



Montesquieu: Lettres persanes

Come la filosofia del relativismo (culturale?) viene protetta dal romanzo

di Miriam Bertolini

(Università di Bologna)

1. *L'opera: forma, struttura e stratagemmi*

A proposito di questo capolavoro giovanile di Montesquieu, pubblicato per la prima volta nel 1721 (cioè alla fine del periodo classico), molti sono gli elementi che meriterebbero una più attenta considerazione rispetto a quelli di solito designati come maggiormente interessanti.

Esulando quindi dalle più ovvie osservazioni sulle *Lettres persanes*, si presenta immediatamente il problema della loro (fino ad oggi perpetrata) etichettatura come «opera letteraria».

È sicuramente difficile cercare di far rientrare l'opera entro una categoria definita: l'ideale relativista pare essere tanto pervasivo da non poter rendere univoca nemmeno la sua appartenenza ad un genere circoscritto. Se la forma è più propriamente identificabile con quella del romanzo epistolare, è anche vero che i contenuti e lo stile non ne permettono una collocazione a pieno diritto all'interno di quest'unico schema.

Ad una più attenta analisi, calata in un contesto di continuità tra le opere e l'evoluzione del pensiero di Montesquieu, le *Lettres persanes* contengono le radici dei temi e di quella natura critica che saranno poi edificanti dell'*Esprit des lois* (1748); andare a confinarle pertanto entro il genere letterario «puro» sarebbe estremamente riduttivo. D'altra parte, lo stile e le modalità della scrittura satiriche, talvolta sarcastiche, non sono strettamente proprie dell'ambito del trattato filosofico, del quale però le teorie morali, sociali e politiche sono interamente partecipi. Fu proprio l'interesse di Montesquieu non tanto per le scienze naturali o fisiche (delle quali il secolo dei Lumi disegna un brillante apogeo), quanto per la scienza sociale, politica e morale, per i «monumenti della coordinazione» (come li definisce Valéry) e il ruolo di questi ultimi nella vita umana a fondare il suo pensiero, germogliato nelle *Lettres* e sistematizzato nell'*Esprit des lois*.

Inoltre, di Montesquieu dirà Starobinski:

Egli non rinuncerà all'ambizione di una visione panoramica e istantanea. Ciò che cerca è un luogo più alto da cui poter dominare la concatenazione dei fenomeni, conciliare l'intuizione istantanea e la successione delle cause nel tempo [...]. I principi, qui [nell'*Esprit des lois*], configurano la più alta torre, sotto la quale lo spettacolo della storia, in modo magico e quasi spontaneo, si ordina e diventa comprensibile¹.

La brillante ironia critica dell'opera (che vede il suo apogeo nel passo appartenente alla XXX lettera: *Ah! Ah! Monsieur est Persan? C'est une chose bien extraordinaire! Comment peut-on être Persan?*²), salvaguarda quest'ultima dall'accusa di eccessivo estraniamento dalla realtà socio-politica di cui è oggetto l'analisi; da questo punto di vista, quindi, la qualità stilistica protegge l'autore dall'essere interpretato con la serietà specifica di uno scritto filosofico ed essere sottoposto, quindi, ai conseguenti attacchi da parte della comunità intellettuale.

Tuttavia, la distanza e la neutralità che derivano dai suoi espedienti letterari sono in parte fittizie: le esagerazioni e le reazioni dei personaggi fanno trapelare l'intento ironizzante di Montesquieu. Le *Lettres persanes* risultano quindi essere un trattato filosofico-politico avvolto dall'espedito di un romanzo epistolare "leggero".

Nondimeno, al di là del rendere sfocato il contenuto attraverso la letterarietà, Montesquieu affianca all'opera altri stratagemmi per conseguire i suoi fini, più o meno comuni ad altri lavori dell'epoca.

Egli mira a cancellare non solo la propria presenza, ma la sua stessa persona dalle lettere e più in generale dall'opera. Ad esempio, come molti dei romanzieri della sua epoca, rivela la sua esistenza solo nel processo di pubblicazione dell'opera: si fa cioè passare per editore sostenendo di aver solo divulgato materiali già in suo possesso.

Montesquieu ribadisce apertamente tutta la sua volontà di non svelare il suo nome: come scrive Starobinski, «l'autore si eclissa (o finge di eclissarsi). Prevede le critiche e vi si sottrae»³. Le lettere si appropriano così di una loro autonomia e di un loro realismo, indipendenti da un autore e con una loro inerente verosimiglianza documentaria. Le corrispondenze riportate, inoltre, sono opera di molteplici personaggi che portano con sé molteplici punti di vista (proiettando nuovamente, quindi, il principio relativista nell'opera) e un pluralismo di "autorato" e di coscienza molto vario, quasi una polifonia: «[...] i personaggi situati possono seguire ognuno la propria soggettività, dar libero corso alla loro passione o al loro pregiudizio, sostenere la loro causa con gli argomenti, in buona o in cattiva fede, che l'umore del momento ispira loro»⁴.

Si ottiene in questo modo un effetto di distacco, apparente neutralismo e straniamento dal contesto studiato (i viaggiatori, in quanto tali, colgono la realtà – della società francese in questo caso

¹ Starobinski (1989), p. 28.

² Montesquieu (1874), p. 83 («Ah! Ah! Lei è Persiano? È davvero straordinario! Come si fa ad essere Persiani?»).

³ Montesquieu (2009); dalla prefazione di Jean Starobinski, p. 5.

⁴ Montesquieu (2009); dalla prefazione di Jean Starobinski, p. 6.

– con l'apparenza e la pochezza di chi è solo di passaggio; possono pertanto permettersi ogni critica con un fine e valore primario di provocazione e sorpresa).

Questa sensazione viene ulteriormente rafforzata dall'utilizzo, in lingua francese, del pronome impersonale *on* e di espressioni come *on dit que*, *on lui a souvant entendu dire* o *j'ai ouï parler*: Montesquieu è così in grado di riportare sia le impressioni dei Persiani sia quelle che erano le considerazioni generalizzate dei Francesi che, ascoltate da stranieri, vengono rielaborate e possono ricaricarsi del valore che l'abitudine e l'immersione nel contesto inibiscono.

La responsabilità della critica è così attribuita unicamente ai personaggi/persona.

Ma non solo; talvolta il destinatario delle lettere è indicato con tre asterischi: in questi casi, le lettere non hanno un ricevente noto e si rivolgono perciò, universalmente, a tutti i lettori; Montesquieu non nomina mai un "destinatario privilegiato" nel suo scritto.

Ogni lettera ha un soggetto al quale la critica è diretta: segue pertanto uno schema non dissimile da quello della dissertazione; in quasi nessuna lettera è manifestato il desiderio di reciprocità, cioè di risposta al mittente, quindi si ricava l'impressione che le lettere puntino più ad esporre, informare ed argomentare gli eventi osservati, piuttosto che a incoraggiare un rapporto epistolare dialettico.

Ci fa notare poi Starobinski che «[...] la regola quasi assoluta seguita nelle *Lettere persiane* consiste nel non designare alcun francese col suo nome»⁵. I personaggi di cui ci parlano (soprattutto Usbek e Rica vengono di volta in volta identificati in base alla loro funzione politico-sociale: compare, infatti, «il Re di Francia», non Luigi XIV, «il reggente», non Filippo d'Orléans e così via. Montesquieu approfitta dell'ottica "spettatoriale" ed ingenua dei Persiani per attuare una riduzione sociologica dell'habitat francese, volta a spogliare l'individuo della sua identità personale e nominale, per farne emergere invece il ruolo politico e il comportamento pubblico (la *révolution sociologique* di cui parla Roger Caillois⁶).

È proprio in virtù della forma e dei personaggi scelti che Montesquieu può essere così esplicito nella sua attività critica, commentando, tra l'altro, più il sistema che non le persone che ne fanno parte.

Se lo stile documentaristico era già in voga all'epoca, così come le cronache dei viaggiatori inventate, è anche vero che la letteratura francese ha una sua tradizione di metodologia critica piuttosto remota, basata sul meccanismo per il quale un osservatore esterno, per quanto fittiziamente o temporaneamente tale, riesce a vedere gli elementi più ordinari (e quindi meno consapevoli) della realtà sociale in una luce nuova e più equilibrata.

Un esempio è il ruolo del «pazzo» nella letteratura medievale: in quanto invasato da dio, ergo in virtù della sua essenza, può esprimere idee non convenzionali e già, in qualche modo, private dei

⁵ Starobinski (1989), p.10.

⁶ R. Caillois, *Préface* a Montesquieu, *Œuvres complètes*, a cura di R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), 1949 e 1951, t. I, p. XIII.

filtri sociali. Si potrebbe accennare anche all'*esprit carnevalesque*⁷ di Rabelais, vale a dire il ribaltamento temporaneo delle gerarchie e dei valori nel periodo del carnevale. Emerge qui la possibilità eccezionale di poter invertire il proprio ruolo, funzione, punto di vista e, dunque, anche quella di criticare a pieno titolo autorità e aspetti della società che in condizioni normali rimangono inattaccabili.

Un'altra tradizione forte nella letteratura francese è quella della satira: prima di Montesquieu e con modalità diverse da lui, era già stata arma di Molière (*Les Précieuses ridicules*, *Tartuffe ecc.*) o di Jean de la Bruyère (*Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*), tutto ciò non prescindendo anche dalla conoscenza che Montesquieu aveva della satira latina.

Una cronologia riassuntiva dell'opera ci propone lo schema seguente: Prefazione – viaggio verso Parigi (da I a XXIII) – società persiana (da XXIV a LXVI) – argomentazioni filosofico-politiche (da LXVII a CXXIII) – degrado della società francese (da CXLVII a CLXI) – conclusione (da CXLVII a CLXI).

A proposito delle coordinate temporali delle corrispondenze bisogna rilevare una certa discontinuità cronologica in due circostanze particolari: nel blocco di lettere dalla CXLVII alla CVXI e in quelle che trattano l'episodio relativo ai Trogloditi (da XI a XIV).

Le due fasi sopraccitate citate sopra sono messe al di fuori del tempo del romanzo in virtù dei loro contenuti (contrapposti) che si richiamano risonando lungo l'intero romanzo: il mito positivo morale, sociale e comportamentale di un'età dell'oro e la tragica, caotica e violenta realtà dell'harem (che ha in quelle lettere il suo epilogo).

In particolare per quanto riguarda l'apologo dei Trogloditi, Usbek va ad utilizzare nelle sue lettere il campo lessicale della morale: umanità, virtù, compassione, cura, carità, costume. Questo tipo di vocabolario riflette la necessità dei valori morali nella società. In effetti, sembra che Usbek (facendosi portavoce del pensiero di Montesquieu) aderisca all'idea che una società i cui valori morali non sono interiorizzati, seguiti o non esistono non sia in grado di rimanere sicura e stabile: «Esistono alcune verità che non basta far accettare, ma che bisogna anche far sentire: le verità della morale sono di questo tipo»⁸.

Un po' più insoliti sono altri fenomeni che vengono solitamente considerati "sviste" da parte dell'Autore. Ad esempio, alcune date sono state manipolate fino all'incoerenza: le *Lettres persanes*, infatti, attribuiscono a determinati eventi date che palesemente non sono loro. Due lettere in particolare indicano eventi come accaduti posteriormente rispetto alle loro date effettive: nella lettera XCVIII Usbek scrive all'amico Ibben il 26 marzo 1717, riferendogli che era appena stata installata la Camera di giustizia: «È stata appena istituita una camera, che si chiama di giustizia, perché toglierà loro [ai ricchi] tutti i beni. Essi non possono né stornare né nascondere le loro sostanze, perché sono

⁷ Cfr. M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale* (1965), Torino, Einaudi, 1995.

⁸ Montesquieu (2010), p. 23.

obbligati a dichiararle con precisione, pena la vita»⁹.

In realtà, era stata istituita poco più di un anno prima, il 14 marzo 1716, e, soprattutto, quando Usbek annuncia la sua creazione, era già stata eliminata (22 marzo 1717).

In altre circostanze, i Persiani si mostrano così bene informati rispetto alla vita politica francese che è difficile credere alla loro completa ingenuità di stranieri (ad esempio, nel passo in cui si parla della vendita delle cariche politiche da parte del re – «[...] lo si è visto intraprendere o sostenere grandi guerre senza altri fondi che titoli nobiliari da vendere e, per un prodigio dell'orgoglio umano, le sue truppe erano pagate, le sue fortezze munite e le sue flotte equipaggiate»¹⁰ – o della “falsità” della moneta).

Del resto, era necessario trovare un compromesso tra il ruolo dello spettatore esterno-funambulo ed il fine ultimo dell'opera, che sicuramente non era quello di conferire al testo un'assoluta realistica e una coerenza interna: infatti, anche il quadro della società francese che viene dipinto è solo parziale e viene rappresentato per categorie. In una delle prime lettere, è già Rica ad esprimersi in questo senso, scrivendo: «Non credere che per il momento io possa parlarti a fondo delle abitudini e dei costumi europei: ne ho solo una vaga idea e ho appena avuto il tempo di stupirmene»¹¹.

Va poi tenuto in considerazione il fatto che il letterario per realizzarsi ha bisogno (ovviamente) di un testo (e quindi di un autore), ma implica necessariamente anche un lettore storico, in questo caso inevitabilmente contemporaneo all'autore stesso, al quale Montesquieu cerca di far scavalcare il paradigma di perfezione eurocentrica.

Per questo, il realismo dogmatico viene sacrificato al fine di rendere efficacemente la critica: gli aspetti sui quali si pronunciano i Persiani, e le modalità con cui lo fanno, non sono i più naturali o probabili, ma i più strategici. Sembrerebbe anomala da parte loro, ad esempio, l'acutissima analisi della politica militare adottata da Luigi XIV durante la guerra di successione spagnola (lettera XXIV).

L'essenza relativista dell'opera può essere allora riepilogata anche nel singolo concetto che nessuno dei protagonisti detiene la Ragione assoluta, ma solo una ragione personale: le contraddizioni che imperversano in ognuno dei due cosmi (e nel rapporto tra loro esistente), ne distinguono il “momento” di separazione; ma ancor più marcano l'intima somiglianza nella natura dei due sistemi. Con le modalità che Montesquieu usa nelle sue descrizioni, il lettore non solo si sente estraniato dalla sua stessa società per empatia con i protagonisti, ma viene anche rimbalzato da un universo all'altro, quando nemmeno il proprio, visto con gli occhi dei Persiani, gli sembra tale.

⁹ Montesquieu (2010), p. 168.

¹⁰ Montesquieu (2010), p. 44.

¹¹ Montesquieu (2010), p. 44.

2. Tematiche: obiettivi, soggetti e quesiti

Parallelamente al crollo dell'unità ideologica del romanzo, svariate sono le questioni che Montesquieu affronta nelle *Lettres persanes*, tanto eterogenee quanto la curiosità di un viaggiatore possa sostenere; nel corso del romanzo si viene mossi da scienze a fede, felicità sociale, giustizia, libertà e così via. Tale ricchezza di argomenti è stata resa possibile anche da quello che era il contesto storico-letterario del passaggio dal classicismo all'illuminismo. Il declino del Re Sole era stato accompagnato da sempre crescenti rigidità e sclerosi della monarchia assoluta; dopo la caduta del sovrano, sotto la *Régence* un po' più "lassista" di Philippe d'Orléans (al quale segue il regno di Luigi XV), la censura non era particolarmente pesante e gli intellettuali si sbizzarrivano su tutti i temi precedentemente vietati. Sul piano politico, la *Régence* veniva inaugurata, inoltre, da una forte rottura simbolica: il 2 settembre del 1715 il Duca fece invalidare dal Parlamento di Parigi il testamento del re, appoggiandosi alla complicità dei riformatori (tra i quali anche il duca di Saint-Simon) e riconcedendo ai Parlamenti giudiziari il «diritto di rimostranza», cioè la possibilità di emettere osservazioni sulla legalità dei testi che dovevano essere registrati.

La Francia iniziava quindi ad avvicinarsi culturalmente all'Inghilterra e alle Province Unite grazie ad una nuova diplomazia, la stessa che permetteva a Montesquieu e ai suoi contemporanei di conoscere e importare sistemi di pensiero – e politici – diversi (Voltaire, ad esempio, verrà in contatto con le rivoluzionarie teorie di Newton).

Nelle *Lettres persanes*, i primi oggetti ad attirare l'attenzione, contingente e non metodica, dei Persiani sono proprio i vertici dell'universo francese: colpendo il papa e il re (poteri religioso e politico), si andavano a porre in discussione due degli elementi su cui solitamente riposava l'immotivata fiducia – o abitudine – delle persone. Il dogmatismo religioso e, soprattutto, il dispotismo politico¹² rientrano in un più ampio discorso sull'elaborazione dei contorni di un ideale – in questo caso di governo – e più in generale sul rapporto tra oppressione e libertà¹³.

La prima lettera che i Persiani mandano dalla Francia (la XXIV) non manca di coinvolgere le due figure menzionate sopra; Rica, allora, si esprime a questo proposito nel modo seguente: «D'altronde questo re è un grande mago: esercita il suo dominio anche sulla mente dei suoi sudditi; li fa pensare come vuole»¹⁴; e poi ancora: «Quello che dico di questo sovrano non deve stupirti: c'è un altro mago più forte di lui che domina la sua mente non meno di quanto lui domini quella degli altri. Questo mago si chiama papa: gli fa credere che tre sono uno, che il pane che si mangia non è pane, o

¹² Cfr. B. Binoche, voce *Despotisme*, in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, 2008: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=395> >.

¹³ Cfr. Felice (2012) e D. Felice (2000), *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Pisa, Ets.

¹⁴ Montesquieu (2010), p. 45.

che il vino che si bene non è vino, e mille altre cose del genere»¹⁵. La sua sagace dissacrazione è spinta dai motivi che diventeranno argomento filosofico nell'*Esprit des lois*; è facile capirne la discendenza se si analizza la lettera XXXVII, completamente incentrata sulla figura del re e sulla sua gestione dell'organismo statale. Sommessamente, già dalle prime righe si può distinguere la forte disapprovazione di Montesquieu nei confronti del dispotico assolutismo monarchico, benché mascherata, come sua consuetudine, dall'ironia e dal sarcasmo. Usbek scrive infatti: «Si dice che possieda al massimo grado il talento di farsi ubbidire: governa con lo stesso genio la famiglia, la corte, lo Stato»¹⁶; è palese il biasimo verso l'estremo autoritarismo e la confusione tra i ruoli di uomo privato e uomo pubblico. Il nome del re, inoltre, non è citato che una volta, ed è sostituito invece dal pronome *il* che viene utilizzato al principio di ogni frase, a significare la sua onnipotenza e onnipresenza. Anche l'intolleranza è implicitamente denunciata, principalmente a proposito di due questioni: quella religiosa, legata anche alla contemporanea persecuzione giansenista («[...] ama la sua religione, ma non può soffrire coloro che dicono che bisogna osservarla rigorosamente ([...] *il aime sa religion, et il ne peut souffrir ceux qui disent qu'il la faut observer à la rigueur*»¹⁷) e quella riguardante l'«eroismo aristocratico», inscritta nel conflitto tra il monarca e la nobiltà («[...] teme di vedere un buon generale alla testa delle sue truppe, quando avrebbe motivo di temerlo alla testa di un esercito nemico ([...] *il craint autant de voir un bon général à la tête de ses troupes, qu'il aurait sujet de le craindre à la tête d'une armée ennemie*»¹⁸). Montesquieu camuffa quindi la complessità delle cause dei problemi, permettendo di sottolineare i paradossi presenti nel comportamento di Luigi XIV; i suoi strumenti sono la falsa ammirazione, la falsa ingenuità e l'uso dell'implicito (che coinvolge la complicità del lettore).

Nelle *Lettres persanes* Montesquieu sostiene l'esistenza in Francia di quella che poteva essere intesa come forma di “dispotismo irreversibile”; questa considerazione è uno dei capisaldi che nell'*Esprit des lois* verrà affinato andando a parlare di *monarchie qui va au despotisme* e sostenendo, invece, la reversibilità di tale processo. La relazione tra oppressione e libertà è, in quest'ottica, uno dei riverberi della più ampia contrapposizione tra grandezza e decadenza (*grandeur* e *décadence*) nazionale e del punto cardinale della frattura tra Europa e Asia.

Le lettere CXXXI e CXXXVI vanno in questo senso a tracciare una breve storia per rappresentazioni del *devenir des monarchies*; diviene allora evidente la radice storica, politica e filosofica dell'opera. Vediamo allora che dal suo arrivo in Europa, Rhedi va alla ricerca dell'origine delle repubbliche, finendo poi per compendiarne il corso proprio nella lettera indirizzata a Rica: la nascita della repubblica in Grecia viene dalle ceneri dell'eccessiva tirannide dei governi che vi erano stati importati dall'Egitto e dall'Asia: il sistema repubblicano “civilizzato”, considerato dai suoi vicini

¹⁵ Montesquieu (2010), p. 45.

¹⁶ Montesquieu (2010), p. 65.

¹⁷ Montesquieu (1874), p. 94.

¹⁸ Montesquieu (1874), p. 94.

come un “soggiorno di felicità”, si espanse poi ad altri paesi del Mediterraneo attraverso la fondazione di *poleis* caratterizzate da un simile *esprit de liberté*. E così avanti, simmetricamente ai buoni governi dell’Europa settentrionale e della Germania, fino alla dittatura cesariana e alla rottura dell’Impero romano con le invasioni dei popoli germanici, organizzati in un sistema di confederazioni militari. Come scriverà nell’*Esprit des lois*: «Dopo che i popoli che distrussero i Romani ebbero abusato della stessa conquista, lo spirito di libertà li richiamò a quello di equità; esercitarono con moderazione i diritti più barbari (*Après que les peuples qui détruisirent les Romains eurent abusé de leurs conquêtes mêmes, l’esprit de liberté les rappela à celui d’équité; les droits les plus barbares, ils les exercèrent avec modération*)»¹⁹.

D’altronde Montesquieu mantiene sempre un occhio rivolto ad Oriente, dove il dispotismo, ad esempio turco o tartaro, non trova alternative a se stesso. Sarà sempre nell’*Esprit des lois* che Montesquieu collegherà questa inevitabile degenerazione dispotica orientale a fattori religiosi e darà una spiegazione più articolata rispetto ai motivi per i quali questi due elementi sono legati:

I Maomettani diventano speculativi per abitudine; pregano cinque volte al giorno e ogni volta bisogna che facciano un gesto col quale si gettano dietro le spalle tutto ciò che appartiene al mondo di quaggiù: questo li plasma alla speculazione. Aggiungete a ciò quell’indifferenza per tutte le cose che è effetto del dogma di un destino inflessibile. Se poi concorrono altre cause a ispirar loro il distacco, se cioè la durezza del governo, se le leggi riguardanti la proprietà delle terre alimentano uno spirito di precarietà, tutto è perduto (*et chaque fois il faut qu’ils fassent un acte par lequel ils jettent derrière leur dos tout ce qui appartient à ce monde: cela les forme à la spéculation. Ajoutez à cela cette indifférence pour toutes choses, que donne le dogme d’un destin rigide. Si d’ailleurs d’autres causes concourent à leur inspirer le détachement, comme si la dureté du gouvernement, si les lois concernant la propriété des terres, donnent un esprit précaire: tout est perdu*)²⁰.

Proseguendo con la lettura, nella lettera CXXXVI Rica si interroga sulla trasformazione in senso monarchico dei nuovi regni sorti dalla dissoluzione dell’Impero romano d’Occidente. Qui, andrebbe riportata una riflessione su ciò che Montesquieu intende per libertà: è la trasformazione monarchica che ha interessato i sistemi barbarici (ossia la perdita della *douce liberté*) a renderli poco evoluti, in quanto precedentemente, essendo liberi, non erano affatto incivili (nonostante alcuni popoli germanici avessero già subito da tempo un graduale processo di romanizzazione).

Nella lettera Rica conclude con una sintesi sulla degenerazione nell’affermarsi e consolidarsi delle moderne monarchie assolute: Francia, Spagna, Inghilterra, Prussia... Montesquieu non abbandonerà più questo tema di ricerca, ma lo riprenderà nelle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) e diverrà, in seguito, uno dei centri attorno al quale organizzare il suo pensiero nell’*Esprit des lois*. In altre parole:

¹⁹ Montesquieu (2004), I. XXVI, cap. 15.

²⁰ Montesquieu (2004), I. XXIV, cap. 11.

ad un Oriente sempre uguale a se stesso, in cui regnano – come si legge nella lettera CLVI a proposito del serraglio che ne è l’emblema – «l’orrore, la notte e il terrore (*l’horreur, la nuit et l’épouvante*)» – corrisponde dunque, seppur con delle significative eccezioni (Inghilterra e repubbliche federali di Olanda e di Svizzera), una modernità europea «coperta» di «tenebre e di lutto», un «nero Occidente» o un «paese della disperazione», dove le ricchezze «svaniscono come un soffio di vento» e la «falsa abbondanza scompare come un fantasma». Alla «barbarie» dell’Asia fa da *pendant*, in altri termini, la nuova «barbarie» instauratasi in Europa con le monarchie assolute e con la crescente depravazione dei costumi²¹.

Questa sintetica macro-storia politica si collega agli ideali di Montesquieu rispetto alle categorie di storia e tempo; soffermandosi su questi punti, è facile evidenziare un altro (non tanto) velato nucleo filosofico-politico dell’opera. Il modo di operare della scienza storica pare analogo a quello che l’uomo dovrebbe usare nella realtà. Il romanzo infatti non si sostituisce alla storia, ma esso l’illumina, la completa, l’organizza e le conferisce significato. Lo storico, di fronte a fatti frammentari e a conoscenze costantemente differenti deve supplire a tali carenze fissando delle informazioni, riempiendo dei vuoti con sequenze definite, offrire un senso, insomma, in un discorso che è costruito come il romanzo. In questo senso, con rischi analoghi, Montesquieu scrive un romanzo sulla *Régence* allo stesso modo in cui, contemporaneamente, Usbek ne costruisce uno sulla situazione del suo harem. In entrambi i casi, il lavoro di finzione tende a separare l’uomo dalla realtà, sostituendo l’incontrollabile reale con un’illusione coerente. In questo modo, il lettore si trova di fronte a questo romanzo come l’uomo è posto di fronte alla storia, vale a dire davanti ad una serie di dati sparsi, non significativi, dei quali si può rivelare la coerenza solo avvicinandosi pazientemente. Da questo punto di vista, il romanzo si può considerare anche come una sorta di “caricatura” della storia.

Il concetto di tempo in Montesquieu sembra spesso non poter prescindere da una visione del divenire catastrofica: ad esempio (ma non solo) l’episodio dei Trogloditi, nel suo complesso, sembra non essere altro che il racconto dell’inevitabile “usura” della felicità da parte del tempo. Il momento storico della *Régence* è presentato nel libro come la storia di un cambiamento fatale che sembra andare verso un temuto dispotismo (poi il regno di Luigi XV); al contempo, la storia di Usbek e quella del suo serraglio, sono presentati come gli eventi concitati che portano alla distruzione violenta di un mondo domestico. Nelle lettere che vanno dalla CXII alla CXX²², si profila il destino negativo di tutta l’umanità, in un vasto panorama di depauperamento generale e progressivo crollo della fertilità. Scrive Rica: «Come mai il mondo è così poco popolato in confronto a quanto lo era una volta? Come ha potuto la natura perdere quella prodigiosa fecondità dei primi tempi? Possibile che sia già vecchia? Cadrà stremata?»²³. La risposta che Usbek elabora, sottolinea e svela l’essenza sociologica del pensiero di Montesquieu: «Tu cerchi la ragione per cui la Terra è meno popolata che in altri tempi: e,

²¹ Felice (2013), p. 35.

²² Tali lettere sono solitamente «considerate dai critici una sorta di escrescenza o di indebita aggiunta dell’opera, là dove invece esse costituiscono il primo potente schizzo di quella dottrina della doppia causalità (*fisica e morale*) delle istituzioni umane che è uno dei pilastri portanti dell’*Esprit des lois*» (Felice 2013, p. 24).

²³ Montesquieu (2010), p. 190.

se ci rifletti, vedrai che il grande cambiamento dipende da quello verificatosi nei costumi»²⁴. Segue un'articolata spiegazione del meccanismo di decostruzione culturale e affrancamento dello schiavo nella Roma antica, e di come questo, da principio, permettesse un florido commercio ed una altrettanto florida popolazione²⁵.

Tornando al problema delle ragioni culturali del governo, nell'*Esprit des lois* è evidente come il dispotismo orientale sia considerato antitetico alla società borghese, e come, invece, una religione benevola come il cristianesimo tenda a produrre i principi di un governo mite, ossia moderato²⁶. Montesquieu considera la religione non dal punto di vista dogmatico, ma dal punto di vista della sua utilità sociale e politica: essendo uno scienziato politico, non si interessa di teologia, ma cerca piuttosto di capire come e perché alcune religioni siano più conformi a quello che egli ritiene essere il bene della società e quali siano maggiormente in grado di migliorarne la condizione. Valutando le religioni in base alla loro funzione sociale, al bene che socialmente producono in questo mondo, è facile capire perché, secondo l'Autore, sia più dannoso non avere religione che averne una cattiva²⁷. La moderazione, d'altra parte, è in Montesquieu un principio-cardine non solo dell'agire politico, ma, come scrive lui stesso: «Lo sosterrò sempre, è la moderazione che governa gli uomini, non l'eccesso (*Je le dirai toujours, c'est la modération qui gouverne les hommes, et non pas les excès*)»²⁸; e, nondimeno, dal punto di vista legislativo, «[c]i mostra che la delicatezza e la moderazione sono le virtù proprie delle grandi anime, nate per far la felicità dei popoli. Certo, la conoscenza rende gentili gli uomini, la ragione porta all'umanità e non v'è che il pregiudizio a potervi far rinunciare (*Il nous montre que la douceur et la modération sont les vertus propres des grandes âmes, nées pour faire le bonheur des peuples. Il faut en convenir, les connaissances rendent les hommes doux, la raison porte à l'humanité, et il n'y a que les préjugés qui y fassent renoncer*)»²⁹. Anche nella lettera LXI, quando Usbek ha occasione di incontrare un ecclesiastico alla cattedrale di Notre-Dame, è presente lo stesso “germe” di pensiero: si parla di eccessivo zelo come un fattore negativo («*l'on doit se défier de son zèle* [si deve diffidare del proprio zelo]») che favorisce il fanatismo religioso. E ancora, quasi

²⁴ Montesquieu (2010), p. 194.

²⁵ L'intera spiegazione (che comprende anche una delucidazione su come la decostruzione identitaria si inserisse nel funzionamento della Repubblica) è finalizzata a marcare la differenza “demografica” tra i paesi sottomessi al dominio romano e quelli «maomettani» – per quanto riguarda i paesi cristiani, in particolare, Usbek individua una delle cause dei problemi demografici nel divieto di divorzio e nel gran numero di ecclesiastici presenti, con il voto di castità e di celibato.

²⁶ Nel terzo capitolo del libro XXIV dell'*Esprit des lois* scrive: «La religione cristiana è lontana dal dispotismo puro: infatti, essendo la mitezza tanto raccomandata nel Vangelo, essa si oppone alla collera dispotica con cui il principe si farebbe giustizia e metterebbe in pratica le sue crudeltà (*La religion chrétienne est éloignée du pur despotisme: c'est que la douceur étant si recommandée dans l'Évangile, elle s'oppose à la colère despotique avec laquelle le prince se ferait justice, et exercerait ses cruautés*)».

²⁷ Sempre dalla LXXXV lettera: «Se si deve ragionare senza prevenzioni, non so, Mirza, se non sia un bene che in uno Stato coesistano diverse religioni (*S'il faut raisonner sans prévention, je ne sais, Mirza, s'il n'est pas bon que, dans un État, il y ait plusieurs religions*)». La questione è indirettamente complicata dal fatto che, di base, Montesquieu non separa la politica dalla morale e quindi da uno dei canoni che la determinano, cioè la religione; queste tre ‘parti’ non sono reciprocamente subordinabili e concorrono ad una sana regolamentazione dello Stato.

²⁸ Montesquieu (1875), l. XXII, cap. 22.

²⁹ Montesquieu (1875), dall'*Analyse raisonnée de l'Esprit des lois* di Bertolini (pp.153-272), p.165.

sfrontatamente, nella lettera LX: «Ci si è accorti che lo zelo per l'avanzamento della religione è cosa diversa dall'attaccamento che si deve avere per essa e che, per amarla e osservarla, non è necessario odiare e perseguitare coloro che non l'osservano»³⁰. Ma non solo: se è possibile intendere l'equilibrio come una modalità di moderazione, allora in questa prospettiva la monarchia diventa

una condizione forzata, che degenera sempre in dispotismo o in repubblica. Il potere non può mai essere equamente diviso tra popolo e principe; l'equilibrio è troppo difficile da conservare. Il potere deve diminuire da una parte mentre cresce dall'altra. Ma il vantaggio sta di solito dalla parte del principe, che è a capo dell'esercito³¹.

Ad ogni modo, queste considerazioni spingono Montesquieu ad una riflessione più ampia sul rapporto tra oppressione e libertà, non solo in campo giuridico, ma anche nei campi politico, sociale e individuale (di quest'ultimo si discuterà nella terza sezione, in riferimento alla lettera LXIII): «A Parigi regnano la libertà e l'uguaglianza»³². La lettera XXXIV, ad esempio, richiama esplicitamente la differenza tra i temperamenti asiatico e occidentale: «Anche gli uomini non hanno in Persia la giovialità dei Francesi: non gli si vede la libertà di spirito e l'aria contenta che trovo qui in ogni stato e in ogni condizione»³³. Nell'*Esprit des lois*, poi, Montesquieu indicherà la ragione di queste diversità nella determinante differenza climatica³⁴, che contrappone la *liberté* alla *gravité d'esprit*, parallelamente alla natura binaria di climi caldi e temperati, rispettivamente, a suo avviso, tipici dell'Asia/Africa e dell'Europa. Se i primi riducono gli individui ad una condizione generalizzata di passività e «fiacchezza», i secondi tendono ad esaltare l'indipendenza e l'intraprendenza umane. Ne deriva così che schiavitù e libertà, e i corrispettivi governi scaturenti, sono secondo Montesquieu geograficamente definiti. È forse possibile, allora, un confronto simbolico tra dispotismo e sudditanza negli Stati asiatici e nella più ristretta realtà del serraglio di Usbek (dove i collaboratori/sudditi sono gli eunuchi e le donne).

Montesquieu elabora anche alcune considerazioni pratiche rispetto alla gestione del potere, sostenendo nella lettera CII:

in effetti il potere dei re d'Europa è davvero grande e si può dire che ne hanno quanto ne vogliono, ma non lo esercitano affatto con l'estensione dei nostri sultani. In primo luogo, perché non vogliono turbare i costumi e la religione dei popoli e in secondo luogo perché non è loro interesse spingerlo così lontano. Nulla avvicina di più i nostri principi alla condizione dei loro sudditi quanto l'immenso potere che esercitano su di loro; nulla li sottomette più ai rovesci e ai capricci della fortuna³⁵.

³⁰ Montesquieu (2010), p. 105.

³¹ Montesquieu (2010), pp. 174-175.

³² Montesquieu (2010), p. 153.

³³ Montesquieu (2010), p. 61.

³⁴ Cfr. D. de Casabianca, voce *Climats*, in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, 2008: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=295> >.

³⁵ Montesquieu (2010), p. 174.

In sostanza, maggiori sono i possedimenti, maggiore è il potere da esercitare per tenerli sotto controllo e maggiore è l'instabilità che ne deriva.

Essendo i Lumi alla ricerca di un ideale umano, la libertà individuale è un principio spesso rivendicato dalla filosofia del secolo; Montesquieu ne parla, meno direttamente, raccontando l'episodio dei Trogloditi³⁶. Nello stile di vita di questo popolo, tale convincimento si traduce nel condurre un'esistenza vicina alla natura: in questo contesto, nulla vieta o ostacola la sua libertà. Nella XII lettera, è menzionato un solo termine relativo al lavoro (*travaillent*), eppure i Trogloditi vivevano del lavoro delle loro terre, ma come se l'agricoltura fosse stato un piacere, piuttosto che un obbligo: «Lavoravano con pari sollecitudine per l'interesse comune, [...] trascorrevano una vita felice e tranquilla: la terra coltivata da quelle mani virtuose sembrava produrre spontaneamente»³⁷. La natura stessa pare collaborare alla buona riuscita del lavoro degli uomini. L'uso del pronome personale *ils* nell'intera descrizione, mostra inoltre che tutti gli individui contribuivano in modo paritario alla vita della comunità, mossi dalla *droiture de leur cœur*.

Anche nella frase successiva: «Era in queste riunioni che parlava ingenuamente la natura; si imparava a offrire il cuore e a riceverlo»³⁸, è possibile notare come nelle *assemblées* (che sostituivano una struttura gerarchica verticale) si potesse discutere di questioni umane, come il matrimonio o le sensazioni, in un modello comunitario (mancano riferimenti a strutture gerarchiche) e tollerante basato su virtù solide, sulle quali si costruisce la speranza troglodita di una vita migliore. L'Autore utilizza effettivamente molto il campo lessicale della felicità (*douce, tendre, heureuse, tranquille, tendrement, consolation, heureux, bonheur*), che riflette la realtà di un mondo in cui non si osserva alcun problema o intransigenza e dove vi è un'intesa duratura e piacevole tra gli individui stessi. Questa sensazione è accentuata dall'uso congiunto del campo lessicale del *malheur*, in una serie di perifrasi antitetiche come: «[...] *la droiture de leur cœur [que] par la corruption de celui des autres*», «*différends que ceux d'une douce et tendre amitié faisait naître*», «*séparés de leurs compatriotes indignes de leur présence*», «*de s'affaiblir dans la multitude, fut fortifiée*».

Infine, attraverso la descrizione della religione dei Trogloditi (devozione che non si riferisce mai ad una tradizione scritta) abbiamo un'immagine dell'aspetto (più o meno) spirituale di questa popolazione; nonostante essi siano politeisti («Un popolo così giusto doveva essere caro agli dèi. Non appena aprì gli occhi per conoscerli, imparò a temerli e la religione venne ad addolcire nei costumi quel che la natura vi aveva lasciato di troppo rude»³⁹), hanno comunque una forte spiritualità nel senso dell'essere *chérissés des dieux*, ed il motivo di questo stato di “grazia” è proprio il fatto che sono esistenze giuste: i *Troglodytes* vivono la collettività in maniera sana e meritano quindi questa sorta di

³⁶ Cfr. M. Platania *La favola sui Trogloditi di Montesquieu : antropologia, società e politica*, «Giornale critico della filosofia italiana», 24 (2004), p. 82-105.

³⁷ Montesquieu (2010), p. 27.

³⁸ Montesquieu (2010), p. 28.

³⁹ Montesquieu (2010), p. 27.

“appoggio mistico”. Qui viene espresso indirettamente un aspetto del rifiuto della religione cattolica monoteista da parte di Montesquieu; egli crede che l’uomo debba avere la sua libertà indipendentemente dalla fede religiosa.

Ma in questo testo si possono osservare anche idee di altro tipo: l’effetto di rinnovamento e di rinascita, osservato in precedenza nei Trogloditi, riflette il progresso degli uomini che posseggono la capacità di imparare dai propri errori. Nella società troglodita, la produzione agricola sembra essere l’unica fonte di ricchezza e ogni individuo lavora per l’interesse collettivo: Montesquieu difende il sistema del liberalismo economico e lo integra nel tipo di società a cui, forse, aspira. L’esempio dei Trogloditi è pertanto palesemente un’utopia idealistica, ma funge nel caso di Usbek da preambolo per la degenerazione che avverrà in seno alla popolazione stessa con l’aumento demografico e la fine del suddetto modello, per volgersi invece verso un principio monarchico. Gli unici idoli che egli pare risparmiare, alla fine del romanzo, sono «la Legge naturale nel suo carattere assoluto e la Ragione assurta a nuova divinità»⁴⁰.

Dunque, moltissimi spunti sono offerti da questa lettera e tutti secondo lo stesso ordine casuale attraverso il quale, nelle lettere, sono presentate le varie considerazioni dei protagonisti: una sequenza in evoluzione, cioè, che presuppone l’assenza di un carattere assolutistico in qualsivoglia loro affermazione; le lettere sono aperte a risposta, pur senza richiederla, sono suscettibili di discordanze (in quanto portatrici di opinioni, non di dogmi) e puramente espositive dell’esperienza e delle riflessioni dei Persiani. Non impongono né verità né modelli, ma si limitano a suggerirne il percorso. Sembra evidente nell’affermazione di Usbek nella lettera LXXXVI: «Non avvertiamo la nostra piccolezza; e tuttavia vogliamo essere tenuti in considerazione nell’universo, vogliamo figurarvi ed esservi un elemento importante»⁴¹; la piccolezza in questo caso è messa in relazione soprattutto al senso di parzialità: l’individuo non si rende conto della propria limitatezza e della modestia della propria persona.

Pare così che, allo stesso tempo, le *Lettres persanes* costituiscano anche un saggio per evidenziare e suscitare la consapevolezza della dispersività, della varietà estrema, dello “sparpagliamento” del reale – non operando nella realtà stessa, bensì in quella che è una costruzione analoga ad essa, cioè il testo. La perseveranza dell’Usbek filosofo si propone di individuare, sul terreno delle scienze umane, i contorni di leggi simili a quelle che si applicano alle scienze esatte, e delle quali, nella lettera LXXXVI, ammira la semplicità e universalità. Ma nel romanzo la sua iniziativa resta episodica, frammentaria, incerta, soprattutto è continuamente compromessa dalle irruzioni della sensibilità, i tormenti della gelosia, la precipitazione degli eventi nell’harem.

Osservando l’opera come fosse un campo di sperimentazione della diversità, si è portati linearmente ad elaborare la domanda seguente: com’è possibile, a partire da dati incompleti,

⁴⁰ Montesquieu (2010), dall’introduzione di V. Papa (p. XIII).

⁴¹ Montesquieu (2010), p. 35.

frammentari, eteroclitici trovare una forma o uno strumento di sapere definito (che sia in politica, economia, religione o qualsiasi altro campo)? E come renderlo efficace nel campo dell'azione?

3. *Des mœurs*⁴²: lettere sul «costume» e rete antropologica

«Il y a cette différence entre les lois et les mœurs, que les lois règlent plus les actions du citoyen, et que les mœurs règlent plus les actions de l'homme (Fra le leggi e i costumi vi è questa differenza, che le leggi regolano piuttosto le azioni del cittadino, e i costumi regolano piuttosto le azioni dell'uomo)»⁴³.

Starobinski scriveva a proposito delle *Lettres persanes*: «La soppressione del nome o il mascheramento mitologico permettono di citare ciò che, col suo nome, sarebbe stato tabù (dato che talvolta sembra contare più il tabù del nome che quello della cosa)»⁴⁴.

La coscienza di Montesquieu rispetto alle costruzioni culturali che pervadono (com'è giusto che sia) ogni popolazione è straordinaria; ma ancora più che la sua capacità di riflessione ed auto-estraniamiento dal contesto nel quale viveva (come tutti) immerso, è impressionante il suo saper tradurre queste nozioni – per l'epoca più che rivoluzionarie – in forma non solo comprensibile ad un pubblico tutto sommato ampio, ma anche mantenendo la leggerezza e la chiarezza di chi ha piena padronanza dei propri pensieri, ed è in grado dunque di comunicarli con semplicità. È per questo motivo che, nonostante il processo di destrutturazione culturale non sistematico che mette in atto (frammentario in quanto procede attraverso rappresentazioni istantanee, quasi “pennellate” da parte dei personaggi), lo scenario a cui appartiene il suo pensiero è estremamente chiaro. Montesquieu ha ben presente quanto possa essere difficile valutare con lucidità ciò che ci è troppo familiare e consueto, quanto l'abitudine logori la flessibilità e lo spirito critico.

Lo sguardo dei personaggi è uno sguardo analitico nel senso proprio ed etimologico del termine, in quanto scioglie, slega, scompone, decostruisce ed è costituente della condizione necessaria per una conoscenza critica di ciò che si vuole comprendere. Il riflesso di questo meccanismo (cioè il mezzo attraverso il quale viene espresso questo suo atteggiamento) più letterario e più evidente al lettore è recuperabile nel tipo di linguaggio che i Persiani utilizzano per definire eventi, oggetti, rituali e tutto ciò che vedono.

Nelle lettere che descrivono atteggiamenti, usanze, abitudini (e quindi tutti i comportamenti che sono modernamente sentiti come più strettamente culturali) la dimensione extra-testuale è

⁴² Cfr. C. Spector, voce *Coutumes, mœurs, manières*, in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, 2008: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=234> >.

⁴³ *Esprit des lois*, XIX, 16.

⁴⁴ Montesquieu (2010), dalla prefazione di Starobinski, p. 14.

fortissima. Michail Bachtin⁴⁵ parla appunto di una «preesistenza di tipo culturale», che si riferisce cioè all'insieme di valori antecedenti, all'immaginario e alla cultura che preesistono al testo.

Sempre Starobinski afferma in proposito:

Se scompare il codice linguistico in cui si iscrive la convinzione religiosa, non ne resta che la descrizione dei gesti richiesti dal rito, spogliata dalla giustificazione che ricevono dalla «catena» che unisce cerimonie, dogmi e “altre verità” [...]. La critica, la demistificazione consistono nell'abolire i nomi che ispirano fiducia per mostrare la futilità delle cose reali che esercitano, sulla fiducia, un prestigio abusivo. Fuori dal codice che le sacralizza, le cose non meritano più di essere rispettate⁴⁶.

Questa rivisitazione totale dello scibile tradizionale attraverso i suoi soli dati di carattere sensibile è il mezzo per ottenere l'oggettività e quindi il fondamento della critica. La riduzione materiale alla quale Montesquieu si dedica è, però, allo stesso tempo una de-sacralizzazione di luoghi e realtà convenzionalmente circondati da un'aura di rispetto comunitario. La cosa riesce ancora più complicata se si va a considerare che Montesquieu e i suoi personaggi non esaminano i processi antropopoietici che la civiltà occidentale propone, ma solo i loro risultati.

Ciò che i Persiani fanno è semplicemente applicare le loro categorie di pensiero, di collocazione dei fatti nella realtà e di riconoscimento ad una dimensione che non appartiene loro. Sembra appropriato, soprattutto a questo proposito, riportare l'eventualità (un po' azzardata) di poter vedere un gioco di parole tra il termine *persan* (persiano) e la parola *perçant* (penetrante, acuto), che si pronunciano in francese allo stesso modo; sarebbe solo un'altra delle ben riuscite provocazioni dell'autore. Ad ogni modo, trattando di cultura, il risultato della differenza di categorie conoscitive è più che mai evidente: dal punto di vista strettamente linguistico la Chiesa diventa una moschea, il prete un derviscio, il papa un grande e potente mago (o, come si vedrà più avanti nella lettera XXIX, «un vecchio idolo, che ora viene incensato per abitudine»⁴⁷), una sua bolla un lungo scritto, un rosario nient'altro che delle palline di legno. In questo modo, quella che è l'irregolarità nell'ordine degli argomenti che i Persiani individuano viene compensata da un'altra forma di ordine interno, che è quello che procede in modo binario per identità e differenze. Come sosteneva Lévi-Strauss, il pensiero necessita di ordine, e per ottenerlo ci si muove costituendo opposizioni binarie regolari⁴⁸. Oppure, secondo un'altra personale interpretazione, questa consuetudine starebbe quasi ad indicare una possibile sovrapposizione dei due mondi, una sorta di collegamento: la possibilità di applicare la

⁴⁵ Cfr. M. Bachtin, *Il problema della creazione letteraria*, in Id., *Estetica e romanzo* (1975), Torino, Einaudi, 1979, p. 27: «Il concetto di estetico non può essere derivato per via intuitiva o empirica dall'opera d'arte: esso allora sarà ingenuo, soggettivo e instabile; per autodefinirsi in modo sicuro e preciso esso deve definirsi relativamente alle altre sfere nell'unità della cultura umana».

⁴⁶ Starobinski (1989), pp. 14-15.

⁴⁷ Montesquieu (2010), p. 54.

⁴⁸ Cfr., di C. Lévi-Strauss, *Il cotto e il crudo* (I ed. 1964), tr. di A. Bonomi, Milano, Il Saggiatore, 2008, e *Antropologia strutturale* (I ed. 1958), tr. di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 2009.

griglia culturale-linguistica della realtà persiana a quella occidentale sarebbe una spia della loro intima somiglianza.

La XXX lettera, contenente l'episodio in cui Rica, spogliato dei suoi abiti tradizionali persiani, viene privato anche dell'interesse che la sua diversità stimola negli altri, è importantissima: «La prova mi fece conoscere quel che valevo realmente. Libero da tutti gli ornamenti esotici, mi vidi apprezzato al punto giusto»⁴⁹; gli abiti sono uno dei più forti simboli della griglia culturale e, pertanto, tolti quelli, non si vede più alcuna differenza: Rica passa inosservato, si mimetizza nel mondo francese e ne entra a far parte a tutti gli effetti. Essendo il costume (in generale) la più evidente delle costruzioni culturali, per estrarre e comprendere da qui la celeberrima domanda *Comment peut-on être Persan?* è necessario passare per un discorso decisamente antropologico: la domanda «Come si può essere quello che si è?» percorre inevitabilmente la via dei costrutti della vita; non solo ogni definizione, ogni categoria e ogni parola ha una connotazione culturale non trascurabile, ma l'individuo è globalmente culturalmente definito. Ma non è ancora sufficiente: Montesquieu dimostra anche come la socialità e le sue forme siano a loro volta culturalmente definite (ad esempio: «questa seriosità degli Asiatici deriva dalle scarse relazioni che ci sono tra loro»⁵⁰) in un rapporto circolare, senza estremità. Oppure ancora, nella lettera LX, una terza alterità viene usata come sponda per creare un qualche tipo di identità e somiglianza tra Asia ed Europa; scrive Usbek: «niente somiglia di più a un ebreo asiatico che un ebreo europeo»⁵¹. Inserendo questo terzo elemento, il contrasto bipolare Asia/Europa viene parzialmente a mancare. Per di più, la ragione della diversità caratteriale dei singoli individui viene nuovamente identificata nel costrutto culturale; nella lettera LXIII si può leggere, infatti: «Da noi i caratteri sono tutti uguali perché sono artefatti»⁵². Questa artificialità che lamenta Rica è assolutamente antitetica all'assenza di dissimulazione, alla spontaneità che vede negli Europei; ciò che non vede Rica è come la natura di questi due comportamenti sia la stessa: entrambi sono culturalmente definiti e la libertà che vede nella socialità francese è soggetta ad altre limitazioni che, magari, non sono proprie di quella persiana e viceversa.

Tra le lettere che esaminano «i riti, le forme e i costumi che adempiono all'addestramento degli animali umani»⁵³, alcune sono particolarmente importanti e meritano un'accurata analisi: tra queste la XXIV, la LIX e la XCIX.

La XXIV lettera è la prima che viene scritta dalla Francia da Rica; il vero e proprio shock culturale che quest'ultimo subisce è palese soprattutto nel modo in cui descrive ciò che lo circonda: la comparazione con la Persia è continua in questa fase (nonostante poi Rica sarà il personaggio che meglio si abituerà alla cultura europea). Lo si nota in espressioni quali *aussi facilement que nos*

⁴⁹ Montesquieu (2010), p. 57.

⁵⁰ Montesquieu (2010), p. 61.

⁵¹ Montesquieu (2010), p. 104.

⁵² Montesquieu (2010), p. 109.

⁵³ Montesquieu (2010), dalla postfazione di P. Valéry (p. 326).

magnifiques sultans, jurerait comme un Païen, che danno la possibilità a Montesquieu di mostrare come il suo punto di vista rimanga, in questa fase, ancora etnocentrico (come giudicare gli altri con obiettività senza conoscerli?), anche a livelli meno platealmente incidenti come quello edile («Parigi è grande come Isfahan; le case sono così alte che si direbbe siano abitate solo da astrologi»⁵⁴, alludendo poi alle case dal profilo basso, tipiche delle città orientali).

Tutte le perifrasi che Rica usa nelle lettere hanno una sfumatura che va oltre la pura identificazione di un atto, oltre la “retorica del meravigliarsi”, attraverso l’utilizzo di termini peggiorativi o ironici: *certaines dervis* (gli inquisitori o i preti), *de petits grains de bois à la main* (il rosario), *deux morceaux de drap* (l’abito di pellegrini), o *une chemise de soufre* (l’abito giallo dei detenuti). Tutte queste espressioni manifestano la volontà di suggerire come le ritualità europee (e cristiane) siano questione d’apparenza, di formalismo ipocrita. Ma Rica ha anche un occhio sagacissimo, e si rende conto in fretta di elementi come le conseguenze dell’enorme crescita demografica della capitale all’inizio del XVIII secolo: «Puoi ben immaginare che una città costruita nell’aria, che ha sei o sette case una sull’altra, sia estremamente popolata e che, quando tutti sono per strada, c’è un bell’intasamento»⁵⁵. Quando afferma che «ce ne vuole prima di essere alloggiati», Rica si riferisce indirettamente anche alla crisi immobiliare che Parigi stava conoscendo all’epoca; non gli sfuggono nemmeno la “segregazione sociale” causata dagli effetti del fallimento della politica economica di Law – il cui sistema monetario crollava negli anni Venti del Settecento –, l’affarismo arrivista e la speculazione generalizzati che perpetuavano rafforzando le divisioni sociali. Tale situazione è evidente all’occhio di un osservatore esterno nella mancanza di servizi essenziali per la maggior parte della popolazione, affiancata alla costruzione di sontuosissimi palazzi per la nobiltà («[ce ne vuole prima di] procurarsi le cose necessarie che mancano tutte insieme»⁵⁶).

«Siamo a Parigi da un mese e siamo sempre stati in continuo movimento»⁵⁷.

È fatto rinomato che la concezione di tempo orientale e quella occidentale siano molto dissimili; allo stesso modo lo è anche quella di movimento. Rica descrive questo *mouvement continuel* di cui ha avuto esperienza a Parigi utilizzando i campi lessicali dalla fretta e la velocità, verbi di moto e ponendo l’accento sulle difficoltà del traffico e la frenesia di questi, a suo avviso, sterili vagabondaggi francesi. Per non parlare poi del trauma che subisce a causa delle modalità di deambulazione occidentali, completamente opposte a quelle, più docili, tipicamente orientali («le lente vetture asiatiche, il passo cadenzato dei nostri cammelli»⁵⁸): «Forse non ci crederai: è un mese che sono qui e non ho ancora visto camminare nessuno»⁵⁹. Come scrive Rica, i passanti mostrano, a suo avviso, un’enorme mancanza di cortesia e una certa brutalità: «passi ancora che mi si inzaccheri

⁵⁴ Montesquieu (2010), p. 44.

⁵⁵ Montesquieu (2010), p. 44.

⁵⁶ Montesquieu (2010), p. 44.

⁵⁷ Montesquieu (2010), p. 44.

⁵⁸ Montesquieu (2010), p. 44.

⁵⁹ Montesquieu (2010), p. 44.

dalla testa ai piedi, ma non posso perdonare le gomitate che ricevo a intervalli regolari»⁶⁰. Un'altra caratteristica che colpisce Rica è la vanità dei sudditi del Re di Francia, il quale «esercita il suo dominio anche sulla [loro] mente [...]; li fa pensare come vuole»⁶¹; usando espressioni come *il n'a qu'à*, Montesquieu mette in evidenza la facilità con la quale il sovrano riesce ad ingannare i suoi sudditi. La sua autorità è quella di un usurpatore.

Ad ogni modo, ciò che colpisce e continuerà a colpire anche in seguito i Persiani sono principalmente le modalità relazionali delle persone, non solo a proposito della più ovvia discordanza tra il ruolo femminile in Persia e quello proprio della Francia, ma dei rapporti più genericamente interpersonali, anche in un contesto slegato dal ritmo di vita eccessivamente frenetico e caotico che lamenta nella XXIV lettera. Quella stessa superficialità relazionale che verrà criticata nella lettera XCXI è proposta anche nella LXXXVII; Rica riporta: «Si dice che l'uomo è animale socievole. Sotto quest'aspetto mi pare che un Francese sia più uomo di ogni altro: è l'uomo per eccellenza, poiché sembra nato esclusivamente per la società»⁶², ma il tema dell'agitazione ritorna anche qui: «Sono sempre di fretta, perché hanno l'incombenza importante di chiedere a tutti quelli che vedono da dove vengono e dove vanno»⁶³. Questi meccanismi relazionali, agli occhi dei Persiani vani, vuoti e insensati, sono portati all'estremo del loro essere nell'epilogo della lettera, dove l'epitaffio funebre di un uomo (morto di fatica per le troppe celebrazioni) riporta esattamente il numero di cerimonie e funzioni pubbliche alle quali ha partecipato. La critica da parte del personaggio-autore è lancinante e pungente: «Infine, ritornano a casa stanchissimi a riposarsi, per poter riprendere l'indomani le loro estenuanti funzioni»⁶⁴.

A proposito di quanto prive di umanità sembrano queste consuetudini ai Persiani, è importantissima la riflessione di Rica contenuta nella LIX lettera (forse la più importante a proposito del tema del relativismo culturale):

Mi pare, Usbek, che noi giudichiamo le cose solo riferendole inconsapevolmente a noi stessi. Non mi sorprende che i negri dipingano il diavolo d'una bianchezza abbagliante e i loro dèi neri come il carbone; che la Venere di certe popolazioni abbia dei seni che le pendono fino alle cosce e che infine tutti gli idolatri abbiano rappresentato i loro dei con un aspetto umano, attribuendo loro i propri gusti. È stato detto molto bene che, se i triangoli facessero un dio, gli darebbero tre lati⁶⁵.

È evidente come sia impossibile non rapportare i fenomeni esterni a se stessi ed ai propri costrutti culturali o individuali, tantomeno se si viene inseriti in un contesto non familiare, dove è necessario ricorrere ad un sistema d'orientamento che l'uomo ha universalmente istituito con la

⁶⁰ Montesquieu (2010), p. 44.

⁶¹ Montesquieu (2010), p. 45.

⁶² Montesquieu (2010), p. 151.

⁶³ Montesquieu (2010), pp. 151-152.

⁶⁴ Montesquieu (2010), p. 152.

⁶⁵ Montesquieu (2010), p. 103.

cultura. C'è un altro passo importante per spiegare la relazione tra relativismo, parzialità e piccolezza umana, cioè quando Rica afferma: «[...] quando vedo degli uomini che si arrampicano su di un atomo, cioè sulla Terra, che non è che un punto dell'universo, proporsi direttamente come modelli della Provvidenza, non saprei come conciliare tanta stravaganza con tanta piccolezza»⁶⁶. È proprio a partire dall'enorme limitatezza degli uomini, dalla loro "pochezza", che è possibile capire quanto sia impossibile trovare dei caratteri e delle categorie culturali assoluti; tuttavia, al contempo, è incredibilmente difficile prescindere dal contesto umano di cui si è stati (anche solo parzialmente) formati.

Andando al passo successivo, se la prima lettera mandata da Parigi non trascura di descrivere nemmeno gli aspetti urbanistici e topografici della città, non poteva mancare nel romanzo una parentesi sul costume nel senso più stretto del termine; il mercato della moda di Versailles raccontato dai Persiani si iscrive nella più generale descrizione del «trionfo delle apparenze». Nella XCIX lettera è contenuto uno dei passi in cui sono più strettamente ed efficacemente unite ironia e critica; ma non basta: Montesquieu dimostra di aver esplorato non solo aree di pensiero come potere, religione e politica, bensì anche segmentazioni sociali considerate più "futili" ma altrettanto sintomatiche del pensare collettivo.

Le onnipresenti mode si evolvono incredibilmente rapidamente (il rapporto tra queste ultime e il tempo è frenetico), sfidando tutte le leggi della ragione, perfezionando il gusto ma corrompendo il costume. Quest'elemento critico riveste una certa importanza principalmente a causa del carattere effimero delle mode stesse e del fatto che i Francesi non le determinano da sé, ma aspettano invece un esempio che venga dall'alto, dalla nobiltà e dalla corte parigina, quindi dal re. Montesquieu afferma infatti: «L'animo del sovrano è uno stampo che dà forma a tutti gli altri»⁶⁷. Quest'idea è indirettamente legata, nuovamente, alla gestione della monarchia assoluta e al principio dispotico: il re riafferma la sua superiorità sugli altri e dirige secondo i suoi schemi l'orizzonte della corte, ma va anche oltre: organizza gli spazi ed i sudditi circostanti secondo una gerarchia piramidale nascosta "re-corte-parigini-province", cioè un ordine "segreto" che esemplifica nondimeno il funzionamento globale della società. In un gioco di specchi, la critica alla moda si dilata anche alla società e al sovrano, per estensione, quindi, diventa un più generico attacco al comportamento dei Francesi. Essi sono da questo punto di vista manipolati e manipolabili già nel loro pensiero, senza nemmeno voler indagare oltre sulle conseguenze economiche di tali dispendiose attitudini. I Francesi dimostrano paradossalmente una grande mancanza di personalità, individuata nel testo da termini forti come *asservi* o *obligé*; gli individui sono incapaci di pensare da sé, come avrebbero invece voluto gli intellettuali delle *Lumières*.

Il ritmo descrittivo della lettere è veloce quanto i cambiamenti della moda, mentre

⁶⁶ Montesquieu (2010), p. 103.

⁶⁷ Montesquieu (2010), p. 170.

Montesquieu, dall'alto, esalta con sarcasmo come le dame della nobiltà facciano uso dei migliori artigiani della nazione per scopi estetici, senza nascondere un certo disdegno e senso di spreco. Le donne sono disciplinate dalla moda e lo vediamo facilmente in diversi aspetti: le acconciature (*montent e descendent*), le calzature (*piédestal e tenir en l'air*) ed il trucco. Nel terzo paragrafo l'Autore inserisce anche un altro elemento, cioè la scissione geografica e sociale nei due mondi separati, estranei, della città e della campagna: «Una donna che lascia Parigi per andare a passare sei mesi in campagna, ritorna così fuori moda come se si fosse ritirata per trent'anni»⁶⁸. Soggiornare in campagna equivale così a perdere ogni contatto con la corte, il potere e tutti i centri decisionali della città.

L'ultimo paragrafo sviluppa ancora la modalità della caricatura, dove la moda si presenta come una corsa continua a testa bassa; una forma di moda viene individuata anche in ogni tipo di eccesso che pieghi persino l'edilizia ai suoi criteri, fino ad avere complicate derivazioni anche per un'arte "nobile" come l'architettura: «Gli architetti sono stati spesso costretti ad alzare, abbassare, allargare le porte, a seconda che le acconciature femminili esigessero da loro questi cambiamenti; e le regole della loro arte sono state asservite a quei capricci»⁶⁹. Le conseguenze di quest'estremismo non riguardano solo il mondo urbanistico, ma anche quello finanziario: la moda è cara e appartiene pertanto ad una élite sociale ristretta (che dunque vi investe moltissimo). Montesquieu si rende perfettamente conto del fatto che moda, vanità, lusso e prosperità producono ricchezza e fanno funzionare la parte commerciale della macchina statale e sociale. Nell'*Esprit des lois* afferma:

La società delle donne guasta i costumi e forma il gusto: il desiderio di piacere più degli altri crea gli ornamenti; il desiderio di piacere più di se stessi crea le mode. La moda è un elemento importante: a forza di rendere lo spirito frivolo, si aumentano senza posa i rami del suo commercio (*La société des femmes gâte les mœurs, et forme le goût: l'envie de plaire plus que les autres établit les parures; et l'envie de plaire plus que soi-même établit les modes. Les modes sont un objet important: à force de se rendre l'esprit frivole, on augmente sans cesse les branches de son commerce*)⁷⁰.

Il capriccio francese della moda è legato altresì al problema dell'identità di un popolo e questa specie di perpetuo "culto del cambiamento estetico" è sintomo di un certo disagio diffuso, espresso attraverso la smodata importanza che l'esteriorità riveste agli occhi dei Parigini. L'esempio del figlio che non è più in grado di riconoscere la madre dopo esserle stato distante per alcuni mesi è simbolico della superficialità (di nuovo) delle relazioni, sottomesse anch'esse al giogo delle apparenze. Ma, soprattutto, è il rapporto tra moda e costume che viene criticato: «Le maniere e il modo di vivere vanno come le mode»⁷¹. Nell'*Esprit des lois*, il tema della moda e dei costumi è legato ai

[...] beni innumerevoli che risultano dalla vanità: il lusso, l'industriosità, le arti, la moda, le buone maniere, il gusto; e [...] i mali infiniti che nascono dall'orgoglio di certe nazioni: la pigrizia, la povertà, l'abbandono di tutto, la distruzione delle

⁶⁸ Montesquieu (2010), p. 169.

⁶⁹ Montesquieu (2010), p. 170.

⁷⁰ *Esprit des lois*, XIX, 8.

⁷¹ Montesquieu (2010), p. 170.

nazioni che il caso ha fatto cadere nelle loro mani, e della loro stessa [...] *biens sans nombre qui résultent de la vanité: de là le luxe, l'industrie, les arts, les modes, la politesse, le goût; et [...] les maux infinis qui naissent de l'orgueil de certaines nations: la paresse, la pauvreté, l'abandon de tout, la destruction des nations [...]*⁷².

Queste due serie di elementi contrapposti vogliono mostrare le conseguenze della vanità collettiva generalizzata ed i risultati economico-sociali che ne derivano⁷³.

La parola *mœurs*, che in francese esprime ciò che in italiano viene tradotto con costumi, usanze, modi, ricorre moltissimo anche nell'*Esprit des lois*; non è un caso che Montesquieu abbia attribuito tanta importanza a quest'aspetto dell'essere umano. Egli non è solo uno scienziato politico, ma un pensatore poliedrico che ha cercato di vedere oltre la singola disciplina; nei suoi scritti, è evidente come abbia contemplato problematiche e aspetti della vita umana che esulano da quelli più propriamente politologici. Le scienze giuridiche, storiche, sociali e la filosofia nella sua accezione più ampia e pervasiva.

4. Conclusione

L'altissima punta filosofica con la quale Starobinski chiude il suo commento alle *Lettres persanes* è una riflessione sulla coerenza. Rileggere l'opera con ben chiaro in mente il fallimento di Usbek è un'operazione che non riguarda solo il personaggio stesso, ma coinvolge sostanze appartenenti ad una prospettiva direttamente superiore (innalzata al di sopra della singola vita di Usbek, di Montesquieu, del lettore, della Francia del Settecento): quella del relativismo culturale.

C'è una cesura tra ciò che la ragione può da sé produrre e quanto poco questa stessa finisca con l'influenzare le azioni: la messa in pratica di se stessa rimane molto limitata. Il modo il cui Starobinski evidenzia quest'aspetto quasi (se mi è concesso il termine) "profetico" fa sì che ci si possa spostare verso un altro tipo di valutazione. È il problema che molto attanaglia l'uomo d'oggi: la discontinuità tra pensieri e condotta, tra la riflessione razionale e l'impossibilità (sostenuta dalla cultura) di applicare la prospettiva del relativismo (e quindi della comprensione e della comprensività) al quotidiano.

Questa nostra odierna incapacità di elevare tale principio ad atteggiamento fondante del vivere è il presupposto del male dell'intolleranza. Scrive Montesquieu nella lettera LXXXV: «[...] non è la molteplicità delle religioni che ha prodotto le guerre, ma lo spirito d'intolleranza che animava quella

⁷² *Esprit des lois*, XIX, 9.

⁷³ Legato al sentimento di vanità è anche quello di gloria, del quale Montesquieu scrive, nella lettera LXXXIX: «Il desiderio di gloria non è per nulla diverso dall'istinto di conservazione che hanno tutte le creature. Ci sembra di accrescere in nostro essere, quando possiamo collocarlo nella memoria altrui: è una nuova vita che acquistiamo e che ci diventa tanto preziosa quanto quella che abbiamo ricevuto dal Cielo» (Montesquieu [2010], p. 154). Spiegherà più avanti nella stessa lettera che anche il desiderio di gloria finisce con l'essere culturalmente determinato, cioè direttamente proporzionale al livello (e alla qualità) di libertà presenti nel loro habitat. Per affermare ciò, muove da una considerazione più strettamente psicologica, derivata dalla riflessione sul rapporto tra servitù e gloria.

che si credeva dominante»⁷⁴. Tuttavia, questa rigidità pare essere una costrizione intima alla “natura della cultura”: in quanto sistema di orientamento definente dell’identità, la cultura necessita di punti fissi per auto-caratterizzarsi. All’interno di questo sistema l’alterità più è forte (o sentita come tale), più rende chiara l’identità e conferisce quindi certezze all’individuo. Il dubbio che deriva da queste affermazioni è se sia possibile o meno arrivare alla sofisticatezza di sviluppo intellettuale e umano per mantenere entrambi i punti in equilibrio. Una forte identità e una forte alterità non in conflitto tra loro sono possibili?

La riflessione di Montesquieu sembra partire (o arrivare?) proprio da tale quesito; nella sua illustrazione del confronto tra due mondi antitetici (come dice Valéry, «un Oriente di fantasia e una Parigi ridotta ai suoi cliché»⁷⁵), ha però un altro scopo: in linea con l’encomio del raziocinio illuministico, si pone problemi diversi rispetto a quelli intimamente antropologici, più connessi alla ricerca di criteri di verità intellegibili e universali. Probabilmente, il filosofo non aveva intenzione di porsi a progenitore di un concetto moderno come quello di “cultura”, ma è indubbio che, inconsapevolmente forse, abbia percorso il cammino di tali pensieri. Risulta molto facile, nondimeno, allacciare quest’ultima riflessione al quadro dei suoi insegnamenti filosofico-politici (dei quali le *Lettres* rappresentano i prodromi): sembra allora che Montesquieu abbia semplicemente eluso, scansato senza esplicitarlo, un passaggio poco funzionale, preso com’era dal rivelare/celare visioni di altro tipo.

Bibliografia

Dufrénoy, M.-L. (1966), *Statistique linguistique appliquée aux «Lettres persanes»*, «Journal de la société statistique du Paris», t. 107, pp. 130-134.

Felice, D. (2012), *Corruzione e catastrofe nel giovane Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia Politica*, Bologna, Clueb, pp. 148-186,.

Felice, D. (2013), *Introduzione a Montesquieu*, Bologna, Clueb.

Montesquieu (1874), *Lettres persanes*, texte établi par André Lefèvre, Paris, Lemerre.

⁷⁴ Montesquieu (2010), p. 149.

⁷⁵ Montesquieu (2010), dalla postfazione di P. Valéry (p. 335).

Montesquieu (1875), *L'Esprit des lois*, Paris, édition de Édouard Laboulaye, Garnier.

Montesquieu (2004), *Lo spirito delle leggi*, trad. B. Boffito Serra, Torino, Utet.

Montesquieu (2009), *Lettere persiane*, tr. G. Alfieri Todaro Faranda, Milano, Bur.

Montesquieu (2010), *Lettere persiane*, tr. V. Papa, Milano, Mondadori.

Schneider, J.-P. (2000), *Les jeux du sens dans les Lettres persanes. Temps du roman et temps de l'histoire*, «Revue Montesquieu», n° 4, pp. 127-159.

Starobinski, J. (1989), *Montesquieu*, Genova, Marietti.

Starobinski, J. (2002), *Montesquieu*, Torino, Einaudi.

Vedere anche:

Cotta, S. (1953), *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella (anche online sul sito < www.montesquieu.it >).

Cotta, S. (1995), *Montesquieu*, Bari-Roma, Laterza.

Felice D. (2010), *Modi sussistenza, leggi, costumi*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 313 – 352.

Felice D. e Monda D. (2012), *Montesquieu. Intelligenza politica per il mondo contemporaneo*, Napoli, Liguori.

Montesquieu (2004), *Lettres persanes*, texte établi par Edgar Mass, avec la collaboration de Cecil Courtney, Philip Stewart, Catherine Volpilhac-Auger; introductions et commentaires sous la direction de Philip Stewart et Catherine Volpilhac-Auger, Oxford - Napoli, Voltaire foundation - Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

