

PER LA STORIA DELLA FILOSOFIA POLITICA

Paolo Slongo

**IL MOVIMENTO
DELLE LEGGI**
L'ordine dei costumi
in Montesquieu

FrancoAngeli

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



Centro Interuniversitario di Ricerca sul Lessico Politico e Giuridico
Europeo

Per la storia della filosofia politica

Direttore:

Giuseppe Duso (CIRLPGE, Università di Padova)

Comitato Scientifico:

Francesco De Sanctis (Suor Orsola Benincasa, Napoli)

Roberto Esposito (Istituto Italiano di Scienze Umane, Firenze)

Carlo Galli (Università di Bologna)

Hasso Hofmann (Humboldt-Universität, Berlin)

Jean-François Kervégan (Université Paris 1/Panthéon-Sorbonne)

Giacomo Marramao (Università degli Studi Roma Tre)

Gaetano Rametta (Università di Padova)

Merio Scattola (Università di Padova)

Luise Schorn-Schütte (Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main)

José Luis Villacañas (Universidad Complutense de Madrid)

La riflessione odierna sulla politica non può non interrogare quei concetti fondamentali, che sono ritenuti presupposti irrinunciabili del pensiero e valori indiscussi nella vita sociale e politica.

In questa direzione i volumi della collana portano un contributo al chiarimento dell'intricco di filosofia, storia e politica che impedisce la loro riduzione a discipline autonome e autosufficienti. Non intendono offrire né una descrizione storica che si pretende neutrale, né un'analisi teorica che, presupponendo un quadro omogeneo valido per ogni epoca, distorce le prospettive, oscura le trasformazioni e fraintende le domande poste dalle fonti. La collana attraversa invece momenti rilevanti della storia del pensiero politico, problematizzando dall'interno i saperi della politica e della società e mettendo in tensione quadri epocali, apparati concettuali e logiche organizzative utilizzati per dare una forma e una legittimazione al rapporto tra gli uomini. Pratica una storia critica dei sistemi di pensiero e dei concetti che li hanno articolati; vuole pensare filosoficamente la politica per decostruire il suo assetto moderno e per aprire la prassi ad ulteriori possibilità.

Tutti i volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica.



C I R L P G E

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Paolo Slongo

**IL MOVIMENTO
DELLE LEGGI**

**L'ordine dei costumi
in Montesquieu**

FrancoAngeli

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata dell'Università degli Studi di Padova nell'ambito del progetto di ricerca ex 60% 2012 dal titolo: "Libertà e costituzione".

Copyright © 2015 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy 1ª edizione.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Introduzione	pag.	7
1. Società e forme di vita	»	21
1. Socialità, legge e costumi	»	21
2. La vita delle società	»	28
3. L' <i>esprit général</i> e la normatività dei costumi	»	36
4. La vita sensibile dello spirito	»	40
5. La piega delle società	»	46
6. <i>Mœurs et manières</i>	»	53
2. Persiani e Trogloditi	»	63
1. Forza di legge	»	63
2. <i>Le cœur juste</i>	»	77
3. <i>Il y a donc une raison primitive</i>	»	88
3. Il «sistema di Hobbes»	»	101
1. <i>Choses sans nombre</i>	»	101
2. <i>Le système de Hobbes</i>	»	109
3. Governo moderato e potere dispotico	»	119
4. <i>Absoluta potestas</i> e tolleranza	»	130
4. La legge, le leggi e i costumi	»	139
1. Costituzioni e costumi	»	139
2. Ordini della pluralità	»	144
3. Le leggi e la vita del corpo politico	»	155
4. Ordine politico e «disposizione»	»	170

5. Governo e costituzione	pag.	177
1. Movimento e ordine delle leggi	»	177
2. Natura e principio dei governi	»	193
3. Il <i>beau système</i> inglese	»	205
4. Libertà e costituzione	»	210
Indice dei nomi	»	219

Introduzione

Il pensiero moderno distingue – più o meno rigorosamente – la politica, il diritto e i costumi. Benché queste distinzioni non siano assenti negli Antichi, e in particolare in Platone, questi diversi ordini di fenomeni sono colti nella loro unità sistematica, piuttosto che nella loro diversità. Così, per gli Antichi, le leggi, i costumi, le virtù, procedono da una stessa fonte e tendono verso uno stesso fine. In Platone, lo straniero di Atene che parla per primo nelle *Leggi* chiede ai suoi interlocutori, il cretese Clinia e lo spartano Megillo, se sia a un dio o ad un uomo che essi riconducono l'istituzione delle loro leggi. Il Cretese, all'inizio del primo libro, risponde con enfasi: «Un dio, ospite, un dio è stato»¹. Questa attribuzione delle leggi a dei garanti divini costituisce una delle caratteristiche del pensiero classico. La si ritrova ancora in Rousseau: «Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes [...]. Voilà ce qui força de tous temps les pères des nations à recourir à l'intervention du ciel et à honorer les dieux de leur propre sagesse»². Il seguito del testo di Platone fa apparire lo strano nesso tra la legge (*nomos*) e i costumi (*éthe*)³. Infatti, lo straniero di Atene chiede anche al Cretese perché le leggi di Minosse hanno istituito i “pasti in comune”, gli

¹ *Leggi*, 624a1-3, trad. it. di A. Zadro, in Platone, *Opere*, Laterza, Bari 1966, vol. II, p. 611.

² Rousseau, *Du contrat social*, II, 7, “*Du législateur*”, éd. par B. Bernardi, GF Flammarion, Paris 2001, p. 79.

³ Il greco distingue l'*éthos*, la consuetudine, la o le pratiche consuetudinarie, l'uso, dall'*éthos*, il carattere individuale o collettivo, il soggiorno abituale e, al plurale, le pratiche abituali, i costumi, *éthe*. I due termini sono evidentemente apparentati e, spesso, sinonimi. Se l'*éthos* ha una connotazione propria, è nel senso che designa quello che si potrebbe chiamare il carattere acquisito (oppure la natura o la soggettività), mentre il costume qualifica innanzitutto una condotta ripetuta e abituale. Evidentemente si può impiegare un termine per precisare l'altro: è ciò che fa Platone nelle *Leggi* (XII, 968d 2-3), segnalando che un individuo può pretendere una competenza in virtù del suo carattere e delle sue abitudini. Evidentemente la lingua greca permette di giocare con la parentela delle due parole e Platone lo fa a più riprese. Cfr. H. Seubert, *Polis und Nomos*, Dunker & Humblot, Berlin 2005, p. 75.

esercizi del ginnasio e l'armamento leggero come gli archi e le frecce (625d-636c). Si potrebbe dire che questo non è che un catalogo rapsodico di pratiche arbitrarie. Platone si sforza di far emergere invece la funzione latente di queste pratiche. Innanzitutto, esse rendono il cittadino più agguerrito. Ma questa prima funzione è ambigua. Si può fare la guerra agli stranieri, ma – durante le sedizioni – i cittadini di uno stesso paese si trattano da nemici. Ora, non c'è male peggiore della *stasis*, della guerra civile. Non si può dunque, secondo Platone, considerare l'essere agguerriti dei cittadini come la funzione latente che dà un senso legittimo a delle pratiche come il pasto in comune, la ginnastica o il tiro con l'arco. Bisogna risalire dunque all'indietro nell'analisi. Divenendo più aggressivi, i cittadini si esercitano a governare la loro paura, più in generale le loro passioni, e nello stesso tempo imparano a porre ciò che è buono e, in particolare, il governo di sé, al di sopra di ciò che è cattivo (637b), essendo l'egoismo l'espressione incontrollata delle emozioni.

Così nella *Repubblica* Platone suppone che la *polis* come l'individuo abbiano dei "caratteri", dei costumi (*éthe*), e che siano i caratteri individuali, tuttavia, che determinano i costumi collettivi. Un «pittore di costituzioni», come il filosofo che disegna la *polis* giusta, fa così uso di un paradigma divino e ordinato a produrre dei caratteri umani (*anthròpeia éthe poiéseian*) «di aspetto divino»⁴. È alla politica che spetta di forgiare i caratteri, di plasmarli fin dalla più giovane età, ed è questa funzione *ethopoietica* che appartiene in proprio alla legislazione nelle *Leggi*. I costumi devono dunque essere giudicati in relazione alle virtù. Ma bisogna guardarsi dal confondere le une con gli altri. Non soltanto appare evidente che non tutti i costumi sono buoni, e che pur essendo stati istituiti rettamente, essi possono in seguito essersi corrotti. Ma i buoni costumi quando non sono più correlati ad una retta intenzione – se la nozione resta circoscritta ad una tecnica eccellentemente padroneggiata in vista solo del possesso, del godimento, o del dominio – si ritorcono, per così dire, contro la virtù stessa. Essi non saranno che apparenze esteriori o, addirittura, negazione della virtù, per Platone. I costumi, anche quelli «buoni», non si confondono con la virtù. Infatti, mentre i buoni costumi come lo sono quelli apprezzati dall'opinione, anche quella retta, si limitano ad una pura e semplice conformità delle condizioni ad un modello, la virtù non è solo una predisposizione a compiere certe azioni. Essa implica anche intelligenza e discernimento, vale a dire capacità di scegliere. Questa concezione della virtù sarà sviluppata da Aristotele, in particolare nell'*Etica Nicomachea*, ma essa è già presente nei primi dialo-

⁴ *Repubblica*, 501c, trad. it. di F. Sartori, in Platone, *Opere*, cit., vol. II, pp. 325-326.

ghi platonici. Il tema sarà ripreso nelle *Leggi*, non più a proposito della virtù ma a proposito della legge della città, massima sociale collettiva che poggia su una deliberazione ragionata, una struttura ordinata che funziona come operatività razionale, «chiamata legge comune della città (*tēs poleōs koinon nomon*)»⁵. La finalità, o piuttosto la funzione latente, dei “buoni costumi” è dunque la virtù, in Platone. Ma questa non può essere pienamente assicurata dai soli impulsi sensibili del piacere e della pena. Come, d'altronde, l'uomo virtuoso non può sottrarsi interamente alle «corde di ferro», dei propri desideri e delle proprie pulsioni, ne risulta che la virtù non può essere frutto che dell'educazione⁶. Una volta appresa, la sua pratica deve essere in modo continuo confortata dalla pratica dei “buoni costumi”. Esiste così un paradosso dell'educazione, come di ogni apprendimento, che riguarda il fatto che la sua istanza risiede nella nostra sensibilità, nella nostra suscettibilità al piacere e al dolore, mentre il suo termine e il suo effetto consistono nell'acquisizione della virtù. Il processo educativo suppone la disciplina delle passioni che non sarà assicurata che dal successo del processo educativo stesso. Bisogna che il piacere e l'amore, il dolore e l'odio vengano ad installarsi all'interno della nostra anima con il loro «giusto oggetto»⁷. Così, per una circostanza fortunata i nostri impulsi e i loro giusti oggetti stabiliscono tra loro un accordo conveniente che produce una disciplina dei piaceri e dei dolori, in modo che dall'inizio alla fine della nostra esistenza noi desideriamo ciò che bisogna desiderare e evitiamo ciò che deve essere evitato. I buoni costumi costituiscono le stampelle del processo educativo. Essi sono, in senso forte, un'astuzia della ragione, poiché, senza il loro appoggio, l'uomo non potrebbe mai diventare un essere razionale. Questa è la funzione delle feste nel corso delle quali apprendiamo «insieme alle divinità [...] il modo di vivere retto» (*Leggi*, VIII, 828a). Ora, questa rettitudine, questa attitudine a camminare secondo il ritmo e l'armonia non è affatto innata, come dimostra l'esempio dei bambini che non sono ancora stati socializzati, e dei cuccioli che barcollano e oscillano, ed emettono mille grida. La funzione della politica nella *Repubblica* era di forgiare i costumi, la legislazione – precisano le *Leggi* – è il suo mezzo più adeguato, lo strumento appropriato di questo disegno. All'inizio del lungo sviluppo che i libri VII e VIII delle *Leggi* consacrano all'educazione (788a-842a), l'ospite

⁵ *Leggi*, I, 644e4-645a2, in Platone *Opere*, cit., vol. II, p. 634.

⁶ A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, FrancoAngeli. Milano 2013 (ma Laterza, Roma-Bari 1996), pp. 194-195. Cfr. L. Strauss, *Le «Leggi» di Platone. Trama e argomentazione* (1975), a cura di C. Altini, trad. it. di A. S. Caridi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p. 219.

⁷ *Leggi*, II, 662d.

Ateniese e i suoi interlocutori discutono dei principi che devono governare l'insieme della legislazione e della sua *paideia*. La loro prima preoccupazione è la seguente: fin dove si deve legiferare in materia di educazione? O, piuttosto, trattandosi di fanciulli, fino a quale età la legislazione deve risalire per prescrivere il comportamento degli adulti riguardo ai bambini? La risposta dell'Ateniese è famosa: bisogna legiferare sul comportamento della madre fin dalla gravidanza, imponendole una certa ginnastica, prima di lasciare a robuste nutrici la cura di far muovere e di esercitare il bambino subito dopo la sua nascita. Se dunque bisogna legiferare fin dalla gestazione è perché il comportamento e l'attività della madre durante la gravidanza avranno delle conseguenze determinanti su quelle che saranno poi le disposizioni e lo sviluppo del neonato, vale a dire anche sulla sua futura educazione, la sua attitudine ad essere formato all'eccellenza, così come compete alla funzione complessiva della legislazione. L'Ateniese tocca qui una prima difficoltà, che tuttavia ne implica molte altre: che cosa dovrà fare il legislatore delle numerose e apparentemente "piccole abitudini" che compongono la consuetudine o il costume in materia di educazione? In generale, cosa fare delle abitudini contratte, cosa fare dell'*éthos*?⁸ Questa domanda obbliga l'opera del legislatore ad affrontare alcune difficoltà: la prima è relativa all'estensione della legge, la seconda al suo "materiale"⁹ e la terza ai rapporti che essa può intrattenere con le altre forme di prescrizione o di norme che reggono la vita comune.

La prima difficoltà consiste dunque nel pronunciarsi sull'estensione della legge e la precisione della legge. Si tratta di due questioni ben distinte. Fino a dove si deve legiferare, e a quale grado di precisione può la legge pretendere di arrivare?¹⁰ Ciò che è in causa qui sono le due facce –

⁸ Come sottolinea J.-M. Bertrand: «Quoiqu'il arrive, c'est au législateur de constituer en coutume ce qui n'a aucune valeur normative avant qu'il ne l'ait établi en tant que règle.» (J.-M. Bertrand, *De l'Écriture à l'Oralité. Lectures des Lois de Platon*, Panthéon Sorbonne, Paris 1999, p. 61).

⁹ Cfr. L. Strauss, *La filosofia politica classica* (1945), trad. it. di P. F. Taboni, in *Gerusalemme e Atene*, a cura di R. Esposito, Einaudi, Torino 1998, pp. 216-219. Ma si vedano anche le osservazioni sul carattere del *nomos* in M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*, Gallimard/Seuil, Paris 2011, spec. pp. 143-160.

¹⁰ Si tratta di sapere se tutti gli aspetti della vita comune, tutte le attività, ogni sorta di beni debbano essere o no presi in carico dalla legislazione, e poi di chiedersi se, quando un'attività o una "cosa" è oggetto di una legislazione, quanto la legge deve cercare di pronunciarsi in tutti o solo in parte dei suoi aspetti, quanto cioè il legislatore deve entrare nel "dettaglio" delle cose. Cfr. M. Bontempi, *No(m)os kyrios. Natura della legge e logiche della legiferazione nei Nomoi di Platone*, in M. Bontempi, G. Panno, a cura di, *L'anima della legge: studi intorno ai Nomoi di Platone*, Polimetrica, Milano 2012, pp. 46-48.

l'estensione e la precisione – della possibile “esaustività” della legislazione. La questione era già stata posta da Platone nella *Repubblica* e poi nel *Politico*, prima di essere ripresa definitivamente nelle *Leggi*. Bisogna ricordare – dato che Platone vi insiste a più riprese proprio nelle *Leggi* – che l'opera del legislatore non può comportare alcuna lacuna¹¹. Si tratta di una *petitio principii* decisiva, che gli fa poi sostenere che la legge deve essere esaustiva e non deve lasciare alcuna pratica umana, nessuna attività, non prescritta legalmente. Ciò che Platone esclude immediatamente è che una qualsiasi attività sia, per così dire, autorizzata nel silenzio della legge o al suo margine. Non sarà ammessa nella *polis* né vita “privata” che sfugga alla prescrizione legale, né attività che se ne sottragga. Al contrario, tutto ciò che il *Nomos* non prescrive è semplicemente vietato¹².

Il libro decimo delle *Leggi* dirà anche che sarebbe assurdo trascurare le cose «di poca importanza» o le attività secondarie. Allo stesso modo in cui, dice lo Straniero di Atene riprendendo una metafora che presiede a tutta l'istituzione della colonia di Magnesia, le grandi pietre non stanno bene insieme «senza le piccole», così il legislatore, come il buon medico, deve lavorare sulle poche e piccole cose, per «curare un corpo, tutto intero» (902d-903b). Ma la seconda difficoltà è relativa al “materiale” che può impiegare il legislatore. Nella misura in cui i coloni di Magnesia saranno stati *già* educati, e nella misura in cui gli anziani non hanno rinunciato ad impiegare quella che, tra le costituzioni passate o esistenti, potrebbe aiutarli a costruire la loro legislazione, si pone la questione delle norme o delle prescrizioni esistenti di cui eventualmente la legge può far uso. Più semplicemente, si tratta di sapere in quale misura la legge può servirsi dei costumi o delle abitudini, o delle leggi «non scritte», per curare il «corpo tutto intero».

Un'ultima difficoltà, conseguenza della precedente, riguarda la maniera in cui possono e devono coordinarsi tra loro i differenti tipi di prescrizioni. Il testo di Platone, così, ci obbliga a porci una serie di domande. Che cos'è un costume o un'abitudine (un *ethos*)? A partire da quale momento una prescrizione consuetudinaria, un'abitudine, può avere *forza di legge*? O, per dirla in un altro modo, cosa divengono i costumi e le abitudini quando le leggi, i *nomoi*, sono istituite e, con esse, anche il “corpo politico” da *curare*? La “rettitudine” dei costumi, vale a dire la loro *conformità alle leggi* della *polis*, costituisce in Platone una delle condizioni senza le quali non vi

¹¹ Platone, *Leggi*, VII, 820e. La legge deve essere, letteralmente, senza “lacune” (*diàkenā*). È uno dei punti sui quali insiste di più J.-M. Bertrand, *De l'Écriture à l'Oralité*, cit., p. 305.

¹² J.-M. Bertrand, *De l'Écriture à l'Oralité*, cit., p. 305.

è città «giusta». Essa stessa è però legata ad un'altra condizione: quella che, per dirlo con la *Repubblica*, «i filosofi siano re o i re filosofi». In altri termini, Platone stabilisce una serie di equivalenze tra le leggi e le virtù, e tra le leggi e i costumi. Sull'equilibrio di queste equivalenze riposa l'equilibrio della città giusta.

Ma queste equivalenze non sono né costanti né rigorose. I costumi cambiano. Non solo essi sono, come tutte le cose umane, soggetti alla corruzione ma essi corrispondono a delle esigenze funzionali assai differenti. Le inclinazioni variano non soltanto con le età della vita, ma anche a seconda delle contingenze e dei luoghi, dei differenti *tropoi* (modi di fare) ed *ēthē* (caratteri), del tempo e dello spazio in cui le nostre vite, e il loro *ethos*, si svolgono. Su questo punto, alla tradizione "classica" se ne oppone un'altra, quella relativistica e scettica che non vede nei costumi se non delle condotte varabili e mobili a seconda dei luoghi e delle circostanze. Considerando la varietà dei costumi e delle consuetudini, gli esploratori, i viaggiatori, gli storici e poi gli etnografi, sono stati condotti ad adottare un relativismo più o meno ispirato al metodo scettico. Pascal ne ha fornito sinteticamente la formula più celebre nelle *Pensées*: «Verité au deçà des Pyrénées, erreur au-delà»¹³. Pascal riprende, alla lettera, le parole di Montaigne nell'*Apologie de Raymond Sebond*.

I costumi sono la *maniera d'essere* di ogni società, per quanto «barbara» o «selvaggia» essa sia: «Les gueux ont leurs magnificences et leurs voluptés, diceva Montaigne, comme les riches; et, dit-on, leurs dignités et ordres politiques. Ce sont effets de l'accoutumance»¹⁴. Se il carattere fondamentale dello scetticismo, fin dalla sua origine antica, è la decostruzione del diritto nella sua pretesa all'universale e al necessario attraverso il *fatto* dei costumi e delle consuetudini e della loro "relatività", Montaigne può certo essere iscritto a pieno titolo in questa tradizione della critica del diritto¹⁵. Egli rifiuta ogni pertinenza all'idea di legge naturale perché è inverosimile che, se esistesse una legge naturale, essa non fosse realizzata almeno in qualche sistema giuridico positivo. In un famoso passo della *Apologie* leggiamo: «Che bontà è mai quella che ieri vedevo in onore e domani non lo sarà più, (c) e che, varcato un fiume, diventa crimine? Che verità è quella che è limitata da queste montagne, e che per la gente che sta dall'altra parte

¹³ Pascal, *Pensées*, n. 230, in *Œuvres complètes*, a cura di J. Chevalier, Gallimard, Paris 1954, p. 1149.

¹⁴ Montaigne, *Essais*, III, 13, éd. P. Villey et P. Saulnier, PUF, Paris 2004, p. 1082; II, 12, «Apologie de Raymond Sebond», *ivi*, pp. 578-579.

¹⁵ Ci si consenta, a questo riguardo, di rinviare al nostro *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, FrancoAngeli, Milano 2010, in particolare pp. 203-238.

è menzogna?»¹⁶. Il testo che segue immediatamente questa pagina è altrettanto celebre: «(a) Sono poi veramente curiosi quando, per dare qualche certezza alle leggi, sostengono che ve ne sono alcune stabili, perpetue e immutabili, che essi chiamano naturali, e che sono impresse nel genere umano per la condizione della loro propria essenza. E, di queste, chi ne conta tre, chi quattro, chi più, chi meno: prova che questo è un segno incerto come il resto. Ora essi sono così sfortunati (infatti come posso chiamare se non sfortuna il fatto che fra un numero così infinito di leggi non se ne trovi almeno una a cui la fortuna (c) e la temerità della sorte (a) abbia permesso di essere universalmente accettata per consenso di tutti popoli?), sono, dico, così disgraziati, che di queste tre o quattro leggi scelte non ce n'è una sola che non sia contraddetta e smentita, non da un solo popolo, ma da molti»¹⁷. La debolezza e la precarietà della legge è la stessa, dunque, che caratterizza l'ordine politico nel suo insieme: l'uno e l'altra condividono la stessa impossibilità di una completa e stabile *maîtrise* sulle cose, l'uno e l'altra sono costantemente esposti alla sorte di una "universale corruzione", «*inclination*» e «*circonstance*». Siamo così lontani dal riconoscere il giusto e l'ingiusto, è così certo che in noi la conoscenza delle leggi "naturali" è perduta e che la ragione è incapace di discernere il buono e l'*honneste*, che la sola via d'uscita che appare profilarsi qui è quella di una sospensione del giudizio, una *epoché* che ci lasci "seguire" la *coutume* del paese in cui ci si trova, dove si vive, anche quando la si sappia non solo "relativa", ma persino "ingiusta". La *foiblesse*, la debolezza delle opinioni è il tratto comune che fa sì che l'oscillazione e la contestazione abbiano sempre campo aperto, nella radicale instabilità del fondamento, propria degli *affaires politiques* come delle leggi, per Montaigne, incapaci di mantenersi in vigore senza correlarsi ai costumi, nella relazione cioè sempre aperta, mai saturata che intrattengono gli uni con le altre.

Come in Machiavelli, dove è il loro rapporto che li tiene in tensione e li mantiene in vita: «non si trovano né leggi né ordini che bastino a frenare una universale corruzione. Perché, così come gli buoni costumi, per mantenersi, hanno bisogno delle leggi; così le leggi, per osservarsi, hanno bisogno de' buoni costumi»¹⁸. I costumi obbligano, come le leggi, e le leggi a loro volta non sono solo temute e obbedite, ma rispettate. Vi è dunque un'*articolazione* necessaria tra la norma legale e il valore "morale" che si

¹⁶ *Essais*, cit., pp. 578-579; Montaigne, *Saggi*, trad. it. a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 2002, vol. I, p. 770.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Machiavelli, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, I, 18, in Machiavelli, *Tutte le Opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze 1971, p. 102.

tratta di determinare. Meglio, il rispetto stesso della legge presuppone che essa sia *nei* costumi, poiché se nello Stato di diritto il principio fondamentale della cittadinanza afferma che nessuno può ignorare la legge, accade in realtà che non solo i cittadini che conoscono la legge siano molto rari, ma anche che è impossibile che essi la conoscano. E, nonostante ciò, la società non affonda e le leggi vi sono per lo più rispettate. Ciò vuol dire che i costumi che, per così dire, impregnano il comportamento dei molti, sono sufficienti al funzionamento “ordinario” del corpo politico.

Si possono concepire le leggi e i costumi in diversi modi. Ma forse può rivelarsi utile al nostro fine semplificare in due grandi categorie possibili l'*articolazione* dei loro rapporti. Dunque li si possono pensare, in un primo senso, nella loro esteriorità reciproca, come se fossero due sfere o due dimensioni dell'esistenza sociale. In questo caso si sarà però costretti o a pensare i costumi a partire dalle leggi, oppure le leggi a partire dai costumi. Le due posizioni filosofiche più radicali saranno, così, da un lato quelle che fanno dei costumi solo un momento o un effetto delle leggi che in tal modo non devono nulla ai costumi perché la forza di legge delle norme ricava la sua autorità da altrove, e, dall'altro lato, ma suo rovescio speculare si direbbe, si trovano quelle posizioni che considerano le leggi come nient'altro che l'espressione giuridica dei costumi, che esse possono certo formulare, ingentilire, anche razionalizzare, ma dai quali comunque sempre dipendono.

Certo, può apparire forse un po' schematico questo modo di procedere, e tuttavia molte posizioni filosofiche sono riconducibili a questa duplice tipologia: vi sono filosofie nomo-centriche e filosofie – per così dire – *etho-centriche*. Le teorie che pensano la relazione a partire dall'uno o dall'altro dei due concetti pre-costituiti, sia che privilegino il polo del *nomos* che quello dell'*êthos*, la consuetudine comunitaria, non possono alla fine che concludere nel riassorbimento dell'uno nell'altro. Una volta scritta, la legge è istituita, e per ciò stesso inscritta a distanza dalla società, distanza grazie alla quale essa è assoggettata alla critica dell'opinione o della filosofia. Per questo sorge la domanda, quasi naturalmente, sulla razionalità, la giustizia o l'efficacia delle leggi. I costumi sono lo spazio della consuetudine e delle maniere di essere, e risultano da una sedimentazione e cristallizzazione memorabile e, nello stesso tempo, si modificano insensibilmente. Così, mentre la legge è unica e universale i costumi restano sempre particolari. I costumi sono quindi spesso raffigurati come opposti alla legge: quando Solone risponde che ha dato agli Ateniesi le migliori leggi di cui essi erano

capaci¹⁹, e quando Rousseau spiega che un popolo invecchiato nei pregiudizi è incapace di riforma²⁰, e che è preferibile lasciarlo ai suoi costumi corrotti che imporgli una legislazione perfetta, si tratta sempre di una resistenza del corpo sociale²¹ così come esso esiste di fatto, secondo il suo modo di essere, il suo *ethos*, la sua «abitudine». Tuttavia, questa opposizione è sempre pensata come uno scarto inaccettabile e da ridurre, come se fosse necessario ad ogni costo rendere conformi e convenienti i costumi e le leggi. Così, i filosofi che guardano al *nomos* come principio, Rousseau ad esempio, sono proprio quelli che hanno teorizzato con maggior forza la necessità per la legge di *incarnarsi* nei costumi²². È per questo che in Rousseau, nell'azione del Legislatore la parte più delicata, tanto nell'osservazione della società quanto nella produzione delle leggi, è quella che riguarda i costumi e l'opinione: ciò che il Legislatore deve poter individuare è esattamente ciò che fa sì che i cittadini si *sentano uniti*, ciò che produce l'auto-rappresentazione di sé come parte di un tutto, e questo passa necessariamente per le abitudini, le usanze, le ritualità, giacché compiere gli stessi gesti, ritrovarsi alle stesse feste, condividere uno stesso sentire sono elementi più importanti per la coesione sociale che avere gli stessi governanti, o lo stesso codice civile e penale²³.

In questo modo, ciò che Rousseau accoglie dell'elaborazione della scienza politica moderna è l'idea che le società umane si reggano su legami che in ultima istanza riposano su una decisione volontaria dei singoli; e tuttavia tale decisione non poggia su un vuoto pneumatico, ma è condizionata e condizionabile dal contesto societario all'interno del quale ciascuno si trova inserito e dalle leggi e dagli usi che ne regolano i ritmi e la vita. Il problema della politica non è dunque per nulla quello di trovare la formula

¹⁹ Plutarco, *Vita di Solone*, XXIII. Montesquieu riprende Plutarco nel capitolo 21 del XIX libro dell'*Esprit des lois*: «Si domandò a Solone se le leggi che aveva dato agli Ateniesi fossero le migliori. “Ho dato loro – egli rispose – le migliori che potessero tollerare”. Bella frase, che dovrebbe essere intesa da tutti i legislatori».

²⁰ «Les Peuples ainsi que les hommes ne son dociles que dans leur jeunesse, ils deviennent incorrigibles en vieillissant; quand une fois les coutumes sont établies et les préjugés enracinés, c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les réformer; le peuple ne peut pas même souffrir qu'on touche à ses maux pour les détruire, semblable à ces malades stupides et sans courage qui frémissent à l'aspect du médecin» (Rousseau, *Du contrat social*, II, 8, ed. cit., p. 84).

²¹ Cfr. E. Durkheim, *Leçons de sociologie* (1950), PUF, Paris 2010, p. 117.

²² Cfr. B. Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Champion, Paris 2006, pp. 449-454; B. Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Les éditions du Cerf, Paris 2012, pp. 11-58.

²³ Rousseau, *Du contrat social*, chap. VII, “Du Législateur”.

che permetta astrattamente di creare il popolo, bensì quello di cercare i mezzi per *rigenerare* un popolo. «Il est inutile de distinguer les mœurs d'une nation des objets de son estime [...]. Redressez les opinions des hommes, et leurs mœurs s'épurèrent d'elles-mêmes [...] Les opinions d'un peuple naissent de sa constitution. Quoique la loi ne règle pas les mœurs, c'est la législation qui les fait naître: quand la législation s'affaiblit, les mœurs dégènèrent»²⁴. Così come un popolo è costituito, così anche necessariamente opina, giudica, stima: le opinioni di un popolo si radicano nei suoi costumi, e i costumi sono ingenerati e indotti nei membri di una comunità dal sistema di legislazione che ad essa e per essa viene concepito. Se si indebolisce la legislazione i costumi degenerano, e degenerando i costumi mutano gli oggetti cui il popolo tributa la sua stima; tuttavia intervenendo sulle opinioni di un popolo si può ottenerne una retroazione sui costumi, in modo che la gestione dell'opinione può servire per mantenere i costumi entro una soglia di accettabilità, la quale contribuisca in certa misura alla conservazione del sistema di legislazione. Buona è, qui, quella legge che produce buoni costumi, e se i costumi sono “cattivi” anche la migliore delle leggi resterà lettera morta.

Dal lato opposto, e simmetrico, si può osservare come in gran parte del pensiero “socio-centrico”, da Burke fino a Durkheim, la legge non possa darsi se non come mera espressione dei costumi²⁵. In questo caso, quando cioè ad essere privilegiati sono i costumi, di cui la legge non sarebbe che un'espressione giuridica, il problema si allarga alla funzione del diritto. Esso non è più che un epifenomeno corrispondente a una necessità di ordine amministrativo, ma non risulta affatto costitutivo del legame sociale. Il vantaggio di una posizione come questa nei rapporti tra le leggi e i costumi, tutta sbilanciata sul lato dei costumi, è duplice. Da un lato, quello di evitare il formalismo giuridico e permettere un approccio *positivo* al legame sociale e alle realtà politiche. Dall'altro, permette di aggirare la figura del Legislatore e dunque l'aporia – o almeno la difficoltà – dell'origine; infine, essa rende inapplicabile l'approccio individualista al problema della società. Resta il fatto che, se si segue questa linea nella sua radicalità, ciò che resta escluso dalla sfera delle cose politiche sono la volontà e la ragione. L'esito sarebbe in questo caso quello di sopprimere puramente e semplicemente la politica *in quanto tale*. Come avverrà in Burke, ad esempio.

²⁴ *Du contrat social*, cit., IV, 7, “De la Censure”, p. 167.

²⁵ In Durkheim la legge non è che cristallizzazione dei costumi. E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico* (1894), trad. it. di F. Airoldi Namer, Einaudi, Torino 2008, p. 33.

Quella di Edmund Burke può essere considerata una posizione simmetrica rispetto a quella, legicentrista, di Rousseau (o di Hobbes). Quindi la figura esemplare di un pensiero politico che sottomette la legge al puro movimento dei costumi. Per questo merita di essere considerata come paradigma dell'approccio etho-centrico che caratterizzerà la reazione al legicentrismo e alla «logica dell'individuo» che sono alla base del pensiero politico rivoluzionario²⁶.

Dal momento che la Rivoluzione francese afferma la consapevolezza del suo carattere di evento assolutamente originale, proprio perché rivendica la realizzazione del diritto razionale nella storia, Burke riafferma, come risposta frontale e radicale, il primato dei costumi e della storia sul diritto astratto dell'uomo e del cittadino. La Rivoluzione francese segna la vittoria storica – vittoria catastrofica per Burke – della filosofia dei diritti dell'uomo, i quali non possono fondarsi che sulla onnipotenza della Legge, dato che le *Lumières* consideravano i costumi e le opinioni come pregiudizi feudali di cui è necessario liberarsi per divenire finalmente cittadini adulti: quando gli uomini sono governati solo dalla legge essi obbediscono solo al Terrore, poiché non vi è più nella filosofia politica meccanica mediazione alcuna tra l'individuo e l'istanza universale della legge. Contro questa radicale semplificazione geometrizzante del pensiero politico moderno, che sacrifica necessariamente tutto ciò che non rientra nel piano generale della sua idea di costituzione, Burke afferma la complessità irriducibile della “natura umana”, la sua “imperfezione” e la sua socialità: «The nature of man is intricate; the objects of society are of the greatest possible complexity; and therefore no simple disposition or direction of power can be suitable either to man's nature, or to the quality of his affairs»²⁷. Contro il legicentrismo rivoluzionario ricavato dal diritto naturale moderno, Burke considera allora che il grande genio del diritto è la giurisprudenza, perché il legame sociale è fatto dai costumi e non dalle leggi. Ciò che lega i cittadini alla patria, dice, è sempre un corpo di vecchi pregiudizi e di abitudini (*old prejudices and unreasoned habits*) che non possono affatto essere fondati dalla ragione²⁸: «manners and opinions», «modes of life», «habit of society» fanno dell'abitudine una virtù²⁹. «Manners are of more importance than laws. Upon them, in a great measure, the laws depend», afferma Burke: i costu-

²⁶ Sulla «logique de l'individu» cfr. M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, Paris 1989, p. 93.

²⁷ E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), edited by di L. G. Mitchell, Oxford U. P., Oxford - New-York 1999, p. 91.

²⁸ *Ivi*, p. 286 sgg.

²⁹ *Ivi*, Introduction, pp. VII-XIX.

mi, «simili all'aria che respiriamo», danno a tutta la nostra vita la loro forma e il loro colore, che siano buoni o cattivi³⁰. Contro il legicentrismo³¹ e il geometrismo del pensiero politico moderno, Burke riafferma il riferimento alla storia e ai costumi.

Questo tipo di pensiero politico a prima vista appare diametralmente opposto, nelle sue categorie, a quello di Rousseau e di Hobbes. Ma, a ben vedere, ciò che fonda e che mantiene in tensione questa opposizione, ciò che ne garantisce la perfetta simmetria, è la condivisione di alcune tesi assai simili, tanto più profonde e decisive quanto più nascoste dall'opposizione delle tesi alla superficie. Sia che si tratti dell'approccio *nomocentrico* che di quello *ethocentrico*, sono sempre i costumi ad essere in realtà il fuoco del progetto politico, tanto teorico che pratico. L'esigenza di uniformare i costumi al diritto, come volontà di rendere conformi le condotte alla ragione, appare del tutto analoga all'esigenza di uniformare il diritto ai costumi, cioè all'istanza di rendere conforme la giustizia alla natura. Da una parte è obliterata la storia, dall'altra il diritto, ma sempre in riferimento a ciò che è supposto essere la *vera* natura dell'uomo. Si pensa nel primo caso all'assoluta incapacità della società a darsi da sola la propria regola, mentre nel secondo la società è pensata come perfettamente capace di regolarsi da sé, nient'altro essendo la buona legge se non l'espressione derivata dei costumi che le sono immanenti. In entrambi i casi, si tratta di un approccio "sostanzialista" alla realtà politica. O i costumi sono destinati ad essere plasmati dalla legge oppure essi plasmano la legge. Nell'un caso la ragione è posta nel Legislatore, nell'altro essa è immanente al tessuto sociale. Da questo punto di vista, ciò che è perso di vista è l'intelligenza della regola, della norma; dall'altro ciò che si perde è il valore della regola. Nei due casi, la legge forclude i costumi su un lato e i costumi neutralizzano la legge sull'altro, poiché entrambi i lati sono pensati in rapporto al tutto della società, per questo i costumi non possono essere ammessi né nel loro antago-

³⁰ «The law touches us but here and there, and now and then. Manners are what vex or soothe, corrupt or purify, exalt or debase, barbarise or refine us, by a constant, steady, uniform, insensible operation, like that of the air we breathe in. They give their whole form and colour to our lives». E. Burke, *Letters on a Regicide Peace*, 1 (*The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Oxford U. P., Oxford – New-York 1996, vol. IX, p. 242). Questa "via abituale" è «home-bred and prescriptive», genuina e vincolante. L. Strauss, *Progresso o ritorno?* trad. it. di P. Kobau, in *Gerusalemme e Atene*, cit., p. 67, e anche Id., *Diritto naturale e Storia* (1953), trad. it. a cura di N. Pierri, Neri Pozza, Venezia 1957, cap. III, nota 3.

³¹ Sul *legicentrismo* e il suo rapporto con l'individualismo moderno, si veda M. Fioravanti, *Appunti di storia delle costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Giappichelli, Torino 1995, pp. 59-61 e L. Jaume, *Le discours jacobin et la démocratie*, Fayard, Paris 1989, pp. 305-335.

nismo né nella loro particolarità. E tuttavia, sia in Rousseau che in Burke, il «costume» è il legante delle leggi, ciò grazie a cui la società «tiene»³². Forse, uscendo da questa alternativa speculare e simmetrica, si può porre in maniera diversa l'articolazione della norma al valore, della legge ai costumi, se si parte dai loro *rapporti*, da ciò che permette di riconoscerli, paradossalmente, nella loro specificità e di ricondurli ad una determinata dimensione del corpo sociale. Si possono pensare così le leggi e i costumi in un altro modo rispetto a quelle due tradizioni: a partire dalla loro *relazione*, cercando di cogliere cioè la loro rispettiva natura attraverso la modalità "situata" della loro articolazione *costituzionale*. Sarà questa, come cercheremo di mostrare nel corso della nostra ricerca, l'originalità del pensiero politico *relazionale* di Montesquieu³³.

³² B. Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple*, cit., pp. 33-34. Cfr. G. Duso, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. Chignola, G. Duso, a cura di, *Sui concetti politici e giuridici della costituzione dell'Europa*, FrancoAngeli, Milano 2005, p. 163. Sugli sviluppi "liberali" del rapporto tra tenuta del sociale e ordine giuridico nella riflessione francese dell'età della Restaurazione, si veda S. Chignola, *Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*, il Mulino, Bologna 2011.

³³ È ora disponibile, per il lettore italiano, una nuova traduzione delle opere di Montesquieu: Montesquieu, *Tutte le Opere (1721-1754)*, a cura di Domenico Felice, testo francese a fronte, Bompiani, «Il Pensiero Occidentale», Milano 2014. Purtroppo, al momento della pubblicazione di questa bella traduzione il nostro lavoro era già stato ultimato e consegnato all'Editore e, dunque, non abbiamo potuto avvalercene. La segnaliamo comunque per l'estremo rigore filologico dell'edizione e per la cura esemplare con cui è stata condotta. I testi qui tradotti sono: *Lettere persiane*, *Il Tempio di Cnido*, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, *Dialogo di Silla ed Eucrate*, *Lo spirito delle leggi*, *Difesa dello spirito delle leggi*, *Lisimaco*. Il volume contiene, inoltre, un'importante *Introduzione* di D. Felice (pp. VII- CXXXV) ed è corredato da un ricchissimo apparato bibliografico (pp. 2527-2644), al quale rinviamo per la sua completezza. Fra gli strumenti che consentono di aggiornare l'informazione bibliografica su Montesquieu sono da ricordare: «Bibliographie der französischen Literaturwissenschaft. Bibliographie d'histoire littéraire française», «Répertoire bibliographique de la philosophie», «Revue d'histoire littéraire de la France», «The Philosopher's Index».