

Forme e tipologie della «legge» nel pensiero di Montesquieu

Massimiliano Bravi

(Università di Bologna)

Montesquieu utilizzò il concetto di «legge» per indicare, in senso lato, le molteplici concatenazioni di cause che si intrecciano nella determinazione storica delle società umane. Il pensatore francese differenziò le «leggi» in plurime tipologie, che relazionò alle variabili culturali, politiche, morali, giuridiche, religiose e climatiche, di cui si stratifica l'incidenza nella composizione sistemica di ciascuna civiltà, attraverso la commistione di reciproche interdipendenze che forgiarono lo «spirito generale» delle nazioni. Inoltre, Montesquieu conciliò il suo peculiare approccio metodologico con i principi del «giusnaturalismo», infatti assunse per certa l'esistenza di «leggi naturali», fra cui annoverò l'istinto alla «socialità», che pose come primario fondamento di tutte le aggregazioni comunitarie. A tal riguardo, Montesquieu rivolse dure critiche contro Hobbes, mentre manifestò delle chiare affinità con Grozio, Pufendorf e Locke, pur senza aderire alla «teoria del contratto sociale».

Keywords: Montesquieu; Legge; Giusnaturalismo; Spirito generale; Civiltà; Società umane

La nuova edizione delle opere di Montesquieu (1689-1755), pubblicata da Bompiani nella collana “Il pensiero occidentale” con il titolo di *Tutte le opere (1721-1754)*, rappresenta di certo un evento di fondamentale importanza nella divulgazione del contributo filosofico lasciato in eredità dal grande pensatore francese. Domenico Felice, docente presso l'Università di Bologna, ha curato questo ammirevole progetto editoriale riunendovi le principali opere di Montesquieu in una nuova e scrupolosa traduzione con il testo originale a fronte. È inoltre presente un'ampia ed esaustiva introduzione che ripercorre in dettaglio la carriera intellettuale del filosofo francese, fornendo così il lettore dei primari mezzi teorici necessari ad approcciare direttamente lo studio delle opere contenute all'interno del volume. In tal senso, è di grande utilità anche il minuzioso apparato di note che accompagna il testo di ogni opera. Nel volume sono raccolti tutti gli scritti che Montesquieu pubblicò in vita, ossia le *Lettres persanes* (1721), il *Temple de Gnide* (1725), le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (nell'edizione del 1748), il *Lysimaque* (1754), il *Dialogue de Sylla et d'Eucrate* (1745), ma soprattutto l'*Esprit des lois* nell'edizione del 1750 con la sua appendice della *Défense de l'Esprit des lois*. Dal punto di vista propriamente filosofico, la più importante tra queste opere è di certo l'*Esprit des lois*, ove Montesquieu espose ampiamente gli strutturati principi della sua corposa riflessione teorica, soprattutto per quanto concerne il concetto generale di «legge» e le sue specifiche diramazioni di cui commisura la valenza in relazione alla stratificata fisionomia delle società umane. È sull'analisi di quest'ultima tematica che vorrei soffermare la mia attenzione in questo breve saggio, composto per omaggiare questa nuova edizione delle opere dell'illustre Bordolese.

Montesquieu ricomprende nel concetto generale di «legge» non solo le disposizioni giuridiche, ma anche i regolamenti informali e le tendenze sistemiche che contribuiscono a determinare la dinamica e la specifica fisionomia delle società umane¹. Egli disseziona gli stratificati

¹ Riguardo alle tematiche analizzate in questo saggio, mi limito a segnalare la seguente bibliografia che, in vario modo, verte sul concetto generale di «legge» nelle sue composite diramazioni tipologiche interne allo «spirito generale» dei popoli: C. Borghero, *Lo spirito generale delle nazioni*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 353-404; Id., *Dal «génie» all'«esprit». Fisico e morale nelle «Considérations sur les Romains» di Montesquieu*, in A. Postigliola (a cura di), *Storia e ragione. Le «Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence» di Montesquieu nel 250° della pubblicazione*, Napoli, Liguori, 1987, pp. 251-276; D. Felice, *Una filosofia del dispotismo. Forma naturale e mostruosa di governo*, in Id.,

dislivelli delle singole civiltà applicandovi i primari parametri di un metodo “compativo”, che lo conduce a ravvisare l’esistenza di molteplici linee causali a cui corrisponde l’estrinsecarsi di leggi e consuetudini che, pur assestate nella continuità di forme tipologiche distinte, sono comunque inserite all’interno di una totalità sistemica, di uno «spirito generale» a cui si associa l’influenza di variabili contestuali non solo di origine storica, ma anche climatica e ambientale. In tale ottica, è di fondamentale importanza il libro XXVI, in cui il Bordoiese esplicita chiaramente una classificazione tassonomica delle distinte tipologie di legge che possono assommarsi all’interno di una compagine sociale. Montesquieu ne fornisce una chiara sintesi:

Gli uomini sono governati da diversi tipi di leggi: dal diritto naturale; dal diritto divino, che è quello della religione; dal diritto ecclesiastico, altrimenti detto canonico, che è quello dell’organizzazione interna della religione; dal diritto delle genti, che si può considerare come il diritto civile del mondo intero, nel senso che ogni popolo ne è cittadino; dal diritto politico generale, che ha per oggetto quella saggezza umana che ha fondato ogni società; dal diritto politico particolare, che riguarda ciascuna società; dal diritto di conquista, fondato sul fatto che un popolo ha voluto, potuto o dovuto fare violenza a un altro; dal diritto civile di ogni società, con cui un cittadino può difendere i propri beni e la vita contro qualunque altro cittadino; infine, dal diritto domestico, derivante dal fatto che una società è divisa in varie

Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu, Pisa, Ets, 2000, pp. 19-117; Id., *Carattere delle nazioni: “fisico” e “morale” nell’«Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères» e nell’«Esprit des lois»*, in Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell’«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 119-144; T. Casadei - D. Felice, *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., pp. 313-351; S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, pp. 349-395; R. Shackleton, *The Evolution of Montesquieu’s Theory of Climate*, «Revue internationale de philosophie», 9 (1955), pp. 317-329; M.H. Waddicor, *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law*, The Hague, Nijoff, 1970; R. Minuti, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Venezia, Marsilio, 1994, pp. 63-102; Id., *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche: aspetti e tensioni di un tema di Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Leggere l’«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 137-163; A. Postigliola, *Natura delle cose e natura delle leggi*, «De homine», 45-46 (1973), pp. 3-40; M. Platania, *La favola sui Trogloditi di Montesquieu. Antropologia, società e politica*, «Giornale critico della filosofia italiana», 83 (2004), 1, pp. 82-105; C.J. Beyer, *Le problème du déterminisme social dans «L’Esprit des lois»*, «Romanic Review», 39 (1948), pp. 102-106; Id., *Montesquieu et la philosophie de l’ordre*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 87 (1972), pp. 145-166; Id., *Montesquieu et l’esprit cartésien*, in Aa.Vv., *Actes du Congrès Montesquieu réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955 pour commémorer le deuxième centenaire de la mort de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 159-173; Id., *Nature et valeur dans la philosophie de Montesquieu*, «Eighteenth-Century Studies», 18 (1985), pp. 417-421; C.P. Courtney, *Montesquieu dans la tradition du droit naturel*, in L. Desgraves (a cura di), *La fortune de Montesquieu. Montesquieu écrivain. Actes du Colloque international de Bordeaux (18-21 janvier 1989)*, Bordeaux, Bibliothèque Municipale de Bordeaux, 1995, pp. 27-40; A. Merquiol, *Montesquieu et la géographie politique*, «Revue internationale d’histoire politique et constitutionnelle», 7 (1957), pp. 127-146; J. Terrel, *À propos de la conquête: droit et politique chez Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 8 (2005-2006), pp. 137-150; P. Gourou, *Le déterminisme physique dans «L’Esprit des lois»*, «L’Homme», 3 (1963), pp. 5-11; J.-P. Courtois, *Le physique et le moral dans la théorie du climat de Montesquieu*, in C. Jacot Grapa - N. Jacques-Lefèvre - Y. Séité - C. Trevisana (cura di), *Le travail des Lumières. Pour Georges Benrekassa*, Paris, Champion, 2002, pp. 139-156; G. Klosko, *Montesquieu’s Science of Politics: Absolute Values and Ethical Relativism in «L’Esprit des Lois»*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 189 (1980), pp. 153-177; F. Markovits, *Montesquieu: l’esprit d’un peuple, une histoire expérimentale*, in J. Boulad-Ayoub (a cura di), *Former un nouveau peuple?*, Paris, Presses Universitaires de Laval - L’Harmattan, 1996, pp. 207-236; M. Zuckert, *Natural Law, Natural Rights, and Classical Liberalism. On Montesquieu’s Critique of Hobbes*, in E.F. Paul - F. Miller - J. Paul (a cura di), *Natural Law and Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 227-251; G. Benrekassa, *Philosophie du droit et histoire dans les livres XXVII et XXVIII de «L’Esprit des lois»*, in Id., *Concentrique et l’excentrique: marges des lumières*, Paris, Payot, 1980, pp. 155-182; D. Lowenthal, *Book I of Montesquieu’s Spirit of the Laws*, «American Political Science Review», 53 (1959), pp. 485-498; J. Goldzink, *Sur le Chapitre 1, du livre 1, de l’Esprit des lois de Montesquieu*, in J. Askénazi (a cura di), *Analyses & réflexions sur Montesquieu, «De l’Esprit des lois». La Nature et la Loi*, Paris, Ellipses, 1987, pp. 107-119; Id., *Les droits naturels dans l’œuvre de Montesquieu*, in I. Théry - Ch. Biet (a cura di), *La famille, la loi, l’État, de la Révolution au Code civil*, Paris, Imprimerie Nationale, 1989, pp. 11-21; S. Rosen, *Politics and Nature in Montesquieu*, in Id., *The Elusiveness of the Ordinary. Studies in the Possibility of Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 2002, pp. 14-53.

famiglie, che hanno bisogno di un governo particolare².

Nella prospettiva teorica di Montesquieu, le civiltà – e, più nello specifico, le compagini sociali – sono entità complesse in cui converge l'incidenza di svariate linee causali che, pur provviste di una relativa autonomia tipologica, esercitano la loro influenza attraverso la connessione di composite e reciproche influenze. Un abile legislatore dovrà pertanto calibrare il suo operato con il primario obiettivo di conciliare la comprensione delle interdipendenze sistemiche e, al contempo, la specifica valenza delle distinte tipologie che caratterizzano i dislivelli del quadro legislativo e le consuetudini sociali in senso lato. Secondo Montesquieu, «vi sono dunque differenti ordini di leggi; e la sublimità della ragione umana sta nel sapere bene a quale di questi ordini si riferiscono principalmente le cose sulle quali si deve statuire, senza generare confusione tra i princìpi che devono governare gli uomini»³. Montesquieu si fa assertore di un metodo d'analisi in cui lo studio delle specifiche contingenze storiche e geografiche si associa alla basilare necessità di uno sguardo d'insieme, che differenzi sul piano teorico le tendenziali dinamiche di un quadro tassonomico razionalizzato⁴.

Montesquieu conduce la sua disamina conformandosi costantemente al primario presupposto della “complessità”: in tal modo, l'analisi delle singole leggi è sempre contestualizzata in rapporto alle molteplici variabili che si stratificano all'interno delle società umane, in quanto entità storicamente determinate su cui viene a riflettersi anche la fondamentale incidenza di fattori naturali come l'azione del clima e della geo-fisica in generale. All'interno del concetto generale di «legge», Montesquieu distingue quattro principali tipologie: le leggi naturali, le leggi politiche, le leggi religiose (o leggi divine) e le leggi civili, a cui si aggiungono le “consuetudini culturali” suddivise a loro volta in due tipologie, cioè le usanze e costumi. Le leggi naturali, a loro volta, possono differenziarsi in due gruppi: le prime riguardano la «natura umana» nella sua generica totalità, a prescindere dai popoli e dalle epoche storiche; vi sono poi le leggi naturali relative al funzionamento del mondo geo-fisico, nelle sue implicazioni climatiche e territoriali che possono contribuire, in maniera determinante, ad influenzare le peculiarità culturali e politiche delle distinte popolazioni⁵.

Nella sua accezione più estesa, Montesquieu indica con l'appellativo di «legge» tutte le relazioni ricorrenti che sottendono al funzionamento delle compagini umane e del mondo fisico nella sua totalità. Secondo il Bordolese, «le leggi, nel significato più ampio, sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose; e, in questo senso, tutti gli esseri hanno le loro leggi: la Divinità ha le sue leggi, il mondo materiale ha le sue leggi, le intelligenze superiori all'uomo hanno le loro leggi, le bestie hanno le loro leggi, l'uomo ha le sue leggi»⁶. Montesquieu unifica nel concetto di «legge naturale» sia le leggi meccanicistiche del mondo fisico sia i princìpi della “giustizia universale” che riguardano la sfera dell'agire umano. Il filosofo francese fa risalire al diretto intervento divino la creazione delle «leggi di natura» che assumono così una valenza universale e oggettiva, riguardante

² Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, pp. 884-2269, in Montesquieu, *Tutte le opere (1721-1754)*, tr. it. con testo a fronte, a cura di D. Felice, Milano, Bompiani, 2014, XXVI, 1, p. 1857. D'ora in avanti, i riferimenti alle pagine delle opere montesquieuiane sono tratti dalle traduzioni inserite in questo volume.

³ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXVI, 1, p. 1857.

⁴ «Io dico che nelle leggi bisogna ragionare sulla realtà in base alla realtà, e non sulla realtà in base all'astrazione, o sull'astrazione in base alla realtà» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXIX, 16, p. 2073).

⁵ Nel frammento 854 delle *Pensées* Montesquieu scrive: «Les hommes sont gouvernés par cinq choses différentes: le climat, les manières, les mœurs, la religion et les lois» (Montesquieu, *Pensées – Le Spicilège*, Paris, Laffont, 1991, p. 359). Pur senza differenziare le leggi in “naturali”, “politiche” e “civili”, sono già ravvisabili le primarie direttive teoriche trasposte nel capitolo XXVI dell'*Esprit des lois*, poiché le leggi del clima sono comunque parte costitutiva delle leggi naturali, e in aggiunta sono menzionate, come variabili autonome, le leggi religiose, i costumi e le usanze. Le stesse indicazioni sono presenti anche nel frammento 542 delle *Pensées*: «Les États sont gouvernés par cinq choses différentes: par la religion, par les maximes générales du gouvernement, par les lois particulières, par les mœurs e par les manières. Ces choses ont toutes un rapport mutuel les unes aux autres. Si vous en changez une, les autres ne suivent que lentement; ce qui met partout une espèce de dissonance» (ivi, p. 316). Robert Shackleton fa risalire la stesura del frammento 542 ad un periodo compreso fra il 1731 e il 1733, mentre la composizione del frammento 584 è collocata fra il 1733 e il 1738 (cfr. nota 542 a p. 963 nell'apparato critico delle *Pensées*, ed. cit.). Questi due frammenti furono rielaborati da Montesquieu per la stesura del breve capitolo 4 del libro XIX nell'*Esprit des lois*.

⁶ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, I, 1, p. 905.

l'intera umanità⁷. Montesquieu aderisce così ad una concezione giusnaturalistica che lo induce a ravvisare l'esistenza di leggi naturali, antecedenti all'operato umano, sulle quali deve commisurarsi il valore delle «leggi positive» che regolamentano le singole compagini sociali⁸. L'uomo è un essere vivente dotato di libero arbitrio e come tale può commettere errori che lo conducono a discostarsi dai principi universali della “giustizia naturale”, non solo nei comportamenti individuali, ma anche nella predisposizione delle leggi e dei costumi attraverso cui sono organizzate le compagini sociali o più estesamente intere civiltà: «In quanto essere fisico, l'uomo è governato, al pari degli altri corpi, da leggi invariabili; in quanto essere intelligente, egli viola di continuo le leggi che Dio ha stabilite e muta quelle che lui stesso stabilisce»⁹. Per chiarificare i contorni del suo “giusnaturalismo”, Montesquieu polemizza apertamente contro Hobbes (1588-1679)¹⁰, da un lato, criticando la sua prospettiva materialista col sostenere che le leggi di natura sono una diretta emanazione della volontà divina; dall'altro lato, rifiutando l'idea che l'antropologia umana sia precipuamente caratterizzata dalle istanze dell'egoismo e così giudicando implausibile l'immagine dello «stato di natura» come condizione di diffusa ed endemica violenza; al contrario, in un siffatto contesto, sarebbe prevalso, fra gli uomini, il forte senso della propria debolezza che li avrebbe indotti ad evitare, il più possibile, qualsiasi conflittualità, tanto da essere sospinti verso una naturale socievolezza, indispensabile affinché si provvedesse alla costituzione delle prime compagini comunitarie¹¹.

Secondo Montesquieu, l'uomo è da considerarsi per natura pacifico, scarsamente incline alle conflittualità che divennero frequenti solo in séguito al consolidarsi di unità comunitarie più estese, poiché portarono alla dissipazione dell'originario senso di debolezza. Così «il desiderio che Hobbes attribuisce, fin dal principio, agli uomini di soggiogarsi a vicenda, non è ragionevole. L'idea dell'imperio e della dominazione è tanto complessa e dipende da tante altre idee, che non sarebbe certamente la prima»¹². Montesquieu sembra condividere l'opinione di Grozio (1583-1645)¹³, in base alla quale gli esseri umani sarebbero provvisti di una naturale propensione alla “socialità”, che si dimostra imprescindibile nel soddisfare le primarie esigenze della vita materiale. La “debolezza umana” può considerarsi la prima legge di natura, poiché costituisce il necessario presupposto su cui

⁷ «Dio è in rapporto con l'universo, come creatore e come conservatore; le leggi secondo le quali Egli ha creato sono quelle secondo le quali conserva. Egli agisce secondo queste regole perché le conosce; le conosce perché le ha fatte; le ha fatte perché sono in rapporto con la Sua saggezza e la Sua potenza» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, I, 1, p. 907).

⁸ «Prima che esistessero leggi stabilite, vi erano rapporti di giustizia possibili. Dire che non v'è nulla di giusto né di ingiusto se non quello che ordinano o proibiscono le leggi positive, è come dire che, prima che il cerchio venisse tracciato, non tutti i raggi erano uguali» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, I, 1, p. 909).

⁹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, I, 1, p. 911.

¹⁰ Riguardo le divergenze filosofiche fra Montesquieu e Hobbes, cfr. D. Felice, *Pace e guerra in Hobbes e Montesquieu, o le alternative della modernità*, in Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 145-170; S. Cotta, *L'opposition de Montesquieu à Hobbes*, in G. Sorgi (a cura di), *Politica e diritto in Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1995, pp. 63-74; A. Loche, *Le ragioni di una polemica: Montesquieu e Hobbes*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 190 (1980), pp. 334-343; B. Le Roux, *Hobbes et Montesquieu*, in J. Askénazi (a cura di), *Analyses & réflexions sur Montesquieu, De l'Esprit des lois. La Nature et la Loi*, Paris, Ellipses, 1987, pp. 162-168; S. Goyard-Fabre, *Montesquieu adversaire de Hobbes*, «Archives des lettres modernes», 192 (1980) («Archives Montesquieu», 8), pp. 3-71; Id., *Montesquieu: la Nature, les Lois, la Liberté*, Paris, Puf, 1993, pp. 85-105; P. Schröder, *Liberté et pouvoir chez Hobbes et Montesquieu*, in M. Porret - C. Volpillac-Augier (a cura di), *Le temps de Montesquieu. Actes du Colloque international de Genève (28-31 octobre 1998)*, Genève, Droz, 2002, pp. 147-169.

¹¹ «Un uomo simile, all'inizio, non sentirebbe che la propria debolezza; la sua timidezza sarebbe estrema; e, se ci fosse bisogno di ricorrere all'esperienza, ricordiamo che si sono trovati, nelle foreste, uomini selvaggi: tutto li fa tremare, tutto li fa fuggire» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, I, 2, p. 913).

¹² Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, I, 2, pp. 913 e 915.

¹³ Ugo Grozio scorge nella natura umana la compresenza di facoltà razionali e di un'innata tendenza alla socialità (*appetitus societatis*). Questi due aspetti sono strettamente intrecciati, poiché il naturale istinto ad aggregarsi in compagini sociali è supportato dalle diramazioni applicative della “ragione” che permette la conoscenza di quei principi oggettivi necessari affinché si realizzi, sul piano pratico, una composizione politica equa ed ordinata: «l'uomo possiede, al di sopra degli altri animali, non soltanto l'impulso all'associazione di cui si è detto, ma anche il criterio per valutare le cose – future oltre che presenti – piacevoli o nocive, e quelle che possono produrre l'uno o l'altro effetto, appare evidente essere conforme all'umana natura il seguire anche in ciò un giudizio rettamente conformato secondo la norma della ragione umana, senza farsi traviare dal timore, o dalla lusinga di un piacere attuale, e senza farsi trascinare da impulsi inconsiderati» (U. Grozio, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, Napoli, Morano, 1979, 9, p. 36)

poggiò l'originaria aggregazione delle comunità umane, dando l'abbrivio al graduale stratificarsi di compagini sociali sempre più ampie e strutturate a cui seguì il correlato sedimentarsi di forti consuetudini civili e la successiva costruzione di un consolidato quadro legislativo. Montesquieu classifica le «leggi positive» in due principali categorie, da un lato le «leggi politiche» e dall'altro lato le «leggi civili». Le prime regolamentano le istituzioni generali del governo, le seconde sono invece preposte a tutelare i diritti dei singoli cittadini, soprattutto in riferimento all'esercizio della proprietà privata: «Considerati come viventi in seno a una società che dev'essere conservata, gli uomini hanno delle leggi nei rapporti fra governanti e governati: ed ecco il diritto politico. Altre leggi, infine, essi possiedono nei rapporti reciproci fra tutti i cittadini: e questo è il diritto civile»¹⁴. L'assemblaggio di leggi politiche e leggi civili ricomprende la totalità del diritto codificato, che secondo Montesquieu caratterizza in maniera specifica la conformazione giuridica dei popoli cosiddetti "civili". Nel libro XVIII, il filosofo francese scandisce la storia umana nel decorso stadiale di tre principali conformazioni socio-economiche, a cui si associa un corrispondente sviluppo delle istituzioni politiche e sociali: vi sono così i «popoli cacciatori o selvaggi», che vivono di raccolta aggregandosi in piccolissime comunità disperse, vi sono poi i «popoli pastori o barbarici», che praticano anche l'allevamento riunendosi in comunità più ampie ma senza una fisionomia stanziale, e infine vi sono i popoli propriamente "civili" che provvedono alla costituzione di vaste compagini sociali a cui si associa la necessità di introdurre una vera e propria legislazione. I popoli selvaggi e i popoli barbarici si servono esclusivamente di consuetudini sociali, che Montesquieu raggruppa in due categorie tipologiche distinte, i costumi e le usanze: «Tra le leggi e i costumi vi è questa differenza: le leggi regolano piuttosto le azioni del cittadino, e i costumi regolano piuttosto le azioni dell'uomo. Tra i costumi e le usanze vi è questa differenza: i primi riguardano piuttosto la condotta interiore, mentre le seconde quella esteriore»¹⁵.

David Hume (1711-1776), nel III capitolo del suo *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), si richiama esplicitamente a Montesquieu per quanto concerne la specifica analisi delle «leggi civili», identificate con le norme che provvedono alla tutela della proprietà privata. Hume elogia il filosofo francese per essersi approcciato allo studio delle "leggi civili" perseguendo la primaria necessità di contestualizzarle in rapporto alle molteplici variabili che caratterizzano la fisionomia politica e sociale di uno specifico paese, ma al contempo gli rimprovera di essersi conformato solo parzialmente ai dettami di questo metodo, dando per presupposta l'esistenza di principi universali e oggettivi, che sono così sottratti al vaglio di un'analisi empirica. Hume scorge nella filosofia di Montesquieu la diretta influenza di Nicolas Malebranche (1638-1715), che lo avrebbe indotto a privilegiare i parametri di un "razionalismo" deduttivo rispetto alle convenienze teoriche di un metodo compiutamente empirista¹⁶. Tuttavia, il giudizio di Hume è da considerarsi errato, poiché Montesquieu dispiega la sua trattazione attraverso i dislivelli di un metodo complesso e strutturato, che oltrepassa nettamente le logiche di una razionalità prettamente deduttiva. Il filosofo francese espande e diversifica il concetto generale di «legge», di cui indaga le plurime diramazioni, sia razionali che empiriche, nel tentativo di assecondare la stratificata e composita fisionomia delle società umane. Inoltre, in Montesquieu non vi è traccia delle principali categorie filosofiche proposte da Malebranche, vale a dire «l'occasionalismo» delle cause secondarie, la «visione delle idee in Dio» e «l'intelletto puro» come fonte della vera conoscenza¹⁷. Nella sua disamina delle società umane,

¹⁴ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, I, 3, p. 917.

¹⁵ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIX, 16, p. 1535.

¹⁶ «Questo illustre scrittore, tuttavia, prende le mosse da una teoria diversa e suppone che l'intero diritto sia fondato su certi rapporti o relazioni; questo è un sistema che, a mio avviso, non si concilierà mai con la vera filosofia. Padre Malebranche, per quanto mi risulta, fu il primo ad avanzare questa teoria astratta della morale, che in séguito venne adottata da Cudworth, da Clarke e da altri; e siccome esclude ogni sentimento e pretende di fondare tutto sulla ragione, essa non è priva di seguaci in questa età filosofica» (D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Milano, Rusconi, 1980, p. 376, nota 13).

¹⁷ Alcune sparse considerazioni relative a Malebranche si possono trovare nei frammenti delle *Pensées* 156, 157, 436, 1092 e 1195. Montesquieu, pur apprezzando la "bellezza", quasi poetica, del suo sistema filosofico (1092), ne critica la sostanziale rigidità (436 e 1195) da cui derivano sofismi e forzature teoriche come la visione delle «idee in Dio» (156 e 157).

Montesquieu ravvisa l'esistenza di molteplici linee causali, dotate di una relativa autonomia tipologica e procedurale, che si sovrappongono attraverso influenze reciproche e proporzioni variabili; in tal senso, egli si differenzia nettamente da Malebranche che considerava le concatenazioni del pensiero e del mondo fisico come mere «occasioni» attraverso cui si estrinseca la volontà di Dio, che rappresenta l'unica «causa» provvista di una reale ed autonoma efficacia¹⁸.

Montesquieu può invece annoverarsi, più opportunamente, nel filone teorico del “giusnaturalismo moderno”, in contiguità a Samuel Pufendorf (1632-1694), John Locke (1632-1704) e Grozio. Similmente a questi autori, anche Montesquieu scorge l'esistenza di «leggi naturali» provviste di una valenza oggettiva ed eterna, che si pone al di sopra delle contingenze storiche e geografiche. Il metodo deduttivo è dunque necessario alla conoscenza delle «leggi di natura», soprattutto per quanto concerne l'ambito propriamente morale e politico, ma al contempo nelle società umane viene ad intrecciarsi la confluenza di svariate concause, contingenti e strutturali, la cui entità deve necessariamente vagliarsi adottando i parametri di un metodo in prevalenza empirico. Montesquieu segue Grozio, Pufendorf e Locke nel considerare le «leggi di natura» come principi intrinsecamente razionali e di conseguenza accessibili alle facoltà conoscitive dell'uomo. Grozio aveva giustificato la razionalità delle leggi di natura a prescindere dalla volontà divina¹⁹; al contrario, Pufendorf e Locke furono molto chiari nello specificare che la razionalità delle leggi naturali deriva dalla volontà creatrice di Dio, anche se, al contempo, gli esseri umani possono giovarsi, per propria costituzione, di facoltà razionali sufficienti a dedurre questi principi universali, senza la necessità di ricorrere ad una teoria delle “idee innate”. Montesquieu si mostra affine alla prospettiva teorica di

¹⁸ «Non c'è dunque che un solo vero Dio e una sola vera causa che sia veramente causa, e non si deve immaginare che ciò che precede un effetto ne sia la vera causa» (N. Malebranche, *La ricerca della verità*, Roma-Bari, Laterza, 1983, libro VI, parte II, cap. 3, p. 608).

¹⁹ Secondo Grozio, «tutto ciò che abbiamo detto finora sussisterebbe in qualche modo ugualmente anche se ammettessimo – cosa che non può farsi senza empietà gravissima – che Dio non esistesse o che Egli non si occupasse dell'umanità» (U. Grozio, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, cit., 11, p. 38). I principi della razionalità sono provvisti di una valenza oggettiva a cui deve conformarsi anche Dio, che tuttavia è l'esclusivo artefice della “giustizia terrena”, poiché nell'atto della creazione ha deciso di dotare gli esseri umani delle facoltà razionali necessarie a conoscere le «leggi naturali» e dell'istinto alla socialità su cui poggia il proficuo dispiegarsi della convivenza civile e dei relativi ordinamenti politici: «questo stesso diritto naturale di cui abbiamo trattato – sia quello che dà vita alla società, sia quello che può chiamarsi così in senso più lato – benché scaturisca da principi intrinseci all'uomo può a giusto titolo essere attribuito a Dio, perché è stato proprio lui a volere che in noi esistessero quei principi» (12, p. 39). Grozio si oppone quindi alle istanze del volontarismo caratteristiche della tarda Scolastica (Guglielmo di Ockham), che attribuiva a Dio la facoltà di predisporre volontariamente anche i principi della razionalità. In tale ottica, Grozio differenzia «diritto naturale» e «diritto volontario divino», poiché Dio, nell'atto della creazione, ha conformato solo il primo alla valenza universale della razionalità, mentre il secondo è costituito da principi secondari, perlomeno relativi al culto religioso e sorretti unicamente dalla fede.

Pufendorf²⁰ e Locke²¹, attribuendo alla diretta volontà divina la creazione di «leggi naturali» oggettive e razionalmente conoscibili; tuttavia, diverge nettamente dal pensiero di questi autori nel rifiutare la “teoria del contratto sociale”, dei quali non reputa necessario il contributo per spiegare l’evoluzione storica delle civiltà umane. La “socialità” deve considerarsi un fattore originario della natura umana che ha reso possibile il dispiegarsi di compagini comunitarie sempre più ampie e strutturate, senza quindi presupporre la stipulazione di un “contratto sociale” e il simmetrico superamento dello “stato di natura”. Il filosofo francese non aderisce ai parametri del “contrattualismo”, pur tuttavia assimila le primarie istanze della tradizione giusnaturalistica ponendo al centro della sua dissertazione teorica il riconoscimento di diritti naturali inalienabili, dotati di una vigenza assoluta e permanente la cui origine viene fatta risalire all’atto creativo della volontà divina, similmente a quanto sostenuto in precedenza da Pufendorf e Locke; di qui, il netto divario teorico rispetto ad Hobbes, che attribuì alle leggi naturali una valenza prettamente materiale e immanente, la cui universalità era commisurata alla comune antropologia del genere umano, senza quindi la necessità di una preventiva volontà divina.

A fronte di tali premesse filosofiche, si può comprendere, almeno in parte, il giudizio di Hume intorno a Montesquieu, poiché il filosofo scozzese nega l’esistenza di «legge naturali» relative

²⁰ Secondo Samuel Pufendorf, il concetto generale di «legge» presuppone, nella sua fondamentale essenza, il necessario estrinsecarsi di un rapporto d’obbligazione intercorrente fra due soggetti posti su dislivelli di potere distinti, con la presenza di una *superior* che impone la sua autorità legislativa sotto forma di «comando». In tale ottica, le «leggi naturali» traggono il loro peculiare statuto dall’atto creativo di Dio che le ha trasfuse di una valenza assoluta e universale, fornendole inoltre di un’intrinseca razionalità a cui può applicarsi la disamina di un metodo prettamente deduttivo: «Quindi affermiamo che la legge naturale deriva dai dettami della retta ragione nel senso che l’intelletto umano è in grado di comprendere con evidenza, dalla osservazione della nostra condizione, che bisogna vivere necessariamente in conformità delle norme del diritto naturale, e di investigare nello stesso tempo il principio da cui questi precetti ricevono la loro solida e chiara dimostrazione» (S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, 1672, libro II, cap. III, § 13, p. 140, in *Antologia dei testi*, all’interno di A. Schino, *Pufendorf*, Roma-Bari, Laterza, 1995). Le «leggi naturali» sono anch’esse dei «comandi», ma al contempo gli esseri umani sono enti morali (*entia moralia*) e pertanto sono provvisti di libero arbitrio che li svincola, almeno in parte, dai meccanismi del mondo fisico, fornendo loro la possibilità di conformarsi o meno alle leggi oggettive della giustizia che, essendo razionali, sono di conseguenza «conoscibili». Anche la «socialità» è un principio oggettivo a cui normalmente si conformano gli esseri umani, poiché ne percepiscono, razionalmente, i fondamentali vantaggi. Pufendorf, diversamente da Grozio, non ravvisa l’esistenza di un naturale istinto alla socialità; inoltre, diverge dal filosofo olandese nel far coincidere la razionalità delle «leggi naturali» con il diretto esercizio della volontà divina: «Da quanto spiegato, concludiamo che il detto che molti ripetono secondo cui i precetti del diritto naturale sono verità eterne, deve essere circoscritto nel senso che tale eternità non va intesa come precedente l’imposizione divina e l’origine dell’uomo» (libro I, cap. II, § 6, p. 113)

²¹ Nell’*Essay Concerning Human Understanding* (1690), Locke distingue tre principali tipologie di «legge» per quanto concerne l’estrinsecarsi dei modelli comportamentali a cui si conforma, tendenzialmente, la condotta morale dei singoli individui. Secondo Locke, «le leggi cui gli uomini riferiscono generalmente le loro azioni, per giudicare della loro rettitudine o meno, sono, mi pare queste tre: 1) la legge divina 2) la legge civile 3) la legge dell’opinione o della reputazione, se così posso chiamarla. Per mezzo della relazione che hanno con la prima di queste leggi, gli uomini giudicano se le loro azioni siano peccati o doveri; mediante la seconda, se siano delittuose o innocenti; e mediante la terza, se siano virtù o vizi» (J. Locke, *Saggio sull’intelletto umano*, Torino, Utet, 1971, libro II, cap. 28, § 7, p. 413). Le «leggi divine», che coincidono con le «leggi naturali» relative all’ambito politico e morale, sono le più importanti poiché appaiono le uniche ad essere provviste di una valenza oggettiva e universale, che l’intelletto umano può concepire servendosi delle facoltà razionali. Più in generale, il primato delle «leggi divine» si riflette nelle naturali propensioni della condotta morale, in quanto le «leggi dell’opinione» difficilmente ne contravvengono i primari dettami: «Infatti, poiché non c’è nulla di più naturale che l’incoraggiamento mediante la stima e la reputazione di ciò in cui ognuno trova il suo vantaggio, e il biasimo e lo scredito del contrario, non fa meraviglia che la stima e il discredito, la virtù e il vizio corrispondano in gran parte ovunque con la regola immutabile del giusto e dell’ingiusto stabilita dalla legge di Dio; infatti, non c’è nulla che promuova e assicuri così direttamente e visibilmente il bene generale dell’umanità in questo mondo quanto l’ubbidienza alle leggi che egli ci ha dato, e nulla che generi malanni e confusione quanto il trascurare queste leggi» (ivi, libro II, cap. 28, § 11, p. 416). Le leggi naturali, impartite dalla volontà divina, sono i principi essenziali a cui devono necessariamente conformarsi le «leggi civili», che coincidono con le «leggi positive» predisposte per regolamentare l’organizzazione delle compagini politiche e dare così consistenza giuridica ai «diritti naturali» tutelati dal “contratto sociale”. Nei *Two Treatises of Government* (1690), Locke si dilunga ampiamente ad esplicitare il fondamentale primato politico delle «leggi di natura», poiché la loro specifica tutela è l’imprescindibile funzione a cui devono assolvere le «leggi civili»; in caso contrario, il governo verrebbe a perdere la propria legittimità, giustificando di conseguenza il «diritto alla ribellione» dei cittadini.

all'ambito morale e politico, mostrandosi risoluto nel rifiutare la prospettiva teorica del giusnaturalismo. Hume non identifica la "razionalità" come principale fondamento della condotta morale: al contrario, ne decentra la dinamica sulla maggioritaria incidenza di un peculiare sentimento, la «simpatia», a cui si associa la percezione dell'utilità sociale, in quanto prioritario parametro dei valori morali e dei dettami politici che convergono nel concetto generale di «giustizia». Il naturale sentimento della «simpatia» rende gli esseri umani partecipi delle sofferenze altrui, ed è su tale presupposto che viene ad innestarsi la sussistenza di una morale condivisa, ossia di una "giustizia naturale" che, pur priva di principi assoluti e oggettivi, è sufficiente a consolidare le desinenze pratiche di una strutturata dinamica sociale²². Allo stesso modo, la proprietà privata non può considerarsi un diritto di natura; tuttavia, essa perviene ad una valenza pressoché universale a fronte delle generalizzate difficoltà che comporta l'organizzazione di ampie compagini comunitarie, soprattutto per quanto concerne la limitatezza delle risorse materiali. La proprietà privata diventa una sorta di "diritto naturale", dal momento che la divisione delle terre, e in generale delle ricchezze, è indispensabile affinché possa incentivarsi lo sviluppo della dinamica produttiva, in modo da soddisfare le esigenze materiali necessarie alla sopravvivenza delle comunità umane. L'utilità sociale, percepita attraverso il condiviso sentimento della «simpatia», legittima l'esistenza del diritto alla proprietà privata che rientra così nei valori della "giustizia" pur non esistendo un'equivalente legge di natura; in tal senso, le norme preposte a tutela della proprietà potranno estrinsecarsi attraverso dettami nettamente difforni, poiché commisurati alla peculiare fisionomia delle singole società e del contesto all'interno del quale si trovano inserite²³. Secondo Hume, «in generale, possiamo osservare come tutte le controversie relative alla proprietà siano subordinate all'autorità di leggi civili, che ampliano, restringono, modificano e alterano le regole della giustizia naturale, a seconda della particolare convenienza di ogni comunità»²⁴. Hume si richiama esplicitamente a Montesquieu nel sostenere che «le leggi hanno, o dovrebbero avere, un riferimento costante alla costituzione del governo, ai costumi, al clima, alla religione, al commercio, alla condizione in cui si trova ciascuna società»²⁵. La «simpatia», che trasfonde gli esseri umani di una naturale propensione alla «benevolenza», non solo rende possibile la condivisa percezione dell'utilità sociale, ma ne sorregge le diramazioni pratiche contribuendo in maniera essenziale al mantenimento delle primarie prerogative su cui poggia la sopravvivenza delle compagini civili. Secondo Hume, «il corpo sociale, nel suo complesso, è assolutamente necessario per la sopravvivenza della specie umana, e la pubblica utilità, che funge da norma regolatrice della morale, è radicata nella natura dell'uomo e del mondo, in cui questi vive, in modo da non poter essere violata».²⁶ La «simpatia» indirizza la contingente percezione dell'utilità sociale, che viene così sottratta alle restrittive inflessioni dell'egoismo ponendo di conseguenza le premesse etiche necessarie allo sviluppo della convivenza civile, pur senza presupporre l'esistenza di leggi naturali provviste di una vigenza autonoma e assoluta.

Hume si oppone frontalmente alle istanze filosofiche del giusnaturalismo, mentre Montesquieu ne accetta il primario presupposto, cioè l'esistenza di principi universali relativi alla "giustizia" dei rapporti umani. Già nelle *Lettres persanes* (1721), Montesquieu propose considerazioni molto simili, rivendicando la realtà ontologica di una "giustizia naturale" antecedente al particolarismo dei comportamenti umani e delle contingenze legislative. Anche in quest'opera,

²² «Sicché, sotto qualsiasi aspetto noi si consideri questo argomento, il valore che viene attribuito alle virtù sociali appare sempre costante ed è principalmente il frutto del rispetto che il sentimento naturale di benevolenza ci spinge a provare per gli interessi di tutto il genere umano, e della società» (D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, cit., V, 187, p. 417).

²³ «Noi siamo per natura parziali nei nostri confronti e nei confronti dei nostri amici, ma abbiamo le capacità necessarie per apprendere l'utilità che deriva da una condotta più equa. Sono poche le soddisfazioni che ci vengono concesse dalla mano aperta e liberale della natura, ma con la tecnica, il lavoro e l'industriosità, possiamo ricavare soddisfazioni in grande abbondanza. Per questo le idee di proprietà divengono necessarie in ogni società civile; la giustizia ricava da tale situazione la sua utilità per la collettività, e questa è la vera genesi di ogni suo merito e dell'obbligazione morale che l'accompagna» (D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, cit., III, 149, p. 363).

²⁴ D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, cit., III, 158, pp. 375-377.

²⁵ D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, cit., III, 158, p. 376.

²⁶ D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, cit., IV, 171, p. 393.

emerge il quadro di una filosofia “giusnaturalistica” che pone Dio come creatore delle “leggi naturali”, da cui derivano i primari fondamenti della sfera politica e morale. Secondo Montesquieu, «la giustizia è un rapporto di convenienza realmente esistente tra due cose; tale rapporto resta sempre il medesimo, qualunque sia l’essere che lo consideri, sia esso Dio, un angelo o infine l’uomo»²⁷. Le facoltà razionali sono sufficienti a riconoscere la validità universale delle leggi di natura, ma al contempo gli uomini sono provvisti di libero arbitrio e influenzati da passioni egoistiche, di conseguenza possono condurre i loro comportamenti contravvenendo ai principi oggettivi della “morale”: «Gli uomini possono commettere delle ingiustizie, perché hanno interesse a commetterle e preferiscono la propria soddisfazione a quella degli altri. Essi agiscono sempre in relazione a se stessi: nessuno è malvagio gratuitamente; ci deve essere un motivo che lo determini, e questo motivo è sempre un motivo d’interesse»²⁸. Montesquieu, attraverso le parole di Usbek, argomenta in maniera esplicita la possibilità di conciliare, a livello filosofico, la coesistenza del libero arbitrio umano e la perfezione assoluta della potestà divina, che sceglie volontariamente di non determinare a priori i comportamenti umani. Dio «di solito lascia alla creatura la facoltà di agire o di non agire, per lasciarle la facoltà di meritare o demeritare; è per questo che Egli rinuncia al diritto di agire su di lei e di determinarla»²⁹. Le leggi di natura sono principi che traggono la loro universalità dal volontarismo divino e non, come sostiene Hobbes, dalla generica convenienza di cui può giovare ogni essere umano in quanto portatore di una medesima antropologia cementata dall’univoca incidenza di passioni violente ed egoistiche. Montesquieu rivendica la natura sociale dell’uomo e giudica affatto irrealistica l’idea di uno “stato di natura” in cui l’umanità, ai suoi albori, avrebbe vissuto completamente dispersa, senza alcun tipo di vincolo comunitario. Al contrario, gli uomini «nascono tutti legati gli uni con gli altri; un figlio nasce accanto a suo padre, e ci resta: ecco la società e la causa della società»³⁰.

In tale ottica, è di fondamentale importanza la “parabola filosofica” dei Trogloditi, il cui racconto si dilunga attraverso quattro lettere, una di séguito all’altra, scritte da Usbek e indirizzate all’amico persiano Mirza, che lo aveva sollecitato, in un’altra lettera, ad esprimere il suo parere relativo al concetto di “giustizia naturale” (lettera X [X]). La favoleggiata vicenda di questo popolo si dispiega attraverso due fasi nettamente distinte: nella prima, viene narrata (lettera XI [XI]) la quasi totale estinzione a cui pervennero le prime generazioni dei Trogloditi, che in origine si caratterizzarono per l’esasperato e violento individualismo³¹, mentre nella seconda fase (lettere XII [XII] - XIV [XIV]) viene raccontata la successiva rinascita resa possibile dai superstiti delle due uniche famiglie che riuscirono a sopravvivere, poiché diversamente dai loro connazionali, ebbero la lungimiranza di perseguire i valori di una proficua collaborazione comunitaria che poi si trasfuse nelle successive generazioni³², permettendo ad esse di prosperare e giungere così ad una consistente espansione demografica che li costrinse, infine, a predisporre un governo compiutamente formalizzato, non essendo più sufficiente la concordia delle virtù morali a reggere le dinamiche di una strutturata convivenza civile³³. La prima fase può considerarsi una raffigurazione polemica della

²⁷ Montesquieu, *Lettere Persiane*, pp. 4-501, in Montesquieu, *Tutte le opere (1721-1754)*, cit., lettera LXXXI [LXXXIII], Usbek a Rhedi, a Venezia, p. 233 (la prima cifra si riferisce all’edizione originale del 1721, mentre la numerazione fra parentesi fa riferimento all’edizione postuma del 1758, utilizzata di norma nelle edizioni successive).

²⁸ Montesquieu, *Lettere Persiane*, lettera LXXXI [LXXXIII], Usbek a Rhedi, a Venezia, p. 233.

²⁹ Montesquieu, *Lettere Persiane*, lettera LXVII [LXIX], Usbek a Rhedi, a Venezia, p. 201.

³⁰ Montesquieu, *Lettere Persiane*, lettera XCI [XCIV], Usbek a Rhedi, a Venezia, p. 257.

³¹ Inizialmente, i Trogloditi furono governati da un monarca di origine straniera, ma ben presto si ribellarono e trucidarono l’intera famiglia reale, in séguito, decisero di eleggere dei magistrati, tuttavia il nuovo governo durò pochissimo tempo e il paese scivolò in una condizione di totale anarchia dominata unicamente dalla forza e dalla violenza: «Questo popolo, liberatosi dal nuovo giogo, ascoltò soltanto la propria indole selvaggia; tutti i suoi membri convennero che non avrebbero più obbedito a nessuno e che ognuno si sarebbe occupato solo dei propri interessi, senza badare a quelli degli altri» (Montesquieu, *Lettere Persiane*, lettera XI [XI], Usbek a Mirza, a Ispahan, p. 39).

³² «Hai visto, mio caro Mirza, come perirono i Trogloditi a causa della loro stessa malvagità e come caddero vittime delle proprie ingiustizie. Di tante famiglie, solamente due sfuggirono alle sventure della nazione. In quel paese, vivevano due uomini davvero particolari: erano dotati di umanità, conoscevano la giustizia e amavano la virtù» (Montesquieu, *Lettere Persiane*, lettera XII [XII], Usbek a Mirza, p. 43).

³³ «Siccome la popolazione cresceva di giorno in giorno, i Trogloditi ritennero opportuno scegliersi un re. Decisero di

filosofia politica hobbesiana, poiché l'autodistruzione è l'esito inevitabile a cui conduce il *bellum omnium contra omnes*. I Trogloditi del primo periodo dovettero necessariamente soccombere in assenza di vincoli comunitari che potessero rimediare al ravvicinato susseguirsi di due gravi carestie, ma, più in generale, deve giudicarsi inverosimile l'immagine di un popolo completamente riverso nelle deformazioni dell'egoismo, che nella realtà avrebbe reso impossibile lo sviluppo di qualsivoglia istituzione politica e civile. Tuttavia, anche la seconda fase deve considerarsi altrettanto inverosimile, poiché la natura umana si costituisce attraverso un assemblaggio di passioni e facoltà razionali; di conseguenza, è implausibile il lungo protrarsi di un "virtuoso stoicismo" come unico fondamento della convivenza civile; e così, anche i Trogloditi del "secondo periodo", per quanto eccezionalmente virtuosi e disciplinati, dovettero infine arrendersi all'improrogabile necessità di costituire un governo formalizzato, a cui provvidero con la scelta di un monarca. La natura umana si compone di passione e razionalità: appaiono dunque altrettanto implausibili i due estremi dell'individualismo hobbesiano e del virtuoso stoicismo insensibile alle passioni egoistiche. Gli uomini sono provvisti di una naturale propensione alla "socialità", ma al contempo perseguono i loro interessi e pertanto non sempre si conformano alle leggi della "giustizia universale". La vicenda dei Trogloditi può considerarsi una metafora di questi primari presupposti filosofici, che da un lato si pongono in contrasto con i fondamenti della filosofia politica hobbesiana, e dall'altro lato evidenziano la precarietà delle virtù umane e la conseguente necessità di predisporre apposite istituzioni che sopperiscano alle difficoltà pratiche di una composizione comunitaria ampia e strutturata.

Montesquieu ripropose, in maniera esplicita, la sua polemica contro Hobbes in un'opera di poco successiva alle *Lettres persanes*, ossia l'incompiuto *Traité des devoirs* (1725) di cui ci restano un paio di capitoli autografi (il XIII e il XIV, conosciuti con il titolo di *De la politique*), alcuni frammenti che furono ricompresi fra le *Pensées*³⁴ e un breve resoconto compilato dall'amico Jean-Jacques Bel (1693-1738)³⁵, consigliere al parlamento di Bordeaux. Nei pochi stralci che ci sono pervenuti è comunque ravvisabile un definito orizzonte teorico, compatibile con le primarie direttive che Montesquieu riprende e sviluppa nel I libro dell'*Esprit des lois*. Viene così rivendicata l'origine divina delle leggi di natura, ma soprattutto viene esplicitata, chiaramente, la dura polemica contro Hobbes e il suo "ateismo materialista". Montesquieu nega che l'egoismo possa considerarsi il fulcro della natura umana, ma soprattutto accusa Hobbes di essersi servito di tale concezione antropologica per legittimare un eccessivo rafforzamento delle prerogative spettanti al governo. Il filosofo francese rimarca con forza la necessità di preservare un'ampia sfera di diritti individuali, provvedendo i cittadini di autonome prerogative stabilmente sottratte all'interferenza del governo. Nel frammento 224 delle *Pensées*, riconducibile al *Traité des devoirs*, Montesquieu sostiene che «è un principio completamente falso quello di Hobbes secondo cui avendo il popolo conferito l'autorità al principe, le azioni di quest'ultimo sono le azioni del popolo, e di conseguenza il popolo non può lagnarsi del principe, né chiedergli conto in alcun modo delle sue azioni, perché il popolo non può lagnarsi di se stesso»³⁶. A tal riguardo, nel frammento 1252, Montesquieu giunge a legittimare il "diritto alla ribellione", là dove un popolo si trovi costretto a subire l'oppressione di una tirannia e la correlata mancanza di leggi civili necessarie a tutelare i diritti individuali. In aperta polemica con Hobbes, il filosofo francese sostiene che «non è sensato pretendere che l'autorità del principe sia sacra e che, viceversa, non lo sia quella della legge»³⁷. L'uomo è per natura pacifico, propenso ad instaurare consolidati legami sociali che trovano il loro punto d'inizio nei rapporti della convivenza familiare, per poi espandersi in forme comunitarie più estese, a cui segue l'insorgenza delle prime conflittualità, che al contrario erano pressoché inesistenti ai primordi della civiltà umana, quando le comunità erano piccole e territorialmente disperse; infatti: «È solo con il costituirsi delle società che alcuni abusano

conferire la corona al più giusto, e tutti posero gli occhi su un vecchio venerabile per età e per antica virtù» (Montesquieu, *Lettere Persiane*, lettera XIV [XIV], Usbek a Mirza, p. 51).

³⁴ I frammenti 220-224, 1008 e 1251-1280 delle *Pensées*.

³⁵ Il resoconto fu pubblicato nel marzo del 1726 nella rivista «Bibliothèque française, ou Histoire littéraire de la France» (Amsterdam).

³⁶ Montesquieu, *Pezzi del mio progetto di Trattato sui doveri*, in Id., *Scritti filosofici giovanili (1716-1725)*, a cura di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, frammento 224 delle *Pensées*, p. 90.

³⁷ Montesquieu, *Pezzi del mio progetto di Trattato sui doveri*, cit., frammento 1252 delle *Pensées*, p. 92.

degli altri e diventano più forti; all'inizio, sono tutti uguali»³⁸. Nel suo breve resoconto, Bel fornisce alcune preziose indicazioni relative ai primari contenuti del *Traité des devoirs*, di cui Montesquieu lesse alcune parti durante una riunione pubblica all'Accademia di Bordeaux, tenuta il 1° maggio 1725. Bel sottolinea la forte opposizione di Montesquieu a Hobbes, con il filosofo francese che rivendica l'origine divina delle leggi di natura e la conseguente esistenza di principi universali che presiedono alla "giustizia" dei rapporti interpersonali, di cui lo stoicismo, nell'Antichità, intravide le primarie direttive, ma senza raggiungere l'eccellenza filosofica e morale del cristianesimo. In base a quanto riferito da Bel, «l'autore, nei capitoli IV e V, mostra che la giustizia non dipende dalle leggi, che essa è fondata sull'esistenza e la socievolezza (*sociabilité*) degli esseri ragionevoli, e non su disposizioni o volontà particolari di questi esseri»³⁹. Nei capitoli XIII e XIV (il cosiddetto *De la politique*), Montesquieu anticipa, in forma embrionale, la tematica dello «spirito generale» evidenziando la molteplicità delle contingenze e delle linee causali che contribuiscono a determinare il decorso storico dei popoli e dei governi, rendendo pressoché impossibile equilibrare provvedimenti politici di lungo corso: «In tutte le società, che non sono altro che una unione spirituale (*union d'esprit*), si forma un carattere comune. Quest'anima universale (*âme universelle*) assume una maniera di pensare che è la conseguenza di una catena di infinite cause, le quali si moltiplicano e si combinano di secolo in secolo»⁴⁰.

Montesquieu, pur rifiutando la teoria del "contratto sociale", aderisce alle primarie istanze del giusnaturalismo e, al contempo, ne amplia l'orizzonte teorico sovrapponendovi la composizione metodologica di un quadro complesso, che si potrebbe definire "sociologico" nella sua accezione più ampia, poiché la disamina delle società umane viene condotta soppesando lo stratificato intreccio dei fattori contestuali, su cui viene a cementarsi lo «spirito generale» dei popoli, ma senza rinunciare alla primaria necessità di commisurare le contingenze della "giustizia terrena" attraverso le immutabili "leggi naturali" e i correlati diritti, spettanti, per natura, ad ogni individuo. A tal riguardo, è importante evidenziare che Montesquieu, diversamente da Locke, non annovera la proprietà privata fra i primari diritti di natura, poiché ne circoscrive l'effettivo riconoscimento ai "popoli civili" che praticano estesamente l'agricoltura e che difendono la proprietà delle terre, e in generale la proprietà privata, attraverso le cosiddette "leggi civili"; infatti, «è la spartizione delle terre che soprattutto aumenta la mole del codice civile. Presso le nazioni nelle quali questa spartizione non è stata compiuta, vi esistono pochissime leggi civili»⁴¹. La proprietà privata non può considerarsi un diritto naturale, in senso originario, poiché sorge propriamente nella terza fase evolutiva della storia umana; tuttavia, in séguito all'introduzione delle leggi civili, la proprietà dev'essere tutelata stabilmente al pari di ogni altro diritto, sottraendola così al rischio di arbitrari espropri⁴². In tal senso, il filosofo francese è molto

³⁸ Montesquieu, *Pezzi del mio progetto di Trattato sui doveri*, cit., frammento 1266 delle *Pensées*, pp. 98-99.

³⁹ J.-J. Bel, *Analisi del Trattato dei doveri*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili (1716-1725)*, cit., p. 85.

⁴⁰ Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili (1716-1725)*, cit., p. 77.

⁴¹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XVIII, 13, p. 1485.

⁴² Anche Grozio e Pufendorf non annoverano la proprietà privata fra i "diritti naturali" in senso originario, poiché l'introduzione di tale diritto necessita, a loro parere, dell'accordo fra più soggetti e del reciproco riconoscimento delle medesime prerogative. Secondo Grozio, la proprietà privata diventa un diritto naturale solo in seconda istanza, quando le comunità umane rinunciano all'originaria comunione dei beni optando per la spartizione delle terre e delle ricchezze, a tal fine, sono predisposte le necessarie convenzioni, siano esse norme o consuetudini; e, siccome il "rispetto dei patti" costituisce una delle primarie leggi di natura, di riflesso anche il diritto alla proprietà privata assume una valenza naturale. Grozio sostiene che «[c]erti istituti sono di diritto naturale non in se stessi, ma relativamente a determinate circostanze di fatto: così l'uso in comune delle cose fu naturale fino a quando non venne introdotta la proprietà, come oppure, prima che venissero istituite le leggi, il diritto di rivendicare i propri averi con la forza» (U. Grozio, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, cit., Appendice, Passi scelti dal cap. I del libro I del *De iure*, X, 7, p. 69). Similmente, Pufendorf fa coincidere l'introduzione del diritto alla proprietà privata con la ratifica di apposite convenzioni sociali, la cui necessità si impone a séguito dell'espansione demografica e del correlato stratificarsi della dinamica civile, con la conseguenza di rendere la proprietà privata un vero e proprio diritto che deve tutelarsi stabilmente a beneficio di ogni cittadino. Al contrario, Locke è convinto che la proprietà privata possa considerarsi un diritto naturale in senso originario, poiché la sua legittimazione si esercita sul piano prettamente individuale e attraverso il "lavoro" che i primi occupanti hanno trasfuso nella coltivazione delle terre di cui reclamavano il possesso. Nella visione del filosofo inglese, il diritto alla proprietà privata è da considerarsi naturale nella sua primigenia accezione, poiché a legittimarlo sono sufficienti le autonome prerogative del singolo individuo, senza la necessità di un preventivo accordo con altri soggetti. Il primo

esplicito: «Poniamo dunque come massima che, quando si tratta del bene pubblico, questo non consiste mai nel fatto che un privato venga spogliato dei suoi beni, o che gliene venga tolta anche soltanto la più piccola parte con una legge o una disposizione politica. In questo caso, bisogna seguire rigorosamente la legge civile, che è il palladio della proprietà»⁴³. Le leggi civili, intese come autonoma tipologia giuridica, furono introdotte per tutelare principalmente il diritto alla proprietà privata, mentre le leggi politiche furono predisposte per stabilizzare la fisionomia istituzionale del governo: «Come gli uomini hanno rinunciato alla loro indipendenza naturale per vivere sotto leggi politiche, così hanno rinunciato alla comunanza naturale dei beni per vivere sotto leggi civili»⁴⁴. Il diritto alla proprietà privata è tutelato dalle «leggi civili» che, di conseguenza, dovranno occuparsi di regolamentare la trasmissione ereditaria dei patrimoni, mentre le «leggi politiche» sono finalizzate a preservare la continuità del governo e così, all'interno delle monarchie, provvedono a formalizzare le modalità della successione al trono: «La legge che regola la successione dei privati è una legge civile che ha per oggetto l'interesse dei privati; quella che regola la successione al trono è una legge politica che ha per oggetto il bene e la conservazione dello Stato»⁴⁵. Nonostante la divergenza tipologica fra leggi civili e leggi politiche, entrambe si trovano inserite all'interno di un più vasto quadro complessivo, di uno «spirito delle leggi» che le rende fra loro complementari e provviste di relative adiacenze giuridiche: «Siccome le leggi civili dipendono dalle leggi politiche, essendo esse sempre fatte per una determinata società, sarebbe bene che, quando si vuole trasferire una legge civile da una nazione all'altra, si accertasse prima se hanno entrambe le stesse istituzioni e lo stesso diritto politico»⁴⁶.

Montesquieu annovera, fra le leggi di natura, il dovere di accudire i figli e garantirli dei primari mezzi di sussistenza, ma al contempo è molto chiaro nello specificare la mancanza di un correlato dovere relativo alla successione ereditaria del patrimonio familiare⁴⁷. Il diritto di proprietà non è una legge di natura e di conseguenza le disposizioni inerenti alla successione ereditaria vanno in prevalenza ricondotte alla contingente sfera delle leggi civili, che sono strettamente commisurate alla fisionomia generale delle leggi politiche. Montesquieu dedica il libro XXVII alla specifica analisi dell'evoluzione giuridica che caratterizzò la legislazione romana relativa al diritto testamentario, evidenziando che la graduale decadenza delle istituzioni repubblicane si accompagnò al rafforzamento delle leggi civili e al concomitante indebolimento delle apposite leggi politiche introdotte in origine per evitare un'eccessiva crescita delle disparità sociali, incompatibili con la permanenza di una solida coesione comunitaria. Le repubbliche si caratterizzano per la netta preponderanza delle leggi politiche, dal momento che le relative istituzioni sono fondate sulla diretta partecipazione dei cittadini, e come tale necessitano di una consolidata coesione sociale che impone di converso delle restrizioni gravanti sul circondario giuridico delle leggi civili, soprattutto per quanto concerne il diritto alla proprietà privata. Le monarchie sono invece più adatte ad ospitare una

occupante esercita un naturale diritto alla proprietà, dal momento che «[i]l lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani, possiamo dire, sono propriamente suoi. Qualunque cosa dunque egli tolga dallo stato in cui la natura l'ha creata e lasciata, ad essa incorpora il suo lavoro e vi intesse qualcosa che gli appartiene, e con ciò e l'appropria. Togliendo quell'oggetto dalla condizione comune in cui la natura lo ha posto, vi ha aggiunto col suo lavoro qualcosa che esclude il comune diritto degli altri uomini» (J. Locke, *Trattato sul Governo*, Roma, Editori Riuniti, 2006, V, 27, p. 23) Nell'originario "stato di natura", il diritto di proprietà era precario e incerto, non essendo tutelato dalla coercizione di un'autorità politica; tuttavia, esso era già provvisto di un'intrinseca legittimità, giustificabile sul piano razionale: di conseguenza, le "leggi civili", introdotte con la ratifica del "contratto sociale", si limitarono a formalizzarne lo statuto, predisponendo una stabile cornice giuridica. Per concludere, Montesquieu assume una posizione teorica non dissimile da quella di Grozio e Pufendorf, con il diritto alla proprietà privata, che pur essendo sottratto dal novero dei diritti propriamente naturali, perviene ad una valenza pressoché oggettiva in rapporto alla fisionomia di compagini civili ampie e fortemente strutturate.

⁴³ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXVI, 15, p. 1885.

⁴⁴ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXVI, 15, p. 1885.

⁴⁵ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXVI, 16, p. 1889.

⁴⁶ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXIX, 13, p. 2067.

⁴⁷ «La legge naturale ingiunge ai genitori di allevare i figli, ma non li obbliga a farne i loro eredi. La spartizione dei beni, alcune leggi su di essa e le successioni dopo la morte di chi ha goduto di tale spartizione: tutto questo può essere stato regolato soltanto dalla società, e di conseguenza da leggi politiche e civili» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXVI, 6, p. 1865).

strutturata legislazione civile, poiché la presenza di fortissime diseguaglianze sociali non ne mette a rischio la stabilità politica.

La “naturale socievolezza” è sufficiente a cementare l’unità delle compagini sociali più primitive, all’interno delle quali il senso della libertà individuale è ancora molto forte e i rapporti interpersonali sono regolamentati esclusivamente dal riprodursi di usanze e costumi. Solo i “popoli civili” adottano le forme di una legislazione formalizzata, indispensabile a regolamentare la sussistenza di strutturate compagini statali su cui converge, normalmente, un fitto intreccio di leggi politiche e civili che tuttavia non sempre si conformano ai dettami della “giustizia naturale”. Le società umane si trovano esposte a peculiari contingenze storiche e climatiche, a cui segue l’inevitabile insorgenza di correlate differenziazioni giuridiche e culturali. Le società umane assommano l’influenza di più variabili fra loro interdipendenti, per quanto concerne non solo le leggi positive, ma anche le usanze e costumi, a cui si aggiunge la specifica funzione delle cosiddette «leggi divine» identificate in senso generico con i dettami e i riti impartiti dalla religione che si trova ad essere maggioritaria presso un popolo. Le «leggi divine» possono ricoprire un ruolo determinante nel compattare la coesione del corpo sociale e nel garantire l’equilibrio sistemico delle sue componenti, e in tal senso potranno sopperire alla mancanza di una strutturata legislazione civile: «Poiché la religione e le legge civili devono mirare principalmente a rendere gli uomini buoni cittadini, è chiaro che, quando una delle due si allontana da tale scopo, l’altra deve sforzarsi ancora di più di raggiungerlo: meno repressiva sarà la religione, più saranno le leggi civili a dover reprimere»⁴⁸. Nei paesi in cui è minore l’influenza delle usanze religiose, di converso dovranno essere più forti le leggi positive, in modo da compensare la debolezza dei vincoli comunitari: «Così, in Giappone, ove la religione dominante è quasi priva di dogmi e non prevede né paradiso né inferno, per supplire a ciò le leggi sono state fatte con una severità e applicate con una puntualità straordinarie»⁴⁹. I riti e i dogmi della religione possono così occupare una posizione di primo piano nell’equilibrio generale della compagine civile⁵⁰, ma la loro efficacia deve necessariamente poggiare sulla reciproca affinità delle altre componenti culturali e legislative: «I dogmi più veri e più santi possono avere pessime conseguenze quando non sono collegati con i principi della società; e, al contrario, i dogmi più falsi possono averne di ammirevoli quando si fa in modo che si riferiscano a quei principi»⁵¹.

Montesquieu adduce, a tal riguardo, una molteplicità di esempi, evidenziando come alcune credenze religiose, a prescindere dal loro contenuto veritativo, contribuiscano a rafforzare la dinamica complessiva delle compagini sociali. Nel caso specifico dell’India, dove il clima è poco propizio ad un allevamento intensivo, la credenza religiosa nella metempsicosi si dimostra funzionale alle primarie necessità della locale agricoltura, poiché la sacralità attribuita ai bovini preserva costante il numero degli animali da soma, indispensabili a dissodare i campi e a rendere così produttive le coltivazioni⁵². Al contempo, i divieti islamici gravanti sul consumo di bevande alcoliche, si rivelano utili a contrastare i deleteri effetti di un clima torrido, che disidrata i corpi amplificando di conseguenza gli eccessi dell’ebbrezza etilica. I dogmi e i riti della religione possono così rafforzare le istituzioni civili, ma la loro specifica valenza si associa alle necessità pratiche del contesto generale all’interno del quale sono inseriti: «Quando una religione nasce e si forma in uno Stato, segue di norma l’ordinamento del governo in cui è stabilita: infatti gli uomini che la ricevono, e quelli che la

⁴⁸ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXIV, 14, p. 1805.

⁴⁹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXIV, 14, p. 1805.

⁵⁰ Anche nelle *Lettres persanes*, Montesquieu evidenzia il fondamentale ruolo a cui assolvono le religioni nel cementare i vincoli comunitari su cui poggiano le strutture portanti delle società umane, «poiché, in qualunque religione si viva, non appena se ne accetta una, bisogna pure ammettere che Dio ami gli uomini, dato che è per renderli felici che stabilisce una religione; e se Egli ama gli uomini, possiamo essere certi di piacerGli amandoli a nostra volta, cioè praticando nei loro confronti tutti i doveri della carità e dell’umanità, e non violando le leggi sotto le quali essi vivono» (lettera XLIV [XLVI], Usbek a Rhedi, a Venezia, p. 123).

⁵¹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXIV, 19, p. 1813.

⁵² «La credenza nella metempsicosi è fatta per il clima delle Indie. Il calore eccessivo brucia tutte le campagne; si può dare nutrimento solo a una piccola quantità di bestiame; si rischia sempre di non averne abbastanza per i lavori dei campi; i buoi vi si riproducono a stento e sono esposti a molte malattie: una legge religiosa che li preserva è pertanto molto adatta all’amministrazione del paese» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXIV, 24, p. 1821).

fanno ricevere, non hanno altre idee sull'amministrazione politica se non quelle dello Stato in cui sono nati»⁵³. I dettami e le ritualità della religione sono parte integrante della complessità culturale e socio-economica che caratterizza le singole civiltà, nel contesto di peculiari determinazioni storiche, climatiche e geografiche⁵⁴. Pertanto, il contributo delle leggi divine deve restare costantemente compatibile con l'autonomia tipologica delle leggi civili e delle leggi politiche. Montesquieu è molto risoluto nel tracciare un netto discrimine tipologico fra le «leggi divine» e le altre norme del quadro legislativo, soprattutto le «leggi civili» che devono occuparsi di regolamentare la convivenza dei diritti individuali. Le leggi divine riguardano la sfera morale del singolo fedele, mentre le ricadute propriamente sociali dei suoi comportamenti e dei suoi diritti vanno lasciate alla precipua regolazione delle «leggi civili»⁵⁵. In generale, «non si deve stabilire tramite le leggi divine ciò che dev'esserlo tramite quelle umane, né regolare tramite le leggi umane ciò che dev'esserlo tramite quelle divine. Questi due tipi di leggi differiscono per origine, oggetto e natura»⁵⁶.

Nella maggior parte dei casi, i precetti religiosi contribuiscono a rafforzare le leggi e i costumi su cui poggia la dinamica della convivenza civile e, di conseguenza, non divergono dai primari dettami della “giustizia naturale”; senonché, può capitare che l'autonoma forza di alcune «leggi religiose» si consolidi abbastanza da entrare in diretto contrasto con le «leggi di natura», come ad esempio nell'antico Egitto dove il culto della dea Iside legittimò il matrimonio fra consanguinei pur essendo tale pratica del tutto avversa alle naturali propensioni della morale: «Poiché lo spirito della religione è d'indurci a compiere con sforzo cose grandi e difficili, non bisogna concludere che una determinata cosa sia naturale perché una falsa religione l'ha consacrata»⁵⁷. Secondo Montesquieu, la repulsione per l'incesto è una tendenza naturale che accomuna tutti i popoli della Terra: appare in effetti sufficiente la convivenza familiare a far emergere e sedimentare la percezione di questo fondamentale divieto⁵⁸, che tuttavia può dispiegarsi attraverso modalità differenti, commisurate alla specifica fisionomia delle istituzioni sociali di cui le «leggi civili» regolamentano le formalità

⁵³ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXIV, 5, p. 1793.

⁵⁴ «Quando la religione, fondata sul clima, è entrata troppo in urto con il clima di un altro paese, non ha potuto diffondersi; e quando vi è stata introdotta, ne è stata scacciata» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXIV, 26, pp. 1823-1825).

⁵⁵ «Le leggi della perfezione, ricavate dalla religione, hanno per scopo la bontà dell'uomo che le osserva, più che quella della società in cui sono osservate: le leggi civili, al contrario, hanno per scopo la bontà morale degli uomini in generale, più che quella degli individui» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXVI, 9, p. 1871).

⁵⁶ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXVI, 2, p. 1857.

⁵⁷ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXVI, 14, p. 1883.

⁵⁸ Nelle *Lettres persanes*, Montesquieu dedica svariate pagine al racconto della “Storia di Aferidone e Astarté” (*Histoire d'Apheridon & d'Astarté*), narrata in “prima persona” da Aferidone, il cui resoconto è raccolto ed inviato ad Usbek dall'amico comune Ibben. I due protagonisti sono fratello e sorella appartenenti ad una famiglia di religione zoroastriana, nati nella città di Ispahan in Persia (città originaria anche di Usbek). I due giovani si legarono, molto presto, in un rapporto d'amore incestuoso, che non contravveniva ai dettami della religione zoroastriana, ma il padre, per paura dei divieti imposti dalla legge islamica, cercò di porre termine al loro sodalizio e così li separò affidando il figlio a parenti residenti a Tefflis (Tbilisi), mentre la figlia, in séguito, fu assunta come servitrice nel serraglio di una ricca donna, per poi finire in sposa ad un potente eunuco. Una volta divenuti adulti, riuscirono a ricongiungersi, e dopo varie traversie poterono costituire una loro famiglia e vivere felici a Smirne. In questo racconto, non vi è accenno all'incompatibilità dell'incesto con le leggi di natura, ma viene rimarcata, a più riprese, la drastica divergenza che separava, su tale prassi, lo zoroastrismo e l'islamismo, con il primo che la legittimava e il secondo che la sottoponeva ad un intransigente divieto. La felicità conseguita dai due protagonisti, pur fra mille difficoltà, può sembrare in contraddizione con il giudizio relativo all'incesto proposto nell'*Esprit des lois*; tuttavia, il racconto è narrato dal punto di vista di Aferidone e dunque le sue asserzioni relative alla naturalità di tale comportamento restano del tutto parziali; inoltre, la narrazione sembra focalizzarsi, principalmente, sul netto divario che, a tal riguardo, polarizzava le due religioni, separate da un'opposta visione della “giustizia naturale”. Aferidone dichiara che «la paura dei maomettani, sotto il cui giogo viviamo, impedisce al nostro popolo di concepire queste sante unioni, prescritte più che consentite dalla nostra religione, e che sono immagini purissime dell'unione già stabilita dalla natura» (lettera LXV [LXVII], Ibben a Usbek, a Parigi, p. 185). Questo racconto può considerarsi, più opportunamente, un “esempio pratico” del fondamentale ruolo esercitato dalle “leggi religiose” nel contesto generale della civilizzazione umana, poiché sufficienti a sedimentare percezioni completamente diverse relative alla “naturalità dei comportamenti”. Anche questo racconto rientra nelle logiche dello “straniamento” e del “relativismo” che scandiscono la struttura narrativa delle *Lettres persanes*, però con la significativa differenza che, in tal caso, il raffronto è del tutto interno al mondo orientale, senza la consueta comparazione con le abitudini e i modi dei paesi europei (nella maggior parte dei casi, la Francia).

giuridiche. Presso i popoli che ricorrono alla sistematica aggregazione di vaste unità familiari, in cui convivono più generazioni, i divieti relativi all'incesto devono riguardare anche i cosiddetti «cugini germani», ossia i cugini di primo grado che crescono all'interno della stessa casa, poiché vivendo a stretto contatto maturano un rapporto pressoché equivalente a quello che intercorre tra fratelli e sorelle. La valenza universale delle «leggi di natura» va dunque adattata, in tal caso, alla specifica estensione delle «leggi civili» che sono preposte a disciplinare la fisionomia giuridica dei matrimoni e delle famiglie⁵⁹.

Le società umane sono dunque entità composite, all'interno delle quali è possibile distinguere l'esistenza di svariati dislivelli legislativi e culturali che, pur essendo classificabili attraverso i parametri di un ordine tassonomico, sono fra loro interdipendenti e pertanto assestati su reciproche compensazioni e analogie strutturali. Montesquieu mette in relazione la specifica fisionomia di queste variabili, fra cui annovera anche i fattori climatici e geografici che, a suo parere, contribuiscono in maniera rilevante a determinare la contingente fisionomia delle singole civiltà; infatti, «sono i differenti bisogni nei differenti climi che hanno generato le diverse maniere di vivere; e queste differenti maniere di vivere hanno originato le diverse specie di leggi»⁶⁰. Le variabili climatiche e geografiche hanno un ruolo essenziale nello sviluppo qualitativo delle istituzioni politiche e sociali, che devono adattarsi a peculiari contingenze materiali e a difformi reazioni della fisiologia umana. Il clima freddo attenua la sensibilità percettiva rendendo le fibre del corpo più vigorose e adatte allo sforzo atletico della guerra, al contempo le percezioni emotive si mostrano più quiete e meno esposte all'eccesso delle passioni. Al contrario, nei paesi caldi il clima rende le fibre corporee più rilassate e languide, meno adatte a sopportare la fatica delle attività militari, e al contempo la forte sensibilità delle facoltà percettive potenzia la vivacità dell'immaginazione rendendola particolarmente propensa a subire gli accessi di virulente passioni. In tal modo, «nei paesi freddi si avrà poca sensibilità per i piaceri; questa sarà più grande nei paesi temperati; estrema, nei paesi caldi. Come si distinguono i climi in base ai gradi di latitudine, si potrebbe distinguerli, per così dire, secondo i gradi di sensibilità»⁶¹. I popoli dei climi caldi si mostrano meno adatti a sopportare i gravosi impegni della guerra, tuttavia la maggiore sensibilità li rende più esposti alla forza emotiva delle suggestioni che possono, a seconda dei casi, acuirne le paure o animarli di un feroce odio verso il nemico, sufficiente a compensare lo scarso vigore fisico: «La natura, che ha dato a questi popoli una debolezza che li rende timorosi, ha dato loro anche un'immaginazione così vivace che tutto li colpisce all'eccesso. Quella stessa delicatezza di organi che li induce ad aver paura della morte, serve altresì a far loro temere mille cose più della morte. La medesima sensibilità fa loro fuggire tutti i pericoli e glieli fa sfidare tutti»⁶². Inoltre, il clima caldo imprime i negativi effetti di una naturale inerzia, che si riflette non solo sul piano bellico, ma anche sul piano culturale attraverso il radicarsi di usanze e stili di vita che permangono immutati per secoli.

Oltre al clima, anche le contingenze geo-fisiche, in senso ampio, contribuiscono a determinare le linee tendenziali attraverso cui si dispiega lo sviluppo delle società umane. È in tal senso fondamentale la tassonomia dei governi proposta da Montesquieu che classifica tre distinte forme tipologiche: la repubblica, la monarchia e il dispotismo, a cui associa uno specifico e insuperabile orizzonte territoriale. Il filosofo francese si dilunga ampiamente a descrivere i caratteri distintivi delle singole tipologie politiche, ravvisando l'esistenza di «leggi naturali» relative al perimetro territoriale su cui deve necessariamente assestarsi la composizione politica e sociale delle singole forme di governo. Le repubbliche, in quanto caratterizzate dalla necessità di una forte coesione comunitaria, possono stabilizzare le loro istituzioni solo se limitate ad un perimetro territoriale nettamente circoscritto; al contrario, i regimi dispotici si associano all'estensione di un vastissimo dominio

⁵⁹ «La proibizione che deriva dalle leggi di natura è immutabile, perché dipende da qualcosa di immutabile, visto che il padre, la madre e i figli abitano necessariamente nella stessa casa. Le proibizioni sancite dalle leggi civili, invece, sono accidentali, perché dipendono da una circostanza accidentale, visto che i cugini di primo grado o altri parenti vivono raramente sotto lo stesso tetto» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXVI, 14, p. 1883).

⁶⁰ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIV, 10, p. 1383.

⁶¹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIV, 2, p. 1367.

⁶² Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIV, 3, p. 1371.

territoriale, poiché in tale contesto diventa imprescindibile la presenza di un governo oppressivo e assolutista che ne preservi l'unità politica attraverso il sistematico impiego della "paura". Al contempo, la monarchia è, per natura, associata ad un perimetro territoriale intermedio all'interno del quale si concilia il potere centralista di un sovrano e la permanenza di autorità secondarie e periferiche. In tale prospettiva, Montesquieu assegna al dispotismo e alla monarchia una maggioritaria collocazione geografica che si associa alla permanenza di specifiche variabili, non solo climatiche ma anche geo-fisiche. Il continente asiatico si caratterizza per la presenza di vastissime pianure, donde si mostra particolarmente adatto ad ospitare grandi imperi dispotici; al contrario, la forte disomogeneità territoriale dell'Europa rende pressoché impossibile la costituzione di un grande impero dispotico, facilitando di converso la stabile permanenza di governi a tipologia monarchica che prediligono estensioni territoriali intermedie, grandi ma non sproporzionate⁶³. In Europa, l'insorgenza di un governo dispotico è ulteriormente ostacolata dalla maggioritaria permanenza di un clima temperato, diversamente dal continente asiatico, in cui vaste regioni subiscono gli effetti di un clima caldo che fiaccando il vigore dei sudditi facilita il potere di un governo oppressivo e assolutista⁶⁴.

Più in generale, Montesquieu caratterizza le distinte tipologie politiche riscontrandovi la concomitante presenza di una «natura» e di un «principio». Con il primo termine, Montesquieu indica la componente propriamente istituzionale e politica, mentre con il secondo termine intende riferirsi al "movente psicologico" che considera maggioritario nella dinamica politica delle distinte tipologie di governo: nei regimi dispotici predomina la «paura», nelle monarchie il cosiddetto «onore» (che caratterizza l'operato della nobiltà in quanto depositaria delle autorità intermedie e periferiche), mentre nelle repubbliche è la «virtù» (intesa come amor di patria) a fungere da «principio». Sulla base di queste primarie distinzioni, è possibile delineare una gerarchia tipologica relativa all'incidenza contestuale delle "leggi naturali". Il dispotismo è la forma di governo che può considerarsi più "naturale", poiché non necessita di strutturati accorgimenti istituzionali: è infatti sufficiente la specifica sovrapposizione di elementi perlopiù contestuali, come la presenza di vastissime pianure, l'accondiscendenza di sudditi passivi fiaccati dalle negative influenze di un clima caldo, e infine la paura come «principio» del governo, in quanto il despota non è sottoposto ai vincoli di una legislazione fissa e il suo arbitrio trova dei limiti informali unicamente nelle usanze e nelle credenze religiose. All'estremo opposto, la repubblica può considerarsi la più "innaturale" fra le tipologie politiche, poiché necessita di un quadro legislativo particolarmente strutturato che si occupi di preservare una stabile coesione comunitaria, su cui deve poggiare il funzionamento di istituzioni a larga partecipazione popolare. È infatti all'interno delle repubbliche che diventa prioritaria la funzione delle istituzioni educative, perché indispensabili a sedimentare il senso d'appartenenza dei cittadini e quindi il principio della «virtù». Secondo Montesquieu, «è nel governo repubblicano che si ha bisogno di tutta la potenza dell'educazione»⁶⁵, in quanto appare necessaria al mantenimento dei suoi primari fondamenti politici e morali.

Le repubbliche sono caratterizzate dalla presenza di istituzioni fitte e stringenti, che di conseguenza potranno estrinsecarsi solo se circoscritte all'interno di limiti territoriali molto ridotti. «È nella natura di una repubblica il non avere che un piccolo territorio: diversamente, essa non potrebbe sussistere»⁶⁶; pertanto, i paesi di ridottissima estensione non possono che reggersi grazie all'impiego di istituzioni repubblicane, poiché all'interno di compagini territoriali così esigue diventa impossibile il costituirsi di dislivelli intermedi e dunque un monarca avrebbe l'inevitabile tendenza ad abusare dei suoi poteri, ma al contempo la sua autorità politica si troverebbe ad essere molto precaria, in quanto un popolo composto di pochi sudditi potrà facilmente organizzarsi e ribellarsi⁶⁷. I

⁶³ «In Europa, la divisione naturale forma parecchi Stati di media estensione, nei quali il governo delle leggi non è incompatibile con la conservazione dello Stato: al contrario, le è talmente favorevole che, senza di esse, questo Stato va in decadenza e diviene inferiore a tutti gli altri» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XVII, 6, p. 1469).

⁶⁴ A tal riguardo, è significativo il frammento 1356 delle *Pensées*, in cui Montesquieu raffigura in maniera analoga il divario climatico e geografico che tendenzialmente differenzia l'Europa dall'Asia, con le conseguenti ripercussioni politiche.

⁶⁵ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, IV, 5, p. 977.

⁶⁶ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, VIII, 16, p. 1157.

⁶⁷ «Senza certe circostanze particolari, è difficile che qualunque altro governo diverso dal repubblicano possa sussistere

regimi dispotici sono invece associati, «per natura», all'estensione territoriale di un vastissimo dominio in cui diventa impossibile la permanenza di autorità politiche intermedie, che sono invece parte costitutiva delle monarchie in cui, diversamente dai regimi dispotici, è fondamentale il contributo politico dei cosiddetti «corpi intermedi» che delimitano il potere del sovrano assestandosi sulle diramazioni amministrative di un perimetro territoriale ampio ma non smisurato, in cui è possibile conciliare la compresenza di un potere centralista e di autorità periferiche provviste di una relativa autonomia politica. Montesquieu è convinto che «uno Stato monarchico dev'essere di media grandezza. Se fosse piccolo, si costituirebbe in repubblica; se fosse molto esteso, i maggiorenti dello Stato, grandi di per sé, non essendo sotto gli occhi del principe, avendo la loro corte fuori della sua corte, resi inoltre sicuri contro le pronte esecuzioni dalle leggi e dai costumi, potrebbero cessare di obbedire; non temerebbero una punizione troppo lenta e troppo lontana»⁶⁸. Montesquieu aveva adoperato gli stessi parametri anche nelle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, in cui aveva additato l'eccessiva espansione del dominio territoriale come causa principale nell'inevitabile tracollo a cui era incorsa la Repubblica romana, nonché del conseguente instaurarsi di un regime dispotico.

In un dominio territoriale smisurato, è necessaria la presenza di un governo dispotico, fondato sulla minaccia della paura, affinché si preservi l'unità politica del paese; di converso, le monarchie, in quanto edificate sulla concomitante permanenza di un potere centralista e di autorità periferiche, dovranno necessariamente dispiegarsi all'interno di limiti territoriali intermedi, né troppo grandi né troppo piccoli, mentre le repubbliche potranno sopravvivere solo se inserite all'interno di un perimetro territoriale nettamente circoscritto. Anche la qualità agricola dei terreni contribuisce a determinare la fisionomia politica e civile delle compagini sociali: se infatti il terreno è molto fertile, non si incontra la necessità, per i popoli che lo abitano, di predisporre istituzioni e consuetudini particolarmente strutturate; all'inverso, «la sterilità delle terre rende gli uomini industriosi, sobri, abituati al lavoro, coraggiosi, atti alla guerra; bisogna infatti che siano in grado di procurarsi ciò che il terreno rifiuta loro. La fertilità di un paese dà, con l'agiatezza, la mollezza e un particolare amore per la conservazione della vita»⁶⁹. Nelle regioni meno favorite dal clima, i popoli pervengono normalmente a costumi più integri, a cui si associa lo sviluppo di forti legami istituzionali principalmente finalizzati a tutelare i diritti del singolo individuo. La libertà «regna dunque più nei paesi montagnosi e impervi che in quelli che paiono maggiormente favoriti dalla natura»⁷⁰. Infatti, le regioni montagnose sono particolarmente adatte ad ospitare la ravvicinata presenza di piccole compagini repubblicane abitate da cittadini attivi che difendono con forza le loro prerogative, come avviene nella Confederazione svizzera.

Il clima temperato dà ai popoli del Nord una maggiore forza caratteriale che li sospinge verso una naturale propensione alla libertà, incompatibile con la stabile permanenza di un regime oppressivo e dispotico. Tali caratteristiche, secondo Montesquieu, erano particolarmente accentuate nelle popolazioni germaniche che invasero l'Europa, portando al tracollo l'Impero romano d'Occidente. Lo spirito d'indipendenza e il radicato amore per la libertà si prolungarono nei popoli dell'Europa settentrionale, conservandosi principalmente presso il popolo inglese⁷¹, che in tal senso fu avvantaggiato dalla posizione insulare⁷². L'indole del popolo inglese si riversò, di riflesso, nella fisionomia delle istituzioni politiche, che furono predisposte in modo da tutelare i margini di una consolidata libertà, ma rendendole, al contempo, più esposte ai variabili eccessi verso cui può spingersi un forte e diffuso individualismo: «Questa nazione, sempre sovraccitata, potrebbe essere guidata più facilmente dalle sue passioni che dalla ragione, la quale non produce mai grandi effetti

in una sola città» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, VIII, 16, p. 1159).

⁶⁸ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, VIII, 17, pp. 1159 e 1661.

⁶⁹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XVIII, 4, p. 1477.

⁷⁰ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XVIII, 2, p. 1475.

⁷¹ «Non dico che il clima non abbia prodotto, in gran parte, le leggi, i costumi e le usanze di questa nazione; sostengo però che i costumi e le usanze di questa nazione dovrebbero avere uno stretto rapporto con le sue leggi» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIX, 27, p. 1551).

⁷² «I popoli delle isole sono maggiormente portati alla libertà rispetto ai popoli del continente» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XVIII, 5, p. 1477).

sullo spirito degli uomini; e sarebbe facile per i governanti farle intraprendere iniziative contrarie ai suoi veri interessi»⁷³. La forte propensione alla libertà, caratteristica dei popoli dell'Europa settentrionale, si dimostrò determinante anche nel successo conseguito dalla riforma protestante, che si pose in netto contrasto rispetto alla rigida gerarchizzazione della Chiesa cattolica, più adatta a conciliarsi con lo scarso dinamismo caratteristico delle popolazioni dell'Europa meridionale⁷⁴.

Talvolta le «leggi naturali» del mondo fisico possono entrare in contrasto con le «leggi naturali» della sfera morale. Ad esempio, nei paesi con un clima caldo le fibre del corpo sono più rilassate e l'immaginazione è più fervida, di conseguenza il desiderio sessuale è più forte e così anche le donne si trovano esposte al rischio di una condotta dissoluta. In tale contesto, diventa necessaria l'introduzione di apposite leggi civili che contrastino le influenze negative del clima, in modo da rinsaldare il primato della "giustizia universale" che sovrasta l'umanità nel suo complesso, a prescindere dai singoli paesi. Montesquieu nega che la sfrenatezza delle pulsioni possa identificarsi con il comportamento più "naturale", conforme al primario statuto della condizione umana⁷⁵; tuttavia, le contingenze climatiche dei paesi più caldi, come avviene nei grandi imperi asiatici, può corrompere le naturali propensioni della "giustizia universale" favorendo la diffusione di costumi dissoluti: «Quando dunque la potenza fisica di certi climi viola la legge naturale dei due sessi e quella degli esseri intelligenti, spetta al legislatore emanare leggi civili che contrastino la natura del clima e ristabiliscano le leggi primitive»⁷⁶. È dunque inevitabile che nei grandi imperi asiatici si sia provveduto ad istituire vincoli più stringenti; di converso, le donne possono godere di maggiore libertà nei paesi europei dove la stabile permanenza di un clima temperato non ha reso necessaria l'imposizione di forti limitazioni giuridiche. Montesquieu giunge così a dichiarare che «si trovano costumi più puri nei diversi Stati orientali a mano a mano che la segregazione delle donne diviene più rigorosa»⁷⁷, poiché in tal modo è possibile compensare le influenze negative del clima che ostruiscono le naturali tendenze della morale. Più nello specifico, per quanto concerne un'istituzione tipicamente orientale come l'*harem*, il giudizio di Montesquieu è di certo molto negativo: ne denuncia, da un lato, il deleterio impatto demografico e, dall'altro lato, la netta incompatibilità con i diritti naturali che dovrebbero spettare ad ogni donna. L'*harem* aggravava terribilmente le restrizioni a cui era sottoposta, tendenzialmente, la libertà delle donne nei paesi orientali, obbligandole a subire gli oppressivi vincoli di una vera e propria schiavitù che neppure il particolare contesto di quei paesi poteva conciliare con le primarie e universali desinenze del «diritto naturale»⁷⁸.

⁷³ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIX, 27, p. 1555.

⁷⁴ «Il fatto è che i popoli del Nord hanno e avranno sempre uno spirito d'indipendenza e di libertà che non hanno i popoli del Sud, e una religione che non ha un capo visibile è più adatta all'indipendenza prodotta dal clima di quella che ne ha uno» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXIV, 5, p. 1795).

⁷⁵ «Non è dunque vero che l'incontinenza segua le leggi della natura; al contrario, essa le viola. Sono la modestia e il riserbo che seguono, invece, questi leggi» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XVI, 12, p. 1447).

⁷⁶ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XVI, 12, p. 1447.

⁷⁷ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XVI, 10, p. 1443.

⁷⁸ Usbek, il principale protagonista delle *Lettres persanes*, resta saldamente legato ai retaggi della "cultura orientale" impartendo ai suoi sottoposti severe direttive in merito alla gestione dell'*harem*, di cui era proprietario nella città persiana di Ispahan. Usbek pretendeva la totale sottomissione delle sue cinque mogli (Fatima, Rossana, Zachi, Zelide, Zefis) su cui riversava le soffocanti attenzioni di una fortissima gelosia, in particolare sulla prediletta Rossana, e così, quando gli giunsero notizie allarmanti relative alla situazione dell'*harem*, fu risoluto nell'attribuire pieni poteri a Solim, il nuovo eunuco-capo, con l'incarico di riportare l'ordine all'interno del serraglio, senza lesinare l'utilizzo di dure punizioni. Usbek fu perentorio nel dettare a Solim le sue volontà: «Metto la spada nella tua mano. Ti affido ciò che ora ho di più caro al mondo: la mia vendetta. Assumi questo nuovo incarico, senza metterci né cuore né pietà. Scrivo alle mie mogli di obbedirti ciecamente: confuse da tante colpe, esse soccomberanno ai tuoi sguardi. Dovrò esserti debitore della mia felicità e della mia tranquillità. Restituiscimi il mio serraglio come l'ho lasciato. Ma comincia col purificarlo: stermina i colpevoli e fai tremare quanti avrebbero voluto diventarlo» (lettera CXLV [CLIII], Usbek a Solim, nel serraglio di Ispahan, pp. 417-419). Le pesanti contromisure adottate da Solim aggravarono ulteriormente la schiavitù a cui erano sottoposte le donne dell'*harem*, tanto da indurre al suicidio Rossana, che fu duramente punita in séguito alla scoperta del giovane amante con cui intratteneva una relazione. Nell'ultima lettera, scritta prima del suicidio, Rossana confessa ad Usbek il suo tradimento: «Sì, ti ho ingannato; ho corrotto i tuoi eunuchi, mi sono presa gioco della tua gelosia e del tuo spaventoso serraglio ho saputo fare un luogo di delizie e di piaceri» (lettera CL [CLXI], Rossana a Usbek, a Parigi, p. 425). Al contempo, Rossana legittima la sua condotta rivendicando la naturale libertà che neppure la schiavitù del serraglio è riuscita a distruggere: «Ho potuto vivere nell'asservimento, ma sono sempre rimasta libera: ho riformato le tue leggi su quelle della natura, e il

Montesquieu analizza le singole civiltà commisurando la specifica incidenza dei costumi, delle usanze e delle distinte tipologie legislative; al contempo, le confronta con i principi della “giustizia naturale” che sono a loro volta contestualizzati attraverso le determinazioni storiche e materiali all’interno delle quali si realizza la sopravvivenza delle popolazioni umane. L’*Esprit des lois* si dispiega attraverso le direttive di uno strutturato metodo d’analisi che assomma il composito intreccio di molteplici fattori costantemente interpretati senza disgiungere la fondamentale interdipendenza di variabili legislative e culturali, inquadrata, a loro volta, nel più ampio contesto delle contingenze geografiche e climatiche. È infatti la complessità sistemica di queste variabili, sia storiche che naturali, a cementare lo «spirito generale» attraverso cui interpretare la peculiare fisionomia di un popolo, delle sue istituzioni e dei suoi costumi⁷⁹. Nella formazione storica delle civiltà, «molte cose governano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, gli esempi delle cose passate, i costumi e le usanze: donde si forma uno spirito generale, che ne è il risultato»⁸⁰. Ogni «legge» va analizzata soppesando il composito intreccio dei rapporti contestuali, sia contingenti che strutturali:

Queste leggi devono essere in relazione con le caratteristiche fisiche del paese; col suo clima gelido, ardente o temperato; con la qualità del terreno, con la sua situazione, con la sua estensione; col genere di vita dei popoli, siano essi coltivatori, cacciatori o pastori; devono rapportarsi al grado di libertà che la costituzione è capace di sopportare; alla religione degli abitanti, alle loro inclinazioni, alla loro ricchezza, al loro numero, ai loro commerci, ai loro costumi, alle loro maniere. Infine, esse hanno rapporti fra loro; ne hanno con la loro origine, col fine del legislatore, con l’ordine delle cose sulle quali sono stabilite. È dunque necessario che vengano considerate sotto tutti questi punti di vista⁸¹.

La proporzione di queste variabili si differenzia nettamente a seconda delle distinte tipologie politiche e del grado di civiltà in generale. Presso i popoli selvaggi e barbarici, esistono solo usanze e costumi in quanto sufficienti a regolamentare una dinamica sociale ed economica scarsamente strutturata; diversamente, fra i popoli civilizzati subentrano anche i dettami delle “leggi formalizzate”, che tuttavia, a seconda dei casi, si configurano in assemblaggi peculiarmente divergenti in cui varia la proporzione fra le distinte componenti del quadro legislativo e civile. E così, «a mano a mano che, in ogni nazione, una di queste cause agisce con maggior forza, le altre le cedono in proporzione»⁸². Fra i popoli civilizzati, è peculiare la situazione dei regimi dispotici in cui l’oppressivo potere del sovrano vanifica la consistenza delle leggi civili, in tal modo solo i costumi e le usanze, soprattutto se supportate da credenze religiose, sembrano conservare una vigenza di lungo corso a cui normalmente si conforma anche il despota. In tal senso, «è una massima fondamentale che non bisogna mutare mai i costumi e le usanze nello Stato dispotico: nulla sarebbe più rapidamente seguito da una rivoluzione. Il fatto è che, in quegli Stati, non vi sono leggi, per così dire; vi sono solo costumi

mio spirito si è sempre conservato indipendente» (lettera CL [CLXI], Rossana a Usbek, a Parigi, p. 425). Il suicidio di Rossana porta a compimento la “naturale ingiustizia” dell’*harem*, mentre le contraddizioni di Usbek mettono in mostra la radicata persistenza di consolidati retaggi culturali.

⁷⁹ Montesquieu affrontò per la prima volta la tematica dello «spirito generale» in un lungo scritto rimasto incompiuto e pubblicato postumo con il titolo di *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*. Alcune parti di tale testo, steso probabilmente fra il 1736 e il 1743 (ma rimasto inconcluso e inedito durante la vita del Bordolese), furono riprese e rielaborate nella stesura dell’*Esprit des lois*, soprattutto per quanto concerne la diversa indole che caratterizza tendenzialmente i popoli in rapporto alla posizione geografica e all’influenza del clima: «Come si distinguono i climi in base ai gradi di latitudine, si potrebbe distinguerli, per così dire, secondo i gradi di sensibilità» (Montesquieu, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, a cura di D. Felice, Pisa, Ets, 2004, I, p. 42). Il filosofo francese si sofferma lungamente ad analizzare i fattori esogeni che influenzano la fisiologia umana, ma al contempo è molto chiaro nel rimarcare la primaria importanza delle variabili storiche e culturali: «Le cause morali contribuiscono a formare il carattere generale di una nazione, e determinano la qualità del suo spirito, in misura maggiore rispetto alle cause fisiche» (ivi, II, p. 75).

⁸⁰ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIX, 4, p. 1521.

⁸¹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, I, 3, p. 921.

⁸² Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIX, 4, p. 1521.

e usanze, e se li stravolgete, stravolgete tutto»⁸³.

Nei regimi dispotici, sono dunque preponderanti le usanze e le credenze religiose, poiché l'estremismo assolutista del sovrano rende impossibile una stabile e continuativa tutela delle leggi civili e delle leggi politiche; nei regimi dispotici, è inoltre determinante, più che in ogni altra forma di governo, l'influenza dei fattori climatici e geografici, in quanto la nascita e la conservazione di un dominio così oppressivo deve necessariamente accompagnarsi alla presenza di un vastissimo territorio, privo di grandi barriere geofisiche, ma soprattutto deve poggiare sulla passiva accondiscendenza di un popolo poco attivo, indebolito dai deleteri effetti del clima caldo. Nelle repubbliche, sono invece preponderanti le "leggi politiche", perché indispensabili a preservare i vincoli di fitte e consolidate istituzioni pubbliche, su cui poggia la coesione della compagine sociale. Nelle monarchie, hanno invece un ruolo determinante le "leggi civili" che, in generale, tutelano i diritti e la libertà dei singoli cittadini, ma, più nello specifico, garantiscono la continuità ereditaria delle prerogative spettanti alla nobiltà, che incarna principalmente le funzioni politiche dei cosiddetti «corpi intermedi» necessari a delimitare il potere centralista del sovrano. Montesquieu dedica per intero i libri XXVIII, XXX e XXXI alla specifica disamina delle modalità storiche attraverso cui vennero a consolidarsi le "leggi civili" poste a tutela delle proprietà feudali, che giunsero così a caratterizzare in maniera determinante le strutture portanti della monarchia francese.

Le leggi naturali sono invece il solo parametro a cui far riferimento per quanto concerne l'ambito del "diritto internazionale". Secondo Montesquieu, in base ai principi della giustizia naturale, una guerra può considerarsi legittima solo se intrapresa a fini difensivi, ma può talvolta estrinsecarsi anche nelle forme di una "guerra preventiva" là dove un piccolo Stato debba stroncare sul nascere le mire espansioniste di una grande potenza. In generale, «la vita degli Stati è come quella degli uomini. Questi hanno il diritto di uccidere in caso di difesa naturale; quelli hanno il diritto di fare la guerra per la propria conservazione»⁸⁴. In aggiunta, la "giustizia naturale" impone l'obbligo di non ridurre in schiavitù i popoli sconfitti, che, in caso di conquista, andranno provvisti del diritto di cittadinanza, pur passando attraverso la gradualità di provvedimenti legislativi opportunamente calibrati, poiché «la conquista è un'acquisizione; lo spirito di acquisizione porta con sé quelli di conservazione e di utilizzo, e non quello di distruzione»⁸⁵. La "schiavitù" dei popoli sottomessi è legittima solo se momentanea, se circoscritta all'intermezzo temporale necessario ad integrare le nuove conquiste territoriali⁸⁶: «In questo caso, è contro la natura della cosa che tale asservimento sia perpetuo. Bisogna che il popolo da schiavo possa diventare suddito. La schiavitù nella conquista è un fatto accidentale»⁸⁷. Oltre ai principi del diritto internazionale, Montesquieu annovera fra le leggi naturali anche i principi "oggettivi" della scienza economica, che egli analizza ampiamente nei libri XX, XXI, e XXII in cui delinea l'universale validità della "teoria quantitativa della moneta", associata ai parametri di un risoluto "metallismo" che si pone a primario fondamento nel corretto estrinsecarsi delle compensazioni connaturate alla dinamica del libero mercato.

Nello specifico, la tematica della schiavitù e il suo rapporto con lo «spirito generale» dei popoli è sottoposta ad una dettagliata analisi nei libri XV, XVI e XVII. Anche in tal caso, il filosofo francese ravvisa l'intreccio di più variabili che si dispiegano attraverso il composito sovrapporsi di leggi e costumi, a loro volta integrati nella complessità di un contesto socio-economico storicamente determinato. In senso generale, Montesquieu considera la schiavitù contraria ai principi della "giustizia naturale"⁸⁸; tuttavia, a suo parere, esistono particolari contesti in cui è possibile legittimare forme parziali di schiavitù, che diventano "naturali" in rapporto alla peculiare fisionomia dell'intera

⁸³ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIX, 12, p. 1529.

⁸⁴ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, X, 2, p. 1887.

⁸⁵ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, X, 3, p. 1189.

⁸⁶ «Non si ha il diritto di asservire un popolo conquistato se non quando ciò è necessario per il mantenimento della conquista. L'obiettivo della conquista è la conservazione; l'asservimento non è mai l'obiettivo della conquista, ma può accadere che sia un mezzo necessario per assicurare la conservazione» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, X, 3, p. 1191).

⁸⁷ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, X, 3, p. 1191.

⁸⁸ «La schiavitù è, d'altronde, contraria tanto al diritto civile quanto al diritto naturale» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XV, 2, p. 1399).

compagine civile e sociale. Nei grandi imperi asiatici, i negativi effetti del clima e la continuativa oppressione del dispotismo fiaccano il vigore fisico e intellettuale dei sudditi portandoli ad una passiva accondiscendenza, che talvolta può pervenire ad una volontaria accettazione della schiavitù. Secondo Montesquieu, «siccome tutti gli uomini nascono uguali, si deve dire che la schiavitù è contro natura, sebbene in certi paesi essa sia fondata su una ragione naturale; e bisogna distinguere bene questi paesi da quelli in cui anche le ragioni naturali la respingono, come i paesi europei, dove la schiavitù è stata fortunatamente abolita»⁸⁹. La schiavitù è incompatibile con i principi della “giustizia universale”, tuttavia nel contesto dei grandi imperi asiatici può assumere una sorta di legittimazione “naturale”, ma anche in tal caso esistono limiti oggettivi imposti dalle leggi di natura che prescrivono la necessità di non mettere a rischio la primaria sussistenza dell’individuo⁹⁰.

La schiavitù è dunque un fenomeno «per natura» circoscritto ad una specifica localizzazione geografica che normalmente si associa alla stabile permanenza di governi a tipologia dispotica. A tal riguardo, sono significative le considerazioni che Montesquieu dedica allo specifico caso dell’Impero russo (la Moscovia), evidenziando la sua natura di governo dispotico ma contraddistinto da modalità storiche del tutto peculiari. Nonostante il contesto climatico affine a quello dell’Europa settentrionale, in Russia si sedimentarono saldamente i costumi e le usanze caratteristiche dei grandi imperi asiatici, e ciò per opera dei tanti invasori, provenienti da Oriente, che per secoli se ne contesero il dominio. Montesquieu giudica positiva, in generale, l’opera riformatrice con cui Pietro il Grande si impegnò ad europeizzare i costumi della nobiltà russa, ma al contempo reputa eccessivi i suoi metodi poiché rivolti ad una realtà sociale già propensa, «per natura», ad assimilare la valenza di similari provvedimenti. «I mezzi violenti che impiegò erano inutili; avrebbe conseguito ugualmente il suo scopo con la mitezza»⁹¹, sfruttando a suo vantaggio le forze tendenziali del contesto climatico:

Ciò che rese più facile il cambiamento fu il fatto che i costumi di quei tempi erano estranei al clima del paese, e vi erano stati introdotti dalla mescolanza delle nazioni e dalle conquiste. Pietro I, dando i costumi e le usanze europee a una nazione europea, riscontrò una facilità che egli stesso non si aspettava. Il dominio del clima è il primo di tutti i domini. Egli non aveva dunque bisogno di leggi per cambiare i costumi e le usanze della sua nazione: gli sarebbe bastato ispirare altri costumi e altre usanze⁹².

Le riforme di Pietro il Grande ebbero effetti positivi, poiché contribuirono ad europeizzare i costumi della nobiltà russa; tuttavia, restarono ancora predominanti i retaggi caratteristici del dispotismo, con un potere autocratico e assolutista che teneva i sudditi in uno stato di continuativa minorità⁹³. In Russia, «il popolo è composto soltanto di schiavi legati alla terra, e di altri schiavi che vengono chiamati ecclesiastici o nobili soltanto perché sono i signori dei primi: non c’è dunque nessuno per quel terzo stato da cui devono uscire gli operai e i mercanti»⁹⁴.

La fisionomia storica delle singole civiltà è determinata dall’intreccio di più variabili che si dispiegano attraverso associazioni tendenziali a cui si somma l’influenza di fattori economici e geografici in senso lato. Montesquieu persegue il primario obiettivo di evidenziare le correlazioni sistemiche che normalmente scandiscono l’evoluzione di questi fattori, nonché la loro reciproca influenza a cui corrisponde l’assestarsi di proporzioni variabilmente disomogenee, in quanto, a seconda dei casi, può prevalere l’una o l’altra linea causale, portando così al consolidarsi di peculiari compensazioni che caratterizzano lo «spirito generale» delle singole società. Infatti, non sempre le leggi naturali del clima sono predominanti, poiché l’incidenza artificiale di usanze e costumi può

⁸⁹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XV, 7, p. 1407.

⁹⁰ «Tuttavia, di qualunque natura sia la schiavitù, è necessario che le leggi civili cerchino di eliminarne, da una parte, gli abusi, e, dall’altra, i pericoli» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XV, 10, p. 1411).

⁹¹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIX, 14, p. 1533.

⁹² Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIX, 14, p. 1533.

⁹³ Similmente, nelle *Lettres persanes*, Montesquieu sostenne che lo zar «è il padrone assoluto della vita e dei beni dei suoi sudditi, che sono tutti schiavi, a parte quattro famiglie» (lettera XLIX [LI], Nargum, inviato della Persia in Moscovia, a Usbek, a Parigi, p. 141).

⁹⁴ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XXII, 14, p. 1711.

contrastarne gli effetti, come avvenne in Russia dove le forme tipologiche proprie del dispotismo si radicarono saldamente nonostante la presenza di un contesto climatico normalmente incompatibile con un simile profilo politico. Montesquieu, a tal riguardo, menziona anche l'esempio dei Natchez della Luisiana, che pervennero alle forme di un regime dispotico pur trovandosi a vivere in un contesto socio-economico tendenzialmente incompatibile con tale forma di governo. I Natchez, pur praticando modelli economici ancora molto arretrati, arrivarono a sedimentare la schiavitù di un gravoso dispotismo, sorretto dall'invasiva persistenza di radicate superstizioni che legittimavano il culto divino tributato al loro re⁹⁵. Secondo Montesquieu, i popoli barbarici sono normalmente estranei alle diramazioni politiche del dispotismo, mostrandosi al contrario permeati di una forte attitudine alla libertà, caratteristica, ad esempio, delle tribù nomadi che abitavano l'entroterra arabo; tuttavia, i Tartari si sottrassero a tale tendenza e così, pur essendo un popolo barbarico, che si componeva di tribù nomadi, pervennero a modalità politiche di derivazione dispotica che furono importate da alcuni capi militari ritornati nella terra d'origine dopo aver dimorato presso la corte cinese⁹⁶.

I presupposti della vita materiale, principalmente influenzati dalle forze del clima e dalle modalità del sistema produttivo, hanno un ruolo determinante nell'equilibrio sistemico delle singole civiltà, ma senza per questo precludere l'autonomo sviluppo dei costumi e delle leggi in generale. Le civiltà e il relativo «spirito generale» si compongono attraverso l'assemblaggio di molteplici fattori, che pur essendo fra loro interdipendenti si diramano su successioni causali almeno in parte autonome e pertanto un abile legislatore dovrà impegnarsi a differenziare i suoi provvedimenti commisurando la divergente natura tipologica di usanze, costumi, leggi politiche e leggi civili.

Montesquieu individua cinque principali esempi di governo dispotico: l'Impero ottomano, l'Impero Moghul, il Giappone, la Cina e la Russia. L'Impero ottomano viene normalmente indicato come la forma paradigmatica del dispotismo, mentre la Russia moscovita e la Cina sono accomunati per la presenza di forme tipologiche più moderate, in cui l'influenza del clima è controbilanciata dalla forza contestuale dei costumi e delle usanze. I legislatori cinesi riuscirono a predisporre gli automatismi di un consolidato quadro sociale, principalmente finalizzato a compensare le svantaggiose influenze del clima e il predominio di terreni agricoli poco fertili: «Così, nonostante il clima della Cina, dove si è portati naturalmente all'obbedienza servile, e a dispetto degli orrori che derivano dall'eccessiva estensione dell'impero, i primi legislatori della Cina furono obbligati a promulgare ottime leggi, e il governo fu spesso obbligato a osservarle»⁹⁷. Il dispotismo cinese poggiava sulla stabile permanenza di un sistema sociale particolarmente strutturato e complesso, che si discostava con nettezza dall'essenzialità tipologica caratteristica dei regimi dispotici. Secondo Montesquieu, in Cina, «nessuno è sicuro del proprio sostentamento se non a forza di intraprendenza e di lavoro»⁹⁸, come tale i legislatori si videro costretti a regolamentare ogni aspetto della convivenza civile in modo da inculcare in ogni abitante i valori di una forte coesione sociale che potesse sopperire alle insuperabili asprezze di un territorio poco fertile, inadatto ad ospitare un'elevata densità demografica⁹⁹. I legislatori cinesi «vollero che gli uomini si rispettassero molto tra loro; che ciascuno sentisse in ogni momento che doveva molto agli altri e che non vi era cittadino il quale non dipendesse, sotto qualche aspetto, da un altro cittadino»¹⁰⁰. I governanti cinesi si dimostrarono particolarmente abili nell'imprimere un ordine consolidato agli stilemi di vita, e per far ciò codificarono un fitto intreccio di «riti» attraverso cui poterono compattare la valenza civile di leggi,

⁹⁵ «I pregiudizi della superstizione sono superiori a tutti gli altri pregiudizi, e le sue motivazioni a tutte le altre motivazioni. Onde, sebbene i popoli selvaggi non conoscano affatto per natura il dispotismo, questo popolo lo conosce. I Natchez adorano il Sole; e, se il loro capo non avesse escogitato di essere il fratello del Sole, essi non avrebbero visto in lui che un miserabile come loro» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XVIII, 18, p. 1491).

⁹⁶ «Gli Arabi e i Tartari sono popoli pastori. Gli Arabi si trovano nei casi generali dei quali abbiamo parlato, e sono liberi; invece i Tartari (il popolo più singolare della Terra) si trovano in condizione di schiavitù politica» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XVIII, 19, p. 1493).

⁹⁷ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XVIII, 6, p. 1479.

⁹⁸ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIX, 20, p. 1543.

⁹⁹ «A dispetto della tirannide, la Cina, per la forza del clima, si popolerà sempre di più e trionferà sulla tirannide» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, VIII, 21, p. 1167).

¹⁰⁰ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIX, 16, p. 1535.

costumi e credenze religiose; l'intero meccanismo era inoltre tramandato nel dispiegarsi di un capillare sistema educativo, ulteriormente rinforzato dall'oggettiva difficoltà necessaria ad assimilare un alfabeto particolarmente complesso, che abbisognava di un esercizio lungamente reiterato.

I legislatori cinesi «confusero la religione, le leggi, i costumi e le usanze; tutto ciò costituì la morale e la virtù. I precetti riguardanti questi quattro punti furono quelli che vennero chiamati i riti. Fu nella scrupolosa osservanza di questi riti che il governo cinese trionfò»¹⁰¹. La fedeltà dei sudditi era cementata dal continuativo riprodursi di ritualità prefissate, mentre il confucianesimo aggiunse il pragmatismo di una sacralità terrena funzionale alle primarie necessità della coesione politica e sociale. I “riti” erano il punto d'incontro su cui convergeva la conciliazione di costumi, usanze, leggi civili e precetti religiosi; questi distinti elementi erano così amalgamati in un condiviso profilo tipologico che si estrinsecava, principalmente, attraverso la mediazione del patriarcato, in quanto primaria unità sociale su cui poggiavano le dipendenze della gerarchia politica e civile. In Cina, era il principio patriarcale, insieme con la correlata venerazione degli antenati, a tenere salda la continuità tipologica di costumi, usanze e leggi politiche¹⁰²:

Quest'impero è modellato sull'idea del governo di una famiglia. Se diminuite l'autorità paterna, o soltanto riducete le cerimonie che esprimono il rispetto dovute, indebolite anche il rispetto per i pubblici funzionari, che sono considerati come dei padri; i pubblici funzionari non avranno più la stessa cura per i popoli, che devono considerare come figli; pure il rapporto d'amore che sussiste tra il principe e i sudditi si perderà a poco a poco. Eliminate una di queste pratiche, e scuoterete lo Stato dalle fondamenta¹⁰³.

Il dispotismo cinese poteva così vantare una stabilità legislativa atipica, se messa a confronto con la fisionomia sociale e politica che caratterizza normalmente i regimi dispotici. In Cina, i costumi e le usanze prevalsero sulle leggi naturali del clima, grazie all'operato di legislatori particolarmente lungimiranti che riuscirono a predisporre pervasive istituzioni sociali inquadrando nel contesto generale di uno Stato forte e centralizzato, necessario a contrastare le difficoltà poste dall'ambiente e dal terreno¹⁰⁴. La complessità sistemica di queste istituzioni si radicò così saldamente da preservarsi intatta a prescindere dagli avvicendamenti dinastici che nei secoli riguardarono la successione al trono imperiale: «Dato che le usanze, i costumi e le leggi vi costituiscono un tutt'uno, non lo si può cambiare tutto in una volta»¹⁰⁵.

Nella visione di Montesquieu, la Cina rappresenta l'espressione meno deleteria di regime dispotico; al contrario, il Giappone condusse al suo massimo le storture sistemiche connaturate a questa tipologia politica, soprattutto per effetto di una pessima legislazione, particolarmente feroce e priva di qualsiasi equità. I legislatori nipponici, nel predisporre il quadro delle sanzioni penali, si focalizzarono esclusivamente sulla severità estrema dei castighi rinunciando ad ogni forma di prevenzione; in tal modo, i difetti di una popolazione violenta, aggressiva ed egoista, influenzata negativamente dal clima, furono ulteriormente acuiti, dando così l'abbrivio ad un circolo vizioso in cui l'efferatezza delle pene amplificava la crudeltà degli uomini e viceversa¹⁰⁶. Il dispotismo «in

¹⁰¹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIX, 17, p. 1537.

¹⁰² Anche nelle *Lettres persanes*, Montesquieu accenna brevemente alla peculiare situazione dell'Impero cinese, che poteva giovare di una fortissima coesione sociale e di un'accentuata prosperità demografica a cui contribuivano in maniera determinante la continuità civile garantita dal “patriarcato” e la correlata venerazione degli antenati: «Se la Cina ha al suo interno una popolazione così sterminata, ciò deriva solo da un certo modo di pensare: infatti, siccome i figli considerano i padri come degli dèi, e li rispettano come tali quando sono in vita e, dopo la loro morte, li onorano con sacrifici grazie ai quali essi credono che le loro anime, annientate nel Tien, riprendano nuova vita, ognuno è indotto ad accrescere una famiglia tanto sottomessa in questa vita e tanto necessaria nell'altra» (lettera CXV [CXIX], Usbek allo stesso, p. 325).

¹⁰³ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIX, 19, p. 1541.

¹⁰⁴ Considerazioni del tutto simili, relative al dispotismo cinese, sono riscontrabili anche nei frammenti 234, 1561, 1792, 1879 e 1880 delle *Pensées*.

¹⁰⁵ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIX, 18, p. 1539.

¹⁰⁶ «Le pene esagerate possono corrompere lo stesso regime dispotico. Osserviamo il Giappone» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, VI, 13, p. 1083).

Giappone ha compiuto uno sforzo, è divenuto più crudele di se stesso»¹⁰⁷, poiché i legislatori giapponesi, a dispetto dei loro equivalenti della Cina, optarono per accorgimenti prettamente dissuasivi, senza impegnarsi nella costruzione di forti vincoli sociali adatti a moderare le intemperanze insufflate dal clima, sicché «anime dappertutto sgomente e rese più atroci, non hanno potuto essere rette che da una atrocità ancora maggiore»¹⁰⁸. In Giappone, tutti i crimini sono equiparati a delitti di lesa maestà («Si tratta non di correggere il colpevole, ma di vendicare il principe»¹⁰⁹) e così gran parte delle leggi penali impartiscono la condanna a morte: ciononostante, «esse hanno avuto più furore che efficacia»¹¹⁰, poiché talmente estreme da rendersi affatto vane nel moderare la condotta dei criminali; inoltre, sono controproducenti poiché incentivano i giudici a soprassedere a molte trasgressioni essendo preferibile una larga impunità rispetto all'ingorgo di un sistema giudiziario altrimenti sovraesposto¹¹¹.

In conclusione, si può sostenere che la distinzione tipologica delle «leggi» rappresenti il primario centro prospettico nel metodo d'analisi impiegato da Montesquieu, in quanto fondamentale nella contestualizzazione delle stratificate variabili che contribuiscono a sedimentare lo «spirito generale» delle società umane. Il Bordoiese utilizza il concetto di «legge» attribuendogli una valenza semantica particolarmente ampia con cui ricomprende, in senso lato, le molteplici catene causali che si incrociano nella determinazione storica delle società umane. Il concetto generale di «legge» gli serve per commisurare l'incidenza empirica delle tante variabili che convergono nella specifica fisionomia delle compagini sociali, non solo dal punto di vista propriamente «giuridico», biforcuto nella primaria dicotomia di «leggi civili» e «leggi politiche», ma anche dal punto di vista dei principi «oggettivi» sottratti alla dinamica delle vicende umane, e ricompresi nell'ampia portata delle cosiddette «leggi naturali», in cui si assommano i dettami della «giustizia universale», propri della tradizione giusnaturalistica, e i meccanismi ricorsivi del mondo fisico, fra cui le leggi del clima che influenzano in maniera determinante le facoltà sensoriali degli individui. Le civiltà e le compagini sociali sono concepite da Montesquieu alla stregua di «totalità sistemiche» che si compongono di dislivelli tipologici fra loro interconnessi a cui deve corrispondere un metodo d'analisi in grado di conciliare la disamina delle particolari contingenze e il contesto generale all'interno del quale sono inserite. È sull'importanza di tale metodo che si focalizza il giudizio storico di grandi interpreti come Aron, Althusser e Hegel, che a vario modo furono concordi nel sottolineare la «modernità» a cui pervenne la prospettiva teorica del filosofo francese. Raymond Aron (1905-1983) identificò in Montesquieu il primo grande autore nella storia del pensiero sociologico, mentre Louis Althusser (1918-1990) lo indicò come il vero fondatore della «filosofia politica moderna». Ancor più significativo è il giudizio di Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), che grandeggiò l'importanza filosofica del Bordoiese in quanto scopritore dello «spirito generale» e della conseguente necessità di approcciare lo studio dei popoli e delle società umane integrando, in una comune prospettiva, gli aspetti politici, storici e materiali; in tale ottica, il filosofo tedesco adottò la tassonomia montesquieuiana di repubblica, monarchia e dispotismo, utilizzandola per interpretare il decorso storico delle civiltà umane in quanto portatrici di quelle composite istanze che il pensatore francese aveva racchiuso nei concetti generali di «natura» e «principio». Secondo Hegel,

è stato Montesquieu a mostrare che la vera visione storica, il genuino punto di vista filosofico, consiste nel considerare la legislazione in generale e le sue determinazioni particolari non isolatamente e astrattamente, bensì piuttosto, come momento dipendente di un'unica totalità, in connessione con tutte le altre determinazioni che costituiscono il carattere di una nazione e di un'epoca. È in questa connessione che esse ricevono tanto il loro vero significato, quanto anche, con ciò, la loro giustificazione¹¹².

¹⁰⁷ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, VI, 13, p. 1087.

¹⁰⁸ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, VI, 13, p. 1087.

¹⁰⁹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, VI, 13, p. 1087.

¹¹⁰ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, VI, 13, p. 1087.

¹¹¹ «Quando la pena è senza misura, si è spesso costretti a preferirle l'impunità» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, VI, 13, p. 1087).

¹¹² G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano, Bompiani, 2006, «Introduzione», § 3, p. 79.

