

MONTESQUIEU SCIENZIATO DELLA POLITICA E DELLA SOCIETÀ

di Piero Venturèlli

In una dotta e densa monografia pubblicata di recente¹, Domenico Felice, specialista dell'opera e del pensiero di Montesquieu, prende in esame tre 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 differenzia da qualsiasi altra.

Riguardo alla prima delle tre questioni indicate, Felice mostra come il filosofo francese, attraverso il suo concetto di *dispotismo*, punti 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 – come egli stesso scrive nel 1750 – “le leggi, i costumi e le usanze di tutti i popoli della terra”². La descrizione minuziosa del modello politico e sociale del governo dispotico consente a Felice di metterne 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'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 finalizzata al servilismo del popolo, il diritto civile e penale, la fiscalità, l'ampiezza e il controllo del territorio, le tendenze imperialistiche e militaristiche.

Attraverso quest'indagine, Felice riesce a 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”. 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 bolognese desidera mostrare ai sovrani europei – francesi, in special modo – come i cambiamenti in “direzione assolutista” delle costituzioni monarchiche agevolino la trasformazione dei 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 asiatiche.

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 pensatore bordolese: la distinzione dei tre *tipi primari o fondamentali* – repubblica (nelle sue varianti democratica e 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.

La monografia prende poi in esame il contributo fondamentale di Montesquieu alla riforma del pensiero giuridico e costituzionale moderno. Attraverso lo studio della sua peculiare *filosofia della pena* e delle sue concezioni intorno al principio dell'*autonomia della giustizia*, del quale il Bordolese 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 punta 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 turca-ottomana, tra governo moderato e dispotismo, tra libertà e oppressione"³. L'autonomia della giustizia, dunque, risulta la *conditio sine qua non* di qualsiasi Stato che ambisca a definirsi moderato o libero.

Felice dedica la terza parte del volume all'analisi dell'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* (1736-1743). Questo scritto, che è il principale fra quelli lasciati inediti ed incompiuti da Montesquieu, costituisce uno dei suoi più importanti "laboratori" intellettuali: ciò ha indotto Felice ad analizzarlo dettagliatamente e a proporne – nell'*Appendice B* – la prima traduzione italiana integrale. Il filosofo di La Brède, nell'*Essai sur les causes*, 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 – come egli scrive – "consistono nella combinazione delle leggi, della religione, dei costumi e delle usanze"⁴. L'*Essai sur les causes* indaga le molteplici *causes* che concorrono a dar vita a questo *caractère général*, cercando di mostrare come esse concretamente "agiscano" sul mondo umano e in che modo entrino in reciproco rapporto.

Come osserva Felice, la compiuta elaborazione della categoria di "caratte-

re 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)”⁵. Sicché, 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*”⁶.

Lo studio dell’*Essai sur les causes* permette a Felice non solo di far notare come il filosofo di La Brède 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 condivide 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 indaga i fondamenti fisiologici e “psicosomatici” della teoria del Bordolese, poi passa ad esaminare gli effetti dell’educazione, della reputazione e le relazioni umane e culturali sui caratteri individuali e collettivi.

Affermando che i due livelli di causalità restano sempre concomitanti nell’analisi “sociologica” di Montesquieu, Felice contesta 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 *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, Montesquieu 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 – come egli asserisce – “contribuiscono a formare il carattere generale di una nazione, e determinano la qualità del suo spirito, in misura maggiore rispetto alle cause fisiche”⁷, laddove presso i popoli “barbari” e “selvaggi”, non esistendo “alcun tipo di educazione”⁸, resta predominante l’influsso del clima.

Di grande interesse è anche l’*Appendice A*, nella quale Felice ricostruisce le concezioni della pace e della guerra nel pensiero di Hobbes e di Montesquieu. Questo confronto permette allo studioso di porre 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 né 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 – così – la vita umana, il filosofo britannico 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. Secondo l'autore inglese, tuttavia, unicamente lo Stato *assoluto* è in grado di "salvare" gli uomini dalla loro propria "natura", trasformandoli – 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)*.

La visione di Montesquieu sul tema della pace è radicalmente diversa: a suo giudizio, la struttura politica delle relazioni esistenziali è costruibile a partire dal concetto che la *guerra sia legata all'essenza della società*. Secondo il filosofo francese, infatti, lo stato di guerra non è dovuto ad 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. Pertanto, nella prospettiva montesquieuiana, idee come quella dell'"assoggettamento" e della "dominazione" non appaiono "semplici", bensì "complesse", sviluppatasi – come poi ribadirà, ampliando la prospettiva, Rousseau – allorché l'uomo viveva già in società coi propri simili. Osserva Felice 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 conaturato all'uomo⁹.

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 – per Montesquieu – a "quel complesso e sofisticato sistema di 'spartizione' e di controllo reciproco dei poteri che è il governo moderato o limitato"¹⁰; 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"¹¹.

¹ 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*).

² MONTESQUIEU, *Défense de l'Esprit des lois*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, publiées sous la direction de A. Masson, 3 voll., Nagel, Paris 1950-1955, vol. I, B, p. 456; traduzione nostra.

³ *SU*, p. 78.

⁴ *SU*, p. 194; traduzione di Felice.

⁵ *Premessa a SU*, pp. VII-VIII.

⁶ *SU*, p. 134.

⁷ *SU*, p. 196; traduzione di Felice.

⁸ *SU*, p. 190; traduzione di Felice.

⁹ *SU*, pp. 161-162.

¹⁰ *SU*, p. 166.

¹¹ *SU*, p. 168.