approccio alle *situazioni* concrete; il terzo insiste sul *divenire* delle leggi, cioè sul loro carattere *storico*. Montesquieu, in questo modo, porta avanti un concetto di legge concreto e *positivo*, nel senso che il contenuto della legge corrisponderà ad una regola il cui significato deriva dal mondo storico

<sup>15</sup> E di uscire dai presupposti concettuali della filosofia politica moderna del *soggetto* e del *potere sovrano*. Cfr. G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Milano 2007, specialmente pp. 83-122.

<sup>16</sup> Nello scritto sul *Diritto naturale* (1802), Hegel aveva definito «immortale opera» lo *Spirito delle leggi* proprio per «l'intuizione dell'individualità e del carattere dei popoli» e per non avere dedotto «le singole istituzioni e leggi dalla cosiddetta ragione», riconducendole invece all'*intero* che è costituito dalla «vivente individualità di un popolo» (Hegel, *Scritti di filosofia del diritto [1802-1803]*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1962, p. 154).

determinato – *mœurs et manières* – in cui si costituisce l'ordine complessivo delle istituzioni<sup>17</sup>. Questi tre momenti hanno ciascuno un *accento* proprio, il che non significa che questi approcci diversi siano effettivamente separabili per colui che voglia «penetrare con un colpo di genio tutta la costituzione di uno Stato» (EL, *Prefazione*). Di fatto, le strutture ordinamentali individuate nel primo insieme sono mobilitate anche nel resto dell'opera, ma l'ordine 'tipologico' che le ha rivelate viene poi ad essere meno significativo. Allo stesso modo, la distinzione dei casi specifici è certamente già presente nell'analisi dei diversi governi, ma il clima, che è essenzialmente un indicatore di diversità, inaugura un approccio delle condizioni non politiche della produzione delle leggi. Infine, le *storie* delle diverse nazioni nutrono sempre le riflessioni di Montesquieu e si possono seguire da un Libro all'altro, ma è soltanto alla fine dell'opera che è presentata una vera e propria continuità storica delle leggi, che le leggi cioè sono indagate nella loro origine e nelle loro trasformazioni nel tempo, nel loro rapporto costitutivo con i costumi e con le maniere di vita, e col loro continuo divenire: «Fare una consuetudine generale di tutte le consuetudini particolari, sarebbe cosa inconsiderata perfino al giorno d'oggi, in cui i principi non trovano ovunque che obbedienza» (EL, XXVIII, 37).

2. L'approccio tipologico<sup>18</sup>, da questo punto di vista, risulta essenziale al disegno di Montesquieu e si articola alla ricerca del «governo più conforme alla natura». Ma l'interpretazione che cercasse di trovarvi una preferenza di Montesquieu per uno o per l'altro 'regime' e che voglia vedervi l'indicazione del *suo* sistema politico, mancherebbe l'oggetto della ricerca. Se si conviene generalmente nel vedere nel dispotismo il peggiore dei regimi, bisognerà per questo dire che Montesquieu accorda la sua preferenza ad una costituzione ben precisa? La domanda esprime la difficoltà che pone una duplice tipologia organizzata da un lato attorno ai rapporti natura/principio dei governi e dall'altro attraverso l'opposizione dei regimi moderati al dispotismo<sup>19</sup>.

La coppia concettuale natura/principio permette di caratterizzare, per ciascun tipo di governo, il modo in cui si costituisce la sua unità. Ai criteri classici di distinzione dei regimi secondo il numero di governanti e l'esistenza

<sup>17</sup> T. Gazzolo, *La scrittura della legge*, cit., pp. 119-121. Si veda anche il saggio in questo fascicolo della rivista.

<sup>18</sup> C. Larrère, «*Les typologies des gouvernements chez Montesquieu*», in «*Revue Montesquieu*», n. 5, 2001, pp. 157-172. Ci permettiamo di rinviare al nostro *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Angeli, Milano 2015.

<sup>19</sup> J. Goldzink, *La solitude de Montesquieu. Le chef-d'œuvre introuvable du libéralisme*, Fayard, Paris 2011, pp. 83-91.



di leggi, Montesquieu aggiunge l'esame dei principi che rendono possibile l'ordine di ogni governo. C'è un modo repubblicano, monarchico o dispotico di formare un tutto sociale. «Fra la natura del governo e il suo principio, vi è questa differenza, che la sua natura è ciò che lo fa essere quello che è, e il suo principio ciò che lo fa agire. L'una è la sua struttura particolare, e l'altro le passioni umane che lo fanno muovere» (EL, III, 1). L'immagine del *ressort*, della «molla» che rinvia alla «macchina», permette di insistere sul *gioco* della passione-principio all'interno di ogni struttura. L'autentica natura dei governi risiede dunque nella *relazione* tra la natura e il principio, poiché per ciascun ordine «ci vuole una molla (*ressort*) di più» (EL, III, 3), un principio *proprio*. Quella coppia concettuale presenta allora una struttura dinamica. Montesquieu non deduce l'esistenza dei principi, ma mostra come ciascuno di essi conviene alla natura rispettiva di ogni governo, viene *naturalmente* con essa (EL, III, 2). Così, la natura di un governo si compie solo nella misura in cui questa è animata dal suo principio «costituzionale». La virtù deve animare gli Stati repubblicani, l'onore gli Stati monarchici, la paura gli Stati dispotici: «Questi sono i principi dei tre governi. Il che non vuole affatto dire che in una particolare repubblica si sia virtuosi; ma che si dovrebbe esserlo» (EL, III, 11). Se la passione sociale che gli è propria fa difetto, «il governo sarà imperfetto». Il principio e la perfezione non derivano qui né dal diritto né da un dover-essere morale. Montesquieu esprime piuttosto un imperativo della *convenienza* che rimanda alla sua stessa *operatività*, cioè alla buona dinamica di un ordinamento. D'un tratto, ciascun regime è presentato nella sua coerenza effettiva, alla quale partecipano la struttura istituzionale, l'ordine delle leggi positive in quanto ordine giuridico complessivo, e il gioco delle forze sociali nella molteplicità delle loro *potenze* concorrenti<sup>20</sup>. Proponendo l'idea secondo la quale i governi *si ordinano* in funzione dei *ressorts* passionali, Montesquieu intende riflettere sulle condizioni dell'obbedienza rivelandone le motivazioni effettive. Ora, queste ultime appaiono in relazione a delle circostanze determinate, e la questione non è più quella di un consenso originario come nelle varie teorie del contratto. Mano a mano che avanza l'esame funzionale del rapporto delle leggi politiche e civili con la natura del principio dei governi, l'unità del dispotismo differisce da una vera *unione*

<sup>20</sup> Montesquieu vede molto chiaramente la 'semplificazione' del tessuto socio-politico che avrebbe travolto il pluralismo dell'antica realtà del governo, basata sull'attivismo di poteri concorrenti: «Un tempo, ogni villaggio in Francia era una capitale: oggi non ve n'è che una grande; ogni parte dello Stato era allora un centro di potenza, oggi tutto si riporta a un centro, e questo centro è, per così dire, lo Stato stesso.» (EL, XXIII, 24). Sulle istituzioni di autogoverno d'antico regime, R. Mousnier, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue. 1598-1789*, PUF, Paris 1990, t. I, pp. 335-496.

politica, e la sua *coerenza* risulta sempre più inquietante. Mentre la *moderazione* dei governi appare come una dinamica complessa in cui giocano insieme le forze dei differenti corpi sociali, i costumi e le leggi, in modo che dal temperamento rispettivo dei diversi elementi risulti una specie di equilibrio in movimento, l'ordine dispotico è irrigidito nel mero dispiegamento di una violenza necessitante. L'immagine della macchina ben composta, in cui ogni parte è legata alle altre (EL, V, 14) in una *economia* d'insieme (EL, III, 5), rinvia infatti alla dinamica del corpo vivente e capace di azione (EL, XIV, 2). Essa si oppone alla meccanica inflessibile, alla logica dell'urto e del contraccolpo che caratterizza il moto dei corpi *inerti*. Con in dispotismo è come se «la fatalità degli atei» finalmente si realizzasse.

Sul piano metaforico<sup>21</sup>, il dispotismo appare come l'ombra del Leviatano. Con l'opposizione dei regimi moderati alla forma dispotica, il quadro dei tipi di governo descritto nell'EL consente di interrogare il loro *mutamento*: «non ci sono inconvenienti quando lo Stato passa da un governo moderato a un governo moderato, come dalla repubblica alla monarchia o dalla monarchia alla repubblica; bensì quando dal governo moderato cade e precipita nel dispotismo» (EL, VIII, 8). La *caduta* manifesta l'abisso che separa i governi moderati dal dispotismo. Questo, rispetto a quelli è radicalmente *altro*. Il despota non è un «cattivo principe» che non si sarebbe conformato ai suoi «doveri». I «mali» che questo governo così diffuso causa agli uomini (EL, VIII, 8), derivano da un suo 'ordine' proprio di cui bisogna cogliere la logica. La finzione *persiana* fornisce una base rivelatrice a questo paradossale regime: se il dispotismo esiste in una forma mai «perfetta», perché incontra dei limiti esteriori che forzano l'ordine dispotico a comporsi con una determinata legislazione. Si tratta di limiti non politici, i costumi, le forme di vita, gli usi, punti di resistenza che costringono il potere cieco del despota ad esercitarsi attraverso la forza delle *cose*. Se la naturalizzazione asiatica assicura al dispotismo un'esistenza effettiva che permette di procedere alla sua concettualizzazione come vero e proprio *regime*, essa conduce anche ad interrogare i rapporti tra le forze sociali, che sono costitutive dell'ordine politico. Allora, si dovrà ripensare la presunta lontananza di questo regime, che non è il puro fantasma di un *Altrove* esotico, osservando come un passaggio al dispotismo sia possibile nelle condizioni dei governi anche in Europa. Insistendo sull'approccio *strutturale* ai regimi politici, le immagini derivate dalla sua conformazione fisica richiamano l'Europa alla sua concreta realtà, spogliando progressivamente il dispotismo dei suoi suggestivi abiti

<sup>21</sup> D. de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, H. Champion, Paris 2008, pp. 161-283.

«persiani»<sup>22</sup>. Se si può passare senza «inconvenienti» da un governo moderato all'altro, l'attenzione del legislatore dovrà essere rivolta alle *condizioni* della moderazione, come mostra l'esame dei «rapporti» che conduce Montesquieu nei primi tredici Libri dell'*Esprit des lois*. L'indagine tipologica apparirà allora come uno sforzo volto ad orientare la concreta produzione del diritto, più che come scrupolo formalistico del «classificare». La nozione di «governo moderato» permette di passare senza soluzione di continuità da Roma all'Inghilterra alla Francia, per vedere come si territorializzano le potenze e le leggi, in un contesto determinato dalle cause «fisiche» oltre che «moralì», dove il riferimento a ciò che è giusto passa sempre attraverso il diritto come realtà viva.

L'inchiesta 'tipologica' non porta ad esaminare separatamente i differenti governi, ma piuttosto a condurre senza sosta le «comparazioni», le valutazioni «relative» che permettano di descrivere la particolarità situata di ogni *ordine*, delle pratiche e delle istituzioni che concorrono a istituirlo.

3. La descrizione dei principi è essenziale a comprendere il dinamismo proprio delle istituzioni. In quanto si rapporta a un dispositivo «passionale» che anima i soggetti sociali nell'ordine politico, essa conduce anche a concentrare l'attenzione sui modi di soggettivazione dei cittadini nei loro rapporti con le leggi, con i costumi e con le diverse istituzioni. La *passion-ressort* trova delle intensificazioni o delle difficoltà in altre passioni sociali che dipendono dalle *consuetudini* di un popolo e dall'*ethos*, dalle *pratiche abituali* che vi si rapportano. La percezione dei cittadini si compone così con i costumi particolari e con i pregiudizi relativi alla loro condizione sociale. Il principio permette di articolare le riflessioni propriamente giuridiche e politiche con approcci che si potrebbero dire *sociologici*<sup>23</sup>, nella misura in cui essi sono rivolti a comprendere il corpo sociale nelle sue pratiche, nei suoi discorsi, nelle sue regole non scritte. Il tal modo lo studio di ciò che «governa» la società è legato alla questione dei governi politici e delle leggi positive nel loro rapporto con *istituzioni* concrete, i costumi, forme ordinanti dotate di plasticità dinamica perché risultato di un'oggettività propria all'agire umano, e di una materialità irriducibile al puro dato sensibile.

<sup>22</sup> C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna 2001, su Montesquieu in part. pp. 49-50.

<sup>23</sup> Sulla lettura "sociologica" di Montesquieu si veda B. Karsenti, *Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu*, in Id., *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Economica, Paris 2006, pp. 34-53.

Questo campo d'indagine è «immenso», dice Montesquieu, ma è essenziale al legislatore, poiché queste pratiche e queste abitudini sociali sono al tempo stesso condizione e limite della sua azione. È la materia sociale che il legislatore cerca di plasmare, ma che in qualche modo oppone resistenza alla sua attività e nella quale questa trova il suo limite *già* presente. Vi è nell'*Esprit des lois* tutto un lessico dell'affettività che cerca di cogliere le molteplici *nuances* del gioco delle passioni sociali, e che qualifica anche i rapporti e gli intrecci che esistono tra le leggi, i costumi e il «principio», l'aspetto oggettivo del sentire, del modo di porsi, che il singolo vive grazie a questi rapporti; un modo di sentire che è comportamento, disposizione, *costume*. Si tratta di percepire gli accordi o i disaccordi, per *correggere*<sup>24</sup> o per incrementare questo gioco complesso. Se la legge viene svincolata dalla materia sociale da ordinare e dal suo contenuto – il costume già istituito –, il legislatore fa ciò che vuole<sup>25</sup>.

Così, poiché il principio tocca il *modo di sentire* dei cittadini anche l'interrogazione sulla libertà esce dal quadro solo giuridico e si estende dal civico al civile<sup>26</sup>: la libertà non può più essere pensata astrattamente nel suo rapporto con ciò che fonda assolutamente la sovranità o nel suo rapporto con l'obbedienza o con la «virtù cittadina»: l'istituzione è già lì. Bisognerà allora osservare tutte le forme di vita che danno un senso, per il cittadino, a ciò che egli *sente* come libertà. Bisognerà esaminare come la forza dell'attaccamento ai diversi costumi, alle maniere, alle consuetudini, radica anche il sentimento di libertà in un vissuto sociale concreto: poiché è solo così che il desiderio di vivere in società può veramente avere significato per il cittadino, ed è così che la libertà conduce al paradosso dell'amore delle leggi<sup>27</sup>. In definitiva, proprio perché è ciò che anima e mette in tensione i *ressorts*, le *molle* del governo il «principio» permette di comprendere il divenire storico. Nella *Prima Parte* dell'*Esprit des lois* l'esposizione dei principi è infatti seguita dalla disamina delle diverse istituzioni che si rapportano alla passione principale propria di ciascun governo. Dall'educazione (Libro IV) alla condizione delle donne (Libro VII), Montesquieu esamina i presupposti reali che concorrono alla forza del principio, alla sua azione sui modi di vivere dell'essere umano, e che

<sup>24</sup> *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, in Montesquieu, *Tutte le opere [1721-1754]*, a cura di D. Felice, testo francese a fronte, Bompiani, Milano 2014, p. 661.

<sup>25</sup> Su questo, T. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A commentary on the Spirit of laws*, The University of Chicago Press, Chicago 1973, pp. 234-239.

<sup>26</sup> C. Larrère, *Le civique et le civil. De la citoyenneté chez Montesquieu*, in «Revue Montesquieu», 3, 1999, pp. 41-61.

<sup>27</sup> Cfr. F. Markovits, *Le paradoxe de l'amour des lois*, in J. Boulad-Ayoub *et al.*, a cura di, *L'Amour des lois*, Presses Universitaires de Laval - L'Harmattan, Laval - Paris 1996, pp. 79-102.

permettono così una regolazione effettiva della società che si accorda con la dinamica del suo governo. Si tratta di far vedere ciò che favorisce quei principi o, al contrario, ciò che intralcia la loro efficacia, fermo restando che non significa individuare delle «cause» quanto piuttosto misurare una *dinamica* dei rapporti, dove l'effetto retroagisce ogni volta sulla causa: «Questo rapporto delle leggi con il principio tende tutte le molle del governo; e questo principio a sua volta ne riceve una nuova forza. È così che nei moti fisici, all'azione segue sempre una reazione» (EL, V, 1). Le comparazioni non permettono solo di rendere conto delle istituzioni «singolari» di una comunità politica – gli usi, i costumi, le maniere che la intessono – esse valutano anche *come* queste istituzioni possono *convenire* con il tipo di governo e le leggi che la comunità si dà in ogni situazione determinata, esse esercitano un *esprit* di discernimento che porta a valorizzare la *differenza*. Questa indagine, allora, ripropone la necessità di affrontare la questione della «corruzione del principio». Nei differenti aspetti presi in esame, il rapporto con le leggi non è sempre della stessa natura, ma suppone spesso un'articolazione con i costumi e le maniere, gli *abiti*, i modi di sentire, i modi d'essere società, che permette di riflettere sulla forza effettiva dei principi, sulla loro capacità istitutiva. In questa ricerca si possono individuare due poste in gioco: l'esame dei rapporti conduce Montesquieu a precisare sempre meglio l'opposizione della monarchia e del dispotismo, ma anche le condizioni necessarie alla maniera d'essere dei gruppi sociali e le modalità di esercizio del potere del monarca in rapporto al *ressort* onore. Montesquieu si interroga inoltre su come il regime moderato possa tendere verso dispotismo<sup>28</sup> e sottolinea i segni che rivelano questa deriva dell'istituzione.

L'analisi dei rapporti permette anche di precisare le caratteristiche della *virtù* e dell'*onore* e, dunque, di interrogare *positivamente* i possibili modi di istituzione di un governo moderato. Dissociando l'onore dalla virtù (EL, III, 5), Montesquieu vuole mostrare come ciascun principio è vettore della propria validità, che si iscrive a sua volta in un ordine coerente. Spetta al legislatore favorire il modo di regolazione passionale che si accorda meglio con lo «spirito generale del popolo» per mezzo del quale il governo deve essere istituito. Se il governo monarchico appare quello che meglio *conviene* all'Europa, bisognerà descrivere la forma particolare che questo regime assume, rispecchiando i motivi concreti che spingono i diversi popoli e le realtà emergenti a

<sup>28</sup> D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Olschki, Firenze 2005 e Id., *Dispotismo e libertà in Montesquieu*, in Id., a cura di, *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Liguori, Napoli 2001-2002, t. 1, pp. 189-255.

istituzionalizzarsi e a stabilizzarsi in una relativa *durata*. Bisognerà pensare le monarchie nei loro luoghi propri, nel loro elemento particolare, e da questo punto di vista l'esperienza della Francia e dell'Inghilterra non sono affatto tra loro sovrapponibili a causa dell'elemento di contingenza storica da cui trae forma ogni istituzione, ogni ordinamento effettivo<sup>29</sup>. Per questo la distinzione della virtù e dell'onore – nel loro emergere *come istituzioni* e cioè come realtà “istituite” – suscitò le più aspre proteste da parte dei teologi critici di Montesquieu. Oltre alla censura ecclesiastica suscitata dall'abbandono della «virtù cristiana», e della sua funzione sociale (che definisce ad un tempo l'obbedienza dei governati e i doveri dei governanti), le critiche vennero anche dai partigiani della monarchia così come dagli autori di orientamento “repubblicano”.

L'esame del rapporto dei «principi» con l'educazione impartita nei diversi governi mette in campo una antropologia politica differenziata: la natura degli uomini che vivono in società è modellata dall' «educazione generale»<sup>30</sup> che mostra come possano formarsi le rappresentazioni e le istituzioni che alimentano le passioni sociali e politiche. Il Libro IV mostra come l'istituzione-onore si apprende attraverso l'esempio e quali sono le componenti delle regole di *distinzione* che vi sono connesse (EL, IV, 2). Rispetto alla satira che appariva ancora nelle *Lettere persiane* emerge ora una conoscenza più penetrante che svela la *funzione* dell'onore «come principio» istituyente e che riposa su una *descrizione* esatta dei suoi modi di istituzione. È nel governo repubblicano che è necessaria «tutta la potenza dell'educazione» (EL, IV, 5), poiché la virtù politica, l'«amore delle leggi e della patria», presuppone da parte di ciascun cittadino una «rinuncia a sé». Per i cittadini qui la regola non è però una norma che semplicemente interdice e sanziona, ma un'ingiunzione a creare e innovare le relazioni materiali e simboliche che costituiscono il loro legame. D'altra parte, la virtù si caratterizza a sua volta per mezzo dell'amore dell'uguaglianza e quello della frugalità (EL, V, 4), una passione che diventa *costume*, e che richiede un dispositivo istituzionale complesso e fragile ad un tempo perché la repubblica, conformemente al suo principio, deve mantenersi attraverso «la purezza dei costumi». Nelle monarchie, dove l'istituzione-onore supplisce alla virtù (EL, III, 6), le leggi devono sostenere il gruppo sociale che

<sup>29</sup> Montesquieu gioca sul doppio significato della parola *mœurs*, descrittivo quando indica i modi di fare collettivi o più normativo, come quando si parla di «bonne vie et mœurs» per indicare gli effetti dei mutamenti nei rapporti sociali: «la société des femmes gâte les mœurs et forme le goût» (EL, XIX, 8). Cfr. C. Larrère, *Montesquieu et le «doux commerce»: un paradigme du libéralisme*, in «Cahiers d'Histoire. Revue d'histoire critique», 123, 2014, pp. 21-38.

<sup>30</sup> Montesquieu, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, a cura di D. Felice, ETS, Pisa 2004, p. 72.

ne interpreta la capacità ordinante al più alto grado, la nobiltà (EL, V, 9) che costituisce nella sostanza i poteri intermedi «subordinati e dipendenti» (EL, II, 4). Questo conduce ancora una volta ad opporre «l'eccellenza del governo monarchico» (EL, V, 11), in cui la combinazione complessa delle potenze, «capolavoro di legislazione», alimenta l'amore per la libertà, al governo dispotico che «salta, per così dire, agl'occhi» (EL, V, 14). Mostrando come i costumi, sia che si tratti di costumi «virtuosi» che «aristocratici», sono ad un tempo coercitivi e incitatori, come la loro capacità ordinante sia dotata di una relativa autonomia rispetto ai contesti empirici, Montesquieu impegna il «saggio legislatore» (EL, VI, 13) a preferire nel campo del diritto penale, ad esempio, delle pene *douces*<sup>31</sup>. Il Libro VII dell'opera mostra, a sua volta, come il *lusso* sia necessario alle monarchie e incompatibile con la virtù repubblicana e i suoi costumi (EL, VII, 4). E così la condizione delle donne nelle monarchie, legata al lusso come distinzione e modo di vita che cristallizza il bene nelle *cose* e nelle *mode*, rivela il gioco proprio di quei costumi e di quelle maniere, ma rivela anche quale sia l'*esprit* che regna in un determinato *milieu* (EL, VII, 9), al di là delle forme politiche e giuridiche che lo governano. La struttura *dinamica*, la *forma fluens* messa in evidenza dalla coppia concettuale natura/principio, permette insomma di rendere conto delle «storie di tutte le nazioni» che si intessono e si mescolano ogni volta alle leggi e ai costumi. Gli accordi e i disaccordi, che rinforzano o riducono l'efficacia dei principi, indicano le diverse *possibilità* racchiuse in ogni situazione concreta, le istituzioni pensate come risultato mai definitivo di una tensione di mezzi preesistenti potenzialmente in grado di configurare strutture diverse. Il pericolo del dispotismo orienta così la pratica legislativa, ma i cambiamenti non sono mai compresi a partire da una causa finale che spieghi un senso e una direzione della storia. Ciascun ordine concreto consiste in un equilibrio *in movimento*, teatro di combinazioni strategiche sempre cangianti, il cui divenire dipende ad un tempo dalla «natura delle cose» e dalla ragione umana che vi si applica. Non c'è né «fatalità cieca» né Provvidenza della quale svelare il disegno nascosto<sup>32</sup>. Se l'ordine delle cose e dei rapporti è il loro *ordinarsi* concreto, la conoscenza di quest'ordine *storico* è indispensabile a chiarire il suo campo di applicazione proprio. Se vi sono situazioni in cui lo svolgersi degli eventi non offre effettivamente presa all'ordine della legge, l'incapacità di

<sup>31</sup> D. Ippolito, *Lo spirito del garantismo. Montesquieu e il potere di punire*, Donzelli, Roma 2016, pp. 37-42.

<sup>32</sup> Si situa a quest'altezza la questione dello "spinozismo" di cui fu accusato Montesquieu dai teologi gesuiti e giansenisti. Cfr. C. Oudin, *Le Spinozisme de Montesquieu, étude critique*, Slatkine Reprints, Genève 1971 (1911); P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Slatkine Reprints, Genève 1979, pp. 447-466.

resistere alla corruzione deriva il più delle volte dal fatto che questa non sa cosa realmente *conviene* fare e dal fatto che colui che sarebbe deputato a farlo è incapace di cogliere l'elemento concreto a partire dal quale esercitare la sua azione. Nelle *storie* di cui Montesquieu si fa narratore nell'*Esprit des lois*, nelle quali non vi è mai un vero momento iniziale o fondatore, i legislatori devono sempre *correggere* e continuare nell'opera ininterrotta di applicazione concreta della ragione *delle leggi*, e del loro *esprit*. Sapere che «la corruzione di ogni governo comincia quasi sempre con quella dei principi» (EL, VIII, 1). La passione sociale sulla quale si regola l'equilibrio del governo può così essere diversamente inclinata dalle inflessioni che toccano i molteplici rapporti che si istituiscono tra le leggi e i costumi e che riverberano a loro volta nei modi concreti di governo. Questi cambiamenti sono, il più delle volte, insensibili, ma la loro efficacia è *reale*. Poiché, «una volta corrotti i principi del governo, le leggi migliori diventano cattive, e si ritorcono contro lo Stato; quando i principi di esso sono sani, le leggi cattive hanno l'effetto delle buone; la forza del principio la vince su tutto» (EL, VIII, 11). Montesquieu, seguendo qui Machiavelli, mostra come nelle repubbliche la virtù scompaia con la corruzione dei costumi sia «quando si perde lo spirito di uguaglianza, ma anche quando si assume uno spirito di uguaglianza estrema» (EL, 2); mostra come, nella monarchia, l'onore scompaia con la concentrazione dei poteri: «la monarchia va in rovina quando il principe, avocando tutto unicamente a se stesso, restringe lo Stato alla sua capitale, la capitale alla sua corte, e la sua corte alla sua sola persona» (EL, VIII, 6). L'essenziale è allora conservare la vitalità dei principi in questi regimi *moderati*, accordando le leggi e i costumi, evitando di correggere i costumi con le leggi (EL, XIX, 5-8), per prevenire una caduta irreparabile verso il dispotismo. L'ordinamento costituzionale delle repubbliche antiche, che presupponeva una «purezza dei costumi», sembra ormai appartenere ad un passato a cui non è più possibile fare ritorno. Nella storia dell'Europa la monarchia offre ancora delle possibilità inedite, e tuttavia non bisogna cercarne *un* modello preconstituito, vale a dire *una* forma capace di valere in ogni luogo, l'aspetto formale che caratterizza il moderno concetto di potere, ma piuttosto pensare *le* diverse situazioni esemplari: il mezzo – l'articolarsi *in situazione* delle maniere, dei costumi e delle leggi in un ambiente sociale determinato – non si colloca nell'ordine dei principi né in quello dei fini, ma in un teatro di combinazioni strategiche sempre mutevoli.

4. La problematizzazione della natura delle leggi spinge Montesquieu a indagare come queste «doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir» (EL, I, 3). Questa esigenza di *convenance* mostra



ancora una volta come la *possibilità* della libertà sia assolutamente centrale nel suo pensiero politico. Ma sottolinea anche che essa non si comprende che *in relazione* ad una situazione concreta, cioè nel gioco che permette la distribuzione dei *poteri* e la loro articolazione<sup>33</sup>. Che una costituzione possa effettivamente «souffrir» un certo *grado* o un altro di libertà, è proprio della sua «moderazione». Ma l'idea di *grado* di libertà mostra a sua volta che vi è una pluralità di soluzioni moderate possibili, e che bisogna partire dalla pluralità delle «potenze» per determinare una *soglia*, cioè una convenienza-limite che ridefinisca propriamente le caratteristiche della libertà in questione. Questo comporta la sua problematizzazione: Montesquieu non interroga più la libertà come i filosofi del contratto sociale, o come coloro che cercano un'*origine* naturale delle leggi. Per costoro la questione della libertà dell'individuo dipende dall'elemento della sovranità e dunque dall'azione politicamente efficace dei singoli sulla base della loro volontà, e porta con sé la problematica complessa legata all'opposizione popolo/sovrano: quale sia la fonte dell'autorità, dell'obbligazione autentica, del diritto di resistenza, come emerge all'inizio dell'enumerazione dei diversi significati attribuiti alla parola «libertà» (EL, XI, 2). Per Montesquieu la libertà *non* è un dato naturale né l'effetto di un contratto. Non ha un'*origine* pattizia, anch'essa da pensare in una situazione concreta, nei rapporti che gli uomini intrattengono effettivamente tra di loro. Questo ci deve indurre a distinguere la libertà «del governo», che è relativa al modo in cui le potenze giungono a temperarsi e in cui i poteri sono distribuiti, dalla libertà del cittadino (EL, XII, 1): anche in questo caso essa dipende più dalle leggi *civili*, dai costumi e dalle maniere, che dalle norme di una costituzione «formale». Montesquieu è agli antipodi della concezione che attribuisce valore assoluto e incondizionato a una legge astratta. Non esiste per lui alcun *dispotismo* della legge, così come l'ha postulato il razionalismo giuridico nel XVIII secolo<sup>34</sup>. Se la libertà del governo, resa possibile dalla moderazione nell'esercizio dei poteri, non determina assolutamente la libertà del cittadino, resta il fatto che quando i poteri si concentrano emerge la tendenza a fare «leggi tiranniche per eseguirle tirannicamente» (EL, XI, 6). Bisogna evitare quindi che la *plenitudo potestatis* possa essere applicata in tutto il suo vigore in un solo punto, quale che esso sia; occorre invece che essa sia sempre *mediata* da un organo apposito con

<sup>33</sup> Sul significato storico-concettuale della 'separazione dei poteri', si veda C. Eisenmann, *L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs*, in «Cahiers de philosophie politique», n. 2-3, 1984-1985, pp. 3-34; Id., *La pensée constitutionnelle de Montesquieu*, *ivi*, pp. 35-66; M. Troper, *Charles Eisenmann contre le mythe de la séparation des pouvoirs*, *ivi*, pp. 67-79 e L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Paris 2003 (1959), spec. pp. 98-108.

<sup>34</sup> G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, il Mulino, Bologna 1976, pp. 97-189.

competenze fisse, da un *potere limitato*, provvisto insieme ad altri organi ugualmente intermediari di una competenza che non possa essere soppressa ad arbitrio. Il risultato è che la libertà del cittadino si trova così protetta di fronte all'onnipotenza dello Stato, *trattenuta* in una rete di competenze circoscritte. In questa rete di rapporti complessi, la vera natura della libertà non appare nella messa a tema del fondamento dell'autorità e dell'obbedienza che mostri come l'individuo si sottomette volontariamente ai suoi obblighi, ma invece nell'esame dell'articolarsi delle potenze, cioè sul piano del diritto politico e nell'esame dei condizionamenti legali e extra-legali, *costumi, maniere, esempi ricevuti*, che agiscono sul cittadino, e cioè sul piano del diritto civile: «Non basta aver trattato della libertà politica nel suo rapporto con la costituzione; bisogna farla vedere nel rapporto che ha col cittadino» (EL, XII, 1). La libertà *effettiva* non deriva dalla volontà sovrana dell'individuo, com'è nel dispositivo concettuale del giusnaturalismo, dove per essere felice la volontà (ossia l'agire) dev'essere assoluta, dissociata com'è da ogni condizionamento da parte di altri uomini, *indipendente*, autonoma<sup>35</sup>. Dove l'uomo non sopporta dipendenze né rapporti stabili ed involontari, *consuetudini, abiti*, la natura reclama per lui «indipendenza». In Montesquieu, invece, essa dipende da un'istanza differente che riconosce la libertà di ciascuno come «una parte della libertà pubblica» (EL, XV, 2). Soltanto nell'*ethos* costituito dall'ordito delle regole che risultano dalla compenetrazione di più ordinamenti successivi e dalla compresenza di diversi ordini nel tessuto costituzionale, un'esperienza giuridica sedimentata nel divenire storico, soltanto cioè all'interno del *deposito* delle leggi (*depôt des lois*) proprio di ogni nazione, a ciascuno è garantita la libertà *civile* e la sua connessione possibile con quella di ogni altro. Di qui la distinzione che Montesquieu traccia tra questa libertà, propria di «una società dove ci sono delle leggi», e la semplice «indipendenza» (EL, XI, 3).

All'interno di questo *milieu* sociale e storico in cui vivono le leggi, la libertà *politica*, a differenza della libertà «filosofica» che consiste nell'esercizio privato della propria volontà, «consiste nella sicurezza, o almeno nell'opinione che si ha della propria sicurezza» (EL, XII, 2). Insistendo sulla «percezione» soggettiva della libertà, definita come «opinione che si ha della propria sicurezza», Montesquieu apre alla domanda sulla sfera delle rappresentazioni che sono legate ai costumi, alle consuetudini, alle maniere, agli esempi

<sup>35</sup> A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Angeli, Milano 1999, pp. 83-142; e Id., *Rappresentazione e governo nel '700 francese*, ivi, pp. 189-205.

ricevuti, alla religione, ecc. Cioè a una realtà *istituzionale*<sup>36</sup>. La libertà, «ce bien qui fait jouir des autres biens» (P, 1574), si definisce allora *positivamente* nelle forme di vita e nelle istituzioni. Così, è la natura stessa della cittadinanza che bisogna prendere in esame, senza ridurla al suo versante «civico». Poiché anche la cittadinanza va compresa nelle sue appartenenze<sup>37</sup>, nel tessuto di relazioni, di obblighi e di dipendenze che un cittadino intrattiene con gli altri in una situazione concreta. L'istituzione è già presente: una cittadinanza senza istituzione è di fatto una contraddizione in termini. I cittadini sono sempre dei *con*-cittadini o dei *co*-cittadini, che si conferiscono reciprocamente i diritti di cui godono; la dimensione di reciprocità è costitutiva. Bisogna interrogare, anche qui, ciò che lega il cittadino agli altri, il suo essere in relazione all'interno degli istituti nei quali si producono quei legami e all'*opinione* che egli si fa di quei vincoli sociali: è la natura della *relazione* che è istituyente (o destituyente). Quello che lega tra loro i cittadini è il fatto che la *reciprocità* dei diritti e dei doveri implichi al tempo stesso la *limitazione* del potere dei governanti e la *cura* del governo e delle leggi da parte dei governati:

Si può definire questa virtù, l'amore delle leggi e della patria. Quest'amore, richiedendo una preferenza continua verso l'interesse pubblico in confronto al proprio, conferisce tutte le virtù particolari; esse non sono altro che tale preferenza. Quest'amore è particolarmente legato alle democrazie. Soltanto in esse il governo è affidato ad ogni cittadino. Orbene, il governo è come tutte le cose di questo mondo: per conservarlo, bisogna amarlo (EL, IV, 5).

Bisognerà allora opporre la sicurezza effettiva, la libertà reale, che è in parte assicurata dalla buona distribuzione dei poteri, all'opinione che si ha di questa sicurezza, che potrebbe invece essere del tutto illusoria?<sup>38</sup> Che cosa dovremmo pensare di quel popolo che «ha preso per molto tempo la libertà per l'uso di portare una lunga barba»? (EL, XI, 2) Non basta seguire gli usi e i costumi ricevuti, uniformarsi alle consuetudini per «far apparire» libero un determinato governo, «un governo libero, cioè sempre in fermento, non potrebbe conservarsi se non fosse capace di correggersi mediante le sue stesse leggi»<sup>39</sup>. Un governo *libero* richiede cura e correzione, implica «l'amore delle leggi e della patria». In che misura l'opinione che ciascuno ha della propria

<sup>36</sup> Y. Thomas, *L'institution civile de la cité* (1993), in Id., *Les opérations du droit*, a cura di M.-A. Hermitte e P. Napoli, Le Seuil, Paris 2011, pp. 103-130.

<sup>37</sup> C. Larrère, *Le civique et le civil*, cit. e Ead., *Droit et mœurs chez Montesquieu*, in «Droits», 19, 1994, pp. 11-22.

<sup>38</sup> G. Barrera, *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Gallimard, Paris 2009, p. 31.

<sup>39</sup> *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani*, in Montesquieu, *Tutte le opere [1721-1754]*, cit., p. 661.

libertà può essere illusoria e quale libertà bisogna *soggettivare* (bisogna *amare*) in quella particolare situazione e nel suo tessuto giuridico, etico, consuetudinario, questo è ciò che è da pensare<sup>40</sup>. La questione è problematica quando si constata che certi popoli non possono «sopportare» la libertà, come se si trattasse di un'aria troppo pura, «nociva a chi è vissuto in paesi paludosi» (EL, XIX, 2). Oltre alle condizioni politiche e giuridiche che determinano quale «grado» di libertà la costituzione può sopportare<sup>41</sup> e che permettono di assicurarla a un dispositivo costituzionale, vi sono le condizioni relative ai costumi, alle usanze, alle maniere e a tutto ciò che tocca l'*esprit* di una nazione e il suo *oggetto*<sup>42</sup>, e che determina il modo in cui i cittadini soggettivano le loro libertà: «ciascuno ha chiamato libertà il governo conforme alla proprie consuetudini o alla proprie inclinazioni» (EL, XI, 2). Poiché vi è una dinamica *relazionale* nella quale si forma l'opinione che i cittadini possono disporre di libertà, questa opinione può essere illusoria, suscitata com'è dalle stesse abitudini sociali particolari che la inducono. E dal momento che il legislatore non ha, per Montesquieu, un'influenza diretta su questa dinamica, non sarà quella figura mitica che (come accadrà in Rousseau) con la sua autorità legiferante dà forma alla materia informe di un corpo sociale<sup>43</sup>. Dal momento che può sembrare vano voler rendere libero un popolo anche quando questa libertà gli appare insopportabile, sarà necessario che il legislatore si serva di quell'opinione per assicurare la coesione sociale. Ciò che va scongiurato è la servitù del dispotismo, e così essenziale sarà mantenere la moderazione del «tout ensemble» della società, che può essere ottenuta anche per mezzo dell'opinione nella quale vivono i cittadini, legati al buon funzionamento di un «ordine» e che partecipano, anche se in maniera non intenzionale, alla dinamica del tutto, «sentendosi» liberi. Se è vero che i costumi sono una condizione insuperabile che definisce la maniera in cui è effettivamente possibile sentirsi liberi in una situazione concreta, lo scopo principale di Montesquieu consiste nell'illuminare i governanti che dovrebbero saper

<sup>40</sup> R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese* (1959), trad. it. di G. Panziera, il Mulino, Bologna 1972, pp. 169-170. Cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica* (1978), ed. it. a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, pp. 37-43.

<sup>41</sup> Sul significato costituzionale del grande dibattito storico-politico che si svolge nella Francia del XVIII secolo sulla *nation* e sulla sua «libertà», si veda É. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle*, Slatkine reprints, Genève 1978 (1927); cfr. A. Biral, *Rappresentazione e governo nel '700 francese*, cit., p. 190.

<sup>42</sup> Cfr. D. Vernazza, *L'esprit d'une nation, et son objet*, in «Diciottesimo Secolo», vol. 2, 2017, pp. 217-227.

<sup>43</sup> Se le società hanno una struttura che risulta dalla natura stessa degli elementi dai quali sono composte e dalla loro disposizione, non è più necessario ricorrere alla figura del legislatore, come fa Rousseau (E. Durkheim, op. cit., p. 41).

governare *in situ*, componendo di volta in volta l'azione di governo nella realtà definita delle circostanze *reali* e delle relazioni determinate che producono istituzioni e fatti istituzionali.

Ma una buona politica non è soltanto una politica 'negativa', una politica del 'contenimento' o del *katechon*<sup>44</sup>: un freno che cerchi di evitare il dispotismo e di scrutare i sintomi che annunciano la caduta nella malattia. Una buona politica cerca di pensare positivamente il bene in una situazione concreta. Anche la libertà non deve soltanto essere pensata in opposizione alla servitù del dispotismo (EL, VI, 2). La libertà «filosofica» dell'individuo deve essere compresa perché l'uomo non sa mai con certezza ciò che è conveniente, e così non è indifferente che il popolo sia «illuminato» (EL, *Prefazione*) su ciò che *conviene*. Non si tratta di radicare le abitudini sociali, ma di trasformarle per mezzo di altre abitudini. Essendo l'essere umano «cet être flexible, se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres» (*ibidem*), è necessario che chi governa tenga conto di questa *flexibilité* e quindi «change par les manières ce qui est établi par les manières». È infatti «une très mauvaise politique, de changer par les lois ce qui doit être changé par les manières» (EL, XIX, 14).

La domanda: «Come si fa a essere Persiano?»<sup>45</sup> serviva nelle *Lettere persiane* da specchio per riflettere le condizioni dell'apparire dell'opinione spontanea che il francese può avere di se stesso. L'esame delle leggi e delle libertà condotto nell'*Esprit des lois*, la comparazione incessante dei costumi e delle situazioni 'locali', deve consentire la stessa riflessione. L'opinione del singolo, però, non è semplicemente un modo di percezione passivo, o un materiale di cui il legislatore "illuminato" deve tenere conto, essa manifesta piuttosto l'interesse del cittadino a una partecipazione al governo della comunità politica, cioè al suo vivere libero. Pensare la libertà implica una problematizzazione delle condizioni dell'azione di governo e delle determinazioni concrete del suo esercizio, perché l'opinione dei governati si trova nella posizione di poter giudicare delle leggi, le «istituzioni particolari e precise del legislatore» (EL, XIX, 14), in modo che chi governa venga istituito, controllato e destituito dalla presenza politica dei governati (EL, XXIX, 19), co-implicati in una medesima composizione di rapporti di governo. Composizione sempre situata, condizionata, contingente, mai garantita dalla

<sup>44</sup> Sulla tematica del *katechon*, si veda M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013.

<sup>45</sup> *Lettere persiane*, Lettera XXVIII, in Montesquieu, *Tutte le opere [1721-1754]*, cit., p. 91. Si veda su questo, P. Valéry, «*Préface*» aux *Lettres Persanes* (1926), in Id., *Œuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, Paris 1957, vol. I, pp. 516-521.

forza e dalla volontà una volta per tutte. È a quest'altezza che si compie l'*eclissi* del paradigma hobbesiano della sovranità sradicata dalla *costituzione* storica<sup>46</sup>.

Proprio qui, infatti, ritroviamo il problema dei “buoni costumi”. Da una parte, questi regimi di condotta infra-legali sono il prodotto di una necessità – implicano cioè una materia concreta che in essi si esprime – e hanno a che fare con un *ressort* già presente nel loro “principio”, visto che vi è una connessione strettissima tra l'*esprit général* – il modo di sentire comune – e i costumi di una certa comunità; dall'altra, essi derivano dalla conquista della libertà e della *virtù*, dalla capacità cioè di darsi leggi convenienti al vivere libero, di disciplinarsi a questo modo di vivere e alla capacità istituyente che in questo si esprime, la capacità di *politicizzare* le relazioni di cui è fatto. È un processo di socializzazione regolata, capace di istituzione, in cui si conserva una materia che ha già in sé forza ordinante, che è innervata cioè da una speciale normatività pratica. I costumi sono, infatti, «istituzioni della nazione in generale» (EL, XIX, 14), dotate di una propria potenza regolatrice, un *nomos* o una forza nomica immanente all'*esprit général*, cioè inscritta nelle relazioni e nelle pratiche effettive attraverso le quali la *nation* vive se stessa, inseparabili dal *tono* in cui risuona la singolarità dell'*esprit*, il ritmo caratteristico di una data società: «Non appena il tono è dato e fatto proprio, esso solo governa, e tutto quanto possono fare o immaginare i sovrani, i magistrati, i popoli, sia che sembrino contrastare o seguire questo tono, vi si riferisce sempre (*s'y rapporte toujours*)»<sup>47</sup>. Abitudini, costumi, maniere sono, nel pensiero di Montesquieu, istituzioni le cui capacità regolative, non rappresentando il privilegio di alcuna volontà sovrana, si misurano nei limiti di una realtà storicamente determinata, plurale, e cioè in uno spazio *politico*. Perché “politico” è lo spazio che gli esseri umani con le loro pratiche rendono disponibile al loro cooperare, sempre riconfigurato nell'esteriorità delle relazioni in cui essi interagiscono e si

<sup>46</sup> C. Larrère, *Montesquieu: l'éclipse de la souveraineté?* in *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, sous la direction de G. M. Cazzaniga et Y.-C. Zarka, ETS-Vrin, Pise-Paris 2001, t. 1, pp. 199-214. Ci permettiamo di rinviare al nostro *La vita del diritto e l'ordine dei costumi nell'Esprit des lois*, in «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», n. 41, 2012, pp. 67-98.

<sup>47</sup> *Della politica*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili [1716 - 1725]*, a cura di D. Felice, CLUEB, Bologna 2010, p. 77. Leopardi dirà che in una società il *tono*, «il buon tuono è, non solo il più forte, ma l'unico fondamento che resti a' buoni costumi, e che i buoni costumi non sono esercitati per altro, generalmente parlando e delle classi civili, che per le ragioni per cui si esercita il buon tuono, e che dove il buon tuono della società non v'è o non si cura, quivi la morale manca d'ogni fondamento e la società d'ogni vincolo, fuor della forza, la quale non potrà mai né produrre i buoni costumi né bandire o tener lontani i cattivi.» (G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, in Id., *Poesie e Prose*, vol. II, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 1988, p. 452).

muovono, negli usi sviluppati nella vita comune, nel processo dinamico del loro articolarsi nella costituzione di una dimensione istituzionale della propria libertà. Nel disporsi cioè delle *pieghe*, «que de certaines institutions, de certains usages, de certaines habitudes»<sup>48</sup> imprimono a quello spazio, che le implica nelle connessioni e nelle differenze, nei «rapporti» di cui sono fatte e nella loro capacità di *comporre* società.

<sup>48</sup> Montesquieu, *Essai sur le goût. Dans les choses de la nature et de l'art*, in *Œuvres complètes*, vol. II, p. 1240.