

L'Esprit des lois e la modernità: note a proposito di un recente volume su Montesquieu

di Piero Venturelli

Il catalogo della rinomata e fiorentina 'scuola italiana' di ricerche montesquieuiane¹ si è recentemente arricchito del titolo di una densa e dotta monografia di cui è autore Domenico Felice, specialista del pensiero del Bordoiese². In questa sua opera, Felice prende in esame tre delle più importanti innovazioni introdotte dall'*Esprit des lois* (1748) nel campo degli studi giuridico-politici e filosofico-sociali: la considerazione del *dispotismo come una forma autonoma di Stato*, il principio dell'*autonomia e indipendenza del potere giudiziario*, la teoria secondo la quale *ogni nazione possiede un suo «spirito» o «carattere» peculiare* che la definisce e la distingue da qualsiasi altra.

In «Dispotismo e libertà» (pp. 1-71), il primo capitolo del libro³, l'autore mostra come il filosofo francese si serva del suo concetto di *dispotismo* per dar corpo a quello che è il grandioso progetto che sta alla base dell'*Esprit des lois*: la costruzione di una *scienza universale dei sistemi politico-sociali*, mirante ad abbracciare – scrive egli stesso nel 1750 – «le leggi, i costumi e le usanze di tutti i popoli della terra»⁴. Descrivendo il modello politico e sociale del governo dispo-

¹ Per un dettagliatissimo ed aggiornato resoconto critico e bibliografico dei contributi dedicati, negli ultimi due secoli, al filosofo bordoiese da autori italiani, cfr. D. Felice, *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)*, avec la collaboration de G. Cristiani, CLUEB, Bologna 2006.

² 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 (d'ora in poi: *SU*). Del medesimo Felice, sull'opera e sul pensiero montesquieuiani, si segnalano – in particolare – la monografia *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, ETS, Pisa 2000, e la progettazione e la curatela di quattro opere collettive: *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Liguori, Napoli 1998; *Poteri Democrazia Virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Atti della tavola rotonda di Napoli (6 agosto 1999), Angeli, Milano 2000; *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'Esprit des lois di Montesquieu*, Bibliopolis, Napoli 2003; *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., ETS, Pisa 2005.

³ Due versioni, entrambe parziali, del capitolo sono uscite in D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 21-117; e in Id. (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Liguori, Napoli 2001-2002 (2004²), t. I, pp. 189-255.

⁴ Montesquieu, *Défense de l'Esprit des lois*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, publiées

Piero Venturilli

tico, Felice ne mette in luce i tratti fondamentali: la struttura costituzionale monocratica e senza legge (la *nature*), il *ressort* psicologico (il *principe*, vale a dire la *crainte/terreur*, ben differente dai principi degli altri governi), l'immutabilità, l'assenza dei «corpi intermedi», la funzione moderatrice (ma extra-costituzionale) della religione, le cause fisiche e morali che ne consentono la nascita e la lunga durata, la scarsità dei rapporti economici e sociali, l'educazione indirizzata al servilismo del popolo, il diritto civile e penale, la fiscalità, l'ampiezza e il controllo del territorio, le tendenze imperialistiche e militaristiche.

L'approfondita e minuziosa indagine consente a Felice di provare il *carattere tipicamente 'analitico'* della categoria montesquieuiana del dispotismo, onde vengono respinte le letture più diffuse, che le attribuiscono un senso soprattutto polemico, 'ideologico' o 'allegorico'⁵. La tripartizione delle forme politiche (repubblica, monarchia e dispotismo), proposta da Montesquieu nell'*Esprit des lois*, indica chiaramente che egli guarda al dispotismo come ad un *tipo fondamentale* di governo. La distinzione tra monarchia e dispotismo risponde a due esigenze principali, l'una di ordine *pratico* e l'altra di ordine *teorico*: da una parte, il filosofo bordolese desidera mostrare ai sovrani europei – francesi, in special modo – come i cambiamenti in 'direzione assolutista' delle costituzioni monarchiche trasformino i loro regni in regimi affatto incompatibili con la *vera natura* del governo monarchico; dall'altra, trovando poco soddisfacenti sia la classificazione tradizionale (democrazia, aristocrazia, monarchia) sia le tesi sulla 'corruzione' del modello, egli cerca una soluzione alternativa capace di sostenerlo nel suo ambizioso progetto di rendere conto di tutte le società e di tutti i governi della storia, includendo a pieno titolo nel quadro generale delle forme politiche anche le realtà extra-europee, tanto antiche quanto moderne, in particolare asiatiche⁶.

In effetti, non mancando di richiamare costantemente l'attenzione sulla presenza di interessi 'scientifici' nell'ambito del pensiero montesquieuiano, Felice rileva il carattere del tutto inedito della tipologia tripartita avanzata dal signore di La Brède: la distinzione dei tre *tipi primari o fondamentali* – repubblica (nelle sue varianti democratica e

sous la direction de A. Masson, 3 voll., Nagel, Paris 1950-1955, vol. I, B, p. 456. Qui e in seguito, ove non indicato diversamente, le traduzioni dal francese sono a nostra cura.

⁵ In particolare, Felice non condivide la fortunata ipotesi interpretativa proposta da Louis Althusser, il quale – a sua volta – riprende punti di vista già espressi da alcuni autori settecenteschi (*in primis*, Voltaire): cfr. L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire* (1959), PUF, Paris 1992⁷, pp. 82-83, 91-97.

⁶ Montesquieu ritiene «l'Asia» – specialmente a motivo della sua conformazione oro-idrografica – la «parte del mondo in cui il dispotismo è, per così dire, naturalizzato» (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 2 tt., introduction, chronologie, bibliographie, relevé de variantes et notes par R. Derathé, Garnier, Paris 1973 [1990²], t. I, p. 71: V, 14 [d'ora in poi: *EL*]).

L'Esprit des lois e la modernità

aristocratica), monarchia e dispotismo – avviene in base all'adozione *simultanea* del criterio descrittivo del *chi* governa (il numero delle persone che detengono il supremo potere) e di quello assiologico del *come* colui o coloro che detengono il potere lo esercitano; donde, il *gouvernement despotique* si differenzia dal *gouvernement monarchique* unicamente circa il *modo di esercizio del potere*, e non già in base alla *titolarità* dello stesso. L'analisi di Felice consente di osservare che, mentre sul piano 'assiologico' il pensatore francese ha cura di mettere l'accento sugli aspetti *inumani* del dispotismo, sul terreno 'sociologico' egli documenta la presenza e la diffusione al di fuori dell'Europa – e talvolta anche nel Vecchio Continente – di questo sistema politico, che è *semplice, uniforme* e – quindi – *alla portata di tutti*, dal momento che «per stabilirlo bastano le passioni», laddove la complessità e la fragilità del governo moderato (repubblicano o monarchico che sia) costituisce «un capolavoro di legislazione che il caso fa di rado, e che di rado è lasciato fare alla prudenza»⁷.

Nel secondo capitolo del libro, intitolato "Autonomia della giustizia e filosofia della pena" (pp. 73-117)⁸, viene discusso il contributo fondamentale di Montesquieu alla riforma del pensiero giuridico e costituzionale moderno. Attraverso l'esame della sua peculiare *filosofia della pena*, che – per molti aspetti – anticipa le tesi di Beccaria⁹, e delle sue concezioni intorno al principio dell'*autonomia*

⁷ *Ibid.*

⁸ Una prima versione, parziale, del capitolo è apparsa in D. Felice (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 75-136. Sull'importante dottrina del potere giudiziario del Bordonese e – più in generale – sulla sua filosofia penale, cfr. anche J. Graven, *Montesquieu et le droit pénal*, in *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu. Bicentenaire de «L'Esprit des lois» (1748-1948)*, sous la direction de B. Mirkin-Guetzévitch et H. Puget, Sirey, Paris 1952, pp. 209-254; R. Derathé, *Le droit de punir chez Montesquieu, Beccaria et Voltaire*, in *Atti del convegno internazionale su Cesare Beccaria* (Torino 4-6 ottobre 1964), «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», s. IV, n. 9 (1966), pp. 85-100; G.-C. Vlachos, *Le pouvoir judiciaire dans «L'Esprit des lois»*, in *Mélanges en l'honneur du professeur Michel Stassinopoulos*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Athènes-Paris 1974, pp. 363-376; G. Tarello, *Montesquieu criminalista*, in Id., *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto* (1976), Il Mulino, Bologna 1998, pp. 415-458; C. Larrère, *Droit de punir et qualification de crimes de Montesquieu à Beccaria*, in M. Porret (a cura di), *Beccaria et la culture juridique des Lumières. Actes du colloque européen de Genève (25-26 novembre 1994)*, Droz, Genève 1997, pp. 89-108; D.W. Carrithers, *La philosophie pénale de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», n. 1 (1997), pp. 39-63; Id., *Montesquieu's Philosophy of Punishment*, «History of Political Thought», n. 19 (1998), pp. 413-440; F. Rosen, *Crime, Punishment and Liberty*, «History of Political Thought», n. 20 (1999), pp. 173-185; M.A. Cattaneo, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, ESI, Napoli 2000; D.W. Carrithers, *Montesquieu and the Liberal Philosophy of Jurisprudence*, in D.W. Carrithers-M.A. Mosher-P.A. Rahe (a cura di), *Montesquieu's Science of Politics. Essays on «The Spirit of Laws»*, Rowman & Littlefield Publ., Lanham-Boulder-New York-Oxford 2001, pp. 291-334.

⁹ Sul rapporto fra Montesquieu e Beccaria, cfr. soprattutto R. Derathé, *Le droit de punir chez Montesquieu, Beccaria et Voltaire*, cit.; J. Pandolfi, *Montesquieu et Beccaria*, «Europe», n. 55 (1977), pp. 41-51; A. Burgio, *Tra diritto e politica. Note sul rapporto Beccaria-Montesquieu*, «Rivista di storia della filosofia», n. 51 (1996), pp. 659-676; Id., *L'idea di eguaglianza tra diritto e politica nel «Dei delitti e delle pene»*, in V. Ferrone-G. Francioni (a cura di), *Cesare Beccaria. La pratica dei lumi. IV giornata Luigi Firpo. Atti del Convegno (4 marzo 1997)*, Olschki,

Piero Venturelli

della giustizia, del quale il Bardoiese è l'autentico scopritore, Felice mette in rilievo come il suo scopo sia duplice: da un lato, Montesquieu intende elevare il potere giudiziario alla dignità di potere *primario* o *fondamentale* dello Stato; dall'altro, egli mira a rendere questo potere *indipendente* dagli altri poteri principali dello Stato. Secondo Felice, è importante sottolineare come, nella prospettiva montesquieuiana, la *separazione* del potere giudiziario costituisca «il tratto strutturale di un governo moderato o libero, nonché il criterio o fattore discriminante tra monarchie europee e monocrazia turco-ottomana, tra governo moderato e dispotismo, tra libertà e oppressione»¹⁰. L'autonomia della giustizia, dunque, risulta la *conditio sine qua non* di qualsiasi Stato che ambisca ad essere moderato o libero.

Sono due, nell'*Esprit des lois*, i tipi d'organizzazione «separata» del potere giudiziario: il *modello francese*, che lo attribuisce ad una forza sociale specifica, la *noblesse de robe*, che può e deve interpretare l'*esprit* della legge quando non è chiaro; il *modello inglese*, che rimette questa funzione a giurati non professionisti, scelti in seno al popolo, i quali devono limitarsi a far valere la 'lettera' della legge. Nel primo caso, al magistrato viene affidato l'*esercizio* (non la titolarità) della *puissance de juger* ed è prevista la *venalità delle cariche*, principio che assicura anche la stabilità e la professionalità dell'ordine giudiziario; nel secondo caso, invece, l'indipendenza della *justice* risulta garantita dall'*apoliticità* della magistratura e dall'assenza di un corpo professionale di giudici.

Per Montesquieu, «[l]a libertà politica consiste nella sicurezza, o almeno nell'opinione che si ha della propria sicurezza»¹¹. Di questa *liberté politique*, è possibile individuare due generi fondamentali: la *liberté de la constitution* e la *liberté du citoyen*, rispettivamente analizzate nei libri XI e XII dell'*Esprit des lois*. La «libertà della costituzione» viene salvaguardata dall'autonomia del potere giudiziario (requisito imprescindibile della *moderazione* e della *libertà*), vale a dire dalla sua collocazione in organi *diversi* da quelli presso cui sono allogati i poteri legislativo ed esecutivo, mentre la «libertà del cittadino» dipende in larga misura dalla *bonté* delle leggi criminali: per

Firenze 2000, pp. 90-96; M.A. Cattaneo, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, cit., pp. 11-15, 35-36, 46-47, 49, 60, 67, 73, 89; Id., *L'umanizzazione del diritto penale tra Montesquieu e Beccaria*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. I, pp. 131-158. Benché sia senza dubbio crescente l'attenzione per la specificità della filosofia penale di Montesquieu, allorché si tratta di render conto delle tesi illuministe in materia di giustizia criminale, molti critici preferiscono ancora concentrarsi prevalentemente o esclusivamente sulle concezioni di Beccaria, come si può constatare – ad esempio – nel recente libro di Vincenzo Ruggiero, *La violenza politica*, Laterza, Roma-Bari 2006: nel cap. I ("Barbarie di Stato e sedizione", pp. 3-23), entro una ricostruzione dei punti di vista di significativi autori del XVIII e del XIX secolo, il contributo e finanche il nome del Bardoiese sono passati sotto silenzio.

¹⁰ *SU*, p. 78.

¹¹ *EL*, t. I, p. 202: XII, 2.

L'*Esprit des lois* e la modernità

non essere inique e disumane, queste ultime – secondo il Bordoiese – non devono ammettere né la *tortura* giudiziaria né la sproporzionalità delle pene alla *natura* e alla *gravità dei delitti* né la persecuzione penale di tutto ciò che non sia riconducibile ad *azioni esteriori*. Nella prospettiva montesquieuiana, la compresenza della *liberté de la constitution* e della *liberté du citoyen*, condizione – questa – del tutto sconosciuta fuori dell'Europa, rende «libero» il cittadino sia «di fatto» sia «di diritto»¹².

Il terzo capitolo dell'opera s'intitola «Carattere delle nazioni: 'fisico' e 'morale' nell'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* e nell'*Esprit des lois*» (pp. 119-144)¹³. L'*Essai sur les causes* (1736-1743), che è il principale scritto lasciato inedito ed incompiuto da Montesquieu, costituisce uno dei suoi più importanti 'laboratori' intellettuali e, per questo, Felice decide di riproporne – nell'*Appendice B* (pp. 173-201) – la prima traduzione italiana integrale¹⁴. Nell'*Essai sur les causes*, il filosofo di La Brède espone la teoria secondo cui la vita degli uomini e delle nazioni è caratterizzata dalla *compresenza* di un *duplice* livello di causalità: accanto a quella 'fisica' (o 'materiale' od 'oggettiva'), opera – infatti – quella 'morale' (o 'spirituale' o 'soggettiva'), che sta all'origine della categoria di «carattere generale» di un popolo. Di conseguenza, Montesquieu fa dipendere i *caractères* delle nazioni o dei popoli da *cause fisiche*, derivanti dal clima, e – insieme – da *cause morali*, che «consistono nella combinazione delle leggi, della religione, dei costumi e delle usanze»¹⁵. Dedicato allo studio delle molteplici *causes* che concorrono a dar vita a questo *caractère général*, l'*Essai sur les causes* cerca di mostrare come esse concretamente «agiscano» sul mondo umano e in che modo entrino in reciproco rapporto.

¹² *EL*, t. I, p. 201: XII, 1.

¹³ Hanno già visto la luce due versioni, entrambe parziali, di questo capitolo: la prima, in D. Felice, *Presentazione a Montesquieu, Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, in D. Felice-C. De Pascale (a cura di), *Filosofia e storia della filosofia. Dalle 'immagini' della realtà nel Rinascimento ai più recenti studi di logica*, CLUEB, Bologna 2004, pp. 43-57; la seconda, come *Introduzione a Montesquieu, Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, a cura di D. Felice, ETS, Pisa 2004, pp. 9-33.

¹⁴ La traduzione è già apparsa in D. Felice-C. De Pascale (a cura di), *Filosofia e storia della filosofia*, cit., pp. 58-82; e in Montesquieu, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, cit., pp. 37-84. Prima che Felice ponesse mano alla traduzione integrale dell'opera, ne circolavano due parziali, approntate – rispettivamente – da Melvin Richter per la rivista «Political Theory» (n. 4 [1976], pp. 139-162) e da Alberto Postigliola per la sua antologia di scritti del Bordoiese: Montesquieu, *Le leggi della politica*, Editori Riuniti, Roma 1979, pp. 323-348. La traduzione è condotta sul manoscritto dell'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* che si è conservato e che si trova attualmente presso la Beinecke Rare Book and Manuscript Library della Yale University. Merito non secondario di Felice è l'aver deciso d'integrare il testo da lui tradotto sia coi passi cancellati da Montesquieu perché inseriti nell'*Esprit des lois* sia con le annotazioni marginali e di quelle stese su fogli volanti o intercalati.

¹⁵ *JU*, p. 194. Traduzione di Felice.

Piero Venturelli

Come precisa Felice, la compiuta elaborazione della categoria di «carattere generale» avviene, sotto il nome di «spirito generale», nella terza parte (libri XIV-XIX) dell'*Esprit des lois* e va a costituire «il fondamento della scienza universale ideata da Montesquieu», aspetto – questo – che «ha valso alla sua opera la qualifica di “immortale” da parte di Hegel e a lui quella di ‘precursore’, se non addirittura, di ‘fondatore’ delle moderne scienze sociali da parte di alcuni tra i massimi sociologi del XIX e XX secolo (Comte, Durkheim, Aron)»¹⁶. Pertanto, l'*Essai sur les causes* deve considerarsi una *tappa fondamentale* della maturazione del pensiero montesquieuiano, uno sviluppo portato poi a compimento da quel monumentale *Esprit des lois* «dove tutto il discorso sulla ‘doppia causalità’ sarà perfezionato e sistematicamente ‘allargato’ anche agli ambiti economico e giuridico, oltre che organicamente inserito nel grandioso e geniale progetto di costruzione di una *scienza universale dei sistemi politico-giuridici*»¹⁷.

Attraverso lo studio dell'*Essai sur les causes*, Felice fa notare non solo come il filosofo francese si ponga consapevolmente all'interno di una plurisecolare tradizione di pensiero – risalente almeno ad Ippocrate – secondo la quale è possibile distinguere due classi di fattori causali, l'una di tipo «oggettivo» e l'altra di tipo «soggettivo»; ma anche come Montesquieu condivida la neurofisiologia cartesiana e si riveli sorprendentemente assai aggiornato in fatto di ipotesi e di scoperte della scienza medica. Avendo cura di mettere in luce passo a passo le congruenze tra la nozione di *caractère général d'une nation* o *d'un peuple* e quella di *esprit général d'une nation* o *d'un peuple*, Felice si dimostra fedele alla bipartizione del saggio che separa le *causes physiques* dalle *causes morales*, onde egli dapprima analizza i fondamenti fisiologici e 'psicosomatici' della teoria del Bordoese, poi passa ad indagare gli effetti dell'educazione, della reputazione e le relazioni umane e culturali sui caratteri individuali e collettivi.

Se è vero, come è vero, che i due livelli di causalità restano sempre concomitanti nell'analisi 'sociologica' di Montesquieu, Felice ha allora buon gioco nel contestare le numerose letture – antiche e moderne – che parlano, a questo proposito, di determinismo climatico o geografico: il barone di La Brède, infatti, non manca di osservare più volte esplicitamente che entrambi gli ordini di *causes* esercitano

¹⁶ Premessa a *SU*, pp. VII-VIII. Sul rapporto di ciascuno dei quattro autori citati con Montesquieu, cfr. i seguenti saggi contenuti in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. II: A. Rotolo, *Hegel interprete di Montesquieu. Geist der Gesetze e dominio della politica*, pp. 505-549; G. Lanaro, *Auguste Comte e la genesi dell'interpretazione 'sociologica' di Montesquieu*, pp. 551-567; C. Borghero, *Durkheim lettore di Montesquieu*, pp. 671-711; M. Iofrida, *Uno «spectateur engagé» del XVIII secolo: Montesquieu letto da Raymond Aron*, pp. 839-865.

¹⁷ *SU*, p. 134.

L'Esprit des lois e la modernità

insieme la loro azione sull'uomo, sicché sono da rigettare sia il *determinismo morale* sia il *determinismo climatico*, vale a dire l'assolutizzazione degli elementi spiritualistici e – allo stesso tempo – di quelli naturalistici. In questo quadro, tuttavia, egli riconosce che le cause morali prendono progressivamente il sopravvento a misura che ci si allontana dalle condizioni originarie dell'umanità: ad uno stadio molto avanzato dello sviluppo delle società, questi fattori «contribuiscono a formare il carattere generale di una nazione, e determinano la qualità del suo spirito, in misura maggiore rispetto alle cause fisiche»¹⁸, laddove presso i popoli «barbari» e «selvaggi», non esistendo «alcun tipo di educazione»¹⁹, resta predominante l'influsso del clima.

Di grande interesse è anche l'*Appendice A*, intitolata "Pace e guerra in Hobbes e in Montesquieu, o le alternative della modernità" (pp. 147-170)²⁰. Qui, attraverso un puntuale confronto tra le concezioni della pace e della guerra nel pensiero di Hobbes e di Montesquieu, Felice mette in evidenza i caratteri di due delle opzioni più rilevanti del pensiero politico-giuridico moderno e contemporaneo: l'*immagine autoritaria e 'dispotica'* del potere e quella *anti-autoritaria e 'moderata' (o liberale)* dello stesso.

Secondo Hobbes, com'è noto, la vita rappresenta il *summum bonum*. Nello 'stato di natura', in una condizione – cioè – in cui non esiste alcun legame civile o rapporto comando-obbedienza, risulta un'impresa assai ardua – a suo giudizio – conservare l'esistenza individuale, in quanto non solo si deve far fronte a guerre diffuse, ma vi è anche la minaccia permanente che i conflitti *possano* prodursi. Per conseguire la pace e salvaguardare – in tal modo – la vita umana, il filosofo inglese ritiene necessario, ma non sufficiente, servirsi della *ragione*, la quale è, sì, capace di indicargli utili vie – sotto forma di 'leggi naturali' – per arrivare alla meta prefissata, ma esse si rivelano del tutto impraticabili finché non s'instaura un *potere coercitivo comune*: di qui, l'esigenza di creare lo *Stato*. Come sintetizza Felice, Hobbes è convinto che, grazie a questo *homo artificialis*, sia consentito

dare attuazione alla legge di natura fondamentale che prescrive di cercare la pace (*pax est quaerenda*) e alle altre leggi naturali razionali da essa derivate. Soltanto con lo Stato è possibile instaurare il *regno della legge e della giustizia*, mentre fuori di esso, vigendo la guerra, non si danno né l'una né l'altra²¹.

Peraltro, allo scopo di giungere ad una pace che sia davvero autentica, vale a dire estesa e solida, è necessario – nella visione hobbesiana – che il potere coercitivo comune venga a coincidere con un

¹⁸ *SU*, p. 196. Traduzione di Felice.

¹⁹ *SU*, p. 190. Traduzione di Felice.

²⁰ L'*Appendice A* è integralmente inedita.

²¹ *SU*, p. 152.

Piero Venturelli

potere politico *assoluto*. In questo quadro, rovesciando la tradizione politica aristotelico-groiziana, per la quale è la pace (ovvero la *socievolezza*) il connotato essenziale e originario della 'natura umana' e il punto di partenza per la costruzione del 'politico', mentre la guerra viene considerata come una 'violazione' della pace, il filosofo inglese mostra di fondare

tutta la sua costruzione politica non sul *valore* della pace (sulla *socievolezza naturale*, sulla *benevolenza/simpatia reciproca*), bensì sul *disvalore* della guerra (sull'*insocievolezza naturale*, sulla *paura reciproca*), non sul *desiderio della vita*, bensì sulla *paura della morte* (*mortis metus/fear of death*)²².

Lo stato di guerra, secondo Hobbes, è la condizione umana 'ordinaria': gli individui lasciati alla loro 'natura' (alla loro 'libertà'), e in una situazione di uguaglianza di fatto, sono passionali, violenti e distruttivi, quindi *portatori di morte gli uni per gli altri* (*homo homini lupus*). Per addivenire ad una duratura condizione di pace, dunque, è indispensabile ricorrere ad un artificio, quello *Stato assoluto* (o 'dispotico') che rappresenta l'unica 'invenzione umana' capace di 'salvare' gli uomini dalla loro propria 'natura' e di trasformarli – attraverso l'instaurazione di un regno della *ragione*, della *coercizione* e della *disuguaglianza sociale* – in *portatori di vita (di pace) gli uni per gli altri* (*homo homini Deus*).

Il punto di vista di Montesquieu sul tema della pace è radicalmente diverso: a suo giudizio, la struttura politica delle relazioni esistenziali è costruibile o pensabile non solo a partire dal concetto della *guerra* come *fenomeno umano*, ma anche a partire dal concetto che essa sia *legata all'essenza della società*. Secondo il filosofo francese, lo stato di guerra non è frutto di una tendenza originaria, ma deriva da cambiamenti intervenuti nella costituzione dell'uomo a seguito del formarsi della società e dell'accrescersi delle sue facoltà conoscitive. Nella visione montesquieuiana, idee come quelle della *dominazione* e dell'*assoggettamento* non appaiono 'semplici', bensì '*complesse*', sviluppatasi – come poi ribadirà, ampliando la prospettiva, Rousseau – allorché l'uomo viveva già in società coi propri simili. A questo proposito, Felice puntualizza che

Montesquieu non nega, quindi, il fatto della guerra, ovvero che lo stato che precede quello *politico* e *civile* sia uno stato di guerra, ma sostiene che esso non è tale *originariamente*, ossia che la guerra [...] non è legata all'essenza dell'*uomo*, bensì a quella della *società*. Non lo stato di guerra (o l'*insocievolezza*), ma lo *stato di pace* (o la *socievolezza*) è connaturato all'uomo²³.

²² *SU*, p. 155.

²³ *SU*, pp. 161-162.

L'*Esprit des lois* e la modernità

Secondo il filosofo francese, lo scopo della politica non consiste tanto – come per Hobbes – nell'eliminare la guerra attraverso la soppressione della 'natura umana' cui essa è ritenuta insita, ma piuttosto è rappresentato dalla *moderazione* di quella che egli reputa la pacifica (o solo socialmente bellicosa) 'natura umana'. Affinché l'esercizio della libertà sia davvero 'regolato', e dunque costruttivo, occorre dar vita – nell'ottica montesquieuiana – a «quel complesso e sofisticato sistema di 'spartizione' e di controllo reciproco dei poteri che è il governo moderato o limitato»²⁴; soltanto in questo modo, a suo giudizio, può realizzarsi un autentico e proficuo *pluralismo* politico, sociale e culturale, cioè «un'armonia derivante da 'dissonanze'», «un equilibrio dinamico, conflittuale tra forze e interessi differenti»²⁵. Viceversa, secondo il Bordoiese, il «fine» dello Stato dispotico (o 'assoluto' o 'immoderato' o 'illimitato') consiste nella *tranquillité*, una «tranquillità» che «non è affatto una pace», ma corrisponde al «silenzio di quelle città che il nemico è in procinto di occupare»²⁶. Come osserva Felice, «si tratta di una precisazione che esplicita assai bene il senso che egli attribuisce alla *crainte/terreur*», il *principe* del governo dispotico: «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"»²⁷. Anche per questo, nei regimi dispotici – a parere di Montesquieu – «non è possibile trovare un solo tratto che denoti uno spirito libero: non vi si vedrà mai altro che l'eroismo della servitù»²⁸. Di conseguenza, entro il quadro tracciato dal filosofo francese, la grande minaccia per un sistema politico risiede sempre nell'*unificazione* e nel soverchio *accentramento* del potere; al fine di smorzare ogni eventuale inclinazione dispotica e di garantire la libertà di ciascun cittadino, i governi moderati organizzano il potere attraverso la sua *divisione*.

Nell'interpretazione di Felice, quindi, Hobbes e Montesquieu vengono ad incarnare – rispettivamente – l'alternativa

assolutistico-dispotic, tutta protesa a puntellare il potere dello Stato (la sua *autorità*) a scapito dell'individuo (della sua *libertà* e delle sue *passioni*), e quella liberale-moderata, mirante invece a difendere concretamente l'individuo e la sua essenza umana (*in primis* la sua *libertà*, intesa però come agire agonale non distruttivo) dall'invadenza del potere (o *autorità*)²⁹.

²⁴ *SU*, p. 166.

²⁵ *SU*, p. 168.

²⁶ *EL*, t. I, p. 68; V, 14. Sulla «tranquillità» come «fine» degli Stati dispotici, cfr. anche *EL*, t. I, pp. 286, 337, 340; t. II, 167; XVI, 9; XIX, 16, 19; XXVI, 15.

²⁷ *SU*, p. 26.

²⁸ *EL*, t. I, p. 301; XVII, 6 (qui Montesquieu, in particolare, si sta riferendo al continente asiatico, dove il dispotismo gli sembra essere *naturalisé*: cfr. la nostra nota 6).

²⁹ *SU*, p. 166.

Piero Venturelli

Come ben testimonia l'assoluta rilevanza degli argomenti affrontati nella monografia di Felice, numerosi sono i nodi cruciali della modernità discussi nell'*Esprit des lois*: dal processo di *laicizzazione dello Stato* al concetto di *libertà politica*, dalla natura del *potere giudiziario* al ruolo del *pluralismo*, dalla descrizione dei *compiti del legislatore* ai caratteri della *filosofia penale illuminista*. Tutto ciò rende il capolavoro montesquieuiano non soltanto il primo tentativo di fondare una '*sociologia*' universale dei sistemi politici e un testo '*classico*' della cultura liberale e costituzionale (da leggersi anche – e soprattutto – nei momenti di crisi)³⁰, ma pure – come costantemente si percepisce sullo sfondo delle analisi di Felice – una delle trattazioni più acute e influenti mai dedicate alla *nascita storica del comune sentire europeo*, cioè di quel complesso 'morale' e 'culturale' capace di trascendere il nudo dato geografico.

³⁰ A questo proposito, non ci sembra casuale l'annuncio di Benito Mussolini, in un celebre discorso tenuto nel 1939 ai magistrati, dell'ingloriosa morte di Montesquieu e dell'eclisse della sua lezione dal mondo delle idee, se messa a confronto con la grandezza totale del fascismo, e con l'unità *senza limiti* del suo potere; ciò accade proprio mentre Guido Calogero, in quel torno di anni, invita i giovani antifascisti fiorentini «a leggere e rileggere Montesquieu» (come ricorda Mario Galizia: *Paolo Barile, il liberalsocialismo e il costituzionalismo*, «Il politico», a. 66 [2001], fasc. 2, pp. 193-228). Ha portato il nostro sguardo sulla questione Thomas Casadei, attento studioso sia del pensiero di Montesquieu sia di quello di Calogero (cfr. Th. Casadei, *La libertà sta nel «sentimento del limite». Note sulla filosofia etico-politica di Calogero*, «Teoria politica», a. 21 [2005], fasc. 1 pp. 89-106; Id., *Modelli repubblicani nell'«Esprit des Lois»: un 'ponte' tra passato e futuro*, in D. Felice (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 13-74).