

«Non vi è un solo evento rilevante, nella nostra storia recente, che non possa rientrare nello schema di intuizioni tracciato da Montesquieu» (Hannah Arendt).

«Erano apparsi Bacone, Galileo e Newton; dieci anni prima o dopo, doveva apparire Montesquieu» (Pellegrino Rossi).

«Montesquieu è un autore che pensa sempre, e fa pensare. È stato il più moderato e il più fine tra i *philosophes*. Lo prendo come mia guida, non come mio avversario» (Voltaire).

«L'amore per lo studio è in noi quasi l'unica passione eterna: tutte le altre ci abbandonano via via che la miserabile macchina che ce le fornisce si avvicina al proprio disfacimento. Bisogna crearsi una felicità che ci segua in tutte le età: la vita è così breve che non conta nulla una felicità che non duri quanto noi» (Montesquieu).

«La prosperità risiede nei costumi, non già nell'opulenza» (Montesquieu).

Domenico Felice è docente di Storia della Filosofia e di Storia della Filosofia Politica presso l'Università di Bologna. È autore di numerosi saggi e volumi su Montesquieu, tra i quali: *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu* (Pisa, 2000); *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu* (Firenze, 2005); *Los orígenes de la ciencia política contemporánea. Despotismo y libertad en el «Esprit des lois» de Montesquieu* (Madrid, 2012); *Introduzione a Montesquieu* (Bologna, 2013). Assieme a Riccardo Campi, ha curato la prima traduzione italiana integrale del *Dictionnaire philosophique* e delle *Questions sur l'Encyclopédie* di Voltaire (Milano, 2013). È editor di «Montesquieu.it – Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni» (www.montesquieu.it).

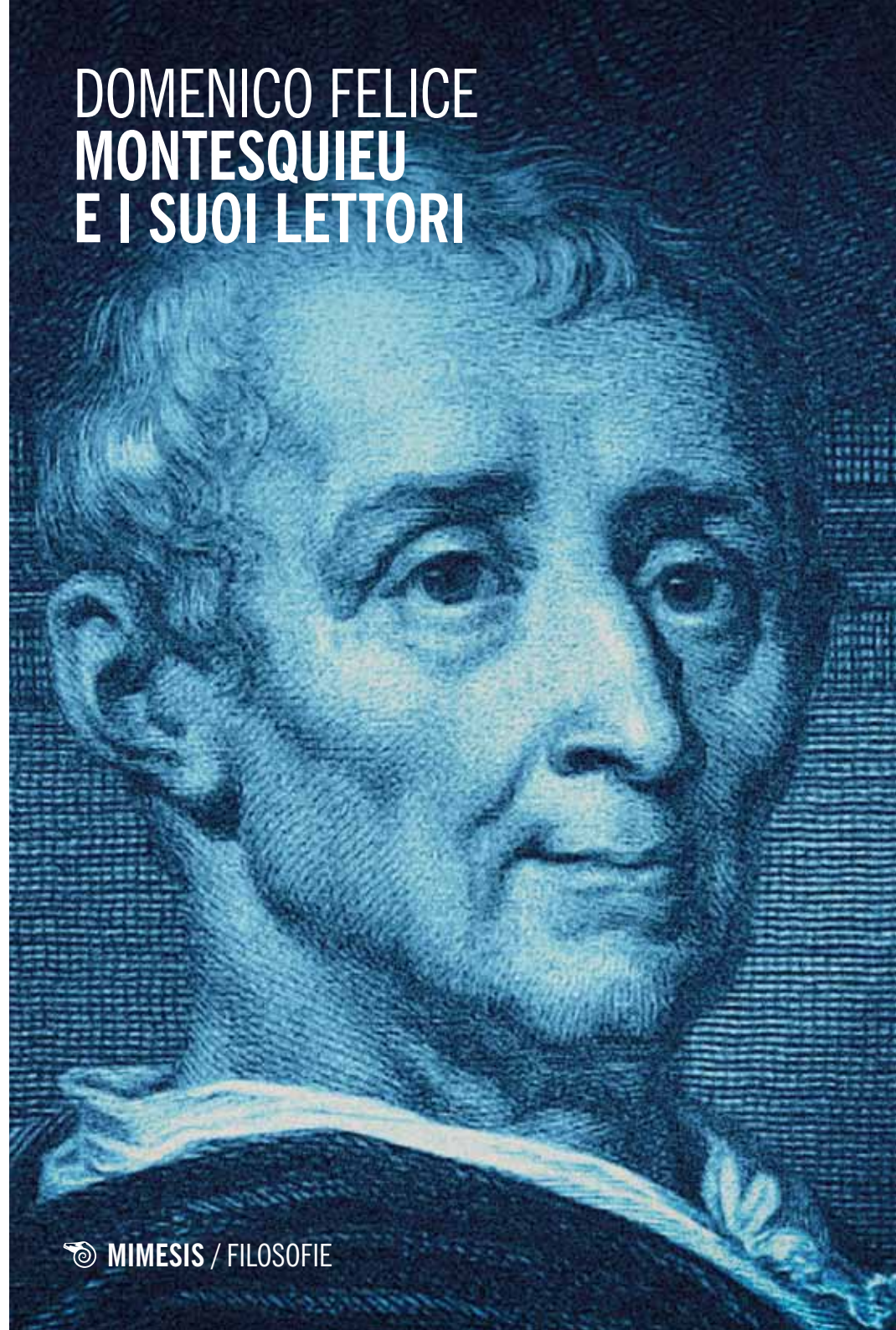
ISBN 978-88-5752-164-0

Mimesis Edizioni
Filosofie
www.mimesisedizioni.it

xx,00 euro

DOMENICO FELICE
MONTESQUIEU E I SUOI LETTORI

DOMENICO FELICE MONTESQUIEU E I SUOI LETTORI



MIMESIS

MIMESIS / FILOSOFIE



MIMESIS FILOSOFIE

N.

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* (Università "Insubria", Varese)
e *Luca Taddio* (Università degli Studi di Udine)

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como)
Claudio Bonvecchio (Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como)
Mauro Carbone (Université Jean-Moulin, Lyon 3)
Morris L. Ghezzi (Università degli Studi di Milano)
Giuseppe Di Giacomo (Università di Roma La Sapienza)
Enrica Lisciani-Petrini (Università degli Studi di Salerno)
Antonio Panaino (Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna)
Paolo Perticari (Università degli Studi di Bergamo)
Susan Petrilli (Università degli Studi di Bari)
Augusto Ponzio (Università degli Studi di Bari)
Luca Taddio (Università degli Studi di Udine)
Valentina Tirloni (Université Nice Sophia Antipolis)
Antonio Valentini (Università di Roma La Sapienza)
Jean-Jacques Wunemberger (Université Jean-Moulin Lyon 3)



DOMENICO FELICE

MONTESQUIEU
E I SUOI LETTORI



MIMESIS
Filosofie

© 2014 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

Collana, Filosofie n.

Isbn

www.mimesisedizioni.it

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono +39 02 24861657 / 24416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

ABBREVIAZIONI	9
INTRODUZIONE	
MONTESQUIEU STOICO	11
I. MONTESQUIEU SCIENZIATO DELLA POLITICA	55
II. MONTESQUIEU SOCIOLOGO DELLE RELIGIONI	83
III. MONTESQUIEU FILOSOFO DEL LIMITE	119
IV. MONTESQUIEU NOSTRO CONTEMPORANEO	145
V. MONTESQUIEU E I SUOI NEMICI	161



Non vi è un solo evento rilevante, nella nostra storia recente,
che non possa rientrare nello schema di intuizioni
tracciato da Montesquieu.

(Hannah Arendt)

*Altrove – non qui –
Parleremo il linguaggio dei fiori
Comprenderemo le voci di tutti gli esseri
Della Terra e del Cielo
Percepiremo gli echi degli astri
Senza più confini né tempo
Come luce pura
Negli spazi infiniti
Natura nella natura*



ABBREVIAZIONI

<i>Corr.</i>	<i>Correspondance</i>
<i>Défense</i>	<i>Défense de l'Esprit des lois</i>
<i>EL</i>	<i>De l'Esprit des lois</i>
<i>Dissertation</i>	<i>Dissertation sur la politique des Romains dans la religion</i>
<i>Essai sur les causes</i>	<i>Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères</i>
<i>Geogr.</i>	<i>Geographica</i>
<i>LP</i>	<i>Lettres persanes</i>
<i>Monarchie universelle</i>	<i>Réflexions sur la monarchie universelle en Europe</i>
<i>OC</i>	<i>Œuvres complètes de Montesquieu</i> , publiées sous la direction d'André Masson, 3 tt., Paris, Nagel, 1950-1955
<i>P</i>	<i>Mes Pensées</i>
<i>Richesses de l'Espagne</i>	<i>Considérations sur les richesses de l'Espagne</i>
<i>Romains</i>	<i>Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence</i>
<i>Spicil.</i>	<i>Spicilège</i>

Relativamente all'*EL* si rinvia anche, oltre che al tomo e alla/e pagina/e delle *OC*, al libro (in numero romano) e al capitolo (in numero arabo); per le *LP*, i *Romains* e la *Monarchie universelle*, anche al numero (in romano), rispettivamente, della lettera, del capitolo e del paragrafo; per le *P*, infine, solo al numero d'ordine del manoscritto, e cioè al primo dei due numeri da cui esse sono accompagnate nelle *OC*. Salvo diversa indicazione, le traduzioni sono dell'autore del presente volume.

Là dove è sembrato opportuno, si è fatto riferimento anche ai volumi già pubblicati (1-4, 7-9, 11-13, 16, 18) della nuova edizione critica delle *Œuvres complètes de Montesquieu* (1998 e segg.), diretta da Jean Ehrard, Pierre Rétat e Catherine Volpilhac-Auger.

Con *Catalogue*, infine, si abbrevia il *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, curato da L. Desgraves e C. Volpilhac-Auger, con la collaborazione di F. Weil, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1999.



INTRODUZIONE

Montesquieu stoico*

L'anima è fatta per conoscere e vedere. Essa cerca sempre cose nuove e non s'acquieta mai; rifugge i limiti; vuole, per così dire, estendere la sfera della propria presenza: trovarsi in diversi luoghi, percorrere più spazio, spingere lontano la propria vista.

(Montesquieu, *Essai sur le goût*)

Se fossi a conoscenza di qualcosa che mi fosse utile, ma risultasse pregiudizievole per la mia famiglia, lo scaccerei dalla mia mente. Se conoscessi qualcosa di utile alla mia famiglia, ma non alla mia patria, cercherei di dimenticarlo. Se conoscessi qualcosa di utile alla mia patria, ma dannoso all'Europa, oppure di utile all'Europa ma pregiudizievole per il genere umano, lo considererei un delitto.

(Montesquieu, *Mes Pensées*, n° 741)

1. Viaggiare il mondo

Uomo dal «multiforme ingegno»¹, al pari dell'Ulisse omerico, Montesquieu per tutta la vita ha *viaggiato il mondo*². Un viaggio ovviamente non reale, se non in minima parte (fece un *grand tour* di tre anni per l'Europa e frequenti *aller-retour* fra la sua terra natia – il paesino di La Brède, a pochi chilometri da Bordeaux – e Parigi), bensì ideale, e cioè un viaggio della mente o dell'anima, tramite i libri, per i quali egli nutrì sempre uno sconfinato amore: dagli anni dell'adolescenza, quando – come riferisce un suo insegnante del collegio di Juilly³ – «non abbandonava mai i libri, se lo si

* Il testo riproduce, stilisticamente perfezionato e bibliograficamente aggiornato, i primi quattro paragrafi della mia *Introduzione a Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2013, pp. 13-59.

1 *Odissea*, I, 1.

2 *L'Odissea* – scrive in *EL*, XXI, 6 – è «il più bel poema del mondo» (*OC*, I, A, p. 474). Forse nulla meglio delle pagine dell'*EL* dedicate al commercio, alla navigazione e alle scoperte geografiche antiche e moderne (libri XX-XXI) rivelano l'incontenibile passione di M. per i viaggi.

3 Una trentina di chilometri a nord-est di Parigi. Montesquieu vi rimase cinque anni (1700-1705). Era gestito dalla Congregazione dell'Oratorio fondata nel 1611 (in

lasciava fare»⁴, a quelli della piena maturità, allorché ormai quasi completamente cieco (anche a causa delle sterminate letture⁵), si avvale dell'aiuto di segretari e soprattutto degli *occhi* e della *voce* della sua figlia prediletta, Denise de Secondat⁶, per continuare a «camminare il mondo»⁷.

Profondamente animato dalla passione tipica del filosofo, la *meraviglia*⁸, Montesquieu si interessò a tutto e accumulò su ogni ambito del sapere (dalla fisica alla metafisica, dalla biologia alla fisiologia, dalla geologia alla medicina, dall'economia al diritto, dall'estetica all'etica, dalla storia della Terra a quella dell'uomo e dalle scienze della natura a quella della società e della politica) una quantità incredibile di materiali, aprendo 'cantieri', stendendo 'progetti'⁹ e abbozzando studi e ricerche¹⁰.

Francia) dal cardinale Pierre de Bérulle.

- 4 *Il ne quitterait jamais les livres, si on le laissait faire* (*Œuvres complètes de Montesquieu*, a cura di D. Oster, pref. de G. Vedel, Paris, Seuil, 1964, p. 11).
- 5 Si vedano, in proposito, le lettere di Montesquieu a Jean Barbot del 2 febbraio 1742 e a Maupertuis della fine di giugno 1747, in *OC*, III, pp. 1015, 1090, oltre a questa sua importante *pensée* (forse un abbozzo della *Prefazione* dell'*EL*): «Avevo concepito il disegno di dare maggiore sviluppo e di approfondire di più taluni passi di quest'opera [l'*EL*], ma ne sono diventato incapace. *Le lecture mi hanno indebolito la vista*, e mi sembra che quello che mi resta di luce non sia che l'aurora del giorno in cui i miei occhi si chiuderanno per sempre» (*P* 1805, in Montesquieu, *Pensieri diversi*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2010, p. 148; corsivo nostro).
- 6 Negli anni di più intensa elaborazione dell'*EL* (1739-1746), fu soprattutto lei, Marie-Josèphe-Denise de Secondat (1727-1800), a leggergli i libri: cfr. C. Volpilhac-Augier, «Introduction» a *De l'esprit des loix, Manuscrits*, I, a cura di C. Volpilhac-Augier, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. III, Oxford, Voltaire Foundation, 2008, pp. lxxvi-lxxix.
- 7 *Je parcours la Terre*, scrive Montesquieu in *LP CXII, in fine*, e, altrove, osserva che il mondo è *une carrière*, ossia «un percorso», «un cammino» (Montesquieu, *De la considération et de réputation* [1725], in Id., *Scritti filosofici giovanili [1716-1725]*, a cura di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, p. 58). Com'è noto, anche Machiavelli parla dei suoi *Discorsi* come di un viaggio in «acque e terre incognite» (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano, BUR, 2000⁵, p. 55 [Proemio A]).
- 8 «È proprio del filosofo questo che tu provi, di essere pieno di meraviglia, né altro cominciamento ha il filosofare che questo» (Platone, *Teeteto*, 155d).
- 9 Progettò, tra l'altro, di scrivere una storia di Francia e anche una di Luigi XIV: si vedano, al riguardo, *P* 1111, 1302, 1306, 1183 e 1642. Il suo modello di riferimento sarebbe stato, forse, la 'rivoluzionaria' *Storia civile* (1723) di Pietro Giannone: «[Libri da fare.] Una storia civile del regno di Francia, come Giannone ha scritto la *Storia civile del Regno di Napoli*» (*P* 446).
- 10 Tra gli studi (distrutti o andati perduti): *Les prêtres dans le paganisme* (cfr. *P* 2004), *Les dieux animaux* (cfr. *P* 2245), *Histoire physique du Monde* (cfr. *OC*,

Ben poco, purtroppo, di questo vastissimo laboratorio si è conservato, ma quel tanto che ha resistito all'incuria degli uomini e al logorio del tempo – pensiamo, in particolare, alle *Pensées*, allo *Spicilège* e ai *Geographica II* – è sufficiente a fornirci un'idea precisa sulla «curiosità universale» e sull'«immensa erudizione»¹¹ che stanno alla base del suo pensiero filosofico-politico e che alimentano i tre grandi capolavori che egli ci ha lasciato: le *Lettres persanes* (1721), le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) e l'*Esprit des lois* (1748). Sono opere nelle quali Montesquieu, sempre come l'Ulisse omerico, ha voluto «raccontarci» tutte le cose che ha visto o che gli «ha insegnato», come gli piace dire sulla scia di Virgilio, «il vasto mondo» (*docuit quae maximus Atlas*¹²).

Quest'opera – scrive con legittimo orgoglio a proposito dell'*EL* – ha per oggetto le leggi, le consuetudini e le diverse usanze di *tutti i popoli della Terra*. Si può affermare che il suo *soggetto è immenso*, poiché abbraccia *tutte le istituzioni che esistono fra gli uomini*¹³.

Ovviamente, di questo «immenso» *sujet* – su cui nessuno prima di lui aveva avuto l'ardire di riflettere¹⁴ –, la parte di gran lunga preponderante è costituita dai popoli e dalle istituzioni, dagli uomini e dai mondi – dal-

III, p. 87), *Réflexions sur la critique* (cfr. P 510-513, 1006), *Réflexions sur le bonheur* (cfr. P 30-31, 69, 819, 978, 1181, 1661-1662, 1675, 2010), *Réflexions sur la jalousie* (cfr. P 483-509, 719, 757, 1622-1630, 1726), *Réflexions sur les premières histoires* (cfr. P 1601-1608), *Histoire de Louis XI* (cfr. *Lettres familières de Montesquieu*, [Firenze,] 1767, lett. XXIV). Tra le ricerche progettate o auspiccate: un «catalogo di tutti i libri perduti che vengono menzionati dagli autori antichi», un «catalogo delle arti, scienze e invenzioni che sono andate perdute», una «*extractio extractorum nominata "Ridicula"*» e una «storia bizantina» (P 101, 326, 598).

11 L. Desgraves, *Montesquieu*, Paris, Mazarine, 1986, p. 30.

12 Virgilio, *Eneide*, I, 741. Il verso fu posto come epigrafe al tomo II dell'*editio princeps* dell'*EL* (ottobre 1748), facendo da *pendant* a quella del tomo I: *Prolem sine matre creatam* («Prole creata senza madre») (Ovidio, *Tristia*, III, 13-14; Id., *Metam.*, II, 553).

13 *Défense*, in *OC*, I, A, p. 456 (corsivo nostro). Tra gli altri luoghi in cui Montesquieu insiste sull'immensità del *sujet* dell'*EL*, cfr. in particolare, oltre a P 1868, la sua lettera a J. Barbot del 20 dicembre 1741 e quella a monsignor Gaspare Cerati del 16 giugno 1745, in *OC*, III, pp. 1011, 1062.

14 Cfr. L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, Puf, 1992⁷, pp. 8-9 e 14. Un'impresa analoga, per certi versi, aveva compiuto Machiavelli con i suoi *Discorsi*: «Ho deliberato entrare per una via, la quale, non [è] sutata ancora da alcuno trita» (N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 55 [Proemio A]).

le *civiltà* – che si sono succeduti nel corso della storia attorno al bacino del Mediterraneo. Popoli e civiltà che, tuttavia, non sono mai considerati da Montesquieu isolatamente, ma sempre in continuo confronto gli uni con gli altri e con quelli del resto del mondo. Tale confronto – in particolare, quello tra i popoli e le istituzioni socio-politiche occidentali e orientali del Mediterraneo e, più in generale, tra l'Europa e l'Asia – costituisce anzi il perno attorno a cui ruota tutta la sua riflessione filosofico-politica, sempre tesa a individuare, mediante analisi comparative, le peculiarità degli infiniti mondi o universi socio-politici che investiga, anche se indubbiamente privilegiato (e basta scorrere rapidamente la *Table analytique des matières* dell'*EL* per rendersene conto) resta il suo *sguardo* su quelli fioriti sulle sponde del Mediterraneo, che non a caso sono, insieme con la civiltà inglese moderna, i mondi da lui meglio raffigurati o definiti.

Eminentemente di tali raffigurazioni, senza dubbio tra le più stimolanti e geniali che la storia del pensiero filosofico-politico ci abbia trasmesso, nonché del loro *senso*, ci si propone di rendere conto nelle pagine che seguono¹⁵, lungi tuttavia da qualsiasi pretesa di completezza, ma col solo intento di evidenziare, oltre ovviamente al quadro generale di riferimento e alle metodologie di ricerca adottate, quelle di esse che sembrano essere le più importanti e significative. Va da sé, in ogni caso, che si è perfettamente consapevoli del carattere in gran parte datato di tali immagini (e dei relativi significati), le quali nondimeno, oltre ad aver goduto di una straordinaria fortuna nella seconda metà del Settecento e nei primi decenni dell'Ottocento¹⁶, continuano ancor oggi a esercitare un potente fascino e a permanere, per quanto attenuate o trasfigurate, nel modo di pensare e sentire diffuso.

15 Per un quadro esaustivo, vede anche i restanti paragrafi della nostra *Introduzione a Montesquieu*, cit., pp. 59-163, e il cap. IV (*Imperi e Stati del Mediterraneo antico e moderno*) del nostro *Oppressione e libertà. Anatomia e filosofia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000, pp. 171-215.

16 Cfr. S. Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche* (1971): *El-liohs*[®], ottobre 2003 < http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/rotta_montesettit.html >; D. Felice (a cura di), *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Milano, Franco Angeli, 2000; Id., *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)*, Bologna, Clueb, 2006 (in collaborazione con G. Cristiani).

2. Oppressione e libertà: il dualismo irriducibile delle società e delle istituzioni umane

In una importante annotazione, contenuta nel suo *Journal de voyage*¹⁷, Montesquieu ha mirabilmente fissato la modalità del suo *sguardo*, la maniera cioè in cui egli sempre *osservò e comprese* lo «spettacolo delle cose umane»¹⁸, non solo nei suoi viaggi reali per l'Europa e tra La Brède e Parigi, ma anche, e forse ancor di più, in quello ideale, nel suo *itinerarium mentis et cordis*:

Quando arrivo in una città, salgo sempre sul campanile più alto, o sulla torre più alta, per avere una *veduta d'insieme* (*pour voir le tout ensemble*), prima di *osservare le singole parti*; e nel lasciarla, faccio la stessa cosa, per fissare le mie idee¹⁹.

La prima efficace, anche se sommaria, *veduta d'insieme* – il primo *sguardo dall'alto* – sui caratteri e sulle vicende dei popoli e delle istituzioni socio-politiche mediterranee e, più in generale, asiatiche ed europee, è fornita da Montesquieu nel suo capolavoro giovanile, le *LP*, e segnatamente nelle lettere CXXXI e CXXXVI.

La maggior parte degli Asiatici – si legge nella CXXXI, dedicata al tema della storia e dell'origine delle repubbliche – «non ha neppure l'idea di questo tipo di governo» e «la loro immaginazione non arriva a far loro comprendere che sulla Terra possano essercene di diversi da quello dispotico» (*OC*, I, C, p. 263). Le repubbliche sono nate in Grecia. È vero che inizialmente in questo paese – unitamente all'Italia, l'«Europa di un tempo»²⁰ – si sono avute, importate dall'Asia e dall'Egitto, delle monarchie, ma la «tirannide» di questi governi facendosi «troppo pesante», il giogo fu scosso e dalle loro rovine «sorsero quelle repubbliche che lo resero tanto fiorenti» e «l'unico civilizzato in mezzo ai Barbari». Dalla Grecia il sistema repubblicano si propagò negli altri paesi del Mediterraneo fin dove arrivò la sua influenza: tutte le colonie che le *poleis* repubblicane fondarono furono, infatti, governate allo stesso modo e animate dallo stesso *esprit de liberté*, cosicché «in quei tempi remoti né in Italia né in Spagna né in Gallia si ve-

17 Così Montesquieu chiama il *recueil* delle note di viaggio da lui stese durante il *grand tour* europeo: cfr. *P* 665.

18 *Romains XV*, in *OC*, I, C, p. 453. Molto probabilmente Montesquieu deriva l'espressione da Sallustio (*De bello Jugurtino*, 14, 23: *rerum humanarum spectaculum*), uno dei suoi autori preferiti.

19 *Mes voyages*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, cit., t. X, p. 251 (corsivi nostri).

20 *P* 639.

dono monarchie», ma solo repubbliche. Anche i popoli del nord d'Europa e della Germania vivevano allora sotto regimi repubblicani, e se tra loro si è creduto di trovare una qualche parvenza di governo monarchico, è perché «sono stati scambiati per dei re i capi degli eserciti o delle repubbliche».

Tutto ciò – sottolinea Montesquieu – avveniva in Europa: perché, quanto all'Asia e all'Africa, esse «sono state sempre oppresse dal dispotismo, salvo alcune città dell'Asia Minore [...] e la repubblica di Cartagine in Africa».

Ad un certo punto il Mediterraneo si trovò «diviso» fra due «potenti repubbliche», quella cartaginese, appena menzionata, e quella romana. Quest'ultima, vittoriosa sulla prima, pervenne ad uno straordinario sviluppo che sarebbe stato «un gran bene» per il mondo, «se non ci fosse stata quella discriminazione ingiusta fra cittadini romani e popoli vinti, se si fosse attribuita ai governatori delle province un'autorità meno grande, se fossero state rispettate le sacre leggi per impedirne la tirannia e se non si fossero serviti, per metterle a tacere, di quegli stessi tesori che la loro ingiustizia aveva accumulato».

Di lì a poco, comunque, Cesare «schiacciò» la Repubblica romana e la sottomise ad un «potere arbitrario», che durò per molto tempo, e cioè fino a quando una moltitudine di popoli «liberi» scese dal nord dell'Europa e pose termine alla «crudele oppressione» dell'Impero romano d'Occidente, frantumandolo e fondando dappertutto dei «regni», i cui sovrani, tuttavia, ebbero un'autorità assai limitata (di fatto, non furono che dei «capi» o dei «generali»), onde in essi, pur instaurati con la forza, «non si senti per nulla il giogo del vincitore». Al contrario, allorché i popoli dell'Asia, come i Turchi e i Tartari, fecero delle conquiste, essendo sottomessi nei loro paesi d'origine alla volontà dispotica di uno solo, «non pensarono ad altro che a procurargli nuovi sudditi e a stabilire con le armi la sua *violenta autorità*» (OC, I, C, pp. 263-265; corsivi nostri).

Anche i nuovi regni sorti dalla dissoluzione dell'Impero romano d'Occidente, tuttavia, perdettero ad un certo punto – osserva Montesquieu nella lettera CXXXVI, completando così il rapido abbozzo di macrostoria proposto nella CXXXI – la loro «dolce libertà», e precisamente allorché, dopo vari secoli, si trasformarono da monarchie limitate o moderate in monarchie assolute. Accadde così che i popoli che li avevano fondati divenissero effettivamente «barbari», giacché prima, essendo «liberi», non lo erano affatto²¹.

21 LP CXXXVI, in OC, I, C, p. 274: «Un numero infinito di popoli barbari, sconosciuti quando lo erano i paesi dove vivevano, apparvero all'improvviso, inondarono [l'Impero romano d'Occidente], lo devastarono, lo spezzettarono e fondarono tutti i regni che vedete adesso in Europa. Questi popoli non erano propriamente barbari, giacché erano liberi; ma lo sono diventati dopo che, assoggettati per la

Del tutto antitetici, come si vede, si configurano, agli occhi del giovane Montesquieu, i caratteri e la storia delle istituzioni politiche europee rispetto a quelli dell'Asia (e dell'Africa). Laddove in queste ultime – tranne alcune eccezioni, appartenenti per lo più al passato²² – i «governi» sono stati *sempre* di tipo dispotico e la storia è stata *solo* un susseguirsi di oppressione e di illibertà (nei paesi asiatici – si legge, ad esempio, in un'altra lettera persiana – la *puissance* che governa «è sempre lo stessa», per quanti principi si succedano al trono²³), in Europa, accanto a governi violenti e arbitrari, si sono visti fiorire anche governi «miti» e liberi (repubbliche o monarchie limitate), ossia vi è stato un *alternarsi* di oppressione e di libertà, di «barbarie» e di «civiltà», o, come si legge in una *pensée* contemporanea ovvero di poco successiva alle LP, «un flusso e riflusso di *dominio* e di *libertà*»²⁴ (dalla «tirannide» delle monarchie greche arcaiche alla libertà delle repubbliche greche e di quella romana; dal «governo militare e violento» degli imperatori romani all'«autorità limitata in mille modi diversi» dei sovrani dei regni barbarici²⁵; per finire alla nuova eclisse della libertà in séguito all'affermarsi e consolidarsi delle moderne monarchie assolute, quali in *primis* – come si sottolinea nel prosieguo della già citata lettera CXXXVI – quelle francese e spagnola²⁶).

A questa raffigurazione rigidamente dualistica o dicotomica dei caratteri e della storia delle forme politiche europee e di quelle asiatiche (e africane), affiorante anche in altri luoghi delle LP (ed estesa ad altri aspetti della vita associata²⁷), Montesquieu resterà saldamente ancorato in tutta la sua successiva produzione teorica, conferendole il definitivo

maggior parte a un potere assoluto, hanno perduto quella dolce libertà così conforme alla ragione, all'umanità e alla natura».

- 22 Ma di Cartagine, in *Romains VIII*, si dirà che all'epoca del suo scontro epocale con Roma era una repubblica corrotta e incapace di correggere gli abusi del potere; cfr. *OC*, I, C, p. 410.
- 23 *LP CIII*, *OC*, I, C, p. 205. Il concetto è ribadito qualche riga più avanti, dove si osserva che «non ci sono quasi mai cambiamenti nel governo dei sovrani orientali» (*ibidem*).
- 24 *P* 100.
- 25 *LP CXXXI*, *OC*, I, C, p. 265.
- 26 *LP CXXXVI*, *OC*, I, C, p. 274..
- 27 Vedi ad es. *LP LXXX*, *OC*, I, C, p. 164, dove, a un'Europa caratterizzata dalla presenza di «molti governi», si contrappone un'Asia in cui «le regole della politica sono dappertutto le stesse»; oppure *LP XXXIV*, *OC*, I, C, p. 71, in cui al brio e alla gaiezza degli Europei (rappresentati dai Francesi), si oppone la *gravité des Asiatiques*, e all'intensità delle relazioni sociali in Occidente, dove regna l'amicizia, l'isolamento in cui vivono gli Orientali, che hanno *peu de commerce entre eux*.

suggello nell'*EL*, in particolare nel libro che ne è il vero centro nevralgico, il XVII, dove, andando al di là del quadro puramente descrittivo cui si limita nelle *LP*, indagherà le cause di tale opposizione, individuandole prioritariamente nella diversa situazione climatica e geografica dei continenti in questione (anzitutto, dell'Asia e dell'Europa, a cui pressoché esclusivamente egli rivolge, qui come altrove, la sua attenzione²⁸), e precisamente nel fatto che nell'una, diversamente che nell'altra, non vi sono aree o paesi temperati, per cui i popoli *guerriers, braves et actifs* del Nord sono a diretto contatto con quelli *effeminés, pareusseux et timides* del Sud. È questa – a suo avviso – la «ragione fondamentale» per cui il continente asiatico è stato sempre il teatro di continue «invasioni» ad opera soprattutto delle nazioni del Nord²⁹, mentre il continente europeo ha conosciuto solo pochi «grandi cambiamenti», i cui protagonisti, di forza e di coraggio pressoché uguali³⁰, hanno ogni volta incontrato notevoli «difficoltà» a stabilire il proprio predominio³¹; e, ancora, del fatto che in Asia le conquiste non hanno mai comportato – avendovi i popoli del Nord, a causa anzitutto del loro continuo contatto con quelli del Sud, acquisito lo stesso *esprit de servitude*³² – un mutamento del regime politico, bensì solo la sostituzione di un «padrone» con un altro «padrone», di un despota con un altro despota³³; in Europa, invece, esse hanno avuto come conseguenza talora l'*oppressione*, come nel caso delle conquiste romane, talaltra la *libertà*, come nel caso di quelle compiute dalle nazioni germa-

28 Assai marginale è, infatti, il posto che Montesquieu riserva in tutti i suoi scritti agli altri due continenti che venivano presi in considerazione ai suoi tempi, vale a dire l'Africa e l'America.

29 *EL*, XVII, 3-4, in *OC*, I, A, pp. 371-373. Cfr. anche *P* 1316.

30 «In Europa, le nazioni confinanti sono di forza uguale: i popoli hanno all'incirca pari coraggio» (*EL*, XVII, 3, in *OC*, I, A, p. 371).

31 Cfr. *EL*, XVII, 4, in *OC*, I, A, p. 373: «[...] se si esamina bene tutto ciò, si troverà in tali cambiamenti, una forza generale sparsa in tutte le parti dell'Europa. Sono note le difficoltà incontrate dai Romani nelle loro conquiste in Europa e la facilità con la quale, invece, invasero l'Asia. Sono note le difficoltà che incontrarono i popoli del Nord per rovesciare l'Impero romano, le guerre e le fatiche di Carlo Magno, le varie imprese dei Normanni. I distruttori venivano continuamente distrutti».

32 *EL*, XVII, 5, in *OC*, I, A, p. 374.

33 Cfr. in proposito l'esordio di *EL*, XVII, 5, in *OC*, I, A, p. 373, dove, riecheggiando la CXXXI lettera persiana, Montesquieu afferma: «I popoli del nord dell'Europa l'hanno conquistata da uomini liberi; i popoli del nord dell'Asia l'hanno conquistata da schiavi e non hanno vinto che per conto di un padrone» (corsivo nostro).

niche, per cui vi si sono alternate o susseguite – come s'è detto – forme di governo o di regime politico anche radicalmente antitetiche³⁴.

Pertanto, tutto l'importante discorso che Montesquieu sviluppa nel libro VIII dell'*EL* circa le modificazioni o trasformazioni degli Stati, a séguito della «corruzione» o alterazione dei loro rispettivi *principi*, ossia delle *passioni umane* che li attivano, non riguarda – e la cosa è stata finora assai scarsamente rilevata dai critici – indiscriminatamente l'*insieme* delle «istituzioni che esistono tra gli uomini», bensì *solo* quelle occidentali e più esattamente, stante il fatto che l'America settecentesca non rivelava ancora – secondo quanto si legge in XVII, 7 – il suo proprio *génie*, *solo* quelle europee (*OC*, I, A, p. 376). È esclusivamente in Europa – un continente privilegiato dalla natura, oltre che dalla storia – che si ha un effettivo divenire degli Stati, ossia il loro trapasso o passaggio da una forma all'altra di governo, laddove in Asia (e in Africa, la quale avendo lo stesso clima torrido del Mezzogiorno asiatico, versa nella medesima condizione di schiavitù) non accade nulla di simile, verificandosi solo 'variazioni' all'interno dello stesso tipo di governo, vale a dire solo nel *grado* di *ferocia* o di *violenza* dei regimi dispotici che vi si avvicendano³⁵. Ancora, è unicamente in questa parte del globo che è diventato non solo assai più difficile di un tempo – a causa della sua conformazione oro-idrografica e grazie a un *génie de liberté* che vi si è formato nel volgere dei secoli e delle epoche – il concretizzarsi della prospettiva di una grande conquista o di un grande impero³⁶ che la riprecipiterebbero inevitabilmente, com'è successo all'epoca delle conquiste romane, nel dispotismo, ma anche sempre possibile, qualora ciò dovesse di nuovo accadere, scrollarsi di dosso il suo giogo³⁷, ossia riemergere dallo stato di abiezione e di abbruttimento in cui la sua violenza e il suo arbitrio getterebbero la natura umana. Una tale possibilità è invece del tutto preclusa all'Asia, dove la natura del territorio e l'*esprit de servitude*

34 Diversamente che in Asia, dove «non accade mai che la libertà aumenti», in Europa – sottolinea Montesquieu in *EL*, XVII, 3, *OC*, I, A, p. 372 – essa «aumenta o diminuisce a seconda delle circostanze». Cfr. J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité dans «L'Esprit des lois»*, Paris, Puf, 1999, pp. 97-103.

35 Cfr. D. Felice, *Il dispotismo*, in Id. (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. I, pp. 176-179.

36 Cfr. *Monarchie universelle* I e VIII, ed *EL*, XVII, 6.

37 È quanto emerge chiaramente, ad es., da *EL*, VIII, 8, in *OC*, I, A, p. 157, dove si sottolinea il carattere *transitorio* che avrebbe una nuova instaurazione del dispotismo in Europa, stante appunto il fatto che esso sarebbe in contrasto con le sue caratteristiche 'naturali' (clima, territorio ecc.) e 'culturali' (*génie de liberté*, costumi, religione ecc.). Cfr., al riguardo, il nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 137-141, *passim*.

che da sempre vi regna³⁸, non hanno mai consentito né mai consentiranno forme di organizzazione politica che non siano dispotiche. In essa – sentenza Montesquieu – non si vedrà mai altro che «l'eroismo della schiavitù»³⁹.

Neppure dall'esterno e cioè dall'Europa, d'altra parte, può venire una tale possibilità⁴⁰, e questo perché per poter ricevere la libertà (o anche solo delle «leggi migliori») occorre – secondo l'*EL* – esservi «preparati»⁴¹, il che non è appunto il caso degli Asiatici (o degli Africani), inclini o predisposti come sono, piuttosto – sempre a causa anzitutto del contesto geoclimatico in cui si trovano a vivere – alla sottomissione e alla schiavitù:

Pare – asserisce al riguardo Montesquieu in un importante passaggio della CXXXI lettera persiana – che la libertà sia fatta per il carattere dei popoli d'Europa e la schiavitù per quello dei popoli dell'Asia. *Invano i Romani cercarono di offrire ai Cappadoci questo prezioso tesoro: questa nazione vile lo rifiutò e corse alla schiavitù con la stessa fretta con cui altri popoli corsero alla libertà*⁴².

E in termini non meno duri e sprezzanti, nel capitolo 2 del libro XIX dell'*EL*, osserva, sempre con riferimento in primo luogo agli Asiatici, che così come l'aria pura è «nociva» a chi è vissuto a lungo in paesi malsani, altrettanto la libertà è «insopportabile» a popoli che non sono abituati a goderne (*OC*, I, A, p. 411).

Inesorabile condanna, dunque, dell'Asia (e dell'Africa) ad un destino irrimediabilmente segnato dalla schiavitù e dal dispotismo, o – come amerà ripetere Hegel – ad una immutabilità eterna⁴³, e totale dislocazione in Euro-

38 Cfr. *Monarchie universelle* VIII ed *EL*, XVII, 6.

39 *EL*, XVII, 6, in *OC*, I, A, p. 376.

40 In passato, forse l'unica eccezione è stata quella di Alessandro Magno, il quale, durante le sue conquiste in Asia, lasciò ai popoli vinti le loro leggi e i loro costumi e «resistette a coloro che volevano che trattasse i Greci come padroni e i Persiani come schiavi» (*EL*, X, 14, in *OC*, I, A, p. 198). Ma la sua impresa finì presto e il vasto impero da lui costruito fu subito suddiviso tra i suoi generali. D'altra parte, se ciò non fosse accaduto, sarebbe stato inevitabile, per impedirne la «dissoluzione», instaurare un «potere senza limiti», e cioè il dispotismo (*EL*, VIII, 17, in *OC*, I, A, p. 166).

41 *EL*, XIX, 2 (titolo).

42 *LP CXXXI*, in Montesquieu, *Œuvres complètes*, a cura di R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard (“Bibliothèque de la Pléiade”), 1949 e 1951, t. I, p. 1598.

43 Vedi ad es. quanto il filosofo tedesco scrive a proposito degli imperi asiatici nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*: «[...] l'universale, che qui appare come sostanziale, morale, è, attraverso tale assolutismo, così dispotico, che non ha potuto aver luogo la libertà soggettiva, e quindi il mutamento. Da che mondo è mondo, questi imperi non si sono potuti sviluppare che in sé. Nell'idea essi sono i primi, e nello stesso tempo essi sono gli inerti» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della*

pa dell'orizzonte delle possibilità di libertà e, correlativamente, di sviluppo economico e civile.

3. *Le Lettres persanes: un trattato filosofico-politico in forma di romanzo epistolare*

Ma addentriamoci più nel merito della tematica in oggetto, passando così dallo *sguardo* d'insieme a quello sulle singole parti, e cioè dallo sguardo *sintetico* a quello *analitico* sui popoli del pianeta e sulle loro istituzioni politico-sociali e culturali.

Il più diffuso e radicato luogo comune – ma si potrebbe anche dire pregiudizio – sul primo dei tre grandi capolavori che Montesquieu ci ha lasciato, le *LP*, è la convinzione secondo cui si tratta di un'opera eminentemente letteraria⁴⁴ e che il suo valore si esaurisca fundamentalmente nell'originalità dello *sguardo* – il celebre *regarder en persan*, ossia la *fictio*, da essa introdotta in maniera definitiva e ammirabile, dell'«effetto di straniamento», cui corrisponde pure una «rivoluzione sociologica»⁴⁵ –, oltre che nella genialità degli intrecci narrativi e nello stile vivace e affascinante⁴⁶.

storia [postume, 1837], tradotte da G. Calogero e C. Fatta, 4 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1975, vol. II, p. 14). Circa l'*EL*, cfr. in particolare il capitolo 4 del libro XIV, intitolato «Cause dell'immutabilità della religione, dei costumi, delle maniere e delle leggi nei paesi d'Oriente».

44 Cfr., da ultimi, J.-P. Schneider, voce «Roman», in *Dictionnaire Montesquieu*, 2013²: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377670197/fr> >; e C. Volpilhac-Auger, «Préface» ai *Romains*, a cura di C. Volpilhac-Auger, Paris, Gallimard ("Folio Classique"), 2008, p. 46: Montesquieu «[a] inauguré avec le *Lettres persanes* une nouvelle forme de roman». Il testo che quasi sempre si adduce a favore di questa tesi – «l'autore [Montesquieu] si è preso il privilegio di poter aggiungere in un romanzo la filosofia, la politica e la morale, e di tenere insieme il tutto con una catena segreta e, in un certo senso, ignota» (Montesquieu, *Quelques réflexions sur les Lettres persanes* [«riflessioni» pubblicate per la prima volta nel 1758], in *OC*, I, C, p. 4) – è in realtà una conferma della nostra ipotesi interpretativa, in quanto in esso non si allude ad altro, ci sembra, che alla forma 'saggistica' – di 'saggismo alla Musil', verrebbe da dire – delle *LP*, donde anche l'idea della «catena», ossia del fatto che tutto (romanzo, filosofia, politica e morale) vi è argomentativamente 'concatenato'.

45 R. Caillois, «Préface» a Montesquieu, *Œuvres complètes*, cit., t. I, p. XIII.

46 Cfr., in proposito, J. Starobinski, *Montesquieu* (1953, 1994), Torino, Einaudi, 2002, p. 27: «Lo stile espressivo di Montesquieu [...] non si volge mai a legare le frasi, si muove di rilievo in rilievo, di visione istantanea in visione istantanea. Sulla tastiera delle idee, non suona mai *legato*, ma *staccato*». Vedi anche, sempre

Senza nulla togliere a tutte queste connotazioni, siamo tuttavia persuasi che il carattere e la valenza dell'opera risiedano *prioritariamente* nell'essere essa un vero e proprio trattato filosofico-politico, e precisamente un trattato filosofico-politico in forma di romanzo epistolare⁴⁷. Così considerate, le *LP* non appaiono più come una meccanica 'giustapposizione' di differenti piani di discorso, temi e analisi, bensì, nel fitto dialogo tra i suoi protagonisti, come un'opera *organica e coerente*, in cui trovano adeguata collocazione anche le favole in essa narrate (*in primis*, quelle sui Trogloditi e sui parsi Aferidone e Astarte⁴⁸) e le ben undici lettere (CXII-CXXII) sul presunto spopolamento del globo, lettere solitamente considerate dai critici una sorta di escrescenza o di indebita aggiunta dell'opera⁴⁹, 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'*EL*.

Ciò, comunque, non implica affatto – come talora pure si è creduto⁵⁰ – che Montesquieu sia *homo unius libri* (l'*EL*), ossia che le *LP* e i *Romains* rappresentino semplicemente lavori 'preparatori', 'gradini' dell'opera maggiore⁵¹, perché, in realtà, si tratta di *tre autonomi e distinti trattati*, ognuno in sé 'compiuto', pur se incentrati tutti su un medesimo *oggetto* – «la civiltà umana ricondotta alle sue forme tipiche, queste forme studiate nei loro elementi reali, governi, costumi, leggi, abitudini, persino ridicolaggi, e confrontate poi con la natura umana, la dignità umana e la coscienza

di Starobinski, la sua «Introduction» all'edizione Gallimard del 1973 delle *LP*, tradotta in Montesquieu, *Lettere persiane*, Milano, Bur, 1984, pp. 12-21, dove egli parla di una sorta di estetica della «varietà» e della «sorpresa», di gusto barocco e rococò.

47 Già in precedenza, in un *traité* – andato perduto – sull'idolatria dei pagani (1711), Montesquieu aveva adoperato la forma epistolare: cfr. J.-B. de Secondat, *Mémoire pour servir à l'éloge historique de M. de Montesquieu*, in L. Vian, *Histoire de Montesquieu. Sa vie et ses œuvres*, Paris, Didier, 1878, p. 397.

48 Cfr. *LP* XI-XIV e LXVII.

49 Si veda, ad es., Ph. Stewart, che le definisce un *court traité* all'interno di un *roman épistolaire* «philosophique» (sua voce «Lettres persanes», in *Dictionnaire Montesquieu*, 2013²: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/137778509/fr> >).

50 Cfr., ad es., P.-L. Moreau de Maupertuis, *Elogio di Montesquieu* (1755), a cura di D. Felice e P. Venturelli, Napoli, Liguori, 2012, p. 32; e Ch.-A. Sainte-Beuve, *Montesquieu* (1852), in D. Felice - D. Monda, *Montesquieu: intelligenza politica per il mondo contemporaneo*, Napoli, Liguori, 2012, p. 164.

51 Cfr., ad es., Maupertuis, *Elogio di Montesquieu*, cit., pp. 32-35, che parla appunto delle *LP* e dei *Romains* come «introduzioni» all'*EL*, suoi «gradini».

umana»⁵² –, e pur adoperando, per descriverlo e interpretarlo, sostanzialmente lo stesso *metodo*. In altri termini, il *Président* ci ha lasciato non tre capolavori in tre diversi campi del sapere (letteratura, filosofia della storia e scienza della politica) – come meccanicamente si continua a ripetere nella manualistica filosofica, politica, sociologica e letteraria corrente –, bensì tre capolavori (o ‘mosaici’ o ‘quadri’) sullo stesso tema, via via più ampi ed elaborati, ma ognuno a suo modo ‘completo’ o ‘perfetto’, un po’ come siamo soliti considerare le tre opere politiche fondamentali di Hobbes: gli *Elements* (1640), il *De cive* (1642) e il *Leviathan* (1651).

Come ha persuasivamente mostrato Sergio Cotta nel suo pregevole studio del 1995 su *Il pensiero politico di Montesquieu*, quattro sono le categorie concettuali che presiedono alla metodologia di ricerca del pensatore bordolese e la caratterizzano, e segnatamente: *rapporto*, *relatività*, *spirito generale della nazione* e *grandezza/decadenza*⁵³. Orbene, tutte e quattro queste categorie gnoseologiche, anche se ovviamente non nell’interezza delle loro potenzialità ermeneutiche come nell’*EL*, sono già presenti nelle *LP*.

Per quanto concerne *rapporto*, basti pensare, infatti, alla celebre lettera LXXXIII, dove esso viene fatto persino assurgere a dignità filosofica, chiamato com’è a rendere conto della natura della giustizia nella sua universalità. La giustizia – vi si legge esattamente – è «un rapporto di convenienza (*convenance*) realmente esistente tra due cose; tale rapporto resta sempre il medesimo, qualunque sia l’essere che lo consideri, sia esso Dio, un angelo o infine l’uomo». Dove è evidente che il *rapporto* rende comprensibile la trama dell’intero tessuto del mondo (celeste, materiale e umano), nel suo ordine di congruenza che rende la giustizia «eterna» e «per nulla dipendente dalle convenzioni umane»⁵⁴, come verrà ribadito con forza anche nell’*EL* a proposito dei *rapports d’équité*⁵⁵.

Riguardo al concetto di *relatività*, poi, s’è già visto, illustrando il contenuto delle lettere CXXXI e CXXXVI, come le leggi variino nel *tempo* e nello *spazio*, ossia siano *relative* – come si legge, ad esempio, nella lettera

52 F. Strowski, *Montesquieu* (1912), in D. Felice - D. Monda (a cura di), *Montesquieu*, cit., p. 238.

53 Cfr. S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 10-20.

54 *LP* LXXXIII, *OC*, I, C, pp. 169-170. Si veda, per l’Antichità, M.T. Cicerone, *De legibus*, I, 10, 28; Id., *De re publica*, III, 8, 12; III, 19, 21; e, per l’Età moderna, N. de Malebranche, *Traité de morale* (1684), I, 1, §§ 5-8; Id., *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688), VIII, 14: «Il giusto e l’ingiusto, così come il vero e il falso, non sono affatto invenzioni dello spirito umano, come pretendono certe menti corrotte».

55 Cfr. *EL*, I, 1, in *OC*, I, A, p. 3.

XCVII – all'«*esprit* dei popoli che le osservano» (OC, I, C, p. 193); più in generale, come le istituzioni politiche si differenzino a seconda dei paesi e dei continenti: diversamente che in Europa, nelle quale si registra un alternarsi di governi «miti» e governi «violenti» o «crudeli»⁵⁶, in Persia e nel resto dell'Asia allignano perennemente forme dispotiche di potere. E lo stesso vale anche per quel che concerne «vita e costumi», altrettanto differenti quanti sono i popoli della Terra.

Circa la nozione di *spirito generale della nazione*, davvero singolare è il misconoscimento da parte degli studiosi⁵⁷ della sua presenza nelle LP. Eppure, in esse non solo vi sono molteplici allusioni a tale concetto (vi si parla, ad esempio, di *génie* dei popoli dell'Europa e di quelli dell'Asia⁵⁸, di *caractère* o *génie* dei Persiani⁵⁹ e della *gravité* come *caractère dominant* degli Spagnoli⁶⁰), ma vi figura addirittura un'espressione, con relativo significato, del tutto equivalente a quella summenzionata dell'*EL*, e cioè *caractère général de la nation*⁶¹.

Per quanto concerne la categoria di *grandeur/décadence*, infine, s'è già pure visto come, nella lettera CXXXVI, Montesquieu sottolinei la circostanza che ai suoi occhi l'Europa continentale era avviata di fatto, con l'affermarsi delle monarchie assolute, verso una nuova forma di *decadenza*, dopo quella, tragica, dell'Impero romano d'Occidente. Tutta l'opera – come ha efficacemente mostrato Jean-Marie Goulemot⁶² – è pervasa anzi da un vero e proprio «catastrofismo nero», un catastrofismo che fa defi-

56 Cfr. LP LXXX, CII, CXXII, CXXXI e CXXXVI.

57 Cfr., per tutti, A. Postigliola, *Forme di razionalità e livelli di legalità in Montesquieu*, «Rivista di storia della filosofia», 49 (1974), pp. 103 e segg. Lo studioso costruisce addirittura uno specchietto (ivi, p. 109) sulla 'formazione' nel pensiero di Montesquieu del concetto in questione, 'dimenticandosi' completamente le LP.

58 Cfr. LP CXXXI, in Montesquieu, *Œuvres complètes*, a cura di R. Caillois, cit., t. I, p. 1598.

59 Cfr. LP XXIV, in fine.

60 Cfr. LP LXXVIII e *Table analytique des matières*, voce *Espagnols*, in OC, I, C, pp. 159, 330.

61 Cfr. LP LXIII, in OC, I, C, p. 127: «Sembra che questo brio (*badinage*) [dei Francesi], naturalmente fatto per i salotti privati, abbia finito col formare il carattere generale della nazione (*caractère général de la nation*): si è spiritosi al Consiglio, si è spiritosi alla testa di un esercito, si è spiritosi con un ambasciatore [...]. Anziché di *badinage*, nell'*EL* il *Président* parlerà di *gaieté*, *vivacité*, *humeur sociable* dei Francesi: cfr. *EL*, XIX, 5-6. Sulla sinonimia tra *caractère* e *esprit de la nation*, vedi, ad es., *EL*, XIX, 5 e 27 (titoli).

62 J.-M. Goulemot, *Vision du devenir historique et formes de la révolution dans les «Lettres persanes»*, «Dix-huitième siècle», 21 (1989), pp. 14 e segg.

nitivamente giustizia di un altro luogo comune, o pregiudizio, sulle *LP*, vale a dire quello secondo cui esse sarebbero un'opera amena o di puro *divertissement*, da inserire nei «Classici del ridere», come ebbe a fare da noi l'editore Formiggini nel 1922, pubblicando la prima traduzione italiana integrale dell'opera⁶³.

Invece, le *LP* sono – e veniamo così a un'analisi più ravvicinata del loro contenuto – un'«opera serissima», un «libro pieno di angoscia»⁶⁴, dominato dall'idea che l'oppressione dell'uomo sull'uomo sia di gran lunga la realtà più diffusa del pianeta e intacchi in profondità anche l'Europa. Al riguardo, va rimarcato che per Montesquieu, da un lato, l'Occidente, diversamente dall'Oriente, si configura non solo *diacronicamente* – per l'alternarsi di governi liberi e governi dispotici –, ma anche *sincronicamente* come 'doppio', vale a dire come un 'chiaro-scuro', un 'misto' di luci e ombre, di beni e mali; e, dall'altro, nell'Europa moderna tendano a prevalere le ombre o i mali, e cioè l'oppressione. E questo, seppure con qualche significativa eccezione, si verifica a tutti i livelli: da quello internazionale a quello nazionale, da quello giuridico-politico a quello economico-sociale e culturale.

A livello internazionale: è vero che Montesquieu rileva che il diritto internazionale è «più conosciuto» in Europa che in Asia, tuttavia – aggiunge, tramite la voce del protagonista dell'opera, il persiano Usbek – «le passioni dei regnanti, la pazienza dei popoli e l'adulazione degli scrittori ne hanno corrotto tutti i princìpi». Questo diritto – così come si presenta oggi in Europa – è «una scienza che insegna ai sovrani fino a che punto possono violare la giustizia senza danneggiare i propri interessi. Che razza di progetto [...] il volere erigere, per temperare le loro coscienze, l'iniquità a sistema, fissarne le regole, stabilirne i princìpi, e trarne delle conseguenze!».

Il potere illimitato dei sultani asiatici – osserva ancora il *Président* – «non produce orrori più grandi di quest'arte indegna che pretende di piegare la giustizia». Si direbbe che vi siano due giustizie del tutto diverse: l'una, che regola le questioni dei privati, che regna nel diritto civile; l'altra, che disciplina le controversie tra popolo e popolo, che tiranneggia nel diritto internazionale: «come se il diritto [internazionale] non fosse esso stesso un diritto civile, non di un singolo paese, ma del mondo intero»⁶⁵.

63 Cfr. Montesquieu, *Lettere persiane*, versione di G. Passini, con xilografie di G.C. Sensani, Roma, Formiggini («Classici del ridere»), 1922 (reperibile anche online sul sito < www.montesquieu.it >).

64 S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in L. Firpo (diretta da), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. IV, t. II, Torino, Utet, 1975, pp. 207-208.

65 *LP* XCIV, in *OC*, I, C, pp. 187-188.

Come i magistrati amministrano la giustizia nei rapporti tra cittadino e cittadino, così ogni popolo dovrebbe provvedere ad amministrarla direttamente nei suoi rapporti con altri popoli; e in questa seconda distribuzione di giustizia non ci si può servire di massime diverse da quelle utilizzate nella prima. I motivi di contrasto tra popolo e popolo sono quasi sempre chiari e facili da risolvere; gli interessi di due nazioni sono di solito così distinti che «basta amare la giustizia per trovarla»⁶⁶.

E – scendendo più nel concreto – Montesquieu, oltre a condannare la politica militarista ed espansionistica di Luigi XIV⁶⁷, bolla come un vero e proprio genocidio il modo in cui venne compiuta la conquista del Nuovo Mondo da parte degli Europei, e in primo luogo degli Spagnoli. Costoro, scrive (e nell'*EL* ribadirà la stessa accusa⁶⁸),

disperando di mantenere fedeli le nazioni vinte, decisero di sterminarle [...]. Mai un piano così orrendo fu eseguito più puntualmente. Si vide un popolo, numeroso quanto tutti quelli dell'Europa messi insieme, scomparire dalla faccia della Terra all'arrivo di quei barbari, che, scoprendo le Indie, sembrava avessero voluto solo mostrare agli uomini quale fosse il limite estremo della crudeltà⁶⁹.

A *livello nazionale*: a questo proposito, Montesquieu opera una netta distinzione fra le monarchie assolute europee continentali, che giudica sostanzialmente dispotiche, e la monarchia costituzionale inglese uscita dalla «Gloriosa Rivoluzione» più le repubbliche federative a lui contemporanee di Olanda e di Svizzera, che invece elogia grandemente. In Inghilterra – scrive, ad esempio, con riferimento alle Rivoluzioni del 1640-49 e del 1688 – si vede «la libertà sorgere continuamente dalle fiamme della discordia

66 *LP* XCV, in *OC*, I, C, p. 188.

67 Cfr. *LP* XXIV, XXXVII, XCV, CXXII e CXXXVIII, in *OC*, I, C, pp. 51, 53, 76-77, 189, 245, 278.

68 Cfr., ad es., *EL*, VIII, 18 («Per conservare l'America, [la Spagna] fece ciò che non fa neppure il dispotismo: ne distrusse gli abitanti») e X, 4 (gli Spagnoli avrebbero potuto «illuminare [i Messicani] sull'abuso dei sacrifici umani; invece, li sterminarono»), in *OC*, I, A, pp. 167, 187-188.

69 *LP* CXXI, in *OC*, I, C, p. 243 Un concetto analogo è espresso in *P* 207 e 1268, dove si osserva, tra l'altro, che la lettura delle storie delle conquiste spagnole nelle Americhe «lascia sempre nell'animo *quelque chose de noir et de triste*». Cfr. anche *LP* CV, in *OC*, I, C, p. 209: «[Nel Nuovo Mondo] nazioni intere sono state distrutte e gli uomini sfuggiti alla morte sono stati ridotti in una schiavitù così dura che il racconto ne fa fremere i musulmani».

e della sedizione»⁷⁰; e ancora: è una «nazione impaziente, saggia nel suo stesso furore, la quale, padrona del mare (cosa fino ad allora inaudita), sa unire il commercio al dominio»⁷¹. Circa l'Olanda e la Svizzera, poi, Montesquieu rileva che, pur essendo i paesi meno favoriti d'Europa dal punto di vista della natura del suolo, nondimeno, per la «mitezza (*douceur*)» del loro governo, «contribuiscono straordinariamente alla propagazione della specie»⁷². Della Svizzera dice pure che essa è «l'immagine stessa della libertà»⁷³, per cui si comprende agevolmente quanto profonda sia la sua ammirazione nei confronti delle repubbliche di tipo federale⁷⁴, così come del resto, in altre parti delle *LP*, nei confronti delle grandi repubbliche dell'Antichità in genere, sulle quali è dato leggere queste righe, tra le più passionatamente uscite dalla sua penna:

Il santuario dell'onore, della reputazione e della virtù sembra [...] aver sede nelle repubbliche e nei paesi in cui è possibile pronunciare la parola *patria*. A Roma, ad Atene, a Sparta, l'onore da solo ripagava i servigi più alti. Una corona di quercia o di alloro, una statua oppure un elogio erano una ricompensa immensa per una battaglia vinta o una città conquistata.

In quelle città, chi compiva una bella azione si riteneva sufficientemente ricompensato da quell'azione stessa. Non poteva vedere un compatriota senza provare il piacere di esserne il benefattore; calcolava il numero dei propri servigi in base a quello dei propri concittadini. Ogni uomo è capace di fare del bene a un altro uomo, ma contribuire alla felicità di un'intera società significa essere simili agli dèi⁷⁵.

Completamente opposto invece – come si accennava – è il giudizio del *Président* sulle monarchie assolute europee moderne. Per quanto, infatti, in vari punti dell'opera egli le distingue dalle monarchie dispotiche dell'Asia – i sovrani assoluti europei non esercitano il loro potere «così illimitata-

70 *LP CXXXVI*, in *OC*, I, C, p. 274. Cfr. *P* 816: «L'Inghilterra è agitata da venti fatti non già per cagionare naufragi, bensì per condurre in porto».

71 *LP CXXXVI*, in *OC*, I, C, pp. 274-275. Vedi anche la lettera *CI* (*CIV*), dove si esalta il «carattere insofferente» degli Inglesi, perché «non lascia» a chi governa «il tempo di rafforzare la sua autorità», e si richiamano alcuni capisaldi del liberalismo politico di John Locke, come quelli sull'origine illegittima di qualsiasi potere illimitato e sulla liceità della resistenza all'oppressione (in *OC*, I, C, pp. 206-208).

72 *LP CXXII*, in *OC*, I, C, p. 244.

73 *LP CXXXVI*, in *OC*, I, C, p. 275.

74 Un'ammirazione che resterà immutata nell'*EL* (*IX*, 1-3).

75 *LP LXXXIX*, in *OC*, I, C, p. 180. Cfr. Cfr. Plinio, *Naturalis historia*, II, 18: *Deus est mortali iuvare mortalem* («Essere dio, per un mortale, significa aiutare un altro mortale»).

mente» come i sultani orientali, rispettano «scrupolosamente» il principio della proporzionalità tra pena e delitto⁷⁶, raramente muoiono di morte violenta, «portano sempre con sé la grazia per ogni criminale» ecc. –, nondimeno le ritiene di fatto delle forme di Stato *strutturalmente instabili*, che degenerano senza soluzione di continuità nel dispotismo:

I governi d'Europa sono per la maggior parte monarchici, o meglio così vengono chiamati: infatti, non so se ce ne siano mai stati di veramente tali, o almeno è impossibile che si siano conservati a lungo. È un tipo di Stato violento, che degenera sempre in dispotismo o in repubblica: il potere non può mai essere equamente ripartito tra il popolo e il monarca: troppo difficile è mantenere l'equilibrio. Bisogna che il potere diminuisca da una parte, mentre aumenta dall'altra; ma il vantaggio sta di solito dalla parte del monarca, che è alla testa dell'esercito⁷⁷.

In effetti, tutt'altro che velata – come invece si crede di solito – è l'accusa di dispotismo che Montesquieu rivolge al prototipo dei monarchi assoluti europei, ossia Luigi XIV. Scrive infatti: «Spesso lo si è sentito dire che di tutti i governi del mondo gli piacerebbe di più quello dei Turchi [...], tale è il suo apprezzamento della politica orientale!»⁷⁸. Sottolinea, inoltre, che, al pari dei despoti asiatici, il Re Sole ha alle sue dipendenze una consistente guardia personale⁷⁹, e, soprattutto, che ha distrutto, a vantaggio di cortigiani e favoriti, quel che l'*EL* chiamerà l'«essenza» della monarchia, cioè il «potere intermedio» della nobiltà⁸⁰, livellando tutti i ceti in una massa amorfa e indistinta. Di grande rilievo, da questo punto di vista, è la lettera LXXXVIII, dall'*incipit* sinistramente ironico:

A Parigi, regnano la *liberté* e l'*uguaglianza*. La nascita, la virtù, perfino il merito acquisito in guerra, per quanto brillante sia, non salvano un uomo dalla massa nella quale resta confuso. La gelosia del rango vi è sconosciuta. Si dice che a Parigi il primo sia colui che ha i migliori cavalli per la propria carrozza.

Un gran signore è un uomo che vede il re, che parla con i ministri, che ha antenati, debiti e pensioni. Se, con tutto questo, riesce a celare la propria ozio-

76 Relativamente alla Francia, tuttavia, Montesquieu nell'*EL* negherà che tale principio vi fosse rispettato: cfr. *EL*, VI, 16, in *OC*, I, A, p. 122.

77 *LP* CII, in *OC*, I, C, pp. 204-205.

78 *LP* XXXVII, in *OC*, I, C, p. 76.

79 Cfr. *LP* XXXVII, in *OC*, I, C, p. 77: «La sua guardia è forte quanto quella del monarca [persiano]». Vedi anche *LP* CII, in *OC*, I, C, p. 204, dove si osserva che prima del sorgere dell'assolutismo in Francia i monarchi vivevano, invece, «tranquilli fra i loro sudditi, come padri tra i loro figli».

80 Cfr. *EL*, II, 4, in *OC*, I, A, p. 20.

sità dietro un'aria indaffarata o un finto attaccamento ai piaceri, crede di essere l'uomo più felice del mondo.

In Persia, grandi sono soltanto coloro cui il monarca assegna una qualche funzione nel governo. Qui c'è gente grande per nascita, ma priva di qualunque credito. I re fanno come quegli abili operai che, per eseguire i propri lavori, si servono sempre degli strumenti più semplici.

Il favore è la grande divinità dei Francesi. Il ministro è il gran sacerdote, che gli offre molte vittime. Coloro che lo attorniano non sono vestiti di bianco: ora sacrificatori, ora sacrificati, si consacrano al loro idolo con tutto il popolo⁸¹.

Montesquieu, inoltre, imputa a Luigi XIV di aver demolito anche l'altro «sostegno» della monarchia⁸², vale a dire i parlamenti giudiziari o corti sovrane: questi organi, scrive infatti in un'altra importantissima lettera,

assomigliano a quelle rovine che capita di calpestare, ma che sempre richiamano l'idea di qualche tempio famoso per l'antica religione dei popoli. Essi ormai si occupano quasi solamente di amministrare la giustizia e la loro autorità è sempre più debole, a meno che qualche congiuntura imprevista non restituisca loro la forza e la vita. Queste grandi istituzioni hanno seguito il destino delle cose umane: hanno ceduto al tempo che tutto distrugge, alla corruzione dei costumi che ha minato ogni cosa, all'*autorità suprema che ha abbattuto tutto*⁸³.

Parimenti, tutt'altro che velata e perfino più dura è l'accusa di dispotismo rivolta al finanziere scozzese John Law a causa dell'esperienza economico-finanziaria – il celebre *systeme* – da lui realizzato sotto la Reggenza (1716-1723) e conclusosi in un disastroso fallimento. Come Luigi XIV, anche Law – secondo Montesquieu – ha rimescolato radicalmente le classi sociali e perpetrato lo svilimento del ruolo delle corti sovrane:

Tutti coloro che sei mesi fa erano ricchi – scrive, ad esempio, nella lettera CXXXVIII –, ora sono in miseria, e coloro che non avevano nemmeno il pane traboccano di ricchezze. Mai questi due estremi si sono trovati a essere così vicini. [Law] ha rivoltato lo Stato come un rigattiere rivolta un abito: ha fatto apparire sopra quello che era sotto, e viceversa [...]. Tutto ciò produce spesso effetti bizzarri. I lacchè, che avevano fatto fortuna sotto il regno passato, vantano oggi una loro nobiltà: scaricano tutto il disprezzo che sei mesi fa si nutriva per loro su quelli che hanno appena abbandonato la propria livrea in una certa

81 *LP LXXXVIII*, in *OC*, I, C, p. 179. La lettera è datata 9 agosto 1715, cioè 22 giorni prima della morte di Luigi XIV (1° settembre).

82 Cfr. *LP XCII*, in *OC*, I, C, p. 185. La lettera è datata 4 settembre 1715.

83 *Ibidem*.

strada⁸⁴, e gridano con tutta la loro forza: «La nobiltà è rovinata! Che disordine nello Stato! Che confusione tra i ranghi! Si vedono solo sconosciuti che fanno fortuna!» (OC, I, C, pp. 278-279).

E riguardo alle corti sovrane, e in specifico a proposito dell'esilio del parlamento di Parigi a Pontoise nel luglio del 1720, a séguito dei suoi reiterati contrasti con la politica economico-finanziaria di Law, il *Président* scrive:

Queste istituzioni sono sempre odiose: si presentano ai re solo per dire loro delle tristi verità, e, mentre una torma di cortigiani mostra continuamente un popolo felice sotto il loro governo, esse vengono a smentire l'adulazione e a portare ai piedi del trono i gemiti e le lacrime di cui sono depositarie.

È un pesante fardello [...] quello della verità, quando la si deve far giungere fino ai sovrani! Costoro devono pensare seriamente che quanti decidono di farlo vi sono costretti e che mai si risolverebbero a compiere un passo così triste e doloroso per chi lo fa, se non vi fossero spinti dal dovere, dal rispetto e perfino dal loro amore⁸⁵.

Ma il finanziere scozzese non fu solo un «promotore» – come Montesquieu scriverà nell'*EL*⁸⁶ – del dispotismo politico e di quello economico-sociale, bensì anche, e soprattutto, con la sua «disonestà» e menzogna sistematica⁸⁷, l'artefice principale della depravazione dei «costumi» di tutta la nazione francese:

Ho visto – scrive Usbek-Montesquieu⁸⁸, nell'ultima in ordine di tempo (11 novembre 1720) e più rilevante lettera, a nostro giudizio, del trattato – ho visto una nazione, generosa per natura, pervertita in un attimo, dall'ultimo dei suddi-

84 La strada, tuttora esistente, è rue Quincampoix, dove avevano luogo le transazioni finanziarie all'epoca del *système*.

85 *LP CXL*, in OC, I, C, pp. 278-279.

86 Cfr. *EL*, II, 4, in OC, I, C, p. 21.

87 Com'è noto, Law tenne nascosto fino all'ultimo il fatto che nella *Banque royale* non v'era una quantità d'oro corrispondente al valore della massa di cartamoneta messa in circolazione, come pure l'altro fatto che si stampavano banconote per pagare i creditori dello Stato i quali utilizzavano le stesse banconote per acquistare le azioni della Compagnia del Mississippi, e che i fondi ricavati da quest'ultima transazione non venivano investiti per la ricerca dei giacimenti d'oro, bensì utilizzati anch'essi per pagare il debito dello Stato.

88 Su questa identità insiste J.N. Shklar, *Montesquieu* (1987), Bologna, il Mulino, 1990, rimarcando giustamente che Usbek «è in qualche modo l'*alter-ego* di Montesquieu» (p. 36).

ti fino ai grandi, dal cattivo esempio di un ministro⁸⁹. Ho visto un intero popolo, le cui qualità innate sono sempre state la generosità, la probità, il candore e la buona fede, diventare tutt'a un tratto l'ultimo dei popoli; il male diffondersi e non risparmiare nemmeno le membra più sane; gli uomini più virtuosi fare cose ignobili e violare, in ogni momento della loro vita, i principi basilari della giustizia, con il vano pretesto che essa era stata violata a loro danno [...].

Ho visto bandita la fedeltà ai patti, annientate le più sacre convenzioni, sconvolte tutte le leggi della famiglia. Ho visto avidi debitori, fieri di una povertà insolente, strumenti ignobili del furore delle leggi e della durezza dei tempi, fingere un pagamento invece di farlo, e piantare il coltello nel petto dei loro benefattori.

E ancora: «Ho visto nascere all'improvviso, in tutti i cuori, una sete insaziabile di ricchezze. Ho visto formarsi in un attimo un'odiosa congiura per arricchirsi, non attraverso un onesto lavoro e una generosa attività, bensì grazie alla rovina del principe, dello Stato e dei propri concittadini».

E infine:

Che cosa mai dirà la posterità quando dovrà arrossire della vergogna dei padri? Che cosa diranno le nuove generazioni quando confronteranno il ferro dei loro antenati con l'oro di coloro a cui devono direttamente la vita? Non dubito che i nobili strapperanno dai loro stemmi un indegno grado di nobiltà che li disonora e lasceranno l'attuale generazione nello *spaventoso nulla* in cui essa si è cacciata⁹⁰.

Come si vede, il primo importante approdo conoscitivo del viaggiatore Montesquieu – scandito da un martellante *ho visto* che ricorda lo stile apocalittico di Giovanni l'Apostolo⁹¹ – è quanto mai amaro e angoscioso⁹², come dimostra anche ciò che egli scrive sui *genocidi* perpetrati dalla Spagna e sulla paurosa decadenza economica in cui questo Stato era piombato in conseguenza dell'accumulazione spropositata di metalli preziosi provenienti dal Nuovo Mondo, cui non corrispondeva alcuna ricchezza reale della nazione: «[gli Spagnoli] dicono che il Sole sorge e tramonta nel loro

89 In *Romains VIII* Montesquieu dirà – avendo in mente senza dubbio anche quel che aveva visto fare da Law sotto la Reggenza – che esistono «cattivi esempi che sono peggio dei delitti» e che «numerosi Stati sono andati in rovina più perché sono stati violati i costumi che non le leggi» (*OC*, I, C, p. 408).

90 *LP CXLVI*, in *OC*, I, C, pp. 307-309 (corsivo nostro).

91 Cfr. *Apocalisse* IV, 4-5; V, 1-2; VI, 1-2, 9 ecc.

92 Cfr., ad es., la lettera CLV dove Usbek-Montesquieu definisce il suo soggiorno parigino uno «spaventoso esilio», in cui si sente preso da una «tristezza cupa» e da un «pauroso abbattimento» (*OC*, I, C, p. 316).

paese; ma bisogna anche dire che, nel suo corso, esso non incontra altro che *campagne in rovina e contrade deserte*»⁹³.

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’emblema⁹⁴ – «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»⁹⁵, un «nero Occidente»⁹⁶ o un «paese della disperazione», dove le ricchezze «svaniscono con un soffio di vento» e la «falsa abbondanza scompare come un fantasma»⁹⁷. Alla «barbarie» dell’Asia fa da *pendant*, in altri termini, la nuova «barbarie» instauratasi in Europa con le monarchie assolute⁹⁸ e con la crescente depravazione dei costumi⁹⁹. Dap-

93 LP LXXVIII, in OC, I, C, p. 162. Per Montesquieu – come è chiarito meglio nelle *Richesses de l’Espagne* (1726-1727) – i metalli preziosi sono una ricchezza *fittizia*, non reale, come invece la coltivazione delle terre e l’industria. Vedi anche LP CXXXIII, in OC, I, C, p. 274: «[La Spagna], schiacciata dalla sua grandezza e dalla sua *falsa opulenza*, ha perso la sua forza e perfino la reputazione, conservando dell’antica potenza solo l’orgoglio» (corsivo nostro).

94 È il *Leitmotiv* delle interpretazioni correnti sulle LP, tutte o quasi incentrate, non senza stravaganti compiacimenti e forzature, sulla parte ‘orientale’ del trattato (vedi, ad es., A. Grosrichard, *La structure du sérail: la fiction du despotisme asiatique dans l’Occident classique*, Paris, Seuil, 1979, pp. 34-67; l’edizione critica delle LP curata da Ph. Stewart, Paris, Classiques Garnier, 2013; e la silloge *Lectures de Montesquieu: «Lettres persanes»*, sotto la direzione di C. Dornier, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, pp. 11-114), e cioè sulla raffigurazione da parte di Montesquieu del serraglio asiatico, sulla sua caratterizzazione delle cinque mogli di Usbek (Fatima, Rossana, Zachi, Zelide, Zefis) o dei loro guardiani (eunuchi bianchi e neri) ecc.

95 P 1610. Si tratta di un frammento conservatosi delle LP, in cui viene descritta la Francia nel momento più critico del crac del *système* escogitato da Law.

96 LP XLVIII, in *fine*.

97 P 1610. Cfr. nota 95.

98 Oltre alla già citata LP CXXXVI, si vedano anche, sulla «barbarie» europea, LP CXXI e CLV, dove Usbek-Montesquieu, in riferimento a Parigi, dichiara: «Vivo in un *clima barbaro*, vicino a tutto ciò che mi dà fastidio, lontano da tutto ciò che m’interessa» (OC, I, C, p. 316; corsivo nostro). Per la «barbarie» in Oriente, cfr. LP XIX, XLIV, XCI, CLVII e CLVIII.

99 Anche nell’*Éloge de la sincérité* (1719 ca.), contemporaneo alla stesura delle LP, Montesquieu parla del suo secolo come di un «secolo corrotto», in cui la virtù «geme[va] in una triste e deplorabile condizione» e in cui «si chiama[va] saper vivere l’arte di vivere con meschinità» (Montesquieu, *Elogio della sincerità*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 35). Vedi pure P 1272 e 1340, in cui afferma che il mutamento in senso peggiorativo dei costumi francesi era cominciato sotto Francesco I, continuato sotto Enrico II, aumentato durante la reggenza di Caterina

pertutto, insomma, i tempi che corrono appaiono «tempi sciagurati (*temps malheureux*)»¹⁰⁰.

Lasciata la Persia per sfuggire al «vizio» e alla «corruzione»¹⁰¹, Usbek-Montesquieu scopre quindi, dietro l'inganno delle apparenze, una Francia *orientalizzata*, una Parigi – «sede dell'impero d'Europa»¹⁰² – infestata da lacchè, attrici, civette, bellimbusti, parlatori a vuoto, finanzieri 'creativi', arrivisti senza scrupoli ecc., ossia un regno delle apparenze, del mascheramento e dell'autoinganno¹⁰³, un mondo di imposture¹⁰⁴ e di finzioni¹⁰⁵, dove le credenze acquisite sono, come la cartamoneta o le azioni della *Banque royale*, senza controvalore effettivo, e in cui ognuno vive «isolato», interamente ripiegato sui propri gretti e volgari interessi¹⁰⁶.

de' Medici e dilagato alla morte di Luigi XIV: «Non si ebbe più nozione dei vizi [...], il buon gusto finì col logorarsi e, alla fine, lo si perdetto [...]. L'oziosità fu chiamata libertà, e si definì occupazione il far uso smodato dei piaceri».

100 LP CXLVI (11 novembre 1720), in *OC*, I, C, p. 308. L'affermazione è di Usbek, e quindi si riferisce anche alla tragica situazione del suo serraglio in Persia, dove la sua moglie prediletta, Rossana, in un atto di rivolta estremo contro la sua tirannide, si era suicidata: cfr. LP CLXI (datata 8 maggio 1720). Vedi *infra*.

101 È «il vero motivo del viaggio», secondo quanto si legge in LP VIII, in *OC*, I, C, p. 20.

102 LP XXX, in *OC*, I, C, p. 50.

103 Cfr., ad es., LP CX, in *OC*, I, C, p. 219, dove si legge: «[A Parigi] la fatica maggiore non è divertirsi, ma darlo a vedere [...]»; su cui vedi F. de La Rochefoucauld, *Massime. Riflessioni varie e autoritratto*, Milano, Bur, 1992, p. 153, n° 40: «Ci tormentiamo meno per diventar felici che per far credere che lo siamo».

104 A cominciare da quelle dei governanti, come Luigi XIV, un «gran mago», che fa «pensare i sudditi come vuole lui», per cui se, ad es., non ha di che finanziare le sue guerre, «non deve far altro che mettere loro in testa che un pezzo di carta è denaro, e quelli subito ne sono convinti» (LP XXIV, in *OC*, I, C, p. 51); oppure dei capi religiosi, come il papa, anche lui un «mago», il quale «fa credere che tre sono uno, che il pane che si mangia non è pane, che il vino che si beve non è vino, e mille altre cose di questo genere» (*ibidem*).

105 Oltre che a Parigi (il prototipo, per le LP, delle città occidentali), la finzione è la nota dominante anche nei rapporti tra Usbek e sua moglie Rossana: «Dovresti addirittura ringraziarmi – gli scrive quest'ultima, moribonda – del sacrificio che ho compiuto per te: di essermi umiliata fino a sembrarti fedele, di aver vilmente conservato nel mio cuore ciò che avrei dovuto esibire a tutta la Terra, e infine di aver profanato la virtù, accettando che la mia sottomissione alle tue fantasie venisse chiamata con quel nome. Eri sorpreso di non trovare in me gli slanci dell'amore. Se tu mi avessi conosciuta bene, vi avresti trovato tutta la violenza dell'odio. Ma a lungo hai avuto il vantaggio di credere che un cuore come il mio ti fosse sottomesso. *Eravamo entrambi felici: tu mi credevi ingannata, e io ingannavo te*» (LP CLXI, in *OC*, I, C, p. 323; corsivo nostro).

106 Cfr. P 1253 (databile intorno al 1725): «Oggigiorno tutto è abolito, perfino l'autorità paterna: ogni uomo è *isolato*. Sembra che l'effetto naturale del potere

La vocazione montesquieuiana a «smascherare il vizio» e a «dire la verità» a se stessi e agli altri¹⁰⁷, approda, insomma, alla tragica constatazione che il «vizio» e la «corruzione» imperversano ovunque, tanto in Oriente quanto in Occidente¹⁰⁸, e che gli uomini, alla fin fine, preferiscono vivere – come mostra la conclusione dell’apologo dei buoni Trogloditi¹⁰⁹ – sotto il «giogo» di un principe-despota, dove possono «soddisfare l’ambizione, accumulare ricchezze e languire in un’abbietta voluttà», piuttosto che sotto il «giogo della virtù», seguendo le loro «inclinazioni naturali» all’equità e alla giustizia¹¹⁰, donde l’agghiacciante riflessione del *Président* secondo cui bisognerebbe «piangere gli uomini quando nascono, e non quando muoiono»¹¹¹.

Ma nelle *LP* non v’è solo l’angoscia per come volgevano al peggio le cose in Francia e in gran parte del resto dell’Europa, e cioè per la nuova *decadenza* (e annessa *corruzione*) politica e morale innescata a tutti i livelli, dopo la caduta dell’Impero romano d’Occidente, dall’assolutismo monarchico e dal pervertimento dei costumi. Ve n’è anche un’altra, più radicale e totale, che investe l’intero pianeta e perfino tutto il cosmo¹¹².

arbitrario sia di fare in modo che ogni interesse miri esclusivamente al vantaggio personale [...]. Tutto è volgare (*vulgaire*), esiste solo il gretto (*bas*) interesse [...], l’istinto animale di ogni uomo» (corsivo nostro).

- 107 *LP* VIII, in *OC*, I, C, p. 20. Ma importantissimo, in tal senso, è il già citato *Éloge de la sincérité*, in cui Montesquieu rimarca la sua naturale inclinazione alla «sincerità» e sottolinea l’esigenza etica della «verità» tanto «nella vita privata» quanto «nei rapporti con i grandi» (*Elogio della sincerità*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 34 e segg.).
- 108 Anche per quanto riguarda le scienze e le tecniche, così «coltivate in Occidente», se da un lato Montesquieu ne sottolinea l’utilità (*LP* CVI), dall’altro ne paventa il «cattivo uso»: «Tremo sempre all’idea che alla fine si giunga a scoprire qualche segreto che fornisca una via più breve per far morire gli uomini, distruggere i popoli e le nazioni intere» (*LP* CV, in *OC*, I, C, pp. 208-209). Per giunta, egli è convinto che vi sia un nesso strettissimo tra potenza economico-politica di uno Stato, fiorire delle lettere e delle arti e decadenza: cfr., ad es., *P* 1006 e 1292.
- 109 Come è noto, la favola dei Trogloditi narrata da Montesquieu è nettamente divisa in due fasi o momenti: quella dei *cattivi* Trogloditi, egoisti e ingiusti, che finiscono con l’autodistruggersi (*LP* XI), e quella dei *buoni* Trogloditi, altruisti e virtuosi, che però non sopportano a lungo di restare tali e si sottomettono a un capo (*LP* XII-XIV).
- 110 *LP* X, XIV, LXXXIII, in *OC*, I, C, pp. 26, 36, 169.
- 111 *LP* XL, in *OC*, I, C, p. 81. Dettata da un analogo pessimismo sembra essere anche la seguente asserzione, messa in bocca a un filosofo, alla fine della lettera CXX-XII: «[...] ieri sera ho osservato una macchia solare che, se aumentasse, potrebbe far ibernare tutta la natura» (*OC*, I, C, p. 268).
- 112 «Il mondo non è incorruttibile, i cieli stessi non lo sono [...]» (*LP* CXIII, in *OC*, I, C, p. 224; corsivo nostro). Di una «duplice angoscia» nel Montesquieu delle *LP*

Esemplari in tal senso sono le già citate 11 lettere sul presunto spopolamento della Terra¹¹³, vero e proprio *focus* – a nostro giudizio – di tutta l'opera e completamento di quella «curiosità espansiva»¹¹⁴ che caratterizza il viaggiatore filosofo Montesquieu, una curiosità che si interessa alle sorti dell'umanità intera, in tutta l'estensione del globo e in tutta la durata della storia conosciuta.

L'Italia di oggi – egli esordisce con tono palesemente allarmato nella prima delle lettere dedicate al presunto decremento demografico – offre allo *sguardo* solo «le rovine di quell'antica Italia così famosa un tempo». E prosegue:

Roma antica aveva più abitanti di un grande regno dell'Europa odierna [...]. La Grecia è talmente deserta che non contiene nemmeno la centesima parte dei suoi antichi abitanti. La Spagna, un tempo così popolosa, oggi mostra solo campagne disabitate, e la Francia non è nulla in confronto all'antica Gallia di cui parla Cesare [...]. La Polonia e la Turchia europea non hanno quasi più abitanti. In America non si riuscirebbe a trovare neppure la cinquantesima parte degli uomini che vi formavano un tempo vasti imperi. L'Asia non si trova certo in una situazione migliore [...]. L'Egitto non è meno in decadenza degli altri paesi. Insomma, *percorrendo la Terra, non s'incontrano altro che rovine: mi sembra uscita dalle devastazioni della peste e della carestia.*

E così conclude:

Ecco [...] *la più terribile catastrofe che mai sia accaduta nel mondo*; ma a stento è possibile accorgersene perché si è prodotta impercettibilmente e nel corso di molti secoli: ciò rivela un vizio interno, un veleno segreto e nascosto, una malattia di consunzione che affligge [il genere umano]¹¹⁵.

Di due ordini – a giudizio del *Président*¹¹⁶, come s'è già accennato – sono le cause di questa «terribile catastrofe», e cioè di ordine *fisico* o naturale, come il clima¹¹⁷, e di ordine *morale* o storico, come le forme di governo o le

parla, tra gli altri, J.-M. Goulemot, *Vision du devenir historique et formes de la révolution*, cit., pp. 18-19.

113 Nel decennio 1711-1720, tuttavia, cioè nel periodo in cui sono ambientate le *LP* (la prima lettera è del 15 aprile 1711, l'ultima del 20 novembre 1720), almeno in Francia si registrò una stagnazione demografica: cfr. M. Dupâquier (diretta da), *Histoire de la population française*, 4 voll., Paris, Puf, 1988, vol. II, p. 452.

114 J. Starobinski, «Introduction» alle *LP*, tr. it. cit., p. 25.

115 *LP* CXII, in *OC*, I, C, pp. 220-223 (corsivi nostri).

116 Cfr. *LP* CXIII, *in fine*.

117 Secondo Montesquieu, gli uomini non sono ubiquitari, per cui se cambiano aria, andando a vivere in un paese diverso da quello in cui sono nati, si ammalano e spesso muoiono: cfr. *LP* CXXI, pp. 239-241.

religioni, sulle quali pressoché interamente egli concentra la sua attenzione. E ciò non senza ragione, essendo suo intento, anche in questo caso, «osare essere virtuoso», e cioè parlare il «linguaggio della verità»¹¹⁸, mettendo a nudo le responsabilità umane, o soggettive, del progressivo spopolamento del globo nel corso degli ultimi diciassette o diciotto secoli¹¹⁹. Pure in questa circostanza, insomma, il vero assillo di Montesquieu è l'oppressione dell'uomo sull'uomo, segnatamente in campo politico e religioso.

Per quanto concerne l'ambito politico egli osserva, infatti, che, mentre nei paesi retti da governi repubblicani, si registra, con la «prosperità» che deriva dalla «libertà» di cui godono, un notevole incremento demografico (in essi – scrive esattamente – «la stessa uguaglianza dei cittadini, che produce di solito l'uguaglianza nei beni, porta l'abbondanza e la vita in tutte le parti del corpo politico, e la diffonde dappertutto»), in quelli assoggettati al «potere arbitrario», dato che «il principe, i cortigiani e qualche privato possiedono tutte le ricchezze», la maggioranza della popolazione «gem[e] in un'estrema povertà». Ne consegue che le persone o non si sposano o, se si sposano, mettono al mondo pochi figli, per non esaurire del tutto il patrimonio familiare e per evitare che i discendenti si ritrovino a vivere in condizioni peggiori di quelle dei loro genitori¹²⁰.

Gli uomini – sottolinea ancora Montesquieu – «sono come le piante, che crescono bene solo se coltivate con cura: nelle popolazioni afflitte dalla miseria, la specie deperisce e talvolta addirittura degenera». E subito dopo cita a esempio la Francia assolutistica del suo tempo:

La Francia può offrire un importante esempio di tutto ciò. Durante le guerre passate, il timore di venir arruolati nella milizia costringeva tutti i figli di famiglia a sposarsi in età troppo giovane e in condizioni di povertà. Da tanti matrimoni nacquero molti bambini, che oggi in Francia si vorrebbero avere, ma che la *miseria*, la *carestia* e le *malattie* hanno fatto scomparire.

E poi, alludendo chiaramente a tutte le altre monarchie assolute europee, oltre che ovviamente ai vari dispotismi asiatici, conclude: «Se in un clima così favorevole, e in un regno così civile come la Francia, si fanno simili considerazioni, che cosa avverrà negli altri Stati?»¹²¹.

Per quanto riguarda, invece, l'ambito religioso, il *Président* insiste soprattutto sull'influsso negativo che sull'andamento demografico degli Stati

118 LP VIII, in OC, I, C, p. 20.

119 Cfr. LP CXIII, *in fine*.

120 LP CXXII, in OC, I, C, pp. 244-145.

121 LP CXXII, in OC, I, C, p. 245 (corsivi nostri).

dove si sono diffusi avrebbero avuto – a suo parere – l'islam e il cristianesimo: il primo, a causa della poligamia, la quale, debilitando gli uomini, ne diminuirebbe le capacità riproduttive¹²²; il secondo, a causa della proibizione del divorzio e del gran numero di «eunuchi» (cioè, di sacerdoti e monaci votati alla continenza)¹²³. Fattore, quest'ultimo, presente però solo nei paesi cattolici, perché in quelli protestanti tutti hanno il diritto di fare figli, per cui essi «devono essere, e lo sono realmente, più popolosi». Ne deriva,

in primo luogo, che, in tali paesi, i tributi sono più consistenti, aumentando in proporzione al numero di chi li paga; in secondo luogo, che le terre sono meglio coltivate; infine, che il commercio è più florido, perché maggiore è il numero delle persone che possono fare fortuna praticandolo e perché, dove maggiori sono i bisogni, maggiori sono le risorse per soddisfarli¹²⁴.

Stato più ricco, agricoltura e commercio più fiorenti, maggiori risorse, quindi, nei paesi protestanti rispetto a quelli cattolici, nell'Europa del Nord rispetto all'Europa del Sud: un'altra delle bipartizioni o dicotomie tipiche delle *LP*, che verrà riproposta anche nell'*Essai sur les causes* (1734-1738) e nell'*EL*, e che corre parallela a quella – fondamentale e di gran lunga meglio studiata e definita – tra Oriente e Occidente, tra Est e Ovest del mondo.

4. *La svolta: il Traité des devoirs o lo stoicismo di Montesquieu*

Subito dopo la pubblicazione delle *LP*, Montesquieu dovette tornare di nuovo a interrogarsi sul *che fare* di fronte all'oppressione e ai mali che essa arreca alla natura umana. Portarla alla luce e svelarne le cause – *conoscerla* – «dicendo la verità», è utilissimo ed esaltante¹²⁵, ma non basta. Né d'altra parte dovettero continuare ad apparirgli adeguate le risposte o reazioni a tali mali suggerite nell'opera, quali, in particolare, il suicidio di Rossana

122 Cfr. *LP* CXIV, in *OC*, I, C, pp. 227-228.

123 Cfr. *LP* CLVI-CXVII, in *OC*, I, C, pp. 231-233. Palesemente esagerando, ma in sintonia col tono 'apocalittico' delle *LP*, Montesquieu afferma che nei paesi cristiani «l'esercizio della continenza ha annientato più uomini di quanto abbiano mai fatto le pesti e le guerre più sanguinose» (*LP* CXVII, in *OC*, I, C, p. 234).

124 *LP* CXVII, in *OC*, I, C, p. 235.

125 Non esiste «occupazione più bella del dire la verità» (Montesquieu, *Elogio della sincerità*, in *Id.*, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 38).

(la moglie prediletta del «geloso» marito-padrone Usbek¹²⁶) e l'amore incestuoso dei persi Aferidone e Astarte¹²⁷. Far valere le «leggi della natura» contro le convenzioni socio-culturali che opprimono – come proclama contro il suo oppressore Rossana morente¹²⁸ – è un gesto di ribellione sì eroico, ma *individuale e disperato*, che non contribuisce in nulla a ridurre concretamente la violenza dell'uomo sull'uomo dominante nel pianeta. E lo stesso vale anche per quanto concerne Aferidone e sua sorella Astarte, i quali riescono sì, dopo mille peripezie, a sposarsi e a vivere felici, ma il loro è un amore 'limitato' a due o a poche persone (la famiglia). Occorre, invece, 'proiettarsi' al di là di sé, o essere ancora più 'altruisti', assumendo come fine *tutti* gli uomini (il genere umano), agire positivamente, insomma, non solo per sé o per una cerchia ristretta di individui, ma per tutti, per il bene di tutti¹²⁹.

In altri termini, di fronte all'«orrore» dominante in Asia e al «clima avvelenato» dell'Occidente¹³⁰, di fronte all'«universale infelicità» attestata dalle storie degli uomini¹³¹, è necessario battere altre strade – più lunghe e difficili rispetto a quelle 'ideate' o 'immaginate' in preda al sentimento

126 Montesquieu insiste ripetutamente sulla gelosia – «violenta», «cupa» – di Usbek: cfr., ad es., *LP* VI, XX, XXI, XXXIV, LXII, CLV e CLXI.

127 Si tratta infatti di un amore tra fratello (Aferidone) e sorella (Astarte), la cui unione matrimoniale viene definita «immagine purissima dell'unione già stabilita dalla natura» (*LP* LXVII, in *OC*, I, C, p. 135; in *EL*, XXVI, 14, si parlerà, invece, di «orrore per l'incesto tra fratello e sorella»). Tra gli interpreti e studiosi di Montesquieu, l'unico, a nostro giudizio, ad aver colto il vero significato della favola di questi due Parsi – le sole persone felici delle *LP* –, è Judith Shklar là dove scrive: «Di tutti i racconti di Montesquieu, questo [di Aferidone e di Astarte] è il più sovversivo [...]. Fare dell'incesto la condizione della felicità significa affermare che le regole della società non fanno nulla per renderci felici. La psicologia morale degli individui e le esigenze elementari delle convenzioni sociali non si armonizzano, ma si contrastano a vicenda» (J.N. Shklar, *Montesquieu*, cit., p. 41).

128 «Ho riformato le tue [di Usbek] leggi su quelle della natura» (*LP* CLXI, in *OC*, I, C, p. 323).

129 Dantesca mente, non basta insomma coltivare il «desiderio di *conoscere*», occorre anche perseguire la *virtù* («fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute et canoscenza»: Dante, *Inferno*, XXVI, 119-120), come Montesquieu stesso sembra suggerire, nel suo *Éloge de la sincérité*, quando parla di un Ulisse guidato dalla «saggezza» e dalla «virtù» (*Elogio della sincerità*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 37).

130 Cfr. *LP* XXVI, in *OC*, I, C, p. 55, dove Usbek-Montesquieu dichiara di ritrovarsi a vivere in «climi avvelenati, dove non si conosce né il pudore né la virtù» e il sesso femminile è precipitato in una «spaventosa ignominia».

131 Cfr. J.N. Shklar, *Montesquieu*, cit., p. 40: «La felicità [è] per [Montesquieu] un problema psicologico creato dall'ampia testimonianza dell'universale infelicità».

angoscioso scatenato dagli eventi drammatici del proprio presente (crac del «funesto sistema» economico-finanziario architettato da Law e «lutto spaventoso» imperante nell'harem asiatico¹³²) –, strade orientate a un altruismo di respiro universale, come *in primis* quella costituita dalla pratica o dall'esercizio della *giustizia*, virtù per eccellenza *sociale e generale*: «bene degli altri», come dicevano Aristotele e, sulla sua scia, Cicerone¹³³. Ed è infatti proprio su tale virtù – già significativamente tematizzata, lo si è visto, nelle *LP* – che Montesquieu torna a concentrare ora le sue maggiori e migliori energie, pervenendo a risultati di importanza capitale per il suo futuro percorso esistenziale e intellettuale: ci riferiamo al *Discours sur l'équité* che egli tenne, nel novembre del 1725, alla ripresa delle attività del parlamento giudiziario di Bordeaux (dov'era *président à mortier*¹³⁴), e, soprattutto, al *Traité des devoirs* di cui lesse i primi capitoli, nel maggio dello stesso anno, all'Accademia bordolese delle Scienze, della quale fu uno dei membri più operosi e influenti.

A guidarlo nella stesura di questi fondamentali lavori furono soprattutto gli Antichi¹³⁵, e in particolare i filosofi della media e nuova stoà, *in primis* il Cicerone del *De officiis* e Marco Aurelio, come egli stesso ci racconta in

132 *P* 1610 e *LP* CLVI, in *OC*, I, C, p. 318.

133 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 1129b-1130a: «[...] la giustizia, sola tra le virtù, è considerata anche “bene degli altri”, perché è diretta agli altri. Essa, infatti, fa ciò che è vantaggioso per un altro, sia per uno che detiene il potere sia per uno che è membro della comunità. Ciò posto, il peggiore degli uomini è colui che esercita la propria malvagità sia verso se stesso sia verso gli amici, mentre il migliore non è quello che esercita la virtù verso se stesso, ma quello che la esercita nei riguardi degli altri: questa, infatti, è un'impresa difficile» (corsivo nostro); M.T. Cicerone, *De re publica*, II, 43, 68: «La giustizia guarda all'esterno e tutta si slancia ed emerge» (il passo è riportato in *De compendiosa doctrina*, libro I: *De proprietate sermonum* di Marcello Nonio, di cui Montesquieu possedeva un'edizione del 1586: cfr. *Catalogue*, n° 1932; e, su Nonio, *P* 773); ivi, III, 8, 12: la giustizia, «nata più per gli altri che per sé, ama tutti più di se stessa».

134 *Presidente di sezione*: Montesquieu aveva ereditato tale carica il 20 maggio 1716 dallo zio Jean-Baptiste de Secondat, morto il 24 aprile di quell'anno. Anche se successivamente la vendette (com'era costume, all'epoca), egli mantenne per tutta la vita il titolo onorifico di *président*.

135 Scrive, fra l'altro il *Président*: «Confesso il mio amore per gli antichi. Mi incanta la civiltà antica e, con Plinio, mi viene sempre da dire: *È ad Atene che andate. Rispettate i loro dèi*» (*P* 110, in Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 100). Ovviamente, noi non neghiamo affatto l'«incidenza» su Montesquieu degli autori moderni (Grozio, Descartes, Pufendorf, Malebranche, Shaftesbury, Fénelon ecc.), ma riteniamo un palese misconoscimento del suo *vero e proprio culto* per quelli antichi l'insistere esclusivamente su di essi, come fa, ad es., R. Shackleton (*Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp.

una sua importante lettera dell'8 ottobre 1750 all'arcivescovo di Soissons, François de Fitz-James¹³⁶:

Sono quasi trent'anni ormai da quando progettai di scrivere un'opera sui doveri. Il trattato sui *Doveri* di Cicerone mi aveva incantato e lo presi a mio modello; e, siccome voi sapete che Cicerone ha copiato, per così dire, Panezio, che era uno stoico, e che gli stoici, meglio di chiunque altro, hanno trattato il tema dei doveri, lessi le principali opere degli stoici, e tra l'altro, le *Riflessioni morali*¹³⁷ di Marco Antonino, che *ritengo il capolavoro dell'antichità*. Confesso che questa morale mi colpì e che volentieri [...] avrei fatto di Marco Antonino un santo; ciò che più mi affascinò fu constatare che questa morale era pratica [...]. Fu così che inserii nella prefazione, ovvero all'inizio del *Trattato dei doveri* che avevo abbozzato, un elogio degli stoici e della loro filosofia. Lessi pezzi del mio trattato all'Accademia di Bordeaux; estratti di talune parti dell'opera apparvero sui giornali [...]. In séguito, trovai che mi sarebbe stato assai difficile fare un buon lavoro sui doveri, che la divisione di Cicerone, che è quella stessa degli stoici, era troppo vaga; soprattutto, temetti un rivale come Cicerone, davanti al quale mi sembrava che le forze del mio intelletto venissero meno. Abbandonai, perciò, il progetto¹³⁸.

Purtroppo, mentre il *Discours sur l'équité* ci è pervenuto, il manoscritto dell'abbozzo del *Traité des devoirs*, ancora in circolazione nei primi decenni dell'Ottocento, risulta attualmente disperso¹³⁹. Possediamo, comunque, il

72-73) a proposito del 'peso' che avrebbe avuto il *De officio hominis* (1673) di Pufendorf sul *Traité des devoirs*.

- 136 Era figlio del potente duca di Berwick, cui Montesquieu fu molto legato: cfr. L. Desgraves, *Montesquieu*, cit., pp. 31, 74-75, 89-91, 144-145, 388-391.
- 137 Era questo – *Réflexions morales* – il titolo della traduzione con *remarques*, curata dai coniugi Dacier, dei *Pensieri* di Marco Aurelio che Montesquieu possedeva nella sua biblioteca, nelle edizioni del 1707 e del 1714 (rispettivamente, la terza e la quarta; la prima è del 1691; cfr. *Catalogue*, nn° 692-693): *Réflexions morales de l'empereur Marc Antonin, avec des remarques de Mr. & de Mad. Dacier*, 2 tt. in 1 vol., Amsterdam, Mortier, 1714⁴.
- 138 Montesquieu a François Fitz-James, in *OC*, III, pp. 1327-1328 (corsivo nostro). Negli scritti anteriori alle *LP*, come ad es. il *Discours sur Cicéron* (1717 ca.), e nelle *LP* stesse (lettera XXXI), Montesquieu pare, invece, sottovalutare il pensiero stoico: vedi *Discorso su Cicerone*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 29 (testo e nota 7).
- 139 Cfr. Sh. Mason, «Introduction» al *Traité des devoirs*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, cit., t. VIII, p. 431. Nel 1818 il *Traité* figurava in uno stock di manoscritti inviati da Joseph-Cyrille de Montesquieu, proprietario di La Brède, al cugino Charles-Louis, nipote di Montesquieu, che viveva a Canterbury. Nel catalogo dei manoscritti spediti se ne dà la seguente sommara descrizione: «Un autre cahier, intitulé: *Traité des devoirs*, mis au net. Il y a un chapitre: *Des devoirs*

resoconto della seduta dell'Accademia, in cui quest'ultimo fu parzialmente letto, redatto da uno dei migliori amici di Montesquieu, Jean-Jacques Bel, e pubblicato su una rivista letteraria dell'epoca. Tale resoconto, assieme a un indice sommario¹⁴⁰, a un frammento intitolato *De la politique* e a un nutrito gruppo di *pensées* riconducibili tutti al *Traité* e conservatisi, è più che sufficiente per formarci un'idea precisa sul contenuto dell'opera. Ovviamente Montesquieu conosceva la «setta stoica»¹⁴¹ – ossia la setta latrice, come scriverà nell'*EL*, dei «principi più degni dell'uomo»¹⁴² –, anche prima (in particolare, Cicerone e Seneca¹⁴³), ma è negli anni immediatamente successivi alle *LP* che egli la studia a fondo, facendone proprie le idee-cardine le quali, dopo di allora, diverranno i suoi principi-guida sia come uomo sia come pensatore.

en général; - 2° de Dieu; - 3° de nos devoirs envers les hommes; - 4° de la Justice; - 5° de quelques principes de philosophie; - 6° des principes des Stoïciens; 7° l'habitude de la Justice; - 8° l'imitation du chapitre précédent; 9° - équivoque grossière du mot de Justice; - 10° des devoirs de l'Homme; - 11° de quelques exemples de la violation des devoirs de l'Homme; - 12° ce que nous devons à la Religion chrétienne, de nous avoir donné l'équité pour tous les hommes; - 13° de la Politique; - 14° du peu d'utilité de la Politique». Il catalogo porta anche un'annotazione, successiva al ritorno delle carte a La Brède (1828), di Prosper de Montesquieu (figlio di Joseph-Cyrille ed erede dei manoscritti, lasciategli da Charles-Louis), in cui è detto che una parte di quegli scritti era stata bruciata dallo zio, e si parla, tra gli oggetti residui, di un «carton [...] intitulé: *Devoirs, Loix, réputation, contenant divers cahiers*» (ivi, pp. 431-432). Non è dunque da escludersi che il manoscritto si trovi attualmente in una qualche biblioteca privata.

140 Dal quale emerge che più della metà dei 14 capitoli di cui si componeva il *Traité* (capp. 3-9 e 14) concerne specificamente il tema della giustizia: vedi la nota precedente e il resoconto di J.-J. Bel in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 83-87.

141 *EL*, XXIV, 10 (titolo). Nel XVIII secolo il termine *setta* non aveva il significato negativo che ha oggi.

142 *EL*, XXIV, 10, in *OC*, I, B, p. 89.

143 Di Cicerone, Montesquieu possedeva tra l'altro: tre edizioni di *Opera omnia*, incluse quelle curate dal filologo Denis Lambin (1516-1572) e dal giurista Denis Godefroy (1549-1622); l'edizione elzeviriana del *De officiis* del 1656 e la versione francese dello stesso approntata da Philippe Goibaud-Dubois (1626-1703); le *Lettere* nelle traduzioni curate da Johann Georg Graevius (1632-1703) e da Jean Godouin (1620-1700) (cfr. *Catalogue*, nn° 1841-1844, 1847-1848, 2280-2281); di Seneca, invece, aveva tutte le opere in latino e molte di esse anche in traduzione francese (cfr. *Catalogue*, nn° 1547-1557). Su Montesquieu e Cicerone, vedi M. Benítez, *Les années d'apprentissage: Montesquieu, lecteur de Cicéron*, «Montesquieu.it», 2012, pp. 1-169: < www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Montesquieu_cic%C3%A9ron.pdf >.

Come *uomo*: è nella prima metà degli anni Venti del Settecento che Montesquieu inizia – e forse proprio sulle orme delle *Réflexions morales* di Marco Aurelio – la stesura del suo ‘zibaldone’ di pensieri (le celebri *Mes Pensées*¹⁴⁴), per molti aspetti il suo *manuale* di «esercizi spirituali»¹⁴⁵. È tutt’altro che infrequente, infatti, incontrare in esse un uomo di buona volontà che non esita a criticare se stesso, a esaminare se stesso e a esortarsi continuamente, cercando i «pensieri» che possano aiutarlo a vivere e a vivere bene, proprio come accade nell’opera di Marco Aurelio: «Al mattino, quando non hai voglia di alzarti, ti sia presente questo pensiero: mi sveglio per compiere il mio dovere di uomo»¹⁴⁶.

Tra gli «esercizi», il più importante – come s’è già accennato – è quello della virtù della giustizia. Quest’ultima – scrive Montesquieu nel succitato *Discours sur l’équité* – costituisce la «qualità essenziale» di un magistrato¹⁴⁷, il quale, per ben amministrare la giustizia, deve far sì che essa sia *illuminata, tempestiva, mite* e, soprattutto, *universale*:

Un giudice non deve essere come l’antico Catone, che fu il più giusto dei Romani nel suo tribunale, ma non nella sua famiglia. *La giustizia deve essere in noi una condotta generale*. Siamo dunque giusti in ogni luogo, giusti da tutti i punti di vista, verso tutte le persone, in tutte le circostanze.

Coloro che sono giusti soltanto nei casi ove la loro professione l’esige, che pretendono di essere equi negli affari degli altri mentre non sono incorruttibili in ciò che li tocca, che non hanno usato equità nella loro vita quotidiana, corrono il rischio di perdere presto quella stessa giustizia che rendono nel tribunale.

Giudici di questa sorta rassomigliano alle *mostruose divinità* inventate dal mito, che mettevano un po’ d’ordine nell’universo, ma che, cariche di crimini e

144 Secondo Louis Desgraves, Montesquieu le avrebbe iniziate a redigere attorno al 1720: cfr. L. Desgraves, «Introduction» a Montesquieu, *Pensées – Le Spicilège*, a cura di L. Desgraves, Paris, Laffont, 1991, p. 69; Id., *Chronologie critique de la vie et des œuvres de Montesquieu*, Paris, Champion, 1998, p. 79. Secondo C.P. Courtney, invece, attorno al 1721: cfr. la sua *Bibliographie chronologique provisoire des œuvres de Montesquieu*, «Revue de Montesquieu», 2 (1999), p. 228.

145 Adoperiamo quest’espressione nel senso conferitogli da Pierre Hadot: cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (2002), Torino, Einaudi, 2005; e, dello stesso, il magistrale *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio* (1992), Milano, Vita e Pensiero, 1996. Sulle *Pensées* montesquieuiane, rinviamo a D. Felice, *Lo ‘zibaldone’ di Montesquieu*, in Montesquieu, *Riflessioni e pensieri inediti (1716-1755)* (1943), tr. e note di L. Ginzburg, Bologna, Clueb, 2010, pp. 7-22.

146 Marco Aurelio, *Pensieri*, V, 1.

147 Senza tale «qualità» il magistrato «non è che un mostro nella società» (Montesquieu, *Discorso sull’equità che deve regolare i giudizi e l’esecuzione delle leggi*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 62).

di imperfezioni, confondevano esse stesse le loro leggi, e rigettavano il mondo in tutte le sregolatezze che pur vi avevano bandito¹⁴⁸.

Il ruolo dell'uomo privato – sottolinea ancora Montesquieu – non deve far torto a quello dell'uomo pubblico, giacché è soprattutto negli affari che interessano la propria persona e la propria famiglia che meglio si rivela e si rende riconoscibile il «cuore» di un magistrato: «è in questo che il popolo ci giudica; è in questo che ci teme o che da noi spera. Se la nostra condotta è condannata, se è sospetta, verremo sottoposti a una specie di ricasazione pubblica; e il diritto di giudicare, che noi esercitiamo, è posto, da coloro che sono obbligati a subirlo, nel novero delle loro calamità»¹⁴⁹.

L'«esercizio» della virtù della giustizia deve valere, dunque, sia in privato sia in pubblico, deve cioè «divenire – si legge in una delle *pensées* riferibili al *Traité des devoirs* – un'abitudine (*habitude*) da osservare sin nelle minime cose» e a cui «adattare il proprio modo di pensare»¹⁵⁰. Occorre, in altri termini, che essa diventi un *habitus animi* – come sosteneva Cicerone¹⁵¹ –, un *modus vivendi*, uno *stile di pensiero e di vita*. Ma che cos'è più precisamente la giustizia e quali sono «i mezzi per acquisirla al più alto grado»¹⁵²?

La giustizia – e veniamo così al secondo punto, al Montesquieu come *pensatore* – è, al pari della maggior parte delle virtù, un *rapporto degli uomini fra loro*. Tuttavia, diversamente da altre virtù, come ad esempio l'amicizia, l'amor di patria o la pietà, le quali sono un *rapporto particolare*, perché riguardano o coinvolgono solo un numero circoscritto di individui (gli amici, i compatrioti o gli sventurati), la giustizia è un *rapporto generale*, in quanto è rivolta a *tutti* gli uomini indistintamente¹⁵³. In tal senso, essa

148 Montesquieu, *Discorso sull'equità*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 65-66 (corsivi nostri).

149 Montesquieu, *Discorso sull'equità*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 66.

150 P 220, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 89. Ma, sempre con riferimento alla giustizia, il termine *habitude* è adoperato anche nell'indice sommario (cap. 7°) del *Traité des devoirs*: cfr. *supra*, nota 138.

151 Cfr. M.T. Cicerone, *De inventione*, II, 53, 16.

152 [J.-J. Bel.] *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 85.

153 Cfr. *ibidem* («La maggior parte delle virtù sono solo dei *rapporti particolari*, mentre la giustizia è un *rapporto generale*; essa concerne l'uomo sia individualmente sia in rapporto a tutti gli uomini») e P 1008 («Quasi tutte le virtù sono un particolare rapporto fra un determinato uomo e un altro; per esempio: l'amicizia, l'amor di patria, la pietà sono rapporti particolari. Ma la giustizia è un rapporto generale. Di conseguenza, *tutte le virtù che distruggono tale rapporto generale non sono virtù*»: Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 86; corsivi nostri).

è la più alta di tutte le virtù, la virtù per eccellenza: *una excellentissima virtus*¹⁵⁴, come aveva scritto Cicerone, o *la mère de toutes les vertus*, come Montesquieu poteva leggere nella traduzione francese dei *Pensieri* di Marco Aurelio in suo possesso¹⁵⁵.

Da questo «principio» discende la «massima generale», anch'essa tipicamente stoica, secondo cui tutti i «doveri particolari» vengono meno quando entrano in gioco i «primi doveri» o «doveri dell'uomo»:

tutti i doveri particolari *cessano* – scrive esattamente Montesquieu – quando non li si può compiere senza ledere i *doveri dell'uomo*. Si deve, per esempio, pensare al *bene della patria* quando è in questione *quello del genere umano?* No; *il dovere del cittadino è un crimine quando fa dimenticare il dovere dell'uomo*¹⁵⁶. L'impossibilità di organizzare il mondo intero in un'unica società ha reso gli uomini estranei agli altri uomini, ma questa situazione non ha implicato nulla contro i *primi doveri*, e l'uomo, dappertutto essere ragionevole, non è né Romano né Barbaro¹⁵⁷.

In altri termini, e come insegnavano Cicerone e Marco Aurelio¹⁵⁸, esiste una gerarchia dei doveri (quelli *particolari* vengono dopo o sono inferiori

154 Cfr. M.T. Cicerone, *De natura deorum*, I, 2: «E sono propenso a credere che, una volta eliminata la pietà verso gli dèi, vengano soppressi anche la lealtà e i rapporti sociali del genere umano e la giustizia, la virtù per eccellenza (*una excellentissima virtus*)»; Id., *De officiis*, III, 6, 28: «La giustizia è la sola virtù signora e regina di tutte le virtù (*domina et regina virtutum*)». Già Platone, com'è noto, aveva parlato nella *Repubblica* (IV, 427d-445e) della giustizia come della virtù che abbraccia tutte le altre, e cioè la prudenza o saggezza, il coraggio e la temperanza. Vedi, in proposito, F. Benvogli, *L'idea della giustizia in Platone*, «Montesquieu.it», 5, 2013.

155 *Réflexions morales*, cit., t. II, p. 214 [Marco Aurelio, *Pensieri*, XI, 10].

156 «Il delitto non perde nulla della sua nefandezza – scrive altrove Montesquieu, distaccandosi così nettamente non solo da Hobbes, ma anche da Machiavelli – in ragione dell'utilità che se ne ricava. È vero che si giudicano sempre le *azioni* dal loro *successo*, ma questo giudizio degli uomini è esso stesso un *abuso deplorabile nella morale* (P 207, in Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 128; corsivi miei).

157 [J.-J. Bel.] *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 85-86 (corsivi nostri).

158 Si vedano, ad es., di M.T. Cicerone, *De officiis*, I, 17, 53-58 e *De finibus*, V, 23, 65; e di Marco Aurelio, *Pensieri*, IV, 44, 6 e VI, 54, ricordato, quest'ultimo passo, in due *pensées* montesquieuiane: «Quello che non è utile all'alveare, non è utile neppure all'ape» (P 1657); «Tutte le nazioni sono unite in una sola catena e si trasmettono i loro mali e i loro beni. Non faccio un discorso retorico; dico una verità: la prosperità dell'universo farà sempre la nostra; e, per usare le parole di Marco Aurelio, «Quello che non è utile all'alveare, non è utile neppure all'ape»» (P 1694, in Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., pp. 67-68). Il pensiero del Nostro

ai doveri dell'uomo), così come esiste una gerarchia dei beni (il bene della patria viene dopo o è inferiore al bene del genere umano). Le virtù, cioè, come i doveri, non sono tutte uguali, ma sono disposte a scala ascendente o a cerchi concentrici progressivi: si va dalle meno ampie e perfette alle più ampie e perfette, fino alla giustizia, la più 'capiente' e perfetta di tutte¹⁵⁹.

Il «pensiero» di Montesquieu che meglio esprime questa sua concezione stoica dei doveri e dei beni – dunque, delle virtù –, è il seguente (tra i più celebri e citati del filosofo francese):

Se fossi a conoscenza di qualcosa che mi fosse utile, ma risultasse pregiudizievole per la mia famiglia, lo scaccerei dalla mia mente. Se conoscessi qualcosa di utile alla mia famiglia, ma non alla mia patria, cercherei di dimenticarlo. Se conoscessi qualcosa di utile alla mia patria, ma dannoso all'Europa, oppure di utile all'Europa ma pregiudizievole per il genere umano, lo considererei un delitto¹⁶⁰.

Dovere dell'uomo è, dunque, anteporre continuamente, nelle proprie azioni, il genere umano all'Europa, l'Europa alla patria, la patria alla famiglia, la famiglia a se stessi. In breve, è preferire sempre il bene o l'utile di tutti, o dell'umanità intera, al bene o utile personale o circoscritto a una cerchia delimitata di persone.

«La virtù dell'uomo considerato in se stesso» – scrive al riguardo Montesquieu nel *Discours sur l'équité*, di nuovo ricalcando pressoché alla lettera quanto trovava scritto nella traduzione francese dei *Pensieri* marcaureliani in suo possesso¹⁶¹ – è l'«affezione generale per il genere umano (*affection général pour le genre humain*)»¹⁶², ossia è, come ribadirà un ventennio dopo nella *Prefazione* all'*EL*, «[quell'amore] che comprende l'amore di tutti», il cui «esercizio» consiste nel cercare, come lui ritiene di aver

si colloca dunque agli antipodi di quello Mandeville, per il quale invece vale il principio – in cui si condensa l'essenza dell'ideologia borghese-capitalistica – dei vizi privati / pubblici benefici.

159 Cfr., in proposito, C. Larrère, *Montesquieu et le stoïcisme*, «Lumières», 1 (2003), pp. 77-79.

160 P 741 (riconducibile al *Traité des devoirs*), in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 104. La *pensée* è riportata da Montesquieu anche nell'*Histoire véritable* (ca. 1734-1739), in *OC*, III, p. 355. Cfr. pure P 350, 741, 1253, 1267.

161 «*Affection pour tous les hommes en général*» (*Réflexions morales*, cit., t. II, p. 216 [Marco Aurelio, *Pensieri*, XI, 13]). Cicerone, per parte sua, aveva parlato di «*caritas generis humani* (vincolo di affetto tra il genere umano)» (*De finibus*, V, 23, 65).

162 Montesquieu, *Discorso sull'equità*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 64.

fatto con l'*opus magnum*¹⁶³, di «istruire gli uomini» sulla loro «natura», e cioè sul fatto che questa è non solo – come pensava, ad esempio, Hobbes – *egoismo*, ma anche – come ritenevano in primo luogo gli stoici – *altruismo*. L'*egoismo* «separa» l'uomo «dal tronco» della *societas humani generis* cui appartiene e l'«attacca» a un suo «ramo»¹⁶⁴, ossia a una frazione 'isolata' o 'staccata' di essa, portandolo così – come mostra la conclusione dell'apologo dei cattivi Trogloditi¹⁶⁵ – all'autodistruzione, mentre l'*altruismo* lo tiene unito a questo «tronco», e cioè al tutto di cui egli è parte, conservandolo. L'uomo, in altri termini, 'si salva', può 'salvarsi', se gli si mostra che «è proprio dell'anima, se è razionale, amare il prossimo»¹⁶⁶ e agire in vista del bene della comunità umana¹⁶⁷:

Niente avvicina di più alla Provvidenza divina – sintetizza mirabilmente Montesquieu – di quella benevolenza generale e di quella grande capacità di amare che abbraccia tutti gli uomini, e niente avvicina di più all'istinto animalesco di quei limiti che il cuore si dà quando è toccato esclusivamente dal proprio interesse o da ciò che lo circonda¹⁶⁸.

163 Cfr., ad es., la sua lettera al duca di Nivernais del 26 gennaio 1750, dove afferma che nell'*EL* «non si trova altro che l'amore per il bene, per la pace e per la felicità di tutti gli uomini» (in *OC*, III, p. 1280).

164 Cfr. *P* 1253 (riconducibile al *Traité des devoirs*), in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 92. Fonti: Paolo di Tarso, *Romani*, XI, 17-19, e Marco Aurelio, *Pensieri*, XI, 8.

165 Cfr. *LP* XI (XI).

166 Marco Aurelio, *Pensieri*, XI, 1, 4. Vedi anche ivi, VII, 22 («È proprio dell'uomo amare pure coloro che l'offendono») e Seneca *De clementia*, II, 3, 3. Cfr. P. Hadot, *La cittadella interiore*, cit., pp. 172-173 e 210-212, dove si sottolinea la 'vicinanza' – già intravista da Montesquieu («È con piacere che si osserva come la carità cristiana non esiga molto da noi se non ciò che i pagani sentivano che l'umanità e l'amore del bene comune esigevano da loro»: *P* 924) – tra morale stoica e morale cristiana.

167 Si veda ancora Marco Aurelio, *Pensieri*, VI, 7: «Trova gioia e quiete in una cosa sola: passare da un'azione utile all'umanità a un'altra azione utile all'umanità, sempre ricordando Dio»; ivi, VIII, 23: «Compio un'azione? Lo faccio riferendomi al bene degli uomini»; ivi, XII, 20: «Prima di tutto, non agire a caso, né senza scopo. In secondo luogo, non riferirsi ad altro che a un fine utile alla comunità». Tra gli autori moderni, a riprendere con forza questi temi è soprattutto Shaftesbury (*Sensus communis: an Essay on the Freedom of the Wit and Humour* [1709], Parte III, sez. II), considerato da Montesquieu un «grande poeta», insieme con Platone, Malebranche e Montaigne (*P* 1092).

168 *P* 938. Si tratta di una *pensée* collegata alla già citata *Histoire véritable*, dove infatti si legge: «Dato che gli dèi abitano nei templi e amano quelle dimore pur senza rinunciare al loro amore per il resto dell'universo, credevo che gli uomini, legati alla propria patria, dovessero estendere la propria benevolenza a tutte le

Ma negli scritti del 1725 non c'è solo questo. Vi è anche un'altra importantissima tesi, strettamente collegata a quella appena vista ed enunciata essa pure già nelle *LP*, vale a dire che la giustizia è connaturata all'uomo ed è il fondamento delle società: «Gli uomini – scriveva Montesquieu nella lettera LXXXIII delle *LP*, ricalcando la dottrina ciceroniana¹⁶⁹ – sono nati per essere virtuosi e la giustizia è una qualità loro propria quanto l'esistenza»¹⁷⁰. E nel *Traité* del 1725 ribadisce: «La giustizia è fondata sull'esistenza e la socievolezza (*sociabilité*) degli esseri ragionevoli»¹⁷¹.

Rispetto alle *LP*, tuttavia, nel *Traité des devoirs* (e negli scritti ad esso collegati) viene meno il paradosso groziano sul possibile 'sganciamento' della giustizia da Dio o dalla religione. Grozio aveva scritto: «E tutto quanto abbiamo detto finora [sull'equità o diritto naturale] resterebbe valido anche se ammettessimo [...] che Dio non esista (*etiamsi daremus [...] non esse Deum*)». E Montesquieu a sua volta gli aveva fatto eco nelle *LP*:

Quand'anche Dio non esistesse (*Quand il n'y auroit pas de Dieu*), noi dovremmo sempre amare la giustizia, cioè sforzarci di assomigliare a quell'Essere di cui ci siamo fatti una così bell'idea e che, se esistesse, sarebbe necessariamente giusto. Se fossimo liberi dal giogo della religione, non dovremmo esserlo da quello dell'equità¹⁷².

Ora, invece, nel *Traité des devoirs* il filosofo di La Brède 'lega' strettamente, e *definitivamente*, morale e religione, giustizia e Dio, *giustizia e cristianesimo*. Dio – afferma infatti nel primo capitolo del *Traité* – è sia l'«oggetto universale» sia l'«oggetto particolare» dei «doveri»: l'uno, «in quanto Egli deve esaudire tutti i nostri desideri e occupare tutti i nostri pensieri»; l'altro, «in quanto gli dobbiamo un culto». E poi, nel dodicesimo capitolo, Montesquieu «dimostra» – secondo quanto riferisce nel

creature che possono conoscere e sono capaci di amare» (*OC*, III, p. 355). Vedi Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, III, 28, 4: *Patria mea totus hic mundus est* («Il mondo intero è la mia patria»).

169 Cfr. M.T. Cicerone, *De legibus* I, 10, 28: *nos ad iustitiam esse natos, neque opinionem sed natura constitutum esse ius* («siamo nati alla giustizia, e il diritto non è stato fondato per una convenzione, ma dalla natura stessa»).

170 *LP* LXXXIII, in *OC*, I, C, p. 169.

171 Il passo è riportato da J.-J. Bel nel suo resoconto: cfr. *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 85.

172 U. Grozio, *De iure belli ac pacis* (1625), *Prolegomena*, § 11; *LP* LXXXIII, p. in *OC*, I, C, p. 169. Grozio riprende una lunga tradizione di pensiero che annovera, tra gli altri, Marco Aurelio (*Pensieri*, II, 11 e VI, 44; *Réflexions morales*, t. I, pp. 47-50; t. II, pp. 31-33). Cfr. P. Negro, *A Topos in Hugo Grotius: «Etiamsi daremus non esse Deum»*, «Grotiana», 19 (1998), pp. 3-23.

suo resoconto J.-J. Bel – che «dobbiamo alla religione cristiana l'averci dato equità verso tutti gli uomini (*montre que nous devons à la Religion chrétienne de nous avoir donné de l'équité pour tous les hommes*)»¹⁷³. Anche se non possediamo i dettagli di questa «dimostrazione» – dato che, come s'è accennato, dai primi decenni dell'Ottocento il *Traité des devoirs* è diventato introvabile –, il discorso di Montesquieu, come peraltro verrà confermato dall'*EL*¹⁷⁴, è assolutamente chiaro: è al cristianesimo, ossia al Dio dei cristiani, che dobbiamo l'*équité* – come recita più esattamente il titolo del capitolo in questione nell'indice sommario del *Traité*¹⁷⁵ – verso il genere umano, vale a dire l'idea di *giustizia*¹⁷⁶. Al pari che per Marco Aurelio, anche per Montesquieu, dunque, la giustizia proviene da Dio, il quale però, secondo il *Président*, non è il *Logos* o la «Ragione universale», come nell'imperatore-filosofo¹⁷⁷, bensì il Dio del *Nuovo Testamento*, il Dio cristiano.

In ogni caso, derivando da Dio, la giustizia o equità è – come amerà ripetere, *mutatis mutandis*, anche Voltaire¹⁷⁸ – «eterna» e non dipenden-

173 [J.-J. Bel.] *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 84, 86.

174 Cfr., in proposito, l'altissimo elogio del Dio cristiano e della sua giustizia inteso in *EL*, XXIV, 13, in *OC*, I, A, p. 92. Ma vedi pure *EL*, XV, 7, *in fine*, dove si formula la tesi secondo cui il cristianesimo avrebbe restaurato in Occidente «l'età di Saturno, quando non c'erano sulla Terra né padroni né schiavi», una tesi palesemente inconcepibile se non si presuppone che nel cuore degli uomini sia iscritta l'idea di giustizia, vale a dire che nel loro *animus* vi sia quell'*habitus* che «attribuisce a ciascuno – secondo la celeberrima definizione ciceroniana della giustizia – la sua dignità (*suam cuique tribuens dignitatem*)» (*De inventione*, II, 53, 16).

175 *Ce que nous devons à la Religion chrétienne, de nous avoir donné l'équité pour tous les hommes*: cfr. *supra*, nota 139.

176 Montesquieu non opera alcuna distinzione tra *equità* e *giustizia*, come emerge chiaramente sia da *LP LXXXIII* (cfr. *supra*, la citazione riportata nel testo) sia dal *Discours sur l'équité* (cfr. *supra*, la citazione riportata nel testo). E lo stesso vale anche per quanto concerne l'*EL*, come risulta tra l'altro dalla *Table analytique des matières* (compilato per la prima volta nel 1750, quando cioè Montesquieu era ancora in vita), dove nelle voci *Équité* e *Justice* si rinvia allo stesso luogo del capolavoro, è cioè a I, 1, in cui si ragiona di *rapports d'équité*. Peraltro, talvolta i due termini, uniti dalla congiunzione «e», vengono adoperati simultaneamente, in una sorta di endiadi: cfr., ad es., *LP LXXX*, in *OC*, I, C, p. 165.

177 Cfr. P. Hadot, *La cittadella interiore*, cit., pp. 138-154, 211, 285.

178 Si veda, ad es., la sua voce *Sul giusto e sull'ingiusto* («Chi ci ha dato il senso del giusto e dell'ingiusto? Dio, che ci ha dato un cervello e un cuore [...]. La morale è una: essa viene da Dio ecc.»), in Voltaire, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del «Dizionario filosofico» e delle «Domande sull'Enciclopedia»*, a cura D. Felice e

te, come invece pretende Hobbes, dalle «convenzione umana»¹⁷⁹. Come e forse ancor più che nell'apologo dei cattivi Trogloditi¹⁸⁰, emerge in alcune *pensées* riconducibili al *Traité des devoirs* (che vi dedicava, peraltro, ben due capitoli¹⁸¹) il radicale anti-hobbesismo di Montesquieu, altro tratto strutturale – assieme alla sincera e profonda adesione ai principi etici della media e nuova stoà – della sua riflessione filosofico-politica di questi anni, come poi di quelli della piena maturità, per cui è assolutamente legittimo considerare gli scritti ‘moralì’ del 1725 il *primum motum* dell'*EL*:

[Hobbes] mi avverte – scrive, ad esempio, in *P* 1266 – di diffidare in generale di tutti gli uomini, e non solo di tutti gli uomini, ma anche di tutti gli esseri che mi sono superiori: mi dice, infatti, che la giustizia non è nulla in se stessa, che non è altro che ciò che le leggi degli Stati ordinano o vietano [cfr. *De cive*, III, 5-6; XII, 1; *Leviathan*, XV e XXVI]. Ciò non mi piace: infatti, costretto come sono a vivere con gli uomini, sarei ben felice se ci fosse nel loro cuore un *principio interiore* che mi assicurasse nei loro riguardi e, non essendo certo che non esistano in natura esseri più potenti di me, mi sarebbe piaciuto che *avesse una regola di giustizia* che impedisse loro di nuocermi [...].

Hobbes dice che, essendo il diritto naturale null'altro che la libertà di fare quanto serve alla nostra conservazione, la condizione naturale dell'uomo è la guerra di tutti contro tutti. Ma, oltre ad essere falso che la difesa implichi inevitabilmente la necessità dell'attacco, non bisogna supporre, come fa lui, gli uomini caduti dal cielo, o usciti dalla Terra armati di tutto punto, quasi come i soldati di Cadmo, per distruggersi a vicenda: non è questa la condizione degli uomini [...].

È solo quando la società è formata che i singoli, nell'abbondanza e nella pace, avendo in ogni momento l'opportunità di sentire la superiorità del loro spirito o dei loro talenti, cercano di volgere a loro favore i principali vantaggi di tale società. Hobbes vuole far fare agli uomini ciò che neanche i leoni fanno.

R. Campi, Milano, Bompiani (“Il pensiero occidentale”), 2013, p. 2117. *Mutatis mutandis*, perché Voltaire, anche in quest'occasione, non riesce a non trovare pretesti per attaccare il cristianesimo.

179 *LP* LXXXIII, in *OC*, I, C, p. 170.

180 È opinione unanimemente condivisa che con la prima fase o momento della parabola dei Trogloditi (*LP* XI), Montesquieu miri a dimostrare l'infondatezza dell'hobbesiano *bellum omnium contra omnes*, e dunque dell'inesistenza di una giustizia naturale o assoluta.

181 Il IV e il V, nei quali Montesquieu «mostra[va] – scrive J.-J. Bel nel suo resoconto – che la giustizia non dipende dalle leggi, che essa è fondata sull'esistenza e la socievolezza (*sociabilité*) degli esseri ragionevoli, e non su disposizioni o volontà particolari di questi esseri. Tale questione porta l'autore [Montesquieu] a confutare i principi di Hobbes sulla morale» (*Analisi del «Trattato dei doveri»*, cit., in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 85).

È solo con il costituirsi della società che alcuni abusano degli altri e diventano più forti; all'inizio, sono tutti uguali.

*Se costituiscono delle società, è per un principio di giustizia. Quindi lo possedevano*¹⁸².

Avremo modo di tornare più avanti su questa netta opposizione di Montesquieu al filosofo di Malmesbury. Qui per ora ci preme sottolineare un ulteriore importantissimo aspetto – il quale non è altro, poi, che l'altra faccia del suo anti-hobbesismo –, e cioè che, rispetto alle *LP*, di gran lunga maggiore è ora la fiducia del *Président* nell'uomo, nelle sue potenzialità positive, 'costruttive', e questo non solo nel *Traité des devoirs*, ma anche in altri scritti del 1725, come *De la considération et de la réputation* e il *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences*.

L'uomo è, per Montesquieu, un essere duplice, non solo in quanto è composto di anima e di corpo, ma anche – come peraltro è già emerso da quanto siamo venuti finora esponendo – in quanto presenta in sé sia la possibilità dell'egoismo sia quella della virtù.

Ora, di questa ambivalenza della natura umana, riproposta in Età moderna anzitutto da Machiavelli¹⁸³ e vero e proprio *fil rouge* della ricerca filosofica montesquieuiana, mentre nelle *LP* si sottolinea in special modo la tendenza all'egoismo e all'utilitarismo – come appare chiaro tanto dalla conclusione dell'apologo sui buoni Trogloditi (i quali, lo si è accennato, preferiscono alla fine 'disfarsi' del «peso» della virtù e vivere da «sudditi», completamente dediti a soddisfare i piaceri dei sensi e gli interessi egoistici immediati) quanto dalla personalità intrinsecamente contraddittoria di Usbek (nel quale, a séguito dei crescenti disordini che esplodono nel suo serraglio a Isfahan, trionfa il despota crudele e infatuato di se stesso sull'uomo riflessivo e intelligente¹⁸⁴) –, nel *Traité des devoirs* traspare in-

182 *P* 1266, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 98-99 (corsivi nostri). Nelle battute finali della citazione riportata nel testo, Montesquieu polemizza sempre con Hobbes, per il quale – com'è noto – non la *iustitia*, bensì il *mutuus metus* è *fundamentum regnorum* (*De cive*, I, 2, in *fine*). Vedi, nello stesso senso, pure la *pensée* 224, riconducibile anch'essa al *Traité des devoirs*.

183 Si veda, in particolare, N. Machiavelli, *Il principe*, XVIII, dove si ragiona della figura del centauro Chirone, «mezzo bestia e mezzo uomo»; e, inoltre, Id., *Discorsi*, I, 2, 14-15; I, 3, 2, 6-7; I, 10, 29; I, 27, 6. Per gli Antichi, si pensi soprattutto ad Agostino d'Ipbona che, nel *De civitate Dei*, parla di due «Città» e di due «amori» («Costruirono dunque queste due città due amori: la terrena, l'amore di sé fino al disprezzo di Dio; la celeste, l'amore di Dio fino al disprezzo di se stessi») (*La città di Dio*, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi-Gallimard, 1992, XIV, 28, p. 628).

184 Cfr., in particolare, *LP* CXLVIII, dove Usbek ingiunge al guardiano del serraglio di instaurarvi un regime di terrore: «Che la paura e il terrore (*la crainte et la*

vece con chiarezza una maggiore fiducia nel lato, per così dire, ‘luminoso’, ‘angelico’ dell’uomo¹⁸⁵, per la sua «inclinazione naturale» alla virtù. E anche questo in conseguenza soprattutto – a noi sembra – dello studio intenso da parte del *Président* di Cicerone e di Marco Aurelio:

Cicerone – afferma ad esempio – è, fra tutti gli antichi, colui che ha il maggior merito personale e a cui mi piacerebbe assomigliare di più [...]. [L]a sua virtù, che non aveva nulla di rigido, non gli impediva di godere della raffinatezza del suo secolo. *Si avvertono, nei suoi scritti di morale, un’aria di gaiezza e una certa serenità dello spirito che i filosofi mediocri non conoscono. Non dispensa precetti, ma li fa sentire*¹⁸⁶.

E di Marco Aurelio scrive: «Giammai filosofo è riuscito a far sentire meglio agli uomini le *dolcezze della virtù* e la *dignità del loro essere*: il cuore è infiammato; l’anima, ingrandita; lo spirito, elevato»¹⁸⁷. E ancora: «Non si può leggere la sua vita senza una sorta di commozione: l’effetto che essa produce è tale che si ha *una migliore opinione di se stessi, giacché si ha una migliore opinione degli uomini*»¹⁸⁸.

Analogamente, in *De la considération*, Montesquieu antepone alle glorie e ai prestigii apparenti una «reputazione» saldamente ancorata alla «virtù», soprattutto allorché questa fa tutt’uno con «l’amore per i propri concittadini»:

Il popolo, che crede sempre d’essere poco amato e molto disprezzato, mai è ingrato verso l’amore che gli si concede. Nelle repubbliche, dove ogni cittadino è partecipe del potere, lo spirito popolare lo rende odioso; invece nelle monarchie, dove l’ambizione dipende dall’obbedienza e dove, quanto al potere, il favore popolare non concede nulla se non concede tutto, quest’ultimo conferisce, viceversa, una reputazione sicura, poiché non può essere sospettato di essere mosso da alcun motivo che non sia virtuoso¹⁸⁹.

terreur) incedano insieme a voi; correte d’appartamento in appartamento a distribuire punizioni e castighi. Che tutte [le donne del serraglio] vivano nella costernazione; che tutte si scioglano in lacrime davanti a voi [...].» (*OC*, I, C, p. 311).

185 Di un lato ‘angelico’ dell’uomo, accanto ad uno ‘bestiale’, parla – com’è noto – Pascal nei suoi *Pensieri* (cfr. *Pensées*, 358-678-559), e, sulla sua scia, tra gli altri, anche É. Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali* (1914), a cura di G. Paoletti, Pisa, Ets, 2009, p. 55.

186 Montesquieu, *Discorso su Cicerone*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 27, 29 (corsivo nostro).

187 *P* 576, in Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 76.

188 *Romains XVI*, in *OC*, I, C, p. 460 (corsivo nostro).

189 Montesquieu, *La considerazione e la reputazione*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 56 (tr. parzialmente modificata).

E nel *Discours* da lui pronunciato il 25 novembre 1725 in occasione della riapertura dell'Accademia di Bordeaux, elencando i «motivi» che devono spingerci allo studio, il *Président* pone al primo posto «la soddisfazione interiore che si prova nel vedere aumentare l'eccellenza del nostro essere e nel rendere un essere intelligente ancora più intelligente». Un altro motivo – prosegue – è il poter godere di una felicità che possa durare tutta la vita:

L'amore per lo studio è in noi quasi l'unica passione eterna: tutte le altre ci abbandonano via via che la miserabile macchina che ce le fornisce si avvicina al proprio disfacimento [...]. Bisogna crearsi una felicità che ci segua in tutte le età: la vita è così breve che non conta nulla una felicità che non duri quanto noi.

Un ultimo – e ancora più importante – motivo che «ci deve incoraggiare» ad applicarci allo studio, è il renderci utili agli uomini e al mondo: «Non è forse un nobile scopo lavorare perché *gli uomini che verranno dopo di noi possano essere più felici di quanto lo siamo stati noi?*»¹⁹⁰.

Anche il *Temple de Gnide* (1725), un testo quasi sempre assai maltrattato dai critici¹⁹¹, in quanto 'non all'altezza' di un autore come Montesquieu o 'non confacente' alla sua presunta austerità, si inserisce, in realtà, in questa rinnovata fiducia nell'uomo e nelle sue inclinazioni naturali 'costruttive'. Infatti, al cruciale interrogativo posto da *LP X*, «se gli uomini siano felici grazie ai piaceri e alle soddisfazioni dei sensi o grazie alla pratica della virtù», esso risponde che la felicità consiste nei sentimenti del cuore¹⁹², ovvero – come il *Président* dirà, con una stupenda immagine, nell'*EL* – in quella «preghiera naturale» che i due sessi «si rivolgono sempre l'un l'altro»¹⁹³.

190 Montesquieu, *Discorso sui motivi che devono incoraggiarci alle scienze*, in Id., Montesquieu, *Scritti scientifici*, a cura di G. Cristani, «Montesquieu.it», I (2009), pp. 126-127 (corsivo nostro e tr. parzialmente modificata).

191 «Una insipida storia d'amore (*An insipid love story*)», lo definisce ad es. J.N. Shklar, *Montesquieu*, cit., p. 51, e G. Macchia, a sua volta, generalizzando, sostiene addirittura che «i sensi, i desideri, i sospiri *vagano come languidi amorini* in tutta la sua [di Montesquieu] opera di fantasia fino ad *Arsace et Isménie*» (G. Macchia, *Prefazione* a Montesquieu, *Viaggio in Italia*, a cura di G. Macchia e M. Colesanti, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. VI; corsivo nostro).

192 Non già, dunque, nell'*amore carnale*, «furioso», «violento» (come nei serragli d'Oriente) o «brutalmente impudente» (come in Occidente), descritto, ad es., in *LP VII* e *XXVI*, in *OC*, I, C, pp. 18, 56. Cfr. Montesquieu, *Il tempio di Gnido*, «Prefazione del traduttore», in *OC*, I, C, p. 568: «Lo scopo del poema è mostrare che noi siamo felici in virtù dei sentimenti del cuore (*sentiments du cœur*), non già grazie ai piaceri dei sensi».

193 *EL*, I, 1, in *OC*, I, C, p. 6.

Tuttavia, questa maggior fiducia verso il lato ‘angelico’ dell’uomo non distoglie affatto lo sguardo di Montesquieu sul suo lato ‘oscuro’, ‘buio’, ‘demoniaco’. Nello scritto *De la politique*, connesso anch’esso – come s’è già accennato – al *Traité des devoirs*, egli scaglia una durissima requisitoria contro la «falsa politica»¹⁹⁴, ossia la politica intesa «come scienza di astuzia e di artificio»¹⁹⁵, quale arrogante presunzione di poter ‘piegare’ o ‘volgere’ gli eventi secondo i propri disegni, le proprie ambizioni, i propri capricci. In realtà – sottolinea il *Président* – «la maggior parte degli effetti si verificano per vie tanto singolari, o dipendono da cause così impercettibili e così remote, che non li si può affatto prevedere [...]. Se si consultano le storie, le si troverà ovunque piene di grandi avvenimenti imprevisi». E ancora: «La prudenza umana si riduce a ben poca cosa. Nella maggior parte dei casi è inutile deliberare, perché qualsiasi decisione si prenda, a meno che i grandi inconvenienti non si presentino subito alla mente, è parimenti buona»¹⁹⁶.

Bando, dunque, alle «furberie», alle «astuzie», alle «sottigliezze», alle «condotte tortuose»¹⁹⁷, perché, nei fatti, a reggere o a regolare gli eventi storici è sempre – e siamo qui di fronte a un’ulteriore significativa formulazione della basilare categoria dello *spirito generale* – «una catena di infinite cause, le quali si moltiplicano e si combinano di secolo in secolo» e danno luogo, in ogni popolo, a un «carattere comune» o un’«anima universale», a qualcosa cioè di assolutamente individuale e inconfondibile. Una volta che questo «carattere», o «tono» – come pure, con un’efficace immagine musicale, lo chiama Montesquieu –, si è formato ed è stato fatto proprio, «esso solo governa, e tutto quanto possono fare o immaginare i sovrani, i magistrati, i popoli, sia che sembrino contrastare o seguire questo tono, vi si riferisce sempre ed esso domina fino alla totale distruzione». E ancora:

194 In opposizione alla «vera politica», cui Montesquieu brevemente accenna in un frammento collegato a *De la politique*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 82. Cfr. *infra* nel testo.

195 *Science de ruse et d’artifice*: l’espressione figura nel breve riassunto fatto da Bel del capitolo XIII del *Traité des devoirs*, al quale unanimemente gli studiosi riconnettono il frammento *De la politique*: cfr. [J.-J. Bel.] *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 86.

196 Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 73-74 e 76 (tr. parzialmente modificata).

197 Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 75, 77-79. A nostro giudizio, in tutto ciò non v’è nulla di anti-machiavelliano, come reputa invece ad es. C. Larrère, *Montesquieu et le stoïcisme*, cit., p. 70. Correttamente inteso, infatti, il machiavellismo altro non è che sano realismo.

Se un dato tono si perde e si distrugge, ciò avviene sempre attraverso vie singolari, che non si possono prevedere. Queste dipendono da cause così remote che una qualsiasi altra sembrerebbe dover essere altrettanto capace di agire quanto esse, oppure trattasi di un piccolo effetto, nascosto da una grande causa che produce altri grandi effetti i quali colpiscono tutti, mentre essa conserva quel piccolo effetto per farlo fermentare talvolta tre secoli dopo¹⁹⁸.

Se tale è, dunque, la complessità fattuale delle «cause» degli eventi umani, ne consegue che la «vera politica» può consistere solo in una condotta cauta e ponderata, nell'esercizio di virtù quali la probità¹⁹⁹, la naturalezza²⁰⁰, la moderazione²⁰¹ o la discrezione: «Niente è così facile, per un uomo che ricopra certe cariche, quanto lo stupire con un grande progetto: ma ciò è sbagliato. Non sono i mezzi che devono essere brillanti, ma il fine. La vera politica consiste nel conseguirlo per vie non appariscenti»²⁰².

Buon governante, insomma, è chi rispetta il «tono» o «carattere comune» del suo popolo, ossia chi non «abusa in modo grossolano del suo spirito (esprit)»²⁰³, ma si comporta nei confronti dei propri concittadini così come si comportavano i buoni Trogloditi con i propri figli, e cioè facendo

sentire loro che l'interesse dei singoli risiede sempre nell'interesse comune; che volersene distaccare significa volersi rovinare; che la virtù non è una cosa che debba costare; che non bisogna considerarla come un penoso esercizio e che la giustizia verso gli altri è una carità verso di noi²⁰⁴.

198 Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 77.

199 «I grandi politici hanno un limite: la loro stessa reputazione li danneggia. Ci si stanca di trattare con loro per la semplice ragione che eccellono nella loro arte. Si ritrovano così privati di tutte quelle convenzioni che una probità reciproca consente di stabilire» (Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 77-78).

200 «Una condotta semplice e naturale può far conseguire i fini del governo altrettanto bene quanto una condotta più tortuosa» (Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 77).

201 «La mancanza di cultura insieme alla moderazione è più utile dell'abilità insieme alla licenza, perché gli uomini più mediocri in genere governano la città meglio dei più intelligenti». È il passo delle *Storie* di Tucide (III, 37, 3) a cui M. allude con la frase (da cui avrebbe voluto cominciare il suo scritto): «Tucidide diceva che le menti mediocri sono le più adatte a governare. Bisogna cominciare da qui» (Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 81).

202 Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 82.

203 *Esprit du peuple* (il futuro *Volksggeist* di Hegel): Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 73.

204 LP XII, in OC, I, C, p. 32.

I.

MONTESQUIEU SCIENZIATO DELLA POLITICA*

L'idea fondamentale dello *Spirito delle leggi* e di tutto Montesquieu è l'idea della dignità umana.

(Pierre Barrière)

Erano apparsi Bacone, Galileo e Newton; dieci anni prima o dopo, doveva apparire Montesquieu.

(Pellegrino Rossi)

Montesquieu è un autore che pensa sempre, e fa pensare. È stato il più moderato e il più fine tra i *philosophes*.

(Voltaire)

1. Il frutto più avvelenato del vetero-marxismo, o, il che è lo stesso, del marxismo volgare (la faccia vera, a dispetto delle apparenze, dell'ideologia capitalistica imperante), è che il pensiero, qualunque pensiero, deve essere *utile, qui e ora*, altrimenti non esiste. La celebre affermazione di Cartesio: *penso, dunque sono*, è falsa. L'affermazione vera è un'altra: *sono utile, dunque sono*. È l'utilità che fonda l'esistenza e le dà senso. Il che è come dire, tutto è profitto. Ovvero, con una formula à la Heidegger: *l'essere è il profitto*.

È questa trita ovvietà 'mercantile' che si propone di dimostrare il seguente libro: Denis de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Paris, Champion, 2008.

Ciò che a prima vista colpisce (ma l'autore l'ha fatto apposta) è l'incredibile quantità di pagine di cui esso si compone: quasi mille. Il lettore, però, non ha alcuna ragione di 'impressionarsi', perché il 'sugo' o l'arrostito – ossia, la *qualità* rispetto alla sterminata *quantità* – è davvero poca cosa e, per giunta, decisamente stantio: Montesquieu – si legge nella

* Il testo riproduce, stilisticamente perfezionato e bibliograficamente aggiornato, quello apparso, col titolo *Montesquieu, la sociologia e la medicina*, su «Montesquieu.it: Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni», 2 (2010), pp. 157-182 (< <http://www.montesquieu.it/main.htm> >).

«Conclusion» – non è, *prioritariamente*, uno *scienziato sociale*, ma *solo ed esclusivamente un medico*, ovvero non abita nel silenzio delle biblioteche e delle aule universitarie, bensì in quello delle corsie degli ospedali. Il mondo, secondo Casabianca, è un immenso ospedale e Montesquieu è il suo medico. Egli (solo?) sa qual è il male che affligge gli uomini, qual è la sua causa e qual è la terapia¹. È venuto al mondo per guarirci². Se gli diamo retta, la guarigione è assicurata, ovvero il paradiso è *qui e ora*: potremo così finalmente abbattere dalle fondamenta l'immenso ospedale in cui – miseri – giacciamo, e instaurare il regno millenario della felicità.

Con una terminologia 'filosofico-politica', che è poi quella *peculiare* di Montesquieu: secondo Casabianca, l'*EL* non è un'opera di scienza (ovvero non è, come ho cercato di argomentare qualche anno addietro, il primo trattato europeo-occidentale di una *scienza universale dei sistemi politico-*

1 Ben ottanta pagine del libro (649-730) sono dedicate alla *thérapie législative*.

2 È vero che Montesquieu dichiara, nella "Préface" all'*EL*, che si sentirebbe «le plus heureux des mortels» se potesse fare in modo che gli uomini «pussent se guérir», ma dai loro «pregiudizi», ossia del fatto che «ignorano se stessi», e cioè non conoscono – come insegnava l'oracolo di Delfi – i *propri limiti*, vale a dire *ciò che non possono fare* («les êtres intelligents sont bornés par leur nature»: *EL*, I, 1; corsivo mio). Tra le cose che *non possono fare*, o che possono fare solo «raramente» e con «mano tremante», c'è l'interventismo legislativo: «Je n'écris point pour censurer – avverte egli, infatti, sempre nella "Préface" – ce qui est établi dans quelque pays que ce soit. Chaque nation trouvera ici les raisons de ses maximes; et on en tirera naturellement cette conséquence, qu'il n'appartient de proposer des changements qu'à ceux qui sont assez heureusement nés pour pénétrer d'un coup de génie toute la constitution d'un État» (corsivo mio). E nelle giovanili *LP*, Montesquieu aveva già scritto a chiare lettere: «Il est vrai que, par une bizarrerie qui vient plutôt de la nature que de l'esprit des hommes, il est quelquefois nécessaire de changer certaines lois. Mais le cas est rare, et, lorsqu'il arrive, il n'y faut toucher que d'une main tremblante: on y doit observer tant de solennités et apporter tant de précautions que le peuple en conclue naturellement que les lois sont bien saintes, puisqu'il faut tant de formalités pour les abroger» (lettera CXXXIX; corsivi miei). Non è improbabile che nello scrivere *il n'y faut toucher que d'une main tremblante* Montesquieu avesse in mente, come suggeriscono i curatori della nuova edizione critica delle *LP* (*Œuvres complètes de Montesquieu*, t. I, *Lettres persanes*, Napoli-Oxford, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2004, p. 348, nota 4) il seguente fatto riferito da Michel de Montaigne nei suoi *Essais*: «Le législateur des Thuriens ordonna que quiconque voudrait, ou abolir une des vieilles lois, ou en établir une nouvelle, se présenterait au peuple la corde au col: afin que si la nouvelleté n'était approuvée d'un chacun, il fut incontinent étranglé» (*Essais*, I, 23 [«De la coutume de ne changer aisément une loi reçue»], Paris, Gallimard ["Bibliothèque de la Pléiade"], 1950, p. 148).

*sociali*³), ma è il manuale del perfetto legislatore (nel Settecento dicevano: *il breviario del legislatore*; «[...] le bréviaire – scrive persino il nemico dei preti, Voltaire – de ceux qui sont appelés à gouverner les hommes»⁴). Uno dei centri (in realtà: il centro) dell'opera è, infatti, dichiara trionfante Casabianca, il libro XXIX, intitolato “De la manière de composer les lois”: «[...] la révolution que Montesquieu entend mener dans la façon d'appréhender les lois et les histoires de toutes les nations est porteuse d'une réforme de l'action législative. La lecture du plan [de *L'Esprit des lois*] que nous avons faite s'est efforcée de restituer cette dimension pratique. Dans cette perspective, le livre XXIX n'est pas qu'un appendice de conseils pragmatiques, c'est aussi un des centres de l'ouvrage» (p. 910; corsivi miei)⁵. E ancora: «Le savoir des lois n'est [...] pas une science, telle que peuvent l'entendre les interprètes de Montesquieu qui font de lui un sociologue. Il faut voir dans *L'Esprit des lois* un essai sur l'art de la législation» (p. 907). Infine:

[...] le savoir des lois se rapproche plus de l'art de la médecine que de la science des corps inertes, et ce n'est pas tant la recherche des causes qui importe à Montesquieu, que l'interrogation du sens⁶. Il nous semble ici que le regard

-
- 3 Cfr. D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispottismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005. Ho ribadito le mie tesi anche nel più recente volume *Introduzione a Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2013.
 - 4 Voltaire a E. Bertrand, 5 gennaio 1759, in *Correspondance*, a cura di Th. Besterman, 13 voll., Paris, Gallimard [“Bibliothèque de la Pléiade”], 1977-1993, vol. V, p. 323. Peralto Voltaire, che è scrittore umorale, ovvero è la contraddizione fatta persona, critica continuamente l'*EL* perché non sarebbe un'opera utile: «[...] ce livre, qui devrait être utile, ne serait pas par malheur agréable» (*Remerciement sincère à un homme charitable* [1750], in *Œuvres complètes de Voltaire*, ed. Moland, Paris, Garnier, 1877-1882, vol. XXXII, p. 457). E d'Alembert prontamente gli risponde nell'*Éloge de Montesquieu* [1755]: «On cherchait un livre agréable, et on ne trouvait qu'un livre utile» (citiamo da d'Alembert, *Elogio di Montesquieu*, a cura di G. Cristani, Napoli, Liguori, 2010, p. 119). Su Voltaire e Montesquieu, vedi la nostra *Introduzione a Voltaire, Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, Pisa, 2011, pp. 5-45.
 - 5 Per una lettura fine ed equilibrata del libro XXIX dell'*EL*, assai distante da quella proposta da Casabianca, vedi G. Cristani, *L'«esprit du législateur»*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. II, pp. 681-691.
 - 6 Questa contrapposizione *causa-senso* è, a mio avviso, del tutto infondata, perché l'intera riflessione di Montesquieu è finalizzata alla comprensione / spiegazione dell'*esprit*, ossia dei rapporti, ossia dell'*anima*, ossia – come scrive giustamente S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 7-8

médical est éclairant pour mettre en évidence l'unité du dessein: étudier les lois, c'est bien les évaluer. Mais il ne s'agit pas de les évaluer à l'aune d'une norme élaborée extérieurement au champ de la pratique historique des lois. Si le *médecin dispose d'un savoir universel*, c'est parce qu'il est capable de déterminer pour chaque patient ce qu'est la santé, comme le *législateur sait ce qui convient à la société et à chaque société*, parce qu'il s'est exercé a comprendre les histoires de toutes les nations. L'un et l'autre saisissent l'ordre dynamique qui s'est constitué dans une histoire, ils savent l'orientation de ce devenir singulier et les inflexions que l'on peut donner par correction. Comme le *médecin* se forme en étudiant les maladies et les remèdes, le *peintre* [*«Et moi aussi, je suis peintre»*⁷] en étudiant les œuvres des génies, le *législateur* se forme en étudiant la jurisprudence, les essais de la raison législatrice, la façon dont la raison humaine s'est appliquée en situation [...]. Le *législateur* est moins le destinataire exclusif de l'œuvre, que la *focale* qui permet à chacun d'exercer son esprit. Instruire le lecteur, c'est l'élever au regard que le *législateur* doit porter sur les lois. C'est en ce sens qu'il nous a semblé que Montesquieu constituait un nouveau miroir. Au centre des rapports, comme l'araignée dans sa toile, le *législateur* est l'âme de *L'Esprit des lois* (pp. 911-913; corsivi miei).

2. Ora, per rispetto alla pazienza del lettore, io farò qui l'opposto di Casabianca. Sarò, cioè, telegrafico e, programmaticamente, schematico.

(a) Casabianca è convinto, non si sa in base a quali 'fonti', che *scienza* e *agire pratico* siano incompatibili, per cui, dovendosi necessariamente scegliere, non si può che scegliere, a suo giudizio, l'agire pratico (stante che, come si diceva più sopra, *l'essere è il profitto*). Al che obietto: l'*EL* non è del genere – o, se si preferisce, non appartiene alla famiglia – del *Che fare?* di Lenin⁸, ma de *Il capitale* di Karl Marx, ovvero è scienza+prassi.

– del «senso dell'umana condizione sociale» (corsivo mio). Vedi il manoscritto dell'*EL* che si è conservato: «Ce n'est point le corps des lois qu'il faut chercher, c'est leur âme» (*De l'esprit des lois, Manuscrits*, I-II, tt. 2-3 delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2008, vol. I, p. 735; corsivo mio).

7 «Preface» all'*EL*, *in fine*. Su questa affermazione di autoconsapevolezza, da parte di Montesquieu, della propria grandezza, Casabianca 'ricama' parecchie (troppe) pagine, perché vi vede la «formation» del «regard artiste» (cap. 12 del suo libro, "Formation du regard", pp. 735-819), ovvero dell'*alter ego* del «regard médical» o «regard» del legislatore (cap. 13 del suo libro, "L'art de la composition", pp. 821-902). Come è noto, Montesquieu fa sua l'esclamazione attribuita Correggio: «Ed io anche son pittore».

8 Con ciò non intendo minimamente 'sminuire' Lenin, il quale sapeva perfettamente il fatto suo: infatti, *prima* e *dopo* del *Che fare?* (= agire pratico) (1902), scrive, rispettivamente, *Lo sviluppo del capitalismo in Russia* (= scienza) (1899) e *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo* (= scienza) (1917).

Ha quindi ragione Raymond Aron (e non già Casabianca, che 's'illude' di demolirlo: pp. 907-909), quando mette insieme e in successione, nel sottotitolo del suo fondamentale *Les étapes de la pensée sociologique* del 1965: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber⁹.

(b) Casabianca è convinto che la mente di Montesquieu sia letteralmente 'pervasiva', in sintonia con l'«ordre dynamique» (p. 912) *inscritto* nella storia del mondo tanto naturale quanto umano, da archetipi 'fluidi', 'dinamici', 'liquidi', ovvero dall'idea che 'tutto è movimento', dunque 'azione': essendosi interessato, soprattutto da giovane, di fisica, geologia, botanica, fisiologia umana, anatomia, paleontologia, ottica ecc.¹⁰, la sua *forma mentis* si è indelebilmente *modellata* sui *concetti-linguaggi-immagini* di queste discipline ed è 'traggettata', pari pari, nell'*EL*. Al che obiettivo: non è attraverso questi scritti che si arriva all'*EL*, ma attraverso le *LP*. Attraverso questi scritti si arriva solo a dimostrare che Montesquieu si è interessato seriamente, da competente, e ha saputo dire la sua, anche riguardo al campo della filosofia naturale¹¹. Ma non sono gli interessi 'scientifici', né gli

- 9 Aron sottolinea chiaramente la 'coesistenza' in Montesquieu di *scienza e agire pratico*: il libro XXIX dell'*EL*, scrive infatti, si presenta come «un'elaborazione pragmatica delle conseguenze» deducibili dallo studio scientifico tracciato nei libri precedenti (*Les étapes de la pensée sociologique*. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber (1965), Paris, Gallimard, 1967, p. 30; e in D. Felice [a cura di], *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, p. 47). Lo stesso aveva fatto in precedenza S. Cotta nella sua fondamentale monografia su *Montesquieu e la scienza della società*, scrivendo che nel suo capolavoro «Montesquieu si propone di elaborare una scienza *empirica* della società, studiando quello che è per ricavarne le leggi dello sviluppo sociale» (*Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, p. 339; reperibile anche online sul sito < <http://www.montesquieu.it> >; corsivi nel testo).
- 10 Si allude qui in particolare ai cosiddetti 'scritti scientifici' giovanili di Montesquieu (*Discours sur la cause de l'écho*, *Discours sur l'usage des glandes rénales*, *Projet d'une histoire physique de la terre ancienne et moderne*, *Discours sur la cause de la pesanteur des corps*, *Discours sur la cause la transparence des corps* ecc.), sui quali vedi G. Cristani, *Nota introduttiva* a Montesquieu, *Scritti scientifici giovanili*, a cura di G. Cristani, «Montesquieu.it», 1 (2009), p. 1: < http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Scritti_scientifici.pdf >.
- 11 Lo sottolinea ottimamente G. Cristani: «Gran parte della critica si è interrogata sui possibili influssi di questo giovanile tirocinio scientifico del *Président* sull'elaborazione del suo pensiero politico e della sua analisi della società, sul piano teorico ed epistemologico. Gli scritti scientifici di Montesquieu, tuttavia, offrono soprattutto stimolanti prospettive di ricerca riguardo alla sua personale concezione della filosofia naturale. In una fase della storia del pensiero scientifico in cui non è possibile ancora ravvisare un alto grado di specializzazione delle diverse discipline e in cui, d'altra parte, la fisica cartesiana e la sintesi newtoniana,

‘schemi-archetipi’ delle scienze naturali che lo portano all’*EL*, bensì, e soprattutto, i suoi interessi per il mondo umano (per la religione, la morale, la politica, il diritto ecc.), interessi che hanno una prima, eccezionale, concretizzazione nelle *LP*. Insomma, a portarlo all’*EL*, non è l’ambizione di fare il medico dell’umanità, bensì quella di diventare, al pari di Platone (con le sue opere politiche), di Aristotele (con le sue opere politiche e morali), di Cicerone (con le sue opere politiche e morali), di Agostino di Ippona (con il *De civitate Dei*), di Machiavelli (con i *Discorsi* e le *Istorie fiorentine*), uno *scienziato della società e della politica*¹². Di questa sua ambizione il primo, straordinario, frutto sono appunto le *LP*. A questo proposito, Casabianca non può non essersi accorto che Montesquieu, mentre presenta i *Discours* ‘scientifici’ all’Accademia di Bordeaux, scrive anche la *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, il *Discours sur Cicéron*, l’*Éloge de la sincérité*, *De la considération et la réputation* ecc., e, soprattutto, un *trattato filosofico-politico* quali sono appunto le *LP*. Si noti: non già un’*opera letteraria*, come si continua, sempre più stancamente, a ripetere, e tanto meno un’opera solo ed esclusivamente ‘militante’, ‘politica’¹³, bensì un *trattato filosofico-politico*, ‘scientifico’, che contiene *in nuce* tutte le categorie gnoseologico-esplicative (*rapporto, relatività, spirito generale di una nazione, grandezza/decadenza*¹⁴) e tutti i capisaldi teorici (*in primis*, la contrapposizione Asia-Europa, dispotismo-governo moderato, oppressione-libertà¹⁵) dell’*EL*. A ciò si aggiunge, poi, che nel 1725 Montesquieu

ma anche altri settori di ricerca, dalla chimica stahliana alle teorie epigenetiche, esercitano su tutta la comunità letteraria e filosofica un’influenza determinante e una fascinazione irresistibile, l’analisi del punto di vista di un personaggio come Montesquieu su questi temi appare estremamente interessante e rilevante» (*Nota introduttiva*, cit., p. 1).

- 12 Illuminante, da questo punto di vista, è il fatto che nell’ultimo capitolo del libro XXIX dell’*EL*, dedicato ai “legislatori”, Montesquieu menzioni, non già un qualche medico o i politici di professione, ma proprio – accanto a Thomas More e a James Harrington – Platone, Aristotele e Machiavelli (*EL*, XXIX, 19).
- 13 È l’idea che domina incontrastata il volumetto di C. Spector (*Montesquieu. Les «Lettres persanes»: de l’anthropologie à la politique*, Paris, Puf, 1997), la quale non fa altro che ‘esasperare’, com’è sua abitudine, le interpretazioni precedenti prevalenti sul capolavoro giovanile di Montesquieu.
- 14 Si tratta delle «quattro categorie che presidono [in Montesquieu] alla comprensione della realtà umana» (S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 20).
- 15 È questo il tema cruciale, il nodo di tutte le riflessioni di Montesquieu, sia nelle *LP* sia nell’*EL* (in particolare, nel nevralgico libro XVII): vedi, in proposito, F. Chabod, *La nascita dell’idea d’Europa* (1961), in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica*, cit., pp. 93-117; D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e*

legge all'Accademia di Bordeaux i primi capitoli di una sua opera intitolata *Traité des devoirs*, che forse è andata definitivamente perduta, ma di cui ci sono pervenuti numerosi e ampi «morceaux» nelle *Mes Pensées* (cfr. nn° 220-224, 1008 e 1251-1280) e l'importante frammento *De la politique*¹⁶. Orbene, domando: in tutti questi scritti, che contengono 'pezzi' importanti del *Traité des devoirs*, dove sono le immagini (o gli archetipi) 'liquide', 'fluide', 'dinamiche'? Non è forse vero, invece, che proprio in essi, ovvero nel *Traité des devoirs*, Montesquieu: 1) mette definitivamente a fuoco la sua idea di Dio¹⁷ e il suo grande apprezzamento della religione cristiana (essa «nous [a] donné de l'équité pour tous les hommes»¹⁸); 2) fa i conti, una volta per tutte, con Hobbes e con Spinoza¹⁹; 3) e precisa ulteriormente tre delle quattro categorie-cardine della sua successiva metodologia di ri-

anatomia del dispotismo nell'«Esprit des lois» di Montesquieu, Pisa, Ets, 2000 (reperibile anche online sul sito: < <http://www.montesquieu.it> >).

16 Casabianca cita una sola volta, e in nota (p. 596), il *Traité des devoirs*, e tre volte *De la politique* (pp. 316, 597, 833).

17 «Le premier chapitre est sur les Devoirs en général. Dieu en est l'objet universel, dans le sens qu'il doit remplir tous nos désirs et occuper toutes nos pensées: il en est encore l'objet particulier dans le sens que nous lui devons un culte. "Ceux qui ont dit, ajoute l'auteur qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde, ont dit une grande absurdité; car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui produit des êtres qui ne le sont pas? Si Dieu est plus puissant que nous, il faut le craindre; s'il est un Être bienfaisant, il faut l'aimer; et comme il ne s'est pas rendu visible, l'aimer c'est le servir avec cette satisfaction intérieure que l'on sent lorsque l'on donne à quelqu'un des marques de sa reconnaissance. Enfin", continue l'auteur, "nos devoirs envers Dieu sont d'autant plus indispensables qu'ils ne sont pas réciproques, comme ceux que les hommes se rendent, car nous devons tout à Dieu et Dieu ne nous doit rien"» (*Traité des devoirs*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. VIII, *Œuvres et écrits divers*, I, Oxford, Voltaire Foundation, 2003, p. 437; tr. it. in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili [1716-1725]*, a cura di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, p. 84). Cfr. anche P 1266.

18 *Traité des devoirs*, cit., pp. 432, 438.

19 Cfr. *Traité des devoirs*, cit., p. 438, e soprattutto P 1266, le cui tesi di fondo saranno riprese, senza mutamenti sostanziali, nell'*EL* (I, 1-2) e nella *Défense*, «Première Partie, I», dove Hobbes e Spinoza vengono bollati come autori che «reverse[nt] [...] toute morale e toute religion». Casabianca parla in lungo e in largo di Hobbes (è l'autore moderno da lui più citato dopo Cartesio e Malebranche) senza tuttavia mai arrivare a dire qualcosa di veramente nuovo o originale, tanto meno sul rapporto tra il filosofo inglese e Montesquieu, su cui, invece, vedi il nostro *Pace e guerra in Hobbes e Montesquieu, o le alternative della modernità*, in *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 145-170.

cerca, vale dire quelle di rapporto²⁰, di spirito generale di una nazione²¹ e di grandezza/decadenza²²? È dunque – lo ripeto ancora – soprattutto attraverso questi testi, in primo luogo le *LP* e il *Traité des devoirs*, che si arriva ai *Romains* e all'*EL*.

(c) Casabianca contesta a ogni piè sospinto, rinviando sempre al sottoscritto (pp. 346, nota 19 e 780, nota 150)²³, che Montesquieu sia un dualista, benché egli parli continuamente di corpo e di anima, di cause fisiche e di cause morali ecc. Al che obietto: il dualismo non l'ha inventato Cartesio, ma Platone, di cui Montesquieu è un grande estimatore, anche dal punto di vista 'artistico' («Les quatre grands poètes: Platon, le père Malebranche, milord Shaftesbury, Montaigne»²⁴) e che conosce meglio e menziona più spesso di Aristotele (nell'*EL*, a cominciare dalla «Préface»²⁵). In un libro di quasi

20 La giustizia, che è «le fondement de la société», è «un rapport général» che «concerne l'homme en lui-meme» e «par rapport à tous les hommes» (*Traité des devoirs*, cit., p. 438). Che a Casabianca sfugga del tutto il 'sugo' della nozione cruciale di *rapport* lo attesta, in modo plateale, il suo assoluto silenzio sul capitolo 8 del libro XVIII dell'*EL* intitolato "Rapport général des lois". Ma la ragione/spiegazione è semplice: egli ignora questo capitolo sul rapporto tra modi di sussistenza e codice delle leggi (è questo il *rapport général* di cui si tratta) perché l'avrebbe portato dritto dritto al Montesquieu 'sociologo', come ha ampiamente e convincentemente mostrato, un quarantennio addietro, il nostro S. Landucci nei suoi *I filosofi e i selvaggi* (Bari, Laterza, 1972) e *Montesquieu e l'origine della scienza sociale* (Firenze, Sansoni, 1973).

21 «Dans toutes le société, qui ne sont qu'une union d'esprit, il se forme un caractère commune. Cette âme universelle prend une manière de penser qui est l'effet d'une chaîne de causes infinies, qui se multiplient et se combinent de siècle en siècle. Dès que le ton est donné et reçu, c'est lui seul qui gouverne, et tout ce que les souverains, les magistrats, les peuples peuvent faire ou imaginer, soit qu'ils paraissent choquer ce ton, ou le suivre, s'y rapporte toujours, et domine jusque à la totale destruction» (*De la politique*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. VIII, *Œuvres et écrits divers*, I, cit., p. 515; corsivi miei) .

22 Vedi il passo citato nella nota 21, dove si afferma che una «catena di cause infinite» fa sorgere, dominare e declinare «fino alla totale distruzione» il «carattere comune» di un popolo.

23 Cfr. anche, sempre di Casabianca, la sua recensione alla mia edizione del *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri* di Montesquieu (Pisa, Ets, 2004), in «Revue Montesquieu», 8 (2005-2006), pp. 234-235, e il suo saggio *Voyages et traversée des airs: l'exercice du regard et les lieux de la législation*, «Cromohs», 15 (2010), § 16, nota 120: < http://www.cromohs.unifi.it/15_2010/casabianca_voyages.html >.

24 P 1092.

25 «Platon remerciait le ciel de ce qu'il était né du temps de Socrate; et moi, je lui rends grâces de ce qu'il m'a fait naître dans le gouvernement où je vis, et de ce qu'il a voulu que j'obéisse à ceux qu'il m'a fait aimer» (*OC*, I, A, p. lix). Su

mille pagine le principali ‘fonti’ classiche di Montesquieu (di cui l’*EL* è pieno zeppo), se si eccettua Aristotele, o non sono affatto citate o lo sono con estrema avarizia: Tucidide (citato solo due volte²⁶), Platone (citato solo quattro volte); Polibio, «le judicieux Polybe»²⁷ (una sola volta); Cicerone, a cui Montesquieu voleva in tutto assomigliare²⁸ (cinque volte); Sallustio (mai)²⁹; Dionigi di Alicarnasso (mai); Tito Livio (mai); Seneca, che il Nostro conosce a menadito (una sola volta)³⁰; Tacito, l’autore antico più menzionato nell’*EL* (2 volte); Plutarco, da cui Montesquieu era sempre «incantato»³¹ (una volta);

questo ‘accostamento’ tra se stesso e Platone – ben più ambizioso, a mio giudizio, di quello con Correggio –, che Montesquieu effettua nelle prime righe della «Préface», Casabianca non dice neppure una parola. Eppure, è Platone e non già Correggio che il Nostro menziona come «legislatore» nell’ultimo capitolo del libro XXIX dell’*EL* (cfr. *supra*, nota 7).

- 26 Per giunta non in riferimento a Montesquieu, ma a Hobbes. Eppure, almeno su due temi cruciali, Tucidide è un vero e proprio ‘maestro’ per Montesquieu: intendendo dire, il tema del legislatore ‘moderato’ (Tucidide – scrive in un frammento di *De la politique* – «disait [*Le storie*, III, 37, 3] que le gens médiocres étaient les plus propres au gouvernement. Il faut commencer par-là»: *De la politique*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. VIII, *Œuvres et écrits divers*, I, cit., p. 520), e quello della caduta / corruzione ‘dal basso’ delle antiche repubbliche greche, ossia il tema del *dispotismo della maggioranza* (cfr. P 32 e 884: «Comme, dans une monarchie corrompue – si legge, ad es., nella 884 –, les passions du prince peuvent devenir funestes aux particuliers, dans une république corrompue, la faction qui domine peut être aussi furieuse qu’un prince en colère, et on peut voir là-dessus le beau passage de Thucydide [*Le storie*, III, 82-84] sur l’état de diverses républiques grecques»). I due temi sono ovviamente presenti nell’*EL*: per il primo, vedi V, 3 («Le bon sens et le bonheur des particuliers consiste beaucoup dans la médiocrité de leurs talents et de leurs fortunes. Une république où les lois auront formé beaucoup de gens médiocres [...] se gouvernera sagement»: *OC*, I, A, p. 56; corsivi miei); per il secondo, VIII, 2 e 6 (dove viene adoperata l’espressione *despotisme de tous*).
- 27 *EL*, IV, 8, in *OC*, I, A, p. 50.
- 28 Cfr., in proposito, il citato *Discours sur Cicéron*. Vedi anche P 773: «Cicéron, selon moi, est un des grands esprits qui aient jamais été».
- 29 Tra le tante cose di questo grande ‘classico’ che influenzano Montesquieu, oltre ovviamente allo stile straordinariamente denso e conciso, campeggia il tema cruciale della concentrazione dei poteri in Roma ai tempi di Pompeo e di Cesare: cfr. *Romains*, XI, in *OC*, I, C, p. 421, nota g.
- 30 Del grande autore latino Montesquieu possedeva, nella sua biblioteca di La Brède, ben tre edizioni di *Opera* (*Catalogue*, nn° 1547-1549), parecchie opere in traduzione francese (*Catalogue*, nn° 1550-1557), le *Tragedie* e le *Epistole* tradotte da François de Malherbe (*Catalogue*, nn° 2185, 2305).
- 31 «Plutarque me charme toujours» (P 607).

Flavio Arriano, il discepolo di Epitteto (mai)³²; Marco Aurelio, i cui *Pensieri* il Nostro considerava il capolavoro dell'antichità³³ (mai); Giuliano l'Apostata, il suo sovrano preferito³⁴ (mai); Agostino di Ippona (mai). Diversi di costoro sono, ognuno a modo proprio, 'dualisti'. Sembra che, per Casabianca, Montesquieu, la cui erudizione è sterminata (sottolineo: sterminata), abbia studiato solo Descartes e Malebranche (gli autori più citati nel suo libro): ma non è questo fargli un 'immenso' torto? Per giunta: Montesquieu non ha forse detto di essere un francese solo «per caso»?³⁵.

Può forse non far piacere a Casabianca, ma Montesquieu è soprattutto un "classico" (nel linguaggio dei Francesi: è soprattutto un "antico"³⁶), ovvero sta con Platone, Sallustio (si vedano, ad esempio, gli straordinari proemi alle sue monografie su Catilina e Giugurta, incentrati sul dualismo *corpus-animus*) e Agostino (la cui *Città di Dio*, che il filosofo di La Brède conosce benissimo³⁷, non è un'opera qualunque, ma è la *summa*, ovvero il *compendio*, di tutto il pensiero politico, morale e religioso greco-romano), e cioè con i dualisti. In altri termini, Montesquieu non è Spinoza (come Casabianca mostra palesemente di credere col suo parallelismo tra *ordre dynamique* del mondo e *forma mentis* 'dinamica' montesquieuiana). Aggiungo: se proprio non poteva non scrivere, perché non riusciva a tenere a freno la sua penna, quasi mille pagine su Montesquieu, non doveva dedicare almeno cinquanta pagine a testa ai suoi grandi 'antenati', e cioè a Platone, Aristotele, Cicerone, Tacito, Plutarco, gli stoici, Agostino di Ippona ecc.? In ogni caso, io credo di aver capito dove, alla fin fine, vuole andare a parare Casabianca: intende dimostrare, cioè, che Montesquieu non è cristiano (è il cristiano, infatti, il dualista per eccellenza). Ci ha già provato,

32 Di Arriano Montesquieu conosce bene soprattutto l'*Anabasi di Alessandro*, che cita ripetutamente nell'*EL* e da cui aveva tratto molti «materiali» per metterla a confronto con la *Storia di Alessandro* di Quinto Curzio Rufo: cfr. P 2178, 2204.

33 Cfr. *infra*, pp. ???- ???

34 «Il n'y a point eu après lui de prince – scrive Montesquieu nell'*EL* – plus digne de gouverner les hommes» (*EL*, XXIV, 10, in *OC*, I, A, p. 90). Tra le edizioni degli scritti di Giuliano presenti nella biblioteca di La Brède v'era l'*Opera omnia* curata dallo studioso ugonotto Pierre Martini: cfr. *Catalogue*, n° 1896.

35 P 350.

36 Casabianca non lo sa, ma anche in Francia c'è chi la pensa allo stesso modo: ad esempio, Victor Goldschmidt nella sua "Introduction" (ovviamente da lui ignorata) all'edizione Flammarion dell'*EL* (Paris, 1969, t. I, pp. 22-24, 33-34). E già nel Settecento v'era chi aveva le idee affatto chiare in proposito: «[...] un ouvrage [l'*EL*] – gli scrive, ad es., monsignor Gaspare Cerati il 18 febbraio 1749 –, qui vous égale aux nomothètes les plus célèbres de l'antiquité» (*OC*, III, p. 1184).

37 La cita, tra l'altro, nella *Dissertation* (1716), nell'*Éloge de la sincérité* (1719 ca.), nei *Romains* e nell'*EL*.

discettando sulla presunta, e infondata, «tentation matérialiste» del Nostro³⁸. Insomma, Casabianca aspira a far parte, o fa già parte, della *coterie* Larrère-Spector-Barrera (con i quali mi sono già ‘cimentato’, proprio in tema di religione in Montesquieu³⁹).

(d) Casabianca scrive: «Si le médecin dispose d'un savoir universel, c'est parce qu'il est capable de déterminer pour *chaque patient* ce qu'est la santé, comme le législateur sait ce qui convient à la société et à *chaque société*, parce qu'il s'est exercé a comprendre les histoires de *toutes les nations*» (già cit.: cfr. *supra*). Domanda: Montesquieu considera come «pazienti» che possono «guarire», e cioè «curabili», anche i musulmani (un miliardo di credenti), anche i Cinesi (un miliardo e trecentomilioni di individui), anche gli Indiani (un miliardo e centocinquantamilioni di individui), anche gli Africani (un miliardo di individui), cioè i tre quarti del genere umano? A me non sembra proprio: per poter ricevere la libertà (o anche solo delle leggi migliori) occorre – secondo Montesquieu – esservi «préparés»⁴⁰, il che non è il caso degli Asiatici (o degli Africani), inclini o predisposti come sono – a causa anzitutto del contesto geo-climatico in cui si trovano a vivere – alla sottomissione e alla schiavitù: «Il semble – egli asserisce in un importante passaggio della CXXXI lettera persiana – que la *liberté soit faite pour le génie des peuples d'Europe et la servitude pour celui des peuples d'Asie*. C'est en vain que les Romains offrirent aux Cappadociens ce précieux trésor: cette nation lâche le refusa et elle courut à la servitude avec le même empressement que les autres peuples coururent à la liberté»⁴¹ [tradotto: per i popoli orientali, non può esserci alcun liberatore *dall'esterno*⁴²]. In Asia e

38 Cfr. il suo *Des objections sans réponses? À propos de la «tentation» matérialiste de Montesquieu dans les «Pensées»*, «Revue Montesquieu», 7 (2003-2004), pp. 135-156.

39 Vedi *infra*, pp. 83-118.

40 *EL*, XIX, 2 (titolo).

41 L'esempio dei Cappadoci che rifiutano la libertà è anche in S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, VII, 6, 5 (nella trad. fr. di J. Barbeyrac, Basle, Thourneisen, 1732⁴, t. II, p. 294).

42 In passato, forse l'unica eccezione è stata quella di Alessandro Magno, il quale, durante le sue conquiste in Asia, lasciò ai popoli vinti le loro leggi e i loro costumi e «résista à ceux qui voulaient qu'il traitât les Grecs comme maîtres, et les Perses comme esclaves» (*EL*, X, 14). Ma la sua impresa finì presto e il vasto impero da lui costruito fu subito suddiviso tra i suoi generali. D'altra parte, se ciò non fosse accaduto, sarebbe stato inevitabile, per impedirne la «dissolution», instaurare un «pouvoir sans bornes», e cioè il dispotismo (*EL*, VIII, 17). Circa l'Africa, a cui accenno nel prosieguo del discorso, è vero che Montesquieu, con riferimento alla funzione della religione cristiana come fattore di progresso universale, dichiara: «C'est la religion chrétienne qui, malgré la grandeur de l'empire et le vice du

in Africa⁴³ – dichiara sprezzante il Nostro nell’*opus magnum* – «*il n’est pas possible de trouver un seul trait qui marque une âme libre*» [tradotto: per gli Asiatici e gli Africani, non ci sono né mai ci saranno *liberatori* neppure dall’interno]: *on n’y verra jamais que l’héroïsme de la servitude*» [tradotto: un Asiatico/Africano può essere sì un *eroe*⁴⁴, ma solo nell’istituzione che è stata e rimane «le plus violent abus» mai perpetrato contro la natura umana, ovvero la schiavitù⁴⁵]. E in termini altrettanto duri e sprezzanti, nel capitolo 2 del libro XIX, Montesquieu osserva – sempre con riferimento in primo luogo agli Asiatici – che così come l’aria pura è «nuisible» a chi è vissuto a lungo in paesi malsani, altrettanto la libertà è «insupportable» a popoli che non sono abituati a goerne⁴⁶.

Di nuovo: può non piacere a Casabianca e ai Francesi in genere (i quali, a dispetto della Rivoluzione dell’Ottantanove, e pur dando continue prove, al pari tutti gli altri popoli, di intolleranza e di razzismo, restano sempre saldamente convinti che la *Dichiarazione dei diritti dell’uomo* riguardi tutti gli esseri del Pianeta, e cioè anche gli Arabi, nonostante il *Corano*, anche i Cinesi, nonostante Confucio, anche gli Indiani, nonostante Buddha e i *Veda*, ecc.), ma Montesquieu è (maledettamente) *eurocentrico*: la storia della libertà si svolge, per lui, *solo ed esclusivamente* nei paesi europei, e in modo per giunta difforme (i paesi nordici ne avrebbero molto di più – di libertà,

climat, a empêché le despotisme de s’établir en Ethiopie, et a porté au milieu de l’Afrique les mœurs de l’Europe et ses lois» (*EL*, XXIV, 3), ma si tratta di un frammento di una linea argomentativa priva di sviluppi o, se si preferisce, di un’*eccezione alla regola*. Ad immediata correzione del giudizio appena riportato, compaiono infatti – sempre nell’*EL* – la dichiarazione dell’impossibilità, oltre che dei rischi, che una religione si impianti stabilmente in climi diversi da quello originario, e l’ancoramento rigido dei limiti di espansione del cristianesimo all’ambiente naturale: «Il semble, humainement parlant, que ce soit le climat qui prescrit des bornes à la religion chrétienne et à la religion musulmane» (*EL*, XXIV, 26). Vedi, sul punto, R. Minuti, *Ambiente naturale, società, governi*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., p. 309.

43 «Voilà ce qui je puis dire sur l’Asie et sur l’Europe. *L’Afrique est dans un climat pareil à celui du midi de l’Asie, et elle est dans une même servitude*» (*EL*, XVII, 7). Cfr. R. Minuti, *Ambiente naturale, società, governi*, cit., pp. 305-306.

44 I Francesi, che si compiacciono in continuazione di rilevare, ovunque capita, l’*ironia* di Montesquieu, farebbero bene, invece, a riflettere, e molto, su questo *atroce insulto* che egli scaglia contro i tre quarti della popolazione della Terra.

45 P 2194.

46 Per un’analisi più dettagliata degli ultimi passaggi montesquieuiani riportati nel testo, vedi il mio *Oppressione e libertà*, cit., pp. 169-216, e il già citato R. Minuti, *Ambiente naturale, società, governi*, pp. 304-311.

s'intende – dei paesi mediterranei⁴⁷). Dunque: Montesquieu è sì, come ho avuto modo di sottolineare, uno *scienziato universale* (perché ha l'ambizione di descrivere e spiegare anche l'Est e il Sud del Mondo)⁴⁸, ma non è affatto un *medico «senza frontiere»*: l'Oriente e l'Africa sono eternamente immobili, stazionari, privi di storia, o meglio, la cui storia è *il ripetersi del sempre uguale, l'uniformità perpetua*. Per nessuno dei dispotismi che li avvelenano c'è guarigione: varia solo il loro tasso di *bestialità/mostruosità*, ossia varia solo la *gravità* della loro *malattia* (il dispotismo cinese, ad esempio, è meno bestiale/mostruoso, meno malato, di quello giapponese⁴⁹), ma da essa – per ragioni legate alla *geografia* e alla *storia*, alla *natura* e alla *cultura* – i paesi asiatici e africani non guariscono né mai guariranno.

Lo dico anche a Casabianca (che per la verità lo sa già): continuare a mettere all'angolo il *dispotismo asiatico*, è amputare irrimediabilmente l'*EL* e finire, di fatto, per essere partecipi, e complici, dell'*ideologia dell'uomo bianco europeo* (è solo a costui, e a nessun altro, che si rivolgono l'*EL* e la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*) quale modello *universale, planetario*.

(e) L'autore dedica pagine su pagine al *regard* in Montesquieu⁵⁰. Il che va benissimo. Il guaio (*le mal*, direbbe Montesquieu) è che questo *regard* viene qualificato, lo si è già segnalato, come *médical*. Io ho proposto *sguardo d'aquila* ed ho messo in guardia contro la mania, diffusa soprattutto

47 Per quanto la zona temperata sia molto estesa in Europa – ciò che la rende un continente unico nel suo genere – esiste tuttavia un'indubbia differenza, sottolineata da Montesquieu in un breve ma importante capitolo del libro XXI dell'*EL*, tra le sue nazioni del Sud (in primo luogo, l'Italia e la Spagna) e quelle del Nord. Infatti, mentre le prime hanno «toutes sortes de commodités pour la vie, et peu de besoins», le seconde hanno «beaucoup de besoins, et peu de commodités pour la vie». A porre rimedio a questo squilibrio è, a suo avviso, la natura stessa (o «le climat et la nature», come si legge in *P* 789, che affronta lo stesso tema), la quale ha dato alle une «la paresse», alle altre «l'activité» e «l'industrie». I popoli settentrionali «sont obligés de travailler beaucoup, sans quoi ils manqueraient de tout», e «ont besoin de la liberté, qui leur procure plus de moyens de satisfaire tous les besoins que la nature leur a donnés». I popoli meridionali possono farne a meno: la limitatezza dei bisogni «a naturalisé» in essi «la servitude». Sicché, conclude Montesquieu, «les peuples du Nord sont [...] dans un état forcé, s'ils ne sont libres [...]»: *presque tous les peuples du Midi sont, en quelque façon, dans un état violent, s'ils ne sont esclaves*» (*EL*, XXI, 3; corsivo mio).

48 Cfr. *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit.

49 Vedi il mio *Oppressione e libertà*, cit., pp. 94-95, 177-179.

50 Ultimamente anche da noi in Italia: vedi il suo già citato saggio *Voyages et traversée des airs: l'exercice du regard et les lieux de la législation*.

in Francia, di trasformarlo in *sguardo di piccione*⁵¹, a cui inevitabilmente finisce per approdare anche Casabianca con la sua pretesa di ‘sfrattare’ Montesquieu dalle biblioteche e dalle aule universitarie e di ‘alloggiarlo’ nelle corsie degli ospedali. Aggiungo: il Nostro è, e sapeva perfettamente di essere (lo attesta, in modo inequivocabile, l’orgogliosa epigrafe dell’*EL: prolem sine matre creatam*), un ‘gigante’ tra i ‘giganti’ – ossia un’aquila tra le aquile – della filosofia politica occidentale, *in primis* Platone, Aristotele e Cicerone, per l’antichità, Machiavelli e Locke, per l’età moderna. È dunque prioritariamente con costoro che bisogna confrontarlo per afferrarne appieno l’“immensa” impresa scientifica e non, come sempre più stancamente e noiosamente accade, pressoché esclusivamente con le proprie ‘glorie’ nazionali (o con Hobbes, con cui ha ben poco a che spartire).

(f) L’autore discetta diffusamente di *moderazione*, ma da nessuna parte segnala che essa è per Montesquieu *la virtù più rara* («Par un malheur attaché à la condition humaine, les grands hommes modérés sont rares» [*EL*, XXVIII, 40]; «la modération [...] comme *la vertu la plus rare*» [*P* 1987])⁵². Ricorda che Montesquieu parla del governo moderato come di un «capolavoro di legislazione», ma non dice una parola sulla sua affermazione che tale capolavoro è attuato *rarement* dal «caso» e *rarement* dalla «prudenza»⁵³. È inutile parlare in lungo e in largo di *prudenza umana*, se non si dice che per Montesquieu essa ha pochissime *chances* (per dirla coi Francesi) di incidere sul reale. Insomma, l’autore scambia la moderazione, la virtù più difficile da praticare, con il riformismo, il gradualismo riformistico, l’interventismo legislativo, ovvero riduce Montesquieu a Voltaire. Per giunta, e la cosa è ancora più grave, minimizza al massimo la connessione, di importanza capitale, tra *moderazione* e *governo/Stato misto*. Ne accenna solo, in un volume di ben 966 pagine!, nella nota 25 del capitolo 9 (p. 503). E che cosa dice? Dice che nel capitolo 12 del libro XI dell’*EL*, dedicato all’analisi del governo dei mitici sette re di Roma, Montesquieu «*semble reprendre la description que fait*

51 Cfr. *infra*, p. 113. L’immagine dell’aquila mi è stata suggerita dallo stesso Montesquieu, là dove scrive: «Je disais de Shakespeare: “Quand vous voyez un tel homme s’élever comme un aigle, c’est lui. Quand vous le voyez ramper, c’est son siècle”» (*P* 1307)

52 E già nelle *LP* aveva usato, proprio parlando dell’*art de législation*, che tanto piace a Casabianca (l’ha messa perfino nell’*Index de notions*), il termine *rare*: «Il est vrai que, par une bizarrerie qui vient plutôt de la nature que de l’esprit des hommes, il est quelquefois nécessaire de changer certaines lois. Mais *le cas est rare* [...]» (lettera LXXVI). Vedi *supra*, nota 2.

53 «[...] c’est un chef-d’œuvre de législation, que le hasard fait *rarement*, et que *rarement* on laisse faire à la prudence» (*EL*, V, 14, *in fine*; corsivi miei).

Polybe du gouvernement mixte parfaitement équilibré (référence donné en XI, 17)». E aggiunge: «*Mais c'est comme si Montesquieu réservait cette idée [del governo misto] pour le gouvernement des rois. On ne retrouve nulle part ailleurs dans L'Esprit des lois une telle présentation [cioè il governo misto]*» (corsivi miei). *Sfrattato* così – ovvero, in quattro e quattr'otto – Polibio dall'*EL* (è citato solo nella nota in questione, lui, che è il teorico per eccellenza del governo misto), Casabianca riserva subito lo stesso trattamento anche a Cicerone (un altro grande teorico, com'è noto, del governo misto) e *sfratta* pure lui:

On peut penser – scrive, infatti, sempre nella stessa nota – que le texte de XI, 12, reprend les analyses de Cicéron lorsque celui-ci présente l'idée d'un gouvernement mixte et harmonieux (*La République*, II, 41): ces considérations interviennent pour présenter l'époque de Servius Tullius, dont il est aussi question à la fin de XI, 12. *Mais* – ecco lo sfratto – alors que Cicéron avance dans l'histoire romaine (à partir de Romulus) pour saisir l'Etat dans sa perfection (méthode présentée en II, 21, qui aboutit à la question de l'harmonie et de la justice dans la fin du Livre II), Montesquieu *déplace son propos en le renvoyant au temps des rois*. En avançant dans l'histoire romaine (Servius Tullius et Tarquin déjà changent cette constitution harmonique), on passe à une autre problématique politique, à une autre conception de l'harmonie et de l'histoire.

Tutto qui: due 'fonti' capitali dell'*EL* sfrattati e, con loro, il *governo misto*, in una nota di quindici righe! Mi limito a osservare: anzitutto, Casabianca ripete esattamente le stesse corbellerie di P. Andrivet: «Polybe, auquel Montesquieu se réfère dans *L'Esprit des lois*, XI, 17, considèrait le gouvernement romain comme mixte, mais parfaitement équilibré [...]. *Cependant nulle part dans L'Esprit des lois le "gouvernement de Rome" n'est présenté ainsi [cioè, come un governo misto], sauf sous les rois*»⁵⁴ (corsivo mio). In secondo luogo: io e tanti altri abbiamo sostenuto e sosteniamo, testi alla mano, che Montesquieu parla di governo misto, perché tale la considera, anche, anzi *soprattutto*, quando analizza – in ben 6 capitoli del libro XI (dal 13° al 18°), capitoli tuttora largamente trascurati dalla critica – la Repubblica romana (una *Repubblica perfetta*, come diceva Machiavelli e come ripete pure lui, e *perfetta* appunto perché Stato/gover-

54 P. Andrivet, *Nota 23*, in *Considérations sur les cause de la grandeur des Romains et de leur décadence*, texte établi et présenté par F. Weil et C. Courtney, introduction et commentaires de P. Andrivet et C. Volpilhac-Auger, t. II delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2000, pp. 158-159.

no misto⁵⁵), e che Polibio è il suo nume tutelare o la sua musa ispiratrice: «On souhaiterait peut-être que j'entrasse ici – scrive infatti – dans le détail du gouvernement politique de la République romaine; mais je renverrai à Polybe, qui a admirablement bien expliqué quelle part les consuls, le Sénat, le Peuple, prenaient dans ce gouvernement; d'autant mieux qu'il parle d'un temps où la République venait d'échapper à de si grands périls et faisait actuellement de si grandes choses»⁵⁶. Asseriamo, inoltre, che uno Stato misto è anche il *gouvernement gothique* («la meilleure espèce de gouvernement que les hommes aient pu imaginer»: *EL*, XI, 8), governo che è il «tronco» da cui discendono sia la monarchia 'francese' dei *poteri intermedi* sia la

55 Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima decina di Tito Livio*, I, 2; Montesquieu, *De l'esprit des lois, Manuscrits*, I, cit., p. 253.

56 *P* 1672, una *pensée* ignorata, *of course*, da Casabianca. In tempi non sospetti, e cioè nel 1999 (*Imperi e Stati del Mediterraneo nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in A. Cassani-D. Felice [a cura di], *Civiltà e popoli del Mediterraneo: immagini e pregiudizi*, Bologna, Clueb, 1999, pp. 176-177) e poi nel 2000 (*Oppressione e libertà*, cit., pp. 189-190), ho scritto: «Per quanto concerne [...] l'organizzazione costituzionale della Repubblica romana, Montesquieu ne tratta in numerosi luoghi, e in particolare nel [...] libro XI dell'*EL*, segnatamente nei capitoli 13-18, dove ne offre, riprendendo a suo modo la teoria del governo misto di Polibio e di Machiavelli, un'analisi distesa e organica. Dopo la cacciata dei re il governo di Roma fu di tipo aristocratico, dal momento che i patrizi erano i soli a poter ricoprire tutte le cariche religiose, politiche, civili e militari (XI, 13-14). A poco a poco, tuttavia, i plebei riuscirono a guadagnare – mediante una serie di importanti riforme politiche, quali il diritto di poter accedere anch'essi a quasi tutte le magistrature e l'istituzione del tribunato (XI, 14) – porzioni importanti di potere, trasformando così lo Stato, in particolare dopo il breve governo tirannico dei decemviri (451-449 a.C.) (XI, 15), da aristocratico in democratico o «populaire». Prese così avvio una lunga fase della storia della repubblica – quella che nel manoscritto dell'*EL* che ci è rimasto viene definita della *république parfaite* – in cui, al pari che nell'altro grande sistema politico dettagliatamente descritto nel libro XI, vale a dire la monarchia costituzionale inglese settecentesca, venne realizzato, attraverso un complesso sistema di distribuzione dei poteri, un equilibrio politico – o, come si legge nei *Romains*, una «union d'harmonie» (*Romains*, IX) – tra le «puissances» fondamentali dello Stato (senato e popolo), che impedì o corresse nell'Urbe ogni abuso di potere (XI, 16-18) e che fu la causa fondamentale della maggiore stabilità, nonché della superiorità, della sua costituzione rispetto alle altre grandi costituzioni repubblicane antiche, *in primis* quella della sua più potente e pericolosa rivale nella lotta per il predominio politico-militare sul Mediterraneo, Cartagine (al tempo della decisiva seconda guerra punica, diversamente che a Roma, in questa città regnavano, secondo Montesquieu, abusi e corruzione [*Romains*, IV, VIII; *EL*, III, 3; VIII, 14])».

monarchia ‘inglese’ dei *poteri divisi*, a loro volta anch’essi governi misti⁵⁷. Affermiamo, infine, che discutere di governo moderato (e di moderazione) senza parlare mai o quasi, come fa Casabianca, del potere giudiziario⁵⁸, ovvero dell’architrave della dottrina costituzionale di Montesquieu, significa precludersi di fatto una comprensione non dico adeguata, ma passabile di tale tipo di governo. La monarchia greca dei «tempi eroici» cade, secondo Montesquieu, per la cattiva collocazione del giudiziario (*EL*, XI, 11); lo stesso accade per la monarchia dei mitici sette re di Roma (*EL*, XI, 12)⁵⁹; lo stesso accade pure per la Repubblica romana (*EL*, XI, 18)⁶⁰. Casabianca vuol farci credere, invece, ancorato com’è al suo ‘immaginario medicale’,

57 Cfr. W. Kuhfuss, *Mässigung and Politik. Studien zur politischen Sprache und Theorie Montesquiens*, München, Fink, 1975; G. Benrekassa, ‘*Modéré*’, ‘*modération*’, ‘*modératisme*’, in Id., *Le langage des Lumières: concepts et savoir de la langue*, Paris, Puf, 1995, pp. 263-280, *passim*; A. Riklin, *Die gewaltenteilige Mischverfassung Montesquieu im ideengeschichtlichen Zusammenhang*, in P.-L. Weinacht (a cura di), *Montesquieu 250 Jahre «Geist der Gesetze»*, Baden Baden, Nomos, 1999, pp. 15-29. È superfluo segnalare che tutti gli studi appena citati sono ignoti a Casabianca, così come gli sono ignoti gli importanti saggi di U. Roberto, *L’evoluzione storica del diritto: il caso di Roma antica*, apparso per la prima volta nel 1998, e *I Germani e l’identità politica europea*, apparso per la prima volta nel 2003, ora raccolti in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., pp. 601-680.

58 L’unico cenno è nella nota 22 di p. 502. Casabianca vi cita il seguente passo di *EL*, XI, 18: «Car, comme la compétence des uns et des autres dépendit de la grandeur de la peine et de la nature du crime, il fallut qu’ils [senato e popolo] se concertassent ensemble».

59 «Le gouvernement des rois de Rome avait quelque rapport à celui des rois des temps héroïques chez les Grecs. Il tomba, comme les autres, par son *vice général* [...]», e cioè, appunto, per la cattiva collocazione del giudiziario (*EL*, XI, 12).

60 «Il faut remarquer que les trois pouvoirs peuvent être bien distribués par rapport à la liberté de la constitution, quoiqu’ils ne le soient pas si bien dans le rapport avec la liberté du citoyen. A Rome, le peuple ayant la plus grande partie de la puissance législative, une partie de la puissance exécutive, et une partie de la puissance de juger, c’était un grand pouvoir qu’il fallait balancer par un autre. Le sénat avait bien une partie de la puissance exécutive; il avait quelque branche de la puissance législative; mais cela ne suffisait pas pour contrebalancer le peuple. Il fallait qu’il eût part à la puissance de juger; et il y avait part lorsque les juges étaient choisis parmi les sénateurs. *Quand les Gracques privèrent les sénateurs de la puissance de juger, le sénat ne put plus résister au peuple. Ils choquèrent donc la liberté de la constitution, pour favoriser la liberté du citoyen; mais celle-ci se perdit avec celle-là. Il en résulta des maux infinis. On changea la constitution dans un temps où, dans le feu des discordes civiles, il y avait à peine une constitution. Les chevaliers ne furent plus cet ordre moyen qui unissait le peuple au sénat; et la chaîne de la constitution fut rompue»* (*EL*, XI, 18; corsivi miei).

che, per il Nostro, la Repubblica romana perisce *solo ed esclusivamente* – anziché *anche* – per la sua eccessiva espansione territoriale⁶¹: «Dans le chapitre 19 [XI, 19], qui étudie comment cette harmonie-équilibre des pouvoirs s'est perdue – scrive infatti –, on retrouve, comme dans le chapitre IX des *Considérations*, le problème de l'expansionnisme romain. Dans les deux textes, la perte de l'harmonie est donc rapporté à la question de la grandeur de la république» (pp. 502-503).

Aggiungo: dietro la totale sottovalutazione del ruolo del potere giudiziario c'è – e la cosa non è meno grave – la totale sottovalutazione (e incomprendimento) da parte di Casabianca del ruolo della *nobiltà*, tanto nella monarchia di tipo francese quanto in quella di tipo inglese (e, quindi, del governo moderato o misto). Tra le tante considerazioni che si possono fare, mi limito ad accennarne una sola: in Francia, la nobiltà è un «potere intermedio» che frena, stempera e media il potere del monarca (*EL*, II, 4; V, 10, ecc.); in Inghilterra, essa svolge lo stesso ruolo. Montesquieu lo dice esplicitamente: «Des trois puissances dont nous avons parlé [législative, exécutive, de juger], celle de juger est en quelque façon nulle. Il n'en reste que deux; et comme elles ont besoin d'une *puissance réglante* pour les tempérer, la partie du corps législatif qui est composée de nobles est très propre à produire cet effet» (*EL*, XI, 6)⁶².

Conclusioni. *Primo*, per la coppia moderazione / governo misto vale il detto: *simul stabunt simul cadent*. *Secundo*, l'*art de la législation*, di cui Casabianca parla pressoché in tutte le pagine del suo libro, non è una categoria gnoseologica-esplicativa dell'*EL*, né tanto meno 'la' categoria gnoseologica-esplicativa: ovviamente, essa non vi è assente, ma non vi ri-

61 È peraltro la tesi già sostenuta, con analoghi riferimenti alla medicina, da J.N. Shklar, *Montesquieu* (1987), Bologna, il Mulino, 1990, pp. 59-63, la quale, però, diversamente da Casabianca, che la ignora del tutto, è ben consapevole che «la medicina del diciottesimo secolo non aveva cura affidabili, e [che] la storia di Montesquieu mirava ad ammonire piuttosto che a prescrivere rimedi» (pp. 60-61).

62 Sul ruolo della nobiltà nella monarchia di tipo francese ha scritto pagine illuminanti M. Goldoni, *La monarchia*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., pp. 67-123; su quello della nobiltà nella monarchia di tipo inglese, vedi L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, pp. 370-410, *passim*. È assai probabile che Montesquieu derivi questa sua idea circa la funzione della nobiltà nel governo misto da Polibio e da Cicerone i quali, nella loro teorizzazione di tale forma di governo, assegnano entrambi un ruolo cruciale al senato romano: cfr. U. Roberto, *Aspetti della riflessione sul governo misto nel pensiero politico romano da Cicerone all'età di Giustiniano*, in D. Felice (a cura di), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, Napoli, Liguori, 2011, pp. 119-139.

copre affatto né il ruolo né lo spazio che egli pretende di attribuirle. *Tertio*, se Casabianca vuole cominciare a farsi un'idea sia delle fonti 'antiche' di Montesquieu sia della nozione di governo (o Stato) misto, può leggersi, profittevolmente, i saggi raccolti nel volume, da me curato, su *Governo misto. Ricostruzione di un'idea* (Napoli, Liguori, 2011), e cioè: Giuseppe Cambiano, *Platone e il governo misto*; Silvia Vida, *La «politia» aristotelica e l'elogio della medietà*; John Thornton, *Polibio e la costituzione mista*; Umberto Roberto, *Aspetti della riflessione sul governo misto nel pensiero politico romano da Cicerone all'età di Giustiniano*; e Stefano Simonetta, *Rimescolare le carte. Il tema del governo misto in Tommaso d'Aquino e nella riflessione politica tardomedievale*.

(g) Casabianca accenna a più riprese – ovviamente sempre con la terminologia che gli è cara, tipo *dynamique du devenir historique* (pp. 216 ss.) – alla concezione montesquieuiana della storia⁶³, ma non sembra afferrarne davvero i tratti salienti. L'eccezionale abbozzo di macrostoria delle istituzioni politiche del pianeta contenuto nella CXXXI lettera persiana gli è ignoto, come pure gli è ignoto il miglior saggio finora scritto (ovviamente, a mio parere) sulla visione montesquieuiana della storia nelle *LP*, ossia *Vision du devenir historique et formes de la révolution dans les «Lettres persanes»* di J.-M. Goulemot⁶⁴. Prendendosela proprio con quanto quest'ultimo ha sostenuto, però in un suo volume del 1975⁶⁵, Casabianca scrive ad un certo punto: «Jean-Marie Goulemot insiste sur la vision cyclique du devenir qui resterait présente chez Montesquieu [...]. Cette thèse s'appuie essentiellement sur des passages des *Lettres persanes* qui révéleraient “une fatalité de la politique et de l'histoire” [...]»; e così conclude: «Dans les *Lettres persanes*, le mouvement du roman, qui doit permettre de faire prendre conscience au lecteur du risque despotique, accentue cette impression de fatalité. *L'image qui y est donnée du devenir des monarchies est sombre et incomplète*» (p. 221, nota 175; corsivo mio). Ora, lasciando qui perdere la sua diatriba con Goulemot, a me sembra, piuttosto, che «l'image [...] du devenir des monarchies» offerta dalle *LP* è *chiarissima* e *completa* (ed è sostanzialmente la stessa ri-proposta nei *Romains* e nell'*EL*). Basta esaminare con un po' d'attenzione proprio la CXXXI lettera persiana e poi la CXXXVI⁶⁶. La maggior parte degli Asiatici – si legge nella prima,

63 Vedi in particolare il cap. 4 del suo libro, dedicato a “Les références à la physique dans *L'Esprit des lois*: la mise en œuvre d'une physique sociale?”, pp. 163-282.

64 Pubblicato su «Dix-huitième siècle», 21 (1989), pp. 13-22

65 J.-M. Goulemot, *Le règne de l'histoire. Discours historiques et révolutions XVII^e-XVIII^e siècle* (1975), Paris, Albin Michel, 1996.

66 In *OC*, I, B, pp. 263-266, 273-275.

dedicata al tema dell'origine e della storia delle repubbliche e zeppa di reminescenze tacitiane⁶⁷ – «n'ont pas seulement d'idée de cette sorte de gouvernement» e «l'imagination ne les a pas servis jusques à leur faire comprendre qu'il puisse y en avoir sur la Terre d'autre que le despotique». Le repubbliche sono nate in Grecia. È vero che inizialmente in questo paese – assieme all'Italia, l'«Europe d'autrefois»⁶⁸ – si sono avute, importatevi dall'Asia e dall'Egitto, delle monarchie, ma la «tyrannie» di questi governi facendosi «trop pesante», il giogo fu scosso e dalle loro rovine sorsero quelle repubbliche che lo resero tanto fiorente e l'unico «civilizzato (*poli*)» in mezzo ai barbari. Dalla Grecia il sistema repubblicano si propagò negli altri paesi del Mediterraneo fin dove arrivò la sua influenza: tutte le colonie che le *poleis* repubblicane fondarono furono, infatti, governate allo stesso modo e animate dallo stesso «esprit de liberté», cosicché in quei tempi remoti «on ne voit guère [...] de monarchies dans l'Italie, l'Espagne et les Gaules», ma solo repubbliche. Anche i popoli del nord d'Europa e della Germania vivevano allora sotto regimi repubblicani, e se tra loro si è creduto di trovare «des vestiges de quelque royauté», è perché sono stati scambiati per dei re «les chefs des armées ou des républiques».

Tutto ciò – sottolinea Montesquieu – avveniva in Europa: perché, quanto all'Asia e all'Africa, esse «ont toujours été accablées sous le despotisme, [...] except[é] quelques villes de l'Asie Mineure [...], et la république de Carthage en Afrique».

Ad un certo punto il Mediterraneo si trovò diviso fra due «puissantes républiques», quella cartaginese, appena menzionata, e quella romana. Quest'ultima, vittoriosa sulla prima, pervenne ad uno straordinario sviluppo che sarebbe stato un gran bene per il mondo, «s'il n'y avait pas eu cette différence injuste entre les citoyens romains et les peuples vaincus; si l'on avait donné aux gouverneurs des provinces une autorité moins grande; si les lois si saintes pour empêcher leur tyrannie avaient été observées; et s'ils ne s'étaient pas servis, pour les faire taire, des mêmes trésors que leur injustice avait amassés».

Di lì a poco, comunque, Cesare oppresse la Repubblica romana e la sottomise a un «pouvoir arbitraire», che durò per molto tempo, e cioè fino a quando una moltitudine di popoli «libres» scese dal nord dell'Europa

67 Lo sostiene a chiare lettere uno studioso che se ne intende come Umberto Roberto: «Già nitida appare – scrive infatti – l'influenza della *Germania* sulla riflessione di Montesquieu in *LP CXXXI* dove attraverso la citazione di passi tacitiani è descritto il ruolo dei Germani nella storia politica d'Europa» (U. Roberto, *I Germani e l'identità politica europea*, cit., p. 645, nota 3).

68 P 639.

e pose termine alla «cruelle oppression» dell'Impero romano, frantumandolo e fondando dappertutto dei «royaumes», i cui sovrani, tuttavia, ebbero un'autorità assai limitata (di fatto, non furono che «des chefs ou des généraux»), cosicché in essi, pur instaurati con la forza, «[on] ne senti[t] point le joug du vainqueur»⁶⁹. Al contrario, allorché i popoli dell'Asia, come i Turchi e i Tartari, fecero delle conquiste, essendo sottomessi nei loro paesi d'origine alla volontà dispotica di uno solo, non pensarono ad altro che a procurargli nuovi sudditi e «à établir par les armes son autorité violente».

Anche i nuovi regni sorti dalla dissoluzione dell'Impero romano d'Occidente, tuttavia, perdettero ad un certo punto – sottolinea Montesquieu nella lettera CXXXVI, completando così il rapido abbozzo di macrostoria proposto nella CXXXI – la loro «douce liberté», e precisamente allorché, dopo vari secoli, si trasformarono da monarchie limitate o moderate in monarchie assolute. Accadde così che i popoli che li avevano fondati divenissero effettivamente «barbari», giacché prima, essendo «liberi», non lo erano affatto⁷⁰.

Come il lettore può agevolmente vedere, la raffigurazione del divenire storico delle monarchie *europee* (in Asia vi è stato sempre e solo il dispotismo) è affatto limpida: si va dalla «tyrannie» delle monarchie greche arcaiche⁷¹ alla «liberté» delle repubbliche greche e di quella romana; dal «gouvernement militaire et violent» degli imperatori romani all'«autorité [...] bornée de mille manières différentes» dei sovrani dei regni barbarici (CXXXI); per finire alla nuova perdita della libertà in seguito all'affermarsi e consolidarsi delle moderne monarchie assolute, quali in *primis* – come

69 Sempre nella CXXXI lettera persiana, il tema è ripreso e ampliato poco più avanti, là dove si sottolinea che in tutti i regni che si formarono sulle rovine dell'Impero romano «l'autorité du prince était bornée de mille manières différentes: un grand nombre de seigneurs la partageaient avec lui; les guerres n'étaient entreprises que de leur consentement; les dépouilles étaient partagées entre le chef et les soldats; aucun impôt en faveur du prince; les lois étaient faites dans les assemblées de la Nation».

70 Cfr. LP, CXXXVI: «Un nombre infini de peuples barbares, aussi inconnus que les pays qu'ils habitaient, parurent tout à coup, inondèrent [l'Empire Romain], le ravagèrent, le dépecèrent, et fondèrent tous les royaumes que vous voyez à présent en Europe. Ces peuples n'étaient point proprement *barbares*, puisqu'ils étaient *libres*; mais ils *le sont devenus depuis que, soumis pour la plupart à une puissance absolue, ils ont perdu cette douce liberté si conforme à la raison, à l'humanité et à la nature*» (corsivi miei).

71 Nell'*EL* Montesquieu esplicherà, come si è già accennato, la ragione di questa loro «tirannide», ossia la cattiva collocazione del giudiziario.

si sottolinea nella già citata lettera CXXXVI e si ribadisce, con rigorose e dettagliate motivazioni, nell'*EL* – quelle francese e spagnola⁷².

Conclusione: se invece di *arzigolare* con le «analogies physiennes», il «vocabulaire mécanique», il «questionnement dynamique», il «mouvement des fluides», i «dérèglements mécaniques», la «dynamique des fluides», le «métaphores physiennes», la «machine vivante», la «dynamique machinale» ecc. ecc., Casabianca avesse *ragionato* sull'*alternarsi* di *oppressione* (o *barbarie*) e di *libertà* (o *civiltà*) che contraddistingue la concezione montesquieuiana 'eurocentrica' della storia, ovvero con le categorie gnoseologiche-esplicative adoperate *effettivamente* dal Nostro, come quella di *grandeur/décadence*, avrebbe davvero reso un servizio importante (magari scrivendo solo duecento pagine!) a Montesquieu e a tutti i suoi studiosi.

(h) E veniamo di nuovo al dispotismo. Al pari di molti tra i suoi compatrioti, da Louis Althusser in poi, Casabianca cerca di ri-avvalorare la tesi interpretativa esattamente opposta alla mia. Io ho sostenuto che Montesquieu è prioritariamente uno scienziato e secondariamente un polemist, ovvero che la categoria del dispotismo è prioritariamente una categoria *analitica* e secondariamente una categoria *polemica*. Casabianca sostiene, invece, che l'intento pratico è nettamente prevalente su quello scientifico: «La typologie [governo moderato/dispotismo] apparaît moins comme un souci scientifique de classification, que comme *effort pour orienter la pratique législative*» (p. 549; corsivo mio). Ovvero, la bipartizione governo moderato/dispotismo è una tipologia 'dinamica': «[...] c'est la *dynamique typologique* que doit permettre de saisir l'unité du dessein [de *L'Esprit des lois*]». Per cui, se è vero, come io sostengo, che il dispotismo non è «une allégorie du pouvoir», ciò nondimeno «les jeux d'écritures (notamment l'usage de la fiction persane *doublée* des métaphores physiennes)» e le tensioni che essi implicano «disent bien quelque chose d'essentiel à l'Européen qui veut réfléchir le despotisme qu'il a sous les yeux et qu'il ne

72 Per un'illustrazione-analisi particolareggiata della concezione montesquieuiana della storia e delle monarchie francese e spagnola nelle *LP* e nell'*EL*, vedi il mio *Oppressione e libertà*, cit., pp. 119-148, 172-179, 198-207. Circa il tema dell'evoluzione storica della monarchia francese, Montesquieu aggiungerà, nel suo *Discours prononcé à la rentrée du Parlement de Bordeaux* del 1725 (in *OC*, III, pp. 211-212), alcuni elementi ulteriori, che poi amplierà ancora e perfezionerà libri XVIII (su cui vedi Th. Casadei-D. Felice, *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, in D. Felice [a cura di], *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., pp. 338-344) e XXXI (su cui vedi il già citato saggio di U. Roberto, *I Germani e l'identità politica europea*) dell'*EL*.

voit pas» (pp. 549-550, nota 187; corsivi nel testo). Tradotto: se il dispotismo non è un'allegoria, è però uno strumento essenziale (*dit bien quelque chose d'essentiel*) per spalancare gli occhi agli Europei e consentire loro di vedere quello che non vedono, ossia il dispotismo.

Ora, al di là delle apparenti concessioni (il dispotismo non è un'allegoria), Casabianca contesta alla radice la mia tesi interpretativa e rilancia in piena regola, come si diceva, la *vulgata* althusseriana: l'unica differenza (apparente) è che, invece di «avvertimento», come fa Althusser⁷³, lui parla di *strumento essenziale* per consentire agli Europei di 'vedere' il dispotismo che hanno sotto gli occhi. Come a dire: «se non è zuppa, è pan bagnato»...

Cerco di spiegarmi. In primo luogo, Casabianca pare assimilare, in tema di dispotismo, *LP* ed *EL*. Invece, a mio giudizio, mentre nelle *LP* Montesquieu dichiara che, di fatto, in Francia c'è il dispotismo, nell'*EL* egli parla chiaramente di monarchia francese *tendente* al dispotismo (di «monarchie qui va au despotisme»: II, 4). Inoltre: nelle *LP* Montesquieu non vede vie d'uscita, nell'*EL*, invece, sì, cioè ritiene sia possibile invertire la *degenerazione* verso il dispotismo e tornare al «governo gotico» («il tipo migliore di reggimento politico che gli uomini abbiamo mai potuto immaginare»: XI, 8). Infine: che in Montesquieu il dispotismo costituisca anche un avvertimento, io non lo nego affatto, ma dico solo che questo suo intento è *secondario*, ovvero che lo scopo pratico (l'interventismo legislativo) è secondario, in lui, rispetto all'intento scientifico⁷⁴.

Dunque: non è cambiato nulla. I 'discendenti' del vetero-marxista Althusser non riescono proprio a fare a meno dell'ideologia e della militanza: *l'agire pratico è tutto, il resto è nulla*. Sono testardamente 'allergici' al dispotismo come categoria analitica. Eppure Voltaire, che capiva infinitamente di più dei suoi 'variopinti' epigoni, va su tutte le furie proprio perché Montesquieu concepisce il dispotismo *sia* come categoria analitica (nell'*EL*, scrive nelle *Pensées sur le gouvernement* [1752-1756], «on a compté le despotisme parmi les formes naturelles de gouvernement»⁷⁵) *sia* come categoria polemica e respinge con durezza entrambe le 'accezioni'⁷⁶. Gli studiosi francesi 'allievi' di Althusser continuano a contestare me, ma in realtà contestano Voltaire e tutti coloro che, come lui, hanno capito – alla

73 L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire* (1959), Paris, Puf, 1992⁷, p. 97: «Un régime existant [le despotisme], certes, mais aussi et surtout une leçon de politique, un avertissement clair au roi tenté de pouvoir absolu» (corsivo mio).

74 Il tutto è illustrato e discusso diffusamente nel mio *Oppressione e libertà*, cit.

75 *Œuvres complètes de Voltaire*, cit., vol. XXIII, p. 530 (corsivo mio).

76 Vedi la mia *Introduzione* a Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, cit., pp. 22-27.

perfezione – gli usi che Montesquieu fa della categoria del dispotismo. Insomma, io ho capito di Montesquieu quello che ha capito il grande Voltaire (perciò, sono in buona compagnia); i miei critici, invece, hanno capito di Montesquieu quello che avrebbe capito il vetero-marxista, per giunta staliniano di ferro (ha persino rivalutato il *Diamat!*), Louis Althusser (dunque, si trovano in cattiva compagnia⁷⁷).

77 Un ulteriore caso esemplare (si fa per dire) di questa ‘cattiva compagnia’ è Francine Markovits con il suo volume *Montesquieu. Le droit et l'histoire* (Paris, Vrin, 2008). Ella infatti, da sempre saldamente ancorata al vetero-marxismo in salsa althusseriana, ‘sfratta’ (ossia, *s’illude di sfrattare*) Montesquieu dal liberalismo e lo ‘arruola’ nel ‘repubblicanesimo’ inventato da John G.A. Pocock e compagni: «L'essence de la philosophie politique de Montesquieu – scrive un suo compiacente e compiaciuto censore – est, dit-on depuis les travaux de Raymond Aron, le libéralisme. Pourtant, en décrivant l'individu comme l'émanation des rapports juridiques, l'auteur de *L'Esprit des lois* contestait déjà, en 1749, cette interprétation: il n'est donc pas un libéral car, pour lui, l'individu n'est pas indépendant des rapports sociaux. Au contraire, Montesquieu semble partager la conception républicaine du pouvoir, proche de Cicéron, selon laquelle la loi rend possible l'homme et sa liberté dès lors que sa détermination est institutionnelle. Telle est, en ce brillant ouvrage, la thèse de la philosophe Francine Markovits. Celle-ci, en effet, revient sur les usages faussés de Montesquieu, dont les libéraux Pierre Manent et Bernard Manin sont aujourd'hui coutumiers. Pour elle, le positivisme de Montesquieu demande, si on le lit, de bien saisir que la société n'est jamais composée d'individus mais toujours de corps auxquels ils appartiennent: tantôt les villes, tantôt les corporations, l'Etat, les magistrats. En ce sens, l'individu n'est jamais essentialisé, à l'inverse de Tocqueville, mais toujours pris dans un nœud de relations que *L'Esprit des lois* s'applique à connaître par l'usage d'une méthode expérimentale, typique du siècle des Lumières. Par ailleurs, en insistant sur le fait que la loi est chez Montesquieu rapport et non volonté subjective dans la fabrication des normes et des règles, l'auteur souligne le fait que les lois sont donc l'expression et la solution de problèmes liés à des situations particulières, des conflits par exemple. En ce sens, on comprend mieux leur fonction dont parle Montesquieu et dont il analyse l'esprit pour retrouver l'histoire de l'humanité. Pour Francine Markovits, loin d'une méfiance du peuple, le philosophe de la distinction des pouvoirs lui accorde au contraire toute son attention. Celui-ci distingue en effet peuple et multitude et considère toujours le premier comme un corps de citoyens pourvus de bon sens. De fait, parce qu'il n'est pas libéral, parce qu'il pense l'homme comme l'effet du droit, parce qu'il tire les lois des rapports de la nature des choses entre elles et, enfin, parce qu'il suggère de réduire l'arbitraire et de participer à la législation, Montesquieu est aujourd'hui un auteur qu'il est instructif de connaître. L'ouvrage de Markovits arrive à temps et facilite fort agréablement cet enjeu» (in «République!», Lettre n° 24, jeudi 18 décembre 2008: < <http://www.le-groupe-republique.fr/index.php?theme=lettresmensuelles&number=24&articlenum=362> >).

(i) Casabianca menziona, con sovrana indifferenza, opere edite da Montesquieu e opere da lui lasciate incompiute e inedite, scritti a stampa e appunti privati, *LP* e relazioni accademiche, dando a tutti, secondo un malcostume tipicamente ‘decadente’ (è questo il ‘disastro’ regalatoci dalla psico-analisi), lo stesso valore. Domando: questo modo di trattare testi *strutturalmente* (e *intenzionalmente*: basti por mente alle *Mes Pensées* qualificate espressamente come appunti “non digeriti”⁷⁸) eterogenei, non è segno di un totale disprezzo verso l’autore dell’*EL*, le sue ambizioni, il suo *onore*?

(l) Casabianca scrive: «Le *législateur-médecin* doit guérir les “*plaies*” du genre humaine (p. 729; corsivo mio), e rinvia in nota a *EL*, IV, 6. Si guarda bene, però, dall’informare il lettore che il legislatore-medico di cui sta parlando qui Montesquieu sono i gesuiti, i quali in Paraguay, all’opposto degli Spagnoli, che avevano unito «l’idea di religione» con la «devastazione» (è questa la «*piaga*»), avevano invece unito, a suo giudizio, «l’idée de religion [...] à celle de l’humanité» e intrapreso e realizzato «grandes choses», come nutrire, vestire, rendere «industriosi» gli indigeni che lo abitavano. E poi il Nostro aggiunge: «Ceux [cioè i legislatori] qui voudrons faire des institutions pareils [a quelle dei gesuiti o di Licurgo] établiront la *communauté des biens* de la République de Platon», il «*respect*» che quest’ultimo «*demandait pour les dieux*», la «*séparation d’avec les étrangers* pour la conservation des mœurs» e, infine, «*proscriront l’argent*, dont l’effet est [...] de nous corrompre les uns les autres» (*ibidem*).

Domande: per caso, sotto sotto, il legislatore-medico che ci propina Casabianca vuole abolire la società borghese e instaurare il comunismo? L’*EL* è davvero il *Che fare*? per assaltare il Palazzo d’Inverno? O, peggio ancora: il legislatore-medico è un *legislatore-gesuita*? O ancora: il legislatore-medico è un Licurgo, il quale mescolava «le larcin avec l’esprit de justice, le plus dur esclavage avec l’extrême liberté» (IV, 6), e le cui «institutions» erano «dures», perché avevano come unico scopo di formare un «esprit belliqueux» (XIX, 16), ovvero di produrre *guerrieri*, e cioè di ridurre *il mondo a una caserma*?

78 «Ce sont des idées que je n’ai point approfondies, et que je garde pour y penser dans l’occasion»; «Je me garderai bien de répondre de toutes les pensées qui sont ici. Je n’ai mis là la plupart que parce que je n’ai pas eu le temps de les réfléchir, et j’y penserai quand j’en ferai usage». E ancora, alla fine di una *pensée* intitolata *Doutes*, Montesquieu scrive: «Du reste, ce sont des idées jetées, et comme elles me sont venues dans l’esprit, sans examen» (Montesquieu, *Pensées – Le spicilège*, notes, bibliographie et index par L. Desgraves, Paris, Laffont, 1991, pp. 188 e 593).

(m) In sintonia con la sua ferrea convinzione che *tutto si muove e nulla sta fermo*, l'espressione che Casabianca adopera più spesso, in pratica ad ogni pagina del suo libro, è «en situation». Il legislatore-medico «vit et œuvre en situation» (p. 729); l'*EL* reca in se stesso null'altro che il «devenir législateur qui permet à chacun d'interroger la situation dans laquelle il vit ensemble avec d'autres hommes. Chacun est alors en position de réfléchir ses devoirs en situation» (p. 730); la ragione umana si istruisce solo ed esclusivamente «dans l'application de la raison législatrice en situation» (*ibidem*); ecc. ecc. Conclusione: Casabianca pare avere una natura ciclomotoria, e questo è affar suo. Ma perché mai vuole inculcare questo suo desiderio irrefrenabile di mobilità *anche* a tutti i suoi simili, i quali, in nettissima maggioranza, hanno invece una natura tranquilla, amano stare quieti, riposarsi, riflettere senza agitarsi, dormire ecc., insomma essere degli individui calmi? Mi permetto allora di ricordargli che l'idea secondo cui *il movimento è tutto e il resto* (ovvero, la *quiete*) è *nulla* è, al pari di quella per cui *o sei utile o non esisti*, l'essenza dell'ideologia capitalistica, l'essenza del profitto. Dobbiamo per forza vivere ogni momento della nostra vita *roteando* come fa il profitto, e cioè essere sempre e comunque *en situation*?

(n) Carmen Iglesias – “catedrática de Historia de las Ideas en la Universidad Rey Juan Carlos (Madrid) y académica de número de la Real Academia de la Historia” – ha scritto, non molto tempo addietro, un grande libro che tratta esattamente, ma pervenendo a conclusioni del tutto opposte, le cose di cui si occupa il libro che stiamo discutendo: *El pensamiento de Montesquieu. Ciencia y filosofía en el siglo XVIII* (Madrid, Alianza Editorial, 1984; nuova ed.: Madrid, Galaxia Gutenberg- Círculo de lectores, 2005). Casabianca ne ignora completamente l'esistenza. Gli domando: per caso ha ereditato il profondo, e totalmente infondato, disprezzo di Montesquieu per gli Spagnoli?

(o) Pochi anni or sono ho progettato e coordinato la più ampia raccolta di studi sulle *letture* sette-otto-novecentesche di Montesquieu: il Montesquieu *scienziato* vi campeggia. L'autore lo cita solo per il mio saggio su Voltaire e per quello su Condorcet. Forse se avesse letto *meglio* (perché l'ha letto, ma 'sbrigativamente', per buttare giù una recensione 'd'ufficio' dell'intera raccolta⁷⁹) il saggio su d'Alembert, avrebbe visto che il Montesquieu tutto rivolto al *fare, riformista* ad ogni costo, *illuminista à la Voltaire* che lui propugna, l'ha già propugnato, da padre 'nobile' degli enciclopedisti e

79 Cfr. la sua recensione a D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., in «Revue Montesquieu», 8 (2005-2006), pp. 239-244.

con sobrietà e precisione assolute, il condirettore dell'*Encyclopédie*. Se poi avesse letto meglio anche il saggio su Durkheim, non avrebbe liquidato quest'ultimo, come di fatto fa, in quattro battute; così pure, se avesse letto meglio il saggio su Aron, magari avrebbe afferrato *qualcosa di più e di più congruo* circa lo *scienziato politico-sociale* Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di Montesquieu⁸⁰.

80 Cfr. G. Cristani, *L'«esclave de la liberté» e il «législateur des nations»: d'Alembert interprete di Montesquieu*, C. Borghero, *Durkheim lettore di Montesquieu e M. Iofrida, Montesquieu letto da Raymond Aron*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II, pp. 3-44, 671-712, 839-866.



II.

MONTESQUIEU SOCIOLOGO DELLE RELIGIONI*

La prosperità risiede nei costumi, non già nell'opulenza.

(Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, X).

Il cristianesimo è pieno di buon senso.

(Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XXIV, 26).

1. Il contesto: il credo sistemico dell'economia

Come sempre accade, quando l'interesse per un grande 'classico' del pensiero filosofico-politico torna ad essere particolarmente significativo¹, cominciano ad apparire, accanto a pubblicazioni pregevoli, studi o raccolte di studi quanto mai discutibili: questo è il caso del volume *Montesquieu, l'État et la religion* in cui sono riunite le relazioni presentate al colloquio organizzato a Sofia, nei giorni 7-8 ottobre 2005, dalla Società Montesquieu e dalla Nuova Università Bulgara, in occasione del 250° anniversario della morte dell'autore dell'*EL*². Chi si aspettasse una ulteriore originale mes-

* Il testo riproduce, stilisticamente perfezionato e bibliograficamente aggiornato, quello apparso, col titolo *Religione e politica in Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia. Ricordando Anselmo Cassani (1946-2001)*, Bologna, Clueb ("Preprint", n° 29), 2009, pp. 145-173.

1 Questi primi anni del terzo millennio registrano una vera e propria 'esplosione' dell'interesse e degli studi su Montesquieu: per l'Italia, vedi D. Felice, avec la collaboration de G. Cristani, *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)*, Bologna, Clueb, 2006, cap. VI (ora anche nel sito elettronico: < <http://www.montesquieu.it> : Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni >), e P. Venturelli (a cura di), *Bibliografia (Montesquieu in Italia: 2006 segg.)*: < www.montesquieu.it >, cit.; per il resto del mondo, cfr. la rubrica *Bibliographie* della «Revue Montesquieu» (1997 segg.), reperibile online, e del Site Montesquieu: < <http://montesquieu.ens-lsh.fr> >.

2 *Montesquieu, l'État et la religion*, Colloque de Sofia (7 et 8 octobre 2005), précédé d'une table ronde *État et religion en Bulgarie, en France et dans l'Europe d'aujourd'hui*, Avant-propos de Jean Ehrhard, président d'honneur de la Société Montesquieu, «Cahiers Montesquieu», hors série, Sofia, Éditions Iztok-Zapad,

sa punto dello studio, assai articolato e complesso, di Montesquieu sulle religioni, resterà deluso. Della vasta *enquête* montesquieuiana sulle grandi religioni come il cristianesimo (nelle sue varie forme), l'islam, il confucianesimo, l'induismo o il buddismo, l'attenzione del volume è rivolta esclusivamente al primo, e in particolare alla sua variante principale, il cattolicesimo. Ora, senza minimamente negare lo spazio rilevante che a tale confessione è riservata negli scritti di Montesquieu, è quanto mai arbitrario 'restringere' ad essa il suo pensiero in materia religiosa, ovvero non dire nulla o quasi dei suoi giudizi sulle altre religioni, e in particolare sull'islam e il confucianesimo, i quali, seppure in misura minore rispetto al cristianesimo, occupano anch'essi uno spazio cospicuo, e di grande interesse, nei suoi scritti dati e non dati alle stampe. Ma la cosa più grave è il modo singolarmente parziale e tendenzioso in cui viene esaminata la raffigurazione montesquieuiana del cattolicesimo, a cominciare dalla prima relazione, che è quella che dà il 'tono' al volume. Ne è autrice Céline Spector, la più prolifica studiosa di Montesquieu di questo primo scorcio del

2007. Tra le pubblicazioni pregevoli più recenti, mi limito a segnalare i volumi di R. Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Firenze, Olschki, 2006, il cui ampio capitolo conclusivo è interamente dedicato a Montesquieu: «Montesquieu, l'Oriente religioso e la tolleranza», pp. 331-402; e di M. Platania, *Montesquieu e la virtù. Rappresentazioni della Francia di Ancien Régime e dei governi repubblicani*, Torino, Utet, 2007; nonché, su Montesquieu e la religione, i numerosi saggi di L. Bianchi: *Nécessité de la religion et de la tolérance chez Montesquieu. La «Dissertation sur la politique des Romains dans la religion»*, in *Lectures de Montesquieu*, Actes du Colloque de Wolfenbüttel (26-28 octobre 1989), Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1993, pp. 25-39; *Il ruolo politico e sociale della religione*, in D. Felice [a cura di], *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. II, pp. 515-538; *La funzione della religione in Europa e nei paesi orientali*, in *L'Europe de Montesquieu*, Actes du Colloque de Gênes (26-29 mai 1993), Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995, pp. 375-387; *Histoire et nature: la religion dans «L'Esprit des lois»*, in *Le temps de Montesquieu*, Actes du colloque international de Genève (28-31 octobre 1998), Genève, Droz, 2002, pp. 289-304; «L'auteur a loué Bayle, en l'appellant un grand homme»: Bayle dans la «Défense de l'Esprit des lois», in *Montesquieu, œuvre ouverte? (1748-1755)*, Actes du colloque de Bordeaux (6-8 décembre 2001), Napoli-Oxford, Liguori-Voltaire Foundation, 2005, pp. 103-104; *Leggi divine e leggi umane*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., vol. II, pp. 539-568; gli articoli «Athéisme» e «Pierre Bayle» nel *Dictionnaire électronique Montesquieu* (2008). Vedi anche, sempre su Montesquieu e la religione, C. Borghero, *L'ordine delle leggi e la natura delle cose*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., vol. II, pp. 569-600.

nuovo millennio, come attestano, oltre a svariati articoli³, i suoi tre corposi volumi (di 300, 500 e 300 pagine), intitolati, rispettivamente, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*⁴, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*⁵ e *Montesquieu: liberté, droit et histoire*⁶. Gli obiettivi della sua relazione, con una certa enfasi⁷ intitolata *Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion: le statut du fait religieux dans «L'Esprit des lois»* e lunga quasi 40 pagine (pp. 40-78), sono due: 1) evidenziare che, diversamente da quanto dichiara, Montesquieu «subordina la religione alla politica», ovvero il cristianesimo allo Stato; 2) sottolineare che, «en amont» di questa «subordination», egli compie un'altra più importante operazione: «naturalise» il cattolicesimo, «en le reconduisant à des “motifs d'attachement”» (p. 61). Il luogo dell'*EL* in cui 'si consuma' la «subordinazione» è il libro XXIV, nel quale Montesquieu «envisage surtout la foi en tant que “motif réprimant” (facteur de crainte, véritable “frein” agissant sur les passions)»; il luogo, invece, in cui si 'manda ad effetto' la «naturalizzazione del cattolicesimo» è il libro XXV, in cui egli «appréhende [la foi] comme un “sentiment”, associé à l'amour plutôt qu'à la crainte» (p. 62).

Circa il libro XXIV, la conclusione dell'autrice è la seguente:

L'éloge de la religion chrétienne [...] n'a de sens qu'en ce que celle-ci atténue la férocité des princes, tant dans le domaine de la sûreté extérieure et du droit des gens [...] que dans le domaine de la sûreté intérieure [...]. L'audace de l'auteur de *L'Esprit des lois* doit être mesurée ici: le christianisme [= le catholicisme] n'est pas seulement l'auteur de véritables barbaries, il apparaît aussi comme l'équivalent fonctionnel du commerce ou de l'économie: sa fonction modératrice est analogue – prévenir o contrer les abus du pouvoir – [...]. Là où l'économie régule par l'intérêt entendu come désir de profit dans le monde, espoir de gagner et crainte de perdre⁸, la religion régule par l'espoir ou par la crainte des récompenses et des peines de l'autre monde; l'une influence les conduites par le désir des biens matériels d'ici bas, l'autre par le désir des biens de l'au-delà – d'où le

3 Per una lista completa, vedi il suo sito elettronico: < <http://www.celinespector.com> >

4 Paris, Puf, 2004.

5 Paris, Champion, 2006.

6 Paris, Michalon, 2010.

7 L'enfasi risulta evidente dalla triplice occorrenza di 'natura' (*naturalisation, naturelle, naturelle*) e dall'impegnativo termine *statut*. Superfluo rilevare che l'insistenza sulla *naturalizzazione delle credenze* e sulla *religione naturale* è attuata in contrapposizione a *religioni rivelate o positive*.

8 Qui Spector rinvia in nota al suo *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, cit.

conflit possible entre les deux logiques, celle de la vie active et de la vie contemplative. Montesquieu subordonne ainsi la Cité de Dieu à la Cité de l'homme, qui lui assigne ses formes et ses fins (pp. 59-60; corsivo di Spector).

Le osservazioni che si potrebbero fare sono davvero tante, ma – per rispetto alla pazienza del lettore – mi limito a farne quattro.

La prima: ognuno ha il suo credo, e Spector, sulla scia della sua maestra Catherine Larrère⁹, ha il proprio: l'economia. Essa «emerge», come recita il titolo del suo secondo volume, con Montesquieu ed è la chiave di volta del suo sistema di pensiero. È 'la misura di tutte le cose', anche della religione cristiana, la quale perciò è il suo «equivalente funzionale». Il cristianesimo pensa a 'salvare' l'anima, l'economia a 'salvare' il corpo, il quale comunque è superiore all'anima e perciò le assegna «le sue forme e i suoi fini»¹⁰. La tesi è decisamente nuova. Che cosa dire? Anzitutto, che per Montesquieu il cristianesimo non è l'equivalente di nulla, dato che esso è per lui sia il maggior bene ultraterreno (ha come «objet» «la félicité de l'autre vie»: *EL*, XXIV, 3), sia anche il primo dei beni in questa Terra (esso è «le plus grand bien que les hommes puissent donner et recevoir»: *EL*, XXIV, 1). Ma per l'autrice nel capoverso dove Montesquieu enuncia questa importante tesi farebbe, non si capisce come né ella ce lo spiega, dell'«ironia»¹¹. In secondo luogo, è solo parzialmente vero che la «funzione moderatrice» del cristianesimo sia «analogo» a quella del commercio/

9 Basti qui ricordare la sua interpretazione 'economicistica' del pensiero di Montesquieu proposta nella «Introduction» e nei «Commentaires» alle *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 2, a cura di P. Andrivet, C.P. Courtney, C. Larrère, C. Volpilhac-Auger e F. Weil, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2000, pp. 321-337, 343 (nota 9), un'interpretazione che 'imperversa', salvo rare eccezioni, nella raccolta di studi su «Montesquieu et l'empire» apparsa qualche anno addietro sulla «Revue Montesquieu», 8 (2005-2006). Sulla 'devozione' dell'allieva alla maestra, vedi le abbondanti citazioni e la bibliografia completa (degli scritti della Larrère) nei volumi *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, cit., *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, cit., e *Montesquieu: liberté, droit et histoire*; su quella della maestra all'allieva, invece, le recensioni della prima ai libri della seconda nella «Revue Montesquieu», 7 (2003-2004), pp. 203-210, 8 (2005-2006), pp. 249-258.

10 Un'idea del genere trapela anche nel contributo di C. Larrère, pp. 154, 157, 159 (cfr. *infra*).

11 «*Non sans ironie*, le principe de la charité chrétienne se convertit de la sorte en principe du meilleur en politique: "La religion chrétienne, qui ordonne aux hommes de s'aimer, veut sans doute que chaque peuple ait les meilleurs lois politiques et les meilleures lois civiles, parce qu'elles sont, après elle, le plus grand bien que les hommes puissent donner et recevoir (XXIV, 1)"» (p. 58; corsivo mio).

economia. Infatti: il cristianesimo «adoucit les mœurs» (*EL*, XXIV, 4); il commercio invece le «adoucit» e le «corrompt» (*EL*, XX, 1). Il primo ha fatto compiere un straordinario salto di qualità (un salto che «la nature humaine ne saurait assez reconnaître»: *EL*, XXIV, 3) sia al diritto internazionale che al diritto politico/pubblico, il secondo invece genera sì la pace tra le nazioni, ma non l'«unione» tra i privati cittadini, che al contrario «isola» tramite la mercificazione totale delle «azioni umane», delle «virtù morali» e delle più piccole cose che «l'humanité demande»:

L'effet naturel du commerce est de porter à la paix [...]. Mais, si l'esprit de commerce unit les nations, il n'unit pas [...] les particuliers. Nous voyons que dans les pays où l'on n'est affecté que de l'esprit de commerce, on trafique de toutes les actions humaines, et de toutes les vertus morales: les plus petites choses, celles que l'humanité demande, s'y font ou s'y donnent pour de l'argent (*EL*, XX, 2; corsivo mio).

Inoltre: il cristianesimo modera il potere sia con i suoi precetti «fixes» (*EL*, XXVI, 2), che ruotano attorno all'*amore* e alla *mitezza* («douceur») (*EL*, XXIV, 1, 3-4), sia anche – nel caso del cattolicesimo – in quanto «potere che arresta (*arrête*) il potere» (il potere del clero cattolico *arrête*, assieme a quelli della nobiltà e dei parlamenti giudiziari, il potere del monarca: *EL*, XI, 4; II, 4; cfr. *infra*), il commercio invece lo fa solo «en vertu de sa *mobilité*» (p. 60), ovvero tramite le «lettere di credito», «biens invisibles, qui peut[ent] être envoyés partout, et ne laissent[ent] de trace nulle part» (*EL*, XXI, 20).

Stando così le cose, sarebbe stato molto più corretto parlare di «analogia» non del *cristianesimo col commercio/economia*, ma del *commercio/economia col cristianesimo*, il quale è comunque un qualcosa di infinitamente superiore all'economia e svolge una funzione moderatrice (come s'è accennato) più ampia e complessa. È esso, e non il profitto, che fa la nostra «felicità (*bonheur*)» anche in questa vita¹²; è esso e non il profitto, il primo dei beni terreni («le plus grand bien», «le premier bien»: *EL*, XXIV, 1, 25; *Défense*, II^e Partie, *Tolérance*).

In terzo luogo, in nessun luogo dell'*EL* Montesquieu sostiene la *subordinazione* della Città di Dio alla Città degli uomini, del cattolicesimo allo Stato o, peggio ancora, del cattolicesimo all'economia. Tra le *choses* che *gouvernent les hommes*, elencate in *EL*, XIX, 4 («Ce que c'est que

12 Sull'importanza del concetto di *bonheur* nel pensiero di Montesquieu, vedi C. Rosso, *Montesquieu moraliste: des lois au bonheur*, Paris, Ducros, 1971, un testo ignoto all'estensore dell'articolo «Bonheur» nel *Dictionnaire électronique Montesquieu*, cit.

l'esprit général»), l'economia (o il commercio) non figura, mentre c'è la religione, e in una posizione 'strategica': è la prima nella lista dei fattori 'moralì' («Plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières [...]»). Come fa a subordinare a sé la religione una *chose* che per Montesquieu non rientra neppure tra le *choses* che «governano gli uomini»¹³? Circa poi il rapporto tra cristianesimo e politica, Montesquieu è chiaro: «A l'égard de la vraie religion [il cristianesimo], il ne faudra que très peu d'équité pour voir que je n'ai jamais prétendu faire céder ses intérêts aux intérêts politiques, mais les unir» (EL, XXIV, 1; corsivo mio). Evidentemente, sprovvista di questa *très peu d'équité*, Spector 'finge' di ignorare tale 'avvertimento' montesquieuiano, come pure 'finge' di ignorare tutto quanto Montesquieu scrive – e che il compianto Sergio Cotta ha messo magistralmente a fuoco più di quarant'anni addietro¹⁴ – sul *potere del clero cattolico* come fattore di *stabilità*, di *moderazione* e di *libertà* della monarchia 'alla francese', ossia della monarchia basata sui «pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants» (EL, II, 4). Credo di capire la ragione di quest'ultima omissione: 'inchiodata' all'idea che in Montesquieu l'economia è il motore delle forme politiche e della storia e che tutte le altre *choses* sono al suo servizio, ovvero, più in concreto, convinta che Montesquieu sia un Mandeville 'a tutto tondo' (s'intende, il Mandeville

-
- 13 La tentazione 'irresistibile' di ricondurre tutto all'economia (una tentazione tipica del *marxismo volgare*), porta Spector a fare di Montesquieu un precursore di Marx: vedi in proposito quanto ella scrive, ragionando sulla categoria montesquieuana di *subsistance* (EL, XVIII, 8), nel suo articolo *Sujet de droit et sujet d'intérêt: Montesquieu lu par Foucault*, «Astérior», n° 5, juillet 2007, < <http://asterion.revues.org/document766.html> >: «Montesquieu pose-t-il l'existence d'un "très grand rapport" entre ce que Marx nommera l'infrastructure économique (le mode de production) et la superstructure qu'est l'institution juridique vouée à trancher les différends entre particuliers (le droit civil)». Per un tentativo d'analisi 'meno ideologizzato' della suddetta categoria montesquieuiana, vedi Th. Casadei-D. Felice, *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, ci., vol. I, pp. 313-352.
- 14 S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu* (1966), in Id., *I limiti della politica*, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 189-190. Spector non ignora evidentemente questo contributo fondamentale di Cotta, ma lo cita 'con sufficienza' e senza mai nominare il cattolicesimo, al quale soprattutto Cotta si riferisce nel suo studio (cfr. p. 42, nota 7, del volume in esame). Sul Montesquieu di Cotta, vedi D. Felice, *Per una filosofia del limite: Sergio Cotta interprete di Montesquieu*, «Dianoia», 15 (2010), pp. 217-244.

del celebre paradosso *vizi privati/publici benefici*)¹⁵ e un apologista della monarchia francese del suo tempo basata sull'*humeur sociable*, sull'onore, sul lusso, sulla vanità, ecc.¹⁶, Spector deve *necessariamente* passare sotto silenzio il fatto che: 1) la Francia di Montesquieu è «la fille ainée de l'Église catholique» (o quella dei «Rois très chrétiens», come Luigi XIV); 2) la monarchia 'alla francese' che il Nostro disegna nell'*EL* non sta in piedi senza il «potere intermedio» del clero cattolico; 3) la moderazione e la libertà in questo modello di monarchia si danno *anche* per la presenza dei «privilegi ecclesiastici», privilegi che per Montesquieu vanno «fissati» una volta per tutte, ma nient'affatto aboliti («Je ne suis point entêté des privilèges ecclésiastiques: mais je voudrais qu'on fixât bien une fois leur juridiction»; «Rendez sacré et inviolable l'ancien et nécessaire domaine du clergé; qu'il soit fixe et éternel comme lui»: *EL*, II, 4; XXV, 5). Mi rendo perfettamente conto che tesi come queste sui «privilegi» del clero cattolico siano un boccone molto amaro per i 'laicisti' di tutte le risme, ma tant'è: se si vuole interpretare 'Montesquieu secondo Montesquieu', questo boccone bisogna ingoiarlo. Detto in modo un po' meno polemico: l'uomo del modello di monarchia 'alla francese' ideato da Montesquieu¹⁷ non è l'individuo egoista-immorale del paradosso di Mandeville, ma il suddito moderato cattolico, che vive costantemente il contrasto «entre le engagements de la religion et ceux du monde», e la cui religione «travaille tantôt à détruire, tantôt à régler» l'onore in quanto «préjugé» (*EL*, IV, 2, nota b, 4).

Detta com'è: Montesquieu *non separa politica e morale* né tanto meno *morale e religione*. Egli prende atto¹⁸ che nella società monarchica l'onore,

15 Vedi, ad esempio, i suoi articoli “*Vices privés, vertus publiques*”: de la «*Fable des abeilles*» à «*L'Esprit des lois*», in D. Carrithers (a cura di), *Montesquieu and the Spirit of Modernity*, Oxford, Voltaire Foundation, 2002, pp. 127-157; *Cupidité ou charité? L'ordre sans vertu, des moralistes du grand siècle* à «*L'Esprit des lois*» de Montesquieu, «*Corpus*», n° 43, 2003, pp. 23-69; e *Variations de la propriété: Montesquieu contre l'individualisme possessif*, in B. Bachofen (a cura di), *Inventions et critiques du libéralisme. Le pouvoir, la personne, la propriété*, Lyon, ENS Éditions, 2008, pp. 95-116.

16 Vedi il suo *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, cit., che riprende, amplificandole a dismisura, le tesi sostenute da S. Krause nel suo *Liberalism with honour*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2002, le cui pagine dedicate all'onore nell'*EL* «avrebbero fatto epoca», secondo Spector, nel panorama degli studi critici su Montesquieu («*Revue Montesquieu*», 6 [2002], p. 262).

17 Vedi ora su questo modello di monarchia il ricco ed equilibrato contributo di M. Goldoni, *La monarchia* in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., vol. I, pp. 67-124.

18 Cfr. *EL*, IV, 2, nota b, dove, parlando delle «*règles suprêmes*» dell'onore, Montesquieu riprende quanto aveva già spiegato ai dottori della Facoltà di Teologia della

il lusso e la vanità fanno funzionare la macchina dello Stato e producono ricchezza, ma ciò non genera/suscita in lui alcuna adesione/ammirazione¹⁹. L'onore fa compiere il proprio dovere, ma è un «préjugé» ed è «faux»; il lusso è sinonimo di benessere, ma «est fondé [...] sur les commodités qu'on se donne par le travail des autres»; la vanità produce dei «biens sans nombre» (EL, III, 6-7; VII, 1; XIX, 9), ma rende «vains» gli individui e la società in cui essi vivono: in questa, si legge nello *Spicilège*, la vanità «représente la vertu comme le billet de banque représente l'argent»²⁰. Tra i suoi effetti c'è la moda, la quale «augmente sans cesse les branches de son commerce», ma lo fa «à force de [...] rendre l'esprit frivole» (EL, XIX, 8)²¹.

Sorbona («XII^e Proposition/Réponse et Explication»: «*Il n'est point question ici du droit, mais du fait; c'est ce qui est, et non pas ce qui doit être*») e afferma: «On dit ici *ce qui est et non pas ce qui doit être*. L'honneur est un préjugé que la religion travaille sans cesse tantôt à détruire, tantôt à régler» (corsivi miei); EL, XIX, 5, dove egli suggerisce che in una nazione come la Francia, naturalmente piena di gaiezza, sia meglio «laisser-lui faire les choses frivoles sérieusement et gaiement les choses sérieux»; ed EL, XIX, 6, dove sottolinea l'opportunità di lasciare ai Francesi la loro *humeur sociable*: «Qu'on nous laisse comme nous sommes».

19 Ciò vale anche la *Réflexion* (citata sovente a sproposito dagli studiosi) che Montesquieu fa in EL, XIX, 11, subito dopo aver rilevato come il carattere insieme *truffaldino* e *intraprendente* dei Cinesi consenta loro di accrescere il commercio: «Je n'ai point dit ceci [sul carattere e sui successi commerciali dei Cinesi] pour diminuer rien de la distance infinie qu'il y a entre les vices et les vertus: à Dieu ne plaise! J'ai seulement voulu faire comprendre que tous les vices politiques ne sont pas des vices moraux, et que tous les vices moraux ne sont pas des vices politiques; et c'est ce que ne doivent point ignorer ceux qui font des lois qui choquent l'esprit général». La *Réflexion* va letta tenendo presente che poco più avanti, nel capitolo 20 di EL, XIX, Montesquieu sottolinea l'incompatibilità della «morale des Chinois avec celle de l'Europe». E ancora, egli è di una chiarezza cristallina: «La prosperità risiede nei costumi, non già nell'opulenza» (*Romains X*).

20 Montesquieu, *Spicilège*, éd. par R. Minuti et annoté par S. Rotta, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, cit., t. 13, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2002, pp. 521-522 (n° 601). Vale la pena ricordare che Montesquieu vide come il fumo negli occhi l'esperimento, promosso da John Law, di sostituire la moneta metallica con quella cartacea: cfr. LP CXXXVIII; EL, XXII, 10, *in fine*.

21 Un altro effetto è la *politesse*, che è essenziale nelle *manières* della società monarchica, ma che «naît de l'envie de se distinguer. C'est par orgueil que nous sommes polis: nous nous sentons flattés d'avoir des manières qui prouvent que nous n'avons pas vécu avec cette sorte de gens que l'on a abandonnés dans tous les âges» (EL, IV, 2). Montesquieu lega strettamente donne-lusso-vanità-moda nelle monarchie, rilevandone benefici e rischi: «Les femmes ont peu de retenue dans les monarchies; parce que la distinction des rangs les appellent à la Cour, elles y vont prendre cet esprit de liberté qui est le seul qu'on y tolère. Chacun se sert de leur agréments & de leurs passions pour avancer sa fortune; & comme leur faiblesse

La si può girare come si vuole, ma Montesquieu è il filosofo del *limite* o della *moderazione*, non solo dei governanti ma anche dei governati: il suo ideale è il cittadino *moderato* nelle repubbliche e il suddito *moderato* nelle monarchie, non l'individuo hobbesiano-mandevilliano intento a perseguire esclusivamente e illimitatamente il proprio «interesse»²². Ancora, Montesquieu è esplicito: è vero che gli uomini giudicano le azioni dal «successo», ma questo loro giudizio è un «deplorable abuso nella morale»²³: donde la sua condanna della schiavitù antica e di quella moderna tanto degli indigeni americani quanto dei neri (queste fanno sì 'girare' l'economia, ma attraverso l'«abbattimento [*abattement*]» e l'«avvilimento [*avilissement*]» della natura umana, tramite «il più violento abuso [*le plus violent abus*]» mai perpetrato contro di essa: *EL*, XV, 1, 4-5; *P* 2194). E dietro la morale c'è, ci *deve* essere, dato che ne è «le meilleur garant» (*Romains X*; *EL*, XXIV, 8), la religione. Anche qui: la si può girare come si vuole, ma l'uomo di Montesquieu è l'esatta antitesi dell'uomo di Mandeville: è l'uomo 'morale', non l'uomo 'immorale' (e ateo), che agisce – e perfino crede in Dio, secondo Spector²⁴ – solo per «interesse», per soddisfare i propri 'appetiti' materiali e spirituali, fisici e psichici. Montesquieu ammira la morale cristiana («ci rende felici anche in questa vita», è una morale *mite* [«*douce*»]²⁵ e *attiva*²⁶), la morale degli stoici (essi «n'étaient occupés qu'à

ne leur permet pas l'orgueil, mais la vanité, le luxe y règne toujours avec elles» (*EL*, VII, 9); tuttavia, se la «société des femmes» «*forme le goût*», «*gâte* [però] *les mœurs*» (*EL*, XIX, 8; corsivi miei). Al lusso dei Francesi che nasce dalla vanità, il *Président* sembra opporre il «lusso solido» degli Inglesi fondato sui bisogni reali: «Il y [in Inghilterra] aurait un *luxe solide*, fondé, non pas sur le raffinement de la vanité, mais sur celui des *besoins réels*; & l'on ne chercherait guère dans les choses que les plaisirs que la nature y a mis» (*EL*, XIX, 27; corsivi miei). Vedi anche *P* 634 («[...] la vanité est sotte partout») e 786 («Choses frivoles, qui ne donnent rien à ceux qui en jouissent et dégradent ceux qui s'en occupent»).

- 22 «*Je le dirai toujours, c'est la modération qui gouverne les hommes, et non pas les excès*» (XXII, 22, *in fine*; corsivo mio).
- 23 «Il est vrai qu'on juge toujours des *actions* par le *succès*; mais ce jugement des hommes est lui-même un *abus déplorable dans la morale*» (*P* 207; corsivi miei).
- 24 Cfr. *infra*.
- 25 Oltre a *EL*, XXIV, 3-4, vedi anche *Romains XV* e *P* 551: «Bien que la religion chrétienne n'ait pas fait beaucoup de princes vertueux, elle a néanmoins adouci la nature humaine; elle a fait disparaître les Tibère, les Caligula, les Néron, les Domitien, les Commode et les Héliogabale».
- 26 Cfr. in proposito la durissima confutazione del «paradosso» di Bayle secondo cui «de véritables chrétiens ne formeraient pas un État qui pût subsister». I cittadini cristiani, obietta Montesquieu, sono «infiniment éclairés sur leurs devoirs», hanno un «très grand zèle pour les remplir», sentono «très bien les droits de la défense naturelle» (*EL*, XXIV, 6).

travailler au bonheur des hommes, à exercer les devoirs de la société»: *EL*, XXIV, 10)²⁷, la morale confuciana (è «toute pratique²⁸). Ammira gli uomini che hanno una morale, come gli imperatori stoici (gli Antonini e Giuliano l'Apostata: *EL*, XXIV, 10²⁹). Detesta, invece, bollandoli come «mostri», quelli che ne sono privi³⁰. È perfino convinto che gli uomini amino la morale: «Les hommes, fripons en détail, sont en gros de très honnêtes gens: ils aiment la morale» (*EL*, XXV, 2). Dovendo a un certo punto fare i conti con questa affermazione, che mette radicalmente in discussione le sue principali ipotesi interpretative su Montesquieu, Spector è 'costretta' a qualificarla, senza darne alcuna spiegazione plausibile, come «l'une des propositions universelles les plus étranges qui soient dans *L'Esprit des lois*» (p. 67, nota 62; corsivo mio).

- 27 Cfr. anche la lettera di Montesquieu al vescovo Fitz-James dell'8 ottobre 1750: la morale degli stoici era una «morale pratique» (*OC*, III, p. 1327). Viene da chiedersi e da chiedere: come può essere un seguace/ammiratore di Mandeville un apologista degli stoici, i quali «regardaient comme une chose vaine les richesses, les grandeurs humaines, la douleur, les chagrins, les plaisirs»? Oppure, che «croyaient que tout leur destin était de travailler pour la société» e che «heureux par leur philosophie seule, il semblaient que le seul bonheur des autres pût augmenter le leur»? (*EL*, XXIV, 10; corsivi miei).
- 28 «Les législateurs de la Chine [Confucio e i suoi seguaci] furent plus sensés [di quelli dell'India] lorsque, considérant les hommes, non pas dans l'état paisible où il seront quelque jour, mais dans l'action propre à leur faire remplir les devoirs de la vie, ils firent leur religion, leur philosophie et leurs lois toutes pratiques» (*EL*, XIV, 5; corsivi miei). Cfr. anche *P* 1544 ed *EL*, XIX, 10-11, 13, 16-20 e XXIV, 19, dove Montesquieu afferma che dalla negazione dell'immortalità dell'anima il confucianesimo e lo stoicismo «ont tiré [...] des conséquences, non pas juste, mais admirables pour la société» (corsivo mio).
- 29 Per Montesquieu le «réflexions morales», ovvero i *Pensieri* di Marco Aurelio, sono «le chef-d'œuvre de l'Antiquité» (lettera a Fitz-James dell'8 ottobre 1750, in *OC*, III, p. 1327). Vedi anche *P* 576: «*Marc-Antonin*. Jamais philosophe n'a mieux fait sentir aux hommes les douceurs de la vertu et la dignité de leur être: le cœur est touché; l'âme, agrandi; l'esprit, élevé». Su Giuliano l'Apostata, che ebbe come modello Marco Aurelio («Grazie alla sua ricerca del bene e della perfezione [Giuliano] si avvicinava a Marco Aurelio, ad imitazione del quale modellava i suoi atti e il suo carattere»: Ammiano, *Storie*, XVI 1, 4), cfr. pure *Romains* XVII e *P* 98, 1711.
- 30 Cfr. *Romains* XVI: i Romani dovettero allo stoicismo i «migliori imperatori»: Nerva, Traiano, Adriano, i due Antonini; dopo di loro si ebbero «nuovi mostri», come Commodo, Caracalla, Eliogabalo. Vedi anche la lettera già citata a Fitz-James: la morale stoica era «pratique» e «les trois ou quatre empereurs qui eurent cette morale furent des princes admirables, tandis que ceux qui ne l'avoient pas furent des monstres» (*OC*, III, p. 1327), e la *P* 524: «[...] un prince sans morale est toujours un monstre».

Last but not least: mentre gli interessi egoistici, particolari, come la ricerca spasmodica del profitto, o del denaro, fonte/origine della mercificazione totale, 'isolano/separano' gli uomini, la religione cristiana li «unisce» e ciò la rende particolarmente adatta al regime monarchico e a tutti i governi moderati (*EL*, XIX, 18)³¹.

Veniamo ora alle conclusioni circa il libro XXV, e segnatamente sul suo capitolo 2 («Du motif d'attachement pour les diverses religions»), attorno al quale pressoché esclusivamente Spector concentra la sua attenzione. In esso si 'manderebbe ad effetto', a suo dire, la «naturalisation» del cattolicesimo («indépendamment de la Révélation et des Écritures Saintes, sans privilèges sur les autres religions»³²):

Toutes [sic!] les formes dogmatiques et culturelles présentes de façon privilégiée dans le christianisme, et en particulier dans le catholicisme [...] se trouvent [...] déduites [dans XXV, 2] des *désirs* ou des *intérêts sensibles et spéculatifs* de l'homme: dogme d'un Être spirituel suprême, liturgie (culte marial par exemple, renvoyé à un pur et non obscur objet du désir³³), idée d'une élection, idée d'un lieu de récompenses et de peines, pureté de la morale, magnificence du culte... Plutôt que dans une "critiques" à la Voltaire, la force subversive [sic!³⁴] de Montesquieu réside dans cette homogénéisation du naturel et du

-
- 31 «La religion chrétienne, par l'établissement de la charité, par un culte public, par la participation aux mêmes sacrements, semble demander que tout s'*unisse* [...]. [O]n trouvera dans ceci une des raisons qui font que le gouvernement monarchique et tout gouvernement modéré s'allient mieux avec la religion chrétienne» (*EL*, XIX, 18; corsivo mio).
- 32 «La portée subversive du propos de Montesquieu se mesure ainsi: le catholicisme n'est pas seulement *naturalisé* (indépendamment de la Révélation et des Écritures Saintes, sans privilèges sur les autres religions); il est également associé à l'*esprit de servitude* des peuples du midi» (p. 57, nota 36; corsivo miei). Viene da chiedere a Spector: se cattolicesimo e schiavitù vanno di pari passo, che ne è dei sudditi e dei governanti della Francia *cattolica* moderna? Comunque, ella ribadisce con fermezza le sue convinzioni anche nel terzo volume: cfr. *Montesquieu: liberté, droit et histoire*, cit., pp. 243-256.
- 33 Non mi è chiaro se Spector stia facendo dell'ironia o se stia brutalmente insultando chi crede nella Madonna; comunque il passo di *EL*, XXV, 2, a cui ella si riferisce, è il seguente: «Lorsque le peuple d'Ephèse eut appris que les pères du concile avaient décidé qu'on pouvait appeler la Vierge *Mère de Dieu*, il fut transporté de joie; il basait les mains des évêques, il embrassait leurs genoux; tout retentissait d'acclamations».
- 34 Prima «l'audace de l'auteur de *L'Esprit des lois*» (p. 59), ora la sua «force subversive», altrove «la portée subversive» dei suoi «propositi» (p. 57, in nota): si vede bene che Spector non sta in sé dalla gioia di aver 'scoperto' un Montesquieu 'audace' e perfino 'sovversivo' (ovviamente, nei confronti del cattolicesimo).

surnaturel, dans l'articulation du matériel et de l'intellectuel, du sensuel et du spirituel (p. 66; corsivo di Spector).

Anche qui le osservazioni che si potrebbero fare sono innumerevoli. Mi limito di nuovo a farne quattro³⁵.

Primo. Nel capitolo in questione Montesquieu non si occupa della genesi/nascita delle religioni, ma dei «motifs d'attachement» alla loro «conservazione», come dice espressamente (ma Spector 'fa finta' di non saperlo) nella *Défense*: «Tout le second chapitre du vingt-cinquième livre roule sur les motifs plus ou moins puissants qui attachent les hommes à la *conservation* de leur religion»³⁶. Si occupa, cioè, del perché le religioni *durano nel tempo*, non del *perché* o del *come nascono*. Pertanto la tesi fondamentale dell'autrice secondo cui l'«origine» della «fede cristiana» starebbe nell'«orgoglio»³⁷ («origine» che, per giunta, Montesquieu affermerebbe, a suo dire, con «ironia», stante che l'orgoglio è l'opposto dell'umiltà cristiana: pp. 61-62), è priva di fondamento. La credenza in Dio, l'«idea del Creatore», è un'«idée spéculative» (*EL*, I, 2) e non una *passione*³⁸ o un *interesse speculativo*, è la prima *legge naturale*³⁹, è cioè una legge che l'uomo «riceve» nello «stato di natura» (*EL*, I, 2). Come ho cercato di mostrare in altra sede, Montesquieu scompone questo stato in due fasi o momenti: (a) lo *stato di natura vero e proprio*, meramente ipotetico, in cui

35 Le quali valgono anche per le note 'interpretative' – tutte in perfetto 'stile Spector' – apposte da Pierre Rézat alla sua recente edizione della *Défense de l'Esprit des lois*: cfr. *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 7, *Défense de l'Esprit des lois*, sous la direction de P. Rézat, Lyon-Paris, ENS Éditions-Éditions Classiques Garnier, 2010, pp. 71-113.

36 *Défense*, II^e Partie, «Erreur particulier du critique». Montesquieu contesta al suo censore ecclesiastico l'idea secondo cui il capitolo XXIV, 2 sarebbe stato scritto per spiegare perché gli uomini passano da una religione all'altra, nella fattispecie dall'idolatria ad una religione monoteistica.

37 «Orgoglio» non è termine di Montesquieu, ma del suo censore ecclesiastico. Tuttavia egli, dopo aver sottolineato che in *EL*, XXV, 2, «il n'est question d'aucun passage d'une religion dans une autre», come crede invece il suddetto censore, afferma, in riferimento non all'idea di Dio, ma a quella della sua gloria e della sua grandezza, che se un cristiano ne prova «satisfaction» e si vuole chiamare questa «soddisfazione» orgoglio, allora essa è «un très bon orgueil».

38 Spector, palesemente equivocando su quanto scrive Montesquieu, riduce la credenza in Dio (un'«idea speculativa») all'«amour de Dieu» (pp. 63, 71). Va da sé comunque che la prima non esclude il secondo, perciò Montesquieu nella *Défense* (I^e Partie, *Réponse à la Sixième Objection*) conviene con il suo critico ecclesiastico che «la première des lois naturelles est d'aimer Dieu».

39 «Cette loi qui, en imprimant dans nous-mêmes l'idée d'un créateur, nous porte vers lui, est la première des lois naturelles par son importance [...]» (*EL*, I, 2).

egli considera l'uomo in quanto tale, anteriormente alla costituzione della società, ed esclusivamente dal punto di vista dei suoi bisogni e delle sue inclinazioni naturali; e (b) la *società di natura*, o *stato di società 'naturale'*, storicamente esistita (o storicamente possibile), in cui invece egli esamina l'uomo come vivente in società con i suoi simili e dal punto di vista anche delle sue capacità 'razionali' e delle sue passioni, per così dire, 'artificiali' –acquisite cioè tramite la società e col progredire della civiltà⁴⁰. Questa 'scomposizione' è ignota a Spector⁴¹, che pertanto assimila lo *stato di società naturale* con la *société tout court*, ovvero con la società regolata dalla leggi positive, e finisce così per sostenere, contro tutte le dichiarazioni di Montesquieu, che l'idea di Dio non è una legge naturale, e cioè una legge che l'uomo riceve nello stato di natura⁴².

Secundo. In *EL*, XXV, 2, Montesquieu non pensa affatto solo al cristianesimo *sub specie* cattolicesimo, ma a tutte le religioni e in particolare alle tre grandi religioni monoteistiche (ebraismo, cristianesimo e islam): lo dice espressamente nel capitolo in questione⁴³ e lo ripete nella *Défense* (II^e Partie, *Erreur particulier du critique*). Ma per Spector quello che Montesquieu dice non conta, conta invece quello che *pensa* e che lei, guarda caso, ha il 'dono' di conoscere... Simili approcci all'*EL* sono stati sprezzantemente respinti dal *Président* nella sua *Défense*, là dove, fingendo di far parlare il suo censore ecclesiastico (per noi: Spector), così scrive:

Vous nous donnez d'ailleurs de très belles choses sur la religion chrétienne; mais c'est pour vous cacher que vous les dites; car *je connais votre cœur, et je*

40 Cfr. D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 158 ss.

41 Ammesso e non concesso che non l'avesse letta nel mio *Per una scienza universale*, cit., avrebbe potuto, o meglio dovuto, leggerla in J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* (1963), Paris, Albin Michel, 1994, pp. 476, 479 e nota 1; o in V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau* (1974), Paris, Vrin, 1983, pp. 209 ss.; oppure in J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité dans «L'Esprit des lois». Écriture et pensée chez Montesquieu*, Paris, Puf, 1999, pp. 202-204, 225, 243-247, studiosi tutti ricordati nella mia succitata monografia del 2005.

42 «A l'état de nature, l'homme est incapable d'avoir des idées spéculatives, et n'a donc pas par nature l'idée de Dieu [...]; l'homme ne peut acquérir l'idée de la divinité qu'en société, grâce à sa perfectibilité» (p. 63).

43 Parla esattamente di «religions idolâtres», di «religions qui font nous adorer un Être spirituel», di cattolicesimo, di protestantesimo, di islam, di ebraismo, della religione dei «peuples barbares et sauvages», della «religion des Indes» e della «religion des *Shintos*».

lis dans vos pensées. Il est vrai que je n'entends point votre livre [...]; mais je connais au fond toutes vos pensées. Je ne sais pas un mot de ce que vous dites; mais j'entends très bien ce que vous ne dites pas (Défense, II^e Partie, Idée générale; corsivi miei).

E più avanti, sempre nella *Défense*, in termini altrettanto sprezzanti, il Nostro afferma:

Lorsqu'un auteur [= Montesquieu] s'explique par ses *paroles* ou par ses *écrits*, qui en sont l'image, *il est contre la raison de quitter les signes extérieurs de ses pensées, pour chercher ses pensées; parce qu'il n'y a que lui qui sache ses pensées. C'est bien pis, lorsque ses pensées sont bonnes, et qu'on lui en attribue de mauvaises (Défense, III^e Partie; corsivi miei)*⁴⁴.

44 In concreto: Spector vede (e, sulla sua scia, lo vede anche D. Diop, p. 95) nel «nous» del secondo capoverso di *EL*, XXIV, 2 («Nous sommes extrêmement portés à l'idolâtrie, et cependant nous ne sommes pas fort attachés aux religions idolâtres; nous ne sommes guère portés aux idées spirituelles, et cependant nous sommes très attachés aux religions qui nous font adorer un Être spirituel»), un «nous *européocentré, voire catholique*». Ora, a parte il fatto che l'Europa è, da cinque secoli, non solo cattolica, ma anche protestante (e questa suddivisione, per l'*EL*, è conforme sia alla natura/clima sia alla storia/cultura europee: *EL*, XXIV, 4), Montesquieu dice espressamente, nel luogo indicato della *Défense*, che nello scrivere la frase testé riportata stava pensando all'ebraismo e all'islamismo: perché non credergli? Perché poco dopo, dice Spector, egli parla di «peuples grossiers» e di «peuples éclairés», i primi idolatri, gli altri, invece, monoteisti. Ma: per caso il Dio della religione maomettana, «une religion intellectuelle» (*ibidem*), o quello della religione ebraica, non sono anch'essi, come quello dei cattolici, di un'«Essere spirituale»? In ogni caso, è palese a chiunque legga con un minimo di equità il passo in questione che Montesquieu non sta contrapponendo l'Europa cattolica al resto del mondo idolatra, bensì – e lo dice chiaramente – le religioni politeistiche/idolatriche dei «peuples grossiers» alle religioni monoteistiche (quindi: ebraismo, cristianesimo e islam) dei «peuples éclairés»: «Nous regardons l'idolâtrie comme la religion des peuples grossiers, et la religion qui a pour objet un Être spirituel, comme celle des peuples éclairés» (*EL*, XXIV, 2). Ora, se così stanno le cose, la tesi di Spector secondo cui il cattolicesimo sarebbe, per Montesquieu, addirittura un'*idolatria* (p. 65, testo e nota), non è in rotta di collisione con l'identificazione che ella qui propone tra popoli cattolici e popoli *éclairés*? Oppure Spector sta ragionando secondo la *vulgata* volterriana-althusseriana (su cui vedi il mio *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000, «Premessa» e *passim*), per la quale tutto quello che Montesquieu dice dell'Asia dispotica non si riferisce all'Asia reale, ma alla monarchia assoluta francese, ovvero (per Spector) che tutto quello che Montesquieu dice delle religioni extraeuropee, *in primis* asiatiche, non si riferisce a tali religioni, ma sempre e solo al cattolicesimo? Viene spontaneo allora chiedersi: queste modalità di approccio all'*EL* non sminuiscono oltre ogni 'decenza intellettuale' la 'smi-

Tertio. L'idea che in *EL*, XXV, 2, Montesquieu si riferisca di fatto solo al cristianesimo cattolico non è nuova: l'avevano già formulata Robert Shackleton⁴⁵ e Jean Ehrard⁴⁶. Spector ignora il primo⁴⁷ e cita il secondo, ma solo in nota (p. 66, nota 60)... Comunque: la 'genealogia' è chiara.

Last but not least: 'folgorata' dal vecchio e inconsistente libretto di Albert Hirschman, *The Passions and the Interests*⁴⁸, Spector vede *passioni* e *interessi* dappertutto, in cielo (la religione cristiana, che ha le sue «radici nel cielo» [*EL*, XXIV, 1], è un «*objet du désir*» [p. 61], ovvero, come esplicita più avanti nel volume Guillaume Barrera, una «*religion de la chair*»⁴⁹), in terra (tutte le altre religioni, avendo le loro «radici sulla terra»

surata' impresa teorica di Montesquieu? Che cosa 'ci guadagniamo' a dire che Montesquieu pensa e scrive *solo* per la Francia o *solo* contro la Chiesa cattolica? Ovvero, che egli pensa e scrive *solo* per «il nostro cortile»? Ci si può arrovellare o illudere quanto si vuole, ma Montesquieu non è Voltaire (qui: il Voltaire de «il faut cultiver notre jardin»): un simile 'avvicinamento', o addirittura 'assimilazione', gli avrebbe fatto solo orrore.

- 45 Cfr. R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 338; in *EL*, XXV, 2, Montesquieu «list seven different reasons [...] for adherence to the Christian religion: pleasure at our own intelligence in having selected a non-idolatrous faith (or in other words, intellectual vanity); the gratification afforded to our senses and emotions by the ceremonies of religion; the pride we feel in being able to regard ourselves as selected individuals; the frequency of occupation imposed on us by religions practices; the satisfaction given to our natural tendency to hope and to fear by the belief in heaven and in hell; the attractiveness of the morality taught by the Church [...]; and finally, the great appeal made by magnificence and wealth of the visible Church, even to those who can but contrast it with their own poverty». Si noti la stretta somiglianza tra questo 'pezzo' di Shackleton e il 'pezzo' di Spector riportato più sopra nel testo.
- 46 Cfr. J. Ehrard, *L'idée de nature en France*, cit., p. 467, dove, con rinvio in nota a *EL*, XXV, 2, si legge: «Spirituel et charnel en même temps, le catholicisme s'accorde parfaitement avec la double nature de l'homme, raisonnable et sensuelle» (corsivo mio).
- 47 Ovviamente Spector non ignora la 'biografica critica' su Montesquieu di Shackleton, ma non la cita per il tema in oggetto, bensì solo per la questione relativa alle «croyances réelles» di Montesquieu: vedi nota 1 del suo contributo, p. 40.
- 48 A.O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism Before its Triumph*, Princeton University Press, New Jersey, 1977, trad. it. *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1979. Spector cita sovente questo testo nei suoi studi, così come fa anche la sua maestra Larrère.
- 49 Barrera, che condivide *in toto* le idee della Spector, ne riassume così la relazione: «[...] le catholicisme est de toutes les religions celle qui par son culte et son dogme flatte le plus l'orgueil et la sensibilité des hommes. Tout le livre XXV l'explique. Céline Spector le rappelait à l'instant. En somme, la religion catholique est vraiment attachante [...]. Or, c'est au fond à peu près ce que déclarait, voici un

[*EL*, XXIV, 1], sono altrettanti «oggetti del desiderio», e quindi parimenti «religioni carnali») e in ogni luogo (gli esseri umani sono tutti ‘hobbesiani’, ci sono nati e ci restano⁵⁰: hanno un unico ‘motore’, l’*interesse*, ovvero la / le *voluptas / voluptates* del corpo (il profitto / i piaceri o i beni materiali) e dell’anima (la vanità - l’orgoglio / i piaceri o i beni spirituali)⁵¹... Fermiamoci qui⁵² e passiamo agli altri contributi.

2. Formulazioni a conferma della ‘dottrina’

Intento del secondo contributo (David Diop, *Des lectures à l’écriture: la question de la laïcisation de l’État dans «L’Esprit des lois» de Montesquieu, selon les apologistes et les encyclopédistes*, pp. 79-109) è evidenziare, attraverso un’«étude lexicale» alquanto cervelotica⁵³, che gli

quarte de siècle, un théologien de circonstance aussi peu orthodoxe que Jacques Lacan! Pour lui aussi, soutenue par l’administration romaine, une religion du Père et de l’Incarnation, autrement dit *de la chair*, méritait l’épithète de “vraie”. Et Lacan de le soutenir à Rome!» (p. 124; corsivo mio).

- 50 Contro una simile convinzione si possono ormai citare un’infinità di testi; mi limito a segnalare l’ultimo che ho letto: F. de Waal, *Our Inner Ape* (2005), tr. it. *La scimmia che siamo. Il passato e il futuro della natura umana*, Milano, Garzanti, 2006.
- 51 Oltre che a Voltaire (cfr. nota 42), traspare anche dal saggio della Spector la volontà di ‘ridurre’ Montesquieu a Hobbes (in particolare all’Hobbes del *Leviathan*), ovvero al suo ‘antagonista per eccellenza’, come ho cercato di mostrare nel mio *Pace e guerra in Hobbes e in Montesquieu, ovvero le alternative della modernità*, in *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 145-170.
- 52 Faccio solo, e solo qui in nota, un rapido cenno sulla conclusione generale del saggio: dopo aver discettato su quanto da me sommariamente riferito nel testo, Spector conclude (in palese contraddizione con tutto quanto scrive in precedenza) che «la naturalisation des croyances», la «religion naturelle» e l’«histoire naturelle da la religion» «ne conduit pas *in fine* [Montesquieu] à invalider toutes [sic!] les religions révélées mais plutôt à vouloir les délivrer de leurs préjugés destructeurs afin de les mettre au service d’un *adoucissement des mœurs*». Due noterelle: 1) non è chiaro, anzi è completamente oscuro, che cosa significhi, o a che cosa alluda, l’*in fine*; 2) il plurale *religions révélées* è una finzione, perché la religione che deve essere «délivrée» dai «pregiudizi distruttori» è una sola: la religione cattolica (l’autrice lo dice chiaramente a p. 62, nota 50, ed è il senso di tutte le sue osservazioni finali). Gira e rigira, dunque, il cattolicesimo è sempre (per Spector, ovviamente, non per Montesquieu) sul ‘banco degli accusati’, o meglio, è uno ‘spettro’.
- 53 Basti un solo esempio. Montesquieu scrive: «[...] et si je pouvais un moment cesser de penser que je suis chrétien, je ne pourrais m’empêcher de mettre la destruction de la secte de Zénon au nombre des malheurs du genre humain» (*EL*,

elogi del cristianesimo (o dello stoicismo), oppure la dura confutazione del paradosso di Bayle sull'impossibilità di una società di veri cristiani da parte di Montesquieu (*EL*, XXIV, 1-2, 6, 10, 19), non sono frutto delle sue più profonde convinzioni e acquisizioni 'scientifiche', ma sarebbero dettati dalla «présence, presque ménaçante» (p. 99), «irréductible» del «censeur religieux» (p. 108), ovvero che il Nostro non scrive l'*EL* avendo in mente soprattutto l'immortalità, ovvero i lettori di tutti i tempi a venire, ma avendo quasi sempre davanti agli occhi i censori cattolici del suo tempo: gesuiti, giansenisti, docenti della Facoltà di teologia della Sorbona e prelati della Congregazione dell'Indice. L'autore è talmente convinto di quello che dice che interpreta come riferito esclusivamente ai censori cattolici il celebre passaggio della «Préface» all'*EL*, in cui il *Président* domanda, «solennellement (p. 99), *une grace qu'il craint qu'on ne lui accorde pas*: «c'est de ne pas juger par la lecture d'un moment, d'un travail de vingt années; d'approuver ou de condamner le livre entier, et non pas quelques phrases»⁵⁴. Ora, non ci vuole molto per capire che questa «demande» montesquieuiana si riferisce a *tutti* i lettori dell'*EL*, e forse in primo luogo non ai lettori clericali, ma a quelli anticlericali, ovvero ai lettori laici 'alla Voltaire', i quali lo leggono così come lo leggeva appunto Voltaire, ovvero – e il volume che sto discutendo ne è una dimostrazione palese – 'a spezzoni', *condannando* e *approvando* sue singole frasi o affermazioni o teorie⁵⁵. A ben vedere, ciò che più ha veramente nociuto e nuoce ad una 'corretta' interpretazione e valutazione di Montesquieu non sono state e non sono tanto le critiche da parte cattolica (peraltro gli studiosi cattolici contemporanei più avveduti, come Sergio Cotta, hanno stravisto e stravedono per il No-

XXIV, 10). Diop commenta (e sfido chiunque a dimostrare che non si tratta di meri arzigogoli!): «On peut lire en effet dans cette phrase une prosopopée du sujet soutenue par un tour hypothétique et doublée par une sorte de préterition et que l'on pourrait gloser de la façon suivante: en principe il m'est impossible de ne pas me penser chrétien mais je le fais quand même en vertu de l'honnêteté intellectuelle que je vous dois, amis lecteurs, et parce ce que, bien que je ne dusse pas l'avouer, la raison me contraint de penser que la destruction de la secte de Zénon est un des malheurs du genre humain dont pas même ma propre religion ne parvient à me consoler» (p. 105).

- 54 'Riservare', come fa Diop, solo ai prelati della Congregazione dell'Indice i verbi *approuver* e *condamner* (p. 100) è ideologia d'accatto, ovvero è anticlericalismo spiccio. Forse che non usavano gli stessi verbi i Parlamenti giudiziari della Francia d'*Ancien Régime* e, successivamente, i Tribunali rivoluzionari? E che dire, poi, dei Tribunali di Stalin e di Hitler del secolo scorso?
- 55 Sulla lettura volterriana dell'*EL*, vedi la mia *Introduzione* a Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»* (1777), a cura di D. Felice, Pisa, Ets, 2011, pp. 5-45.

stro), quanto invece proprio, e soprattutto, a mio giudizio, le letture ‘laiche’ alla Voltaire, le quali, scegliendo quasi sempre a casaccio brani dagli scritti editi e da quelli ‘privati’ di Montesquieu (come le *Pensées*, lo *Spicilège*, le note di lettura, ecc.), hanno come unico scopo, pesantemente ideologizzate come sono, di evidenziare che il *Président* o è un incallito difensore dello ‘Stato feudale dei ceti’, ovvero è un insopportabile reazionario (nonché un succube delle autorità ecclesiastiche, come insinua talora già il Patriarca di Ferney⁵⁶), oppure, come accade ad esempio negli studi di Spector, è uno spregiudicato apologista del mondo moderno, in cui a farla da padrone è l’individuo ‘borghese’, ovvero l’uomo *individualista-possessivo* della coppia Hobbes-Mandeville.

Il terzo contributo è di Guillaume Barrera, *Comment certaine religion contredit l’esprit de l’Antiquité et contrarie les temps modernes*, pp. 110-124. L’autore, che è un convinto seguace di Spector, si propone di dimostrare che per Montesquieu il cristianesimo «contredit l’Antiquité» e «contrarie les temps modernes», ma la dimostrazione gli riesce assai più ardua di quel che crede, tanto che è costretto a rinviare, più di una volta, ad un suo libro sul tema, «à paraître prochainement» (pp. 111, 121-122, in nota)⁵⁷. Rimando anch’io a questa pubblicazione per un esame approfondito delle sue ‘impegnative’ analisi e ipotesi interpretative, e accontentiamoci per ora della sua ultima «remarque», una «remarque» in cui egli ci dice con chiarezza che cosa, a suo giudizio, avrebbe fatto Montesquieu «en matière de religion» e cosa non dobbiamo assolutamente «chercher chez lui»:

L’arme la plus efficace de l’écrivain en matière de religion, ce n’est pas seulement l’ironie⁵⁸, moins malade et mécanique [chez Montesquieu] que

56 Cfr. Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, cit., p. 91, dove, stupito per l’elogio montesquieuiano dell’opera dei Gesuiti nel Paraguay (*EL*, IV, 6), egli osserva, con palese cattiveria: «Ma i gesuiti erano ancora potenti quando Montesquieu scriveva».

57 Il libro – ponderoso (501 pp.) – nel frattempo è uscito: *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Paris, Gallimard (collection “L’Esprit de la cité”), 2009. Alla religione viene dedicato un spazio amplissimo e le ‘conclusioni’ a cui vi si giunge sono esattamente quelle accennate nella citazione riportata nel testo. Barrera è un vero ‘devoto’ di Spector, il suo migliore ‘trombettiere’.

58 Questo *refrain* dell’ironia dell’«écrivain en matière de religion» sembra essere un chiodo fisso degli studiosi francesi di Montesquieu: oltre che, come s’è già accennato, nel contributo di Spector, la si ritrova anche in P. Rétat, *Figure de la litote dans «L’Esprit des lois» et les «Pensées»*, in *La fortune de Montesquieu-Montesquieu écrivain*, Actes du Colloque internationale de Bordeaux (18-21 janvier 1989) réunis par L. Desgraves, Bordeaux, Bibliothèque Municipale, 1995, il quale bolla come «ironie froide» (p. 295) il modo in cui Montesquieu si esprime

chez Voltaire. C'est le sens de l'historique. Son art consiste à substituer la question du caractère, de l'esprit, en un mot, du génie du christianisme à sa vérité intrinsèque. La science politique s'empare ainsi d'un objet qu'elle dérobe à la philosophie proprement dite, la théologie étant déjà discréditée. Les héritiers de Montesquieu s'en souviendront. *Chez lui, en tous cas, ce n'est pas seulement Dieu, mais particulièrement son Fils que l'on cherche en vain* (p. 123; corsivo mio).

Quarto contributo è quello di Walter Seitter, *Montesquieu, Pléthon. Politique et religion dans l'Empire byzantin et dans un projet de réforme tar-do-byzantin*, pp. 125-139. È suddiviso in due parti. Nella prima, l'autore ricorda alcuni duri giudizi che Montesquieu formula sull'Impero bizantino negli ultimi capitoli delle sue *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734)⁵⁹; nella seconda, suggerisce alcuni «liens» tra Montesquieu e il filosofo bizantino Giorgio Gemisto Pletone (1365?-1452), il cui scopo sembra essere quello di far passare il *Président* per uno che, al pari di Pletone, considera il cristianesimo responsabile della rovina dell'impero di Bisanzio e che prospetterebbe, con il suo elogio dello stoicismo, la necessità di istituire «une religion nouvelle» (pp. 136-137). Se la prima tesi è largamente fondata (ma con l'importante precisazione, non sottolineata da Seitter, che il cristianesimo bizantino è per Montesquieu «dégénération», «bigoterie», «superstition grossière», «idolâtrie»⁶⁰), la seconda è completamente campata in aria⁶¹, come pure l'«association» che

nella sua severa confutazione del «paradosso» di Bayle sull'impossibilità di una società di veri cristiani (*EL*, XXIV, 6).

59 Il giudizio montesquieuiano su cui Seitter insiste, a ragione, di più è quello relativo alla *non-distinzione/separazione* tra potere ecclesiastico e potere civile: «La source la plus empoisonnée de tous les malheurs des Grecs, c'est qu'ils ne connurent jamais la nature ni les bornes de la puissance ecclésiastique et de la séculière; ce qui fit que l'on tomba, de part et d'autre, dans des égarements continuels. Cette grande distinction, qui est la base sur laquelle pose la tranquillité des peuples, est fondée, non seulement sur la religion, mais encore sur la raison et la nature, qui veulent que des choses réellement séparées, et qui ne peuvent subsister que séparées, ne soient jamais confondues» (*Romains* XXII; corsivi miei).

60 *Romains* XXII. Concetti analoghi sono ribaditi in *EL*, XII, 5.

61 Seitter si rende conto che la sua idea secondo cui Montesquieu punterebbe a soppiantare il cristianesimo con lo stoicismo non regge, però di fatto finisce per avallarla: «La théologie nouvelle de Pléthon, évidemment, ne trouve pas d'équivalent exact [sic!] chez Montesquieu qui n'était pas et ne voulait pas être théologien. Il faut cependant se rendre compte que Montesquieu avait du sens philosophique, notamment dans ses considérations sur la nature des choses et les lois qui en découlent. Quelquefois il se livre sur ses préférences philosophiques et s'il parle de la secte stoïque, c'est pour s'en déclarer partisan. Il va jusque à mettre entre

lo studioso austriaco propone tra Giuliano l'Apostata, il sovrano «[le] plus digne de gouverner les hommes» per Montesquieu (*EL*, XXIV, 10), e il «philosophe apostat» Pletone (p. 138). Montesquieu non prospetta un bel nulla in sostituzione del cristianesimo per la semplice ragione, già accennata, che esso è per lui la religione migliore che ci sia, perché ci rende felici tanto in questa vita quanto – cosa che non fa assolutamente lo stoicismo⁶² – nell'altra.

Il quinto contributo è di Marian Skrzypek, *Montesquieu et les modèles des rapports entre l'État et l'Église dans les Lumières françaises*, pp. 142-152. L'autore sostiene che i *philosophes* – ai quali Montesquieu è acriticamente assimilato⁶³ – avrebbero elaborato tre modelli di rapporto tra Stato e Chiesa – il modello della *subordinazione*, della *separazione* e della *soppressione* – ma che solo i primi due si rinverrebbero in Montesquieu, mentre il terzo, quello della «suppression de l'Église et de la formation d'un État entièrement laïque» (p. 145) è in lui assente, come attesta il suo drastico rigetto del «paradosso» di Bayle sulla preferibilità dell'ateismo all'idolatria (pp. 147-149). A sostegno dell'idea secondo cui Montesquieu enuncerebbe la tesi della «soumission de l'Église à l'État», l'autore adduce, da un lato, la giovanile *Dissertation sur la politique des Romains dans la religions* (1716), dove la religione è concepita – sulla scia di Machiavelli

parenthèses son appartenance au christianisme et affirmer que la destruction de l'école stoïcienne a été un grand malheur pour l'humanité [...]. [L]e point de vue de Montesquieu [...] conduit, de toute évidence, à *relativiser le christianisme*» (pp. 136-137; corsivi miei).

- 62 Per Montesquieu gli stoici non credevano nell'immortalità dell'anima (*EL*, XXIV, 19).
- 63 Se il *philosophe* per eccellenza è Voltaire, allora non ci vuole molto a capire che Montesquieu non appartiene alla *coterie philosophique*. Eppure, non solo in questo contributo, ma in tutti i contributi del volume in esame, l'«arruolamento» di Montesquieu nel *parti philosophique* è effettuato in modo «automatico», «senza problemi». Invece i problemi ci sono e come, a partire proprio dall'atteggiamento di Montesquieu verso la religione in generale e il cristianesimo in particolare, un atteggiamento che ha assai poco a che vedere con quello di un Voltaire, o di un Diderot, o di un Helvétius. L'ha evidenziato assai bene S. Cotta nel suo *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, cit., là dove afferma di condividere l'opinione in proposito di Brethe de La Gressaye («Montesquieu a subi l'influence de son temps, mais comparé à ses contemporains, d'Alembert, Helvétius, Diderot, Voltaire, il était assez chrétien pour ne pouvoir être de leur parti»: *De l'Esprit des lois*, ed. Brethe de La Gressaye, t. III, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 238) e quando sottolinea che mentre il modo in cui i *philosophes* considerano la religione è viziato da un'«ostilità pregiudiziale», la «prospettiva» secondo cui la studia Montesquieu è quella del «sociologo», dello «scienziato» (p. 586).

e dei libertini – come *instrumentum regni*, e, dall'altro, le severe critiche che nelle *LP* (1721) vengono rivolte al celibato dei preti, all'inattività degli ecclesiastici, ecc.⁶⁴ Ora, per quanto concerne la *Dissertation*, è a tutti noto che Montesquieu negli scritti successivi abbandona completamente questa sua idea della religione come «pura ideologia al servizio del potere»⁶⁵, e, per quanto riguarda le *LP*, che egli attenui significativamente, nell'*EL*, le sue critiche al cattolicesimo⁶⁶. Ma, per Skrzypek, Montesquieu è come il suo avversario Voltaire, per il quale bisogna che «tous les ecclésiastiques soient soumis en tous les cas au gouvernement, parce qu'ils sont sujets de l'État» (p. 143)⁶⁷. Circa poi l'idea secondo cui anche nel *Président* sarebbe presente la tesi della separazione tra Stato e Chiesa, l'autore scrive:

En proposant la séparation du pontificat et du gouvernement civil dans *De l'Esprit des lois*, Montesquieu ne se borne pas [...] à la déclaration du principe. Il précise que ce problème doit être arrangé d'une manière différente dans les trois types de gouvernement: la séparation est indispensable dans la république, admissible dans la monarchie et inadmissible dans le despotisme, car dans ce dernier cas l'Église peut jouer un rôle modérateur (p. 145).

Skrzypek non indica dove, nell'*EL*, Montesquieu farebbe simili affermazioni, ma è da presumere, visto l'uso del termine «pontificat», che egli abbia in mente l'importantissimo capitolo 8 del libro XXV intitolato appunto «Du pontificat». Ma, *primo*: in tale capitolo Montesquieu non parla affatto di repubblica, ma solo di monarchia e di dispotismo⁶⁸. *Secundo*: per

64 Cfr. in particolare *LP* CXVII.

65 S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, cit., p. 589.

66 Ad esempio, nell'opera maggiore viene meno l'atteggiamento irrisorio nei confronti del Papa e dei vescovi (*LP*, XXIV, XXIX), e la critica al celibato diventa assai più moderata: mentre in *LP* CXVII si sostiene che la «continence éternelle» degli ecclesiastici «a anéanti plus d'hommes que les pestes et les guerres les plus sanglantes n'ont jamais fait», in *EL*, XXV, 4 (e poi anche nella *Défense*, II^e Partie, *Célibat*) si afferma che la legge del celibato è nociva solo nella misura in cui il clero diviene troppo numeroso rispetto ai laici. L'ultimo studioso in ordine di tempo che ha evidenziato la sostanziale diversità d'approccio al problema religioso tra *LP* ed *EL* è R. Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranza*, cit., cap. IV.

67 La citazione di Voltaire è tratta dall'articolo «Lois civiles et ecclésiastiques» del suo *Dictionnaire philosophique*.

68 Il che non significa, ovviamente, che nella repubblica non bisogna separare *pontificat* e *gouvernement civil*, ma Skrzypek, a parte il cenno nel brano citato nel testo, non dice nient'altro sull'organizzazione dei poteri nelle repubbliche secondo Montesquieu.

quanto riguarda la monarchia, egli adopera parole ben più significative di «séparation... admissible»:

Dans la monarchie – scrive infatti –, où *l'on ne saurait trop séparer les ordres de l'État*, et où *l'on ne doit point assembler sur une même tête toutes les puissances*, il est bon que le pontificat [= il supremo potere religioso] soit séparé de l'empire [= *imperium*, il supremo potere civile] (corsivi miei).

Tertio. Circa il dispotismo Montesquieu scrive:

La même nécessité [de *séparer le pontificat de l'empire*] ne se rencontre pas dans [ce] gouvernement [...], dont la nature est de réunir sur une même tête tous les pouvoirs. Mais, dans ce cas, il pourrait arriver que le prince regarderait la religion comme ses lois mêmes, et comme des effets de sa volonté. Pour prévenir cet inconvénient, il faut qu'il y ait des monuments de la religion; par exemple, des livres sacrés qui la fixent et qui l'établissent. Le roi de Perse est le chef de la religion, mais l'Alcoran règle la religion: l'empereur de la Chine est le souverain pontife, mais il y a des livres qui sont entre les mains de tout le monde, auxquels il doit lui-même se conformer. En vain un empereur voulut-il les abolir, ils triomphèrent de la tyrannie.

Come si vede, il dispotismo di cui qui si ragiona è il «*despotisme asiatique*»⁶⁹ (il grande assente nel volume che stiamo esaminando⁷⁰), e segnatamente il dispotismo dell'impero cinese e quello della Persia savafide. Inoltre, non vi si menziona l'«*Église*», ma il Corano e i «libri classici» cinesi. A quale/i Paese/i sta allora pensando Skrzypek quando parla di «despotisme» in cui «l'Église peut jouer un rôle modérateur»? Forse alla Spagna e al

69 *Romains IX*. Nell'*EL* e in *P* 1889 Montesquieu adopera l'espressione equivalente «despotisme de l'Asie» (XI, 6).

70 Questa assenza, come si è già avuto modo di sottolineare, è molto grave, perché, per Montesquieu, è proprio nel *despotismo asiatico* – nei *despotismi asiatici* – che la religione ha la massima «influenza» (*EL*, V, 14). Non si poteva, e non si doveva, dunque, ignorare quanto egli scrive sull'islam, sull'induismo, sul buddismo, sul taoismo, sul confucianesimo e sullo scintoismo. Vi accenna, ma solo in nota, Spector (p. 57) e solo per dire cose arcinote (*despotismo - clima caldo - islam, monarchia - clima dell'Europa meridionale - cattolicesimo, repubblica - clima dell'Europa settentrionale - protestantesimo*) e già messe bene in luce negli studi sopracitati di L. Bianchi. Qualcosa di più e di nuovo, sul tema 'despotismo e religione in Montesquieu', ho cercato di mettere in luce nel mio *Per una scienza universale*, cit., cap. I. Importanti, a questo riguardo, sono anche la raccolta di studi, da me curata, su *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 voll., Napoli, Liguori, 2004², e il capitolo IV del volume, anch'esso già citato, di R. Minuti.

Portogallo moderni, dei quali Montesquieu discute ripetutamente (specialmente della Spagna) nell'*EL*. Ma il *Président* non qualifica affatto gli Stati di questi due Paesi come *dispotismi*, bensì come *monarchie che inclinano al dispotismo* nel quale, tuttavia, non precipitano per la presenza appunto della Chiesa, ovvero del *pouvoir* del clero cattolico: «Où en seraient l'Espagne et le Portugal depuis la perte de leurs lois, sans *ce pouvoir qui arrête seul la puissance arbitraire?*» (*EL*, II, 4; corsivo mio)⁷¹. Montesquieu arriva persino a sostenere che il cristianesimo cattolico è in grado di impedire al dispotismo di attecchire in paesi come l'Etiopia, ad esso 'predestinati' in forza della vastità dello Stato e del clima caldo (*EL*, XXIV, 3)⁷².

Ma nessuna di queste distinzioni, precisazioni, asserzioni, è presente nel contributo di Skrzypek, il quale 'si perde' in generiche quanto fumose enunciazioni, nonché in 'visioni' quanto mai peregrine, tipo quella secondo cui dietro la legge della separazione tra Chiesa e Stato, votata in Francia il 5 dicembre 1905, vi sarebbe l'*EL* (p. 152).

Sesto contributo è quello di Catherine Larrère, *Montesquieu: tolérance et liberté religieuse*, pp. 153-171. L'autrice riassume così le sue analisi:

De la liberté religieuse on peut dire ce qu'il [Montesquieu] dit du commerce: elle a "du rapport avec la constitution". Dans les gouvernements modérés, on trouve la tolérance, et celle-ci garantit la liberté politique, comme sûreté, mais elle ne s'accompagne pas toujours de la liberté religieuse. Celle-ci n'existe que dans les gouvernements républicains (ou là "où la république se cache sous la forme de la monarchie"): la liberté religieuse y est alors une des formes des libertés publiques, une manifestation d'indépendance. Quant aux régimes despotiques [...] ils ne connaissent ni tolérance ni liberté religieuse (p. 171).

Come si vede, Larrère stabilisce chiaramente due connessioni, *governo moderato - tolleranza - libertà religiosa* e *governo dispotico - intolleranza - assenza di libertà religiosa*, precisando che, per quanto riguarda la prima, la libertà religiosa si trova solo nei governi moderati di tipo repubblicano, oppure là dove la repubblica «si nasconde» sotto la forma monarchica (*EL*, V, 19). Trovano riscontro nell'*EL* queste due connessioni e la precisazione? Vediamo.

Montesquieu propone la seguente definizione della tolleranza:

71 Sulla raffigurazione della Spagna e del Portogallo nell'*EL*, vedi il mio *Oppressione e libertà*, cap. II, pp. 119-148.

72 Per una succinta e persuasiva analisi di questa tesi montesquieuiana, vedi R. Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranza*, cit., pp. 371-372, 387.

Quand on est maître de recevoir dans un État une nouvelle religion, ou de ne plus la recevoir, il ne faut pas l'établir; quand elle y est établie, il faut la tolérer (EL, XXV, 10)⁷³.

Come l'autrice sa benissimo (visto che accenna al «caso» della Cina), i due 'principi di condotta pratica', le due «règles» come dice lei (p. 157), contenuti in questa definizione – *ne pas établir* una nuova religione; *la tolérer*, se essa è già *établie* – valgono per *tutti* gli Stati, non solo per quelli moderati. Montesquieu lo dice esplicitamente per i regimi politici dell'Asia, il continente dove il dispotismo è «naturalizzato (*naturalisé*)» (EL, V, 14):

Tous les peuples d'Orient, excepté les mahométans, croient toutes les religions en elles-mêmes indifférentes. Ce n'est que comme changement dans le gouvernement, qu'ils craignent l'établissement d'une autre religion (EL, XXV, 15).

Dunque: mentre sul piano religioso, tranne i maomettani, i popoli orientali sono tolleranti («croient toutes les religions en elles-mêmes indifférentes»); sul piano politico, essi temono il diffondersi di una nuova religione in quanto ciò potrebbe comportare uno «changement dans le gouvernement». Sicché:

Un prince qui entreprend dans son État de détruire ou de changer la religion dominante, s'expose beaucoup. Si son gouvernement est despotique, il court plus de risque de voir une révolution, que par quelque tyrannie que ce soit, qui n'est jamais dans ces sortes d'États une chose nouvelle (EL, XXV, 11; corsivo mio).

Pena «une révolution», lo Stato dispotico deve quindi impedire, al pari di quello moderato (a cui peraltro Montesquieu accenna esplicitamente, seppure solo nel manoscritto dell'*EL* che si è conservato⁷⁴), il propagarsi di una nuova religione. L'unica differenza sta nel fatto che nel dispotismo, essendo la religione la sola *chose fixe*⁷⁵, il rischio di un cambiamento del

73 Nello stesso capitolo, immediatamente prima del capoverso citato, Montesquieu scrive: «[...] ce sera une très bonne loi civile, lorsque l'État est satisfait de la religion déjà établie, de ne point souffrir l'établissement d'une autre».

74 «Si le gouvernement est modéré, la difficulté n'est pas moindre [...]»: l'affermazione si trova, sempre in *EL*, XXV, 11, subito dopo il brano citato nel testo (*De l'esprit des loix. Manuscrits, textes établis, présentés et annotés par C. Volpilhac-Auger, in Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 4, vol. II, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2008, p. 693; corsivo mio).

75 «Il y des États [les États despotiques] où les lois ne sont rien, ou ne sont qu'une volonté capricieuse et transitoire du souverain. Si, dans ces États, les lois de la

regime politico è maggiore, appunto perché verrebbe a mancargli, o verrebbe sostituito, proprio ciò su cui esso 'si regge', la *choses* che gli dà *fixité/stabilité*⁷⁶. In altri termini, lo Stato dispotico *rischia di più* rispetto quello moderato un mutamento di regime politico (e perciò è, *deve* essere, *più intollerante*, o, se si preferisce, *meno tollerante*, in materia di introduzione di una nuova religione), perché in esso, secondo Montesquieu, la religione ha più «influenza» che altrove (*EL*, V, 14), vuoi in quanto è suo il principale fattore di stabilità, vuoi in quanto attenua, umanizzandola, la passione della *crainte/terreur* che «lo fa agire/muovere (*le fait agir/mouvoir*)», ciò che pure contribuisce alla sua durata nel tempo (*EL*, III, 1; V, 14; VIII, 10)⁷⁷.

Quindi, le connessioni *Stato moderato - tolleranza / Stato dispotico - intolleranza* proposte da Larrère paiono incongrue. Il problema è po' diverso e po' più complesso. Qualora si tratti dell'introduzione di una nuova religione sia lo Stato moderato che lo Stato dispotico sono parimenti intolleranti. La differenza tra i due è solo di *grado*⁷⁸: il dispotismo è *più intollerante* (o, è *meno tollerante*), in quanto esso rischia di *più* per il ruolo *maggiore*, cruciale, che vi svolge la religione. Se, invece, questa vi è già stabilita (com'era ad esempio, in Francia al tempo dell'editto di Nantes [1598-1685], o in Cina, dove, oltre al confucianesimo, c'erano, e continuano tuttora ad esserci, anche altre grandi religioni, come il buddismo e il taoismo), essi devono tollerarla. Gli unici Stati che fanno accezione a quest'ultima «regola» sono quelli musulmani, dato il carattere *intollerante* dell'islam⁷⁹. In sintesi: in tema di tolleranza/intolleranza, lo Stato moderato

religion étaient de la nature des lois humaines, les lois de la religion ne seraient rien non plus: *il est pourtant nécessaire à la société qu'il y ait quelque chose de fixe*: et c'est *cette religion qui est quelque chose de fixe*» (*EL*, XXVI, 2; corsivi miei).

- 76 È per questa ragione che il governo dispotico corre maggior rischio di vedere una *rivoluzione* che per qualsiasi altro atto di tirannide (*EL*, XXV, 11).
- 77 Ho illustrato e argomentato diffusamente queste tesi montesquieuiane sul dispotismo nel mio *Oppressione e libertà*, cit.
- 78 Sta forse qui la ragione della soppressione, nel testo a stampa dell'*EL*, del passo del manoscritto relativo al governo moderato: l'*incipit* di tale passo, infatti, sembra negare questa differenza di grado – «Si le gouvernement est modéré, *la difficulté n'est pas moindre*» – e mettere sullo stesso piano dispotismo e governo moderato in merito al problema dell'introduzione di una nuova religione.
- 79 Questo carattere dell'islam è, per Montesquieu, immutabile: esso «agit *encore* sur les hommes avec cet *esprit destructeur* qui l'a fondé» (*EL*, XXIV, 4; corsivi miei). Circa il cristianesimo, invece, tranne che in Spagna e in Portogallo, dove operava ancora il Tribunale dell'Inquisizione, esso appare a Montesquieu, almeno nelle *LP*, sulla via dell'emancipazione dall'intolleranza: «Ils [gli Ebrei] n'ont jamais eu dans l'Europe un calme pareil à celui dont ils jouissent. *On commence à se défaire*

e lo Stato dispotico, ad accezione dei governi maomettani, si comportano allo stesso modo: tollerano una religione già stabilita, non tollerano il radicarsi di una nuova religione. In questo secondo caso l'unica differenza tra i due è solo di grado: lo Stato dispotico, per il ruolo 'strategico' che vi gioca la religione, è *più intollerante* (o *meno tollerante*) dello Stato moderato. Sono entrambi intolleranti, ma uno lo è *di più*, o, inversamente, lo è *di meno*, dell'altro. Montesquieu è, vuole essere, il filosofo del *più* e del *meno*⁸⁰, ovvero il filosofo delle *sfumature*⁸¹. Bisogna allora coglierle, e 'raccordare' ad esse i propri 'schemi', e non, viceversa, 'raccordare' – ovvero 'costringere' – le sfumature di Montesquieu entro i propri schemi.

E veniamo alla questione della libertà religiosa. Come s'è visto, Larrère ritiene che essa si dia solo nelle repubbliche, ma non fornisce al riguardo alcun esempio né rinvia ad alcun luogo dell'*EL* o di altre opere di Montesquieu, per cui non si riesce né a consentire né a dissentire da lei. Si sofferma invece sull'Inghilterra, considerata da Montesquieu una nazione «où la république se cache sous la forme de la monarchie». Ora, su questa famosa affermazione montesquieuiana ha indugiato a lungo Landi Landi nella sua monumentale monografia su *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, pervenendo alla conclusione, a mio giudizio rispettosa dei testi e perciò condivisibile, che per Montesquieu l'Inghilterra uscita dalla *Glorious Revolution* non è una né una repubblica né una cripto-repubblica, ma una *monarchia tendente alla repubblica*, e cioè «un *sottotipo* del *tipo monarchia*»⁸². Per Larrère, invece, l'Inghilterra montesquieuiana sarebbe, dal punto di vista della «constitution», una monarchia; dal punto di vista delle sue «mœurs politiques», una repubblica. Ora, a parte il discutibile uso di un'espressione come *mœurs politiques* nell'esaminare il pensiero di un autore che, come Montesquieu, distingue nettamente «lois», «mœurs» e «manières» (*EL*, XIX, 16), l'unico argomento che l'autrice adduce a favore

parmi les Chrétiens de cet esprit d'intolérance qui les animait: on s'est mal trouvé en Espagne de les avoir chassés, et en France d'avoir fatigué des Chrétiens, dont la croyance différait un peu de celle du Prince. On s'est aperçu que le zèle pour le progrès de la Religion, est différent de l'attachement, qu'on doit avoir pour elle, et que pour l'aimer, et l'observer, il n'est pas nécessaire de haïr et de persécuter ceux qui ne l'observent pas» (LP LX; corsivo mio).

80 Scrive nella *Défense*, rivolgendosi al suo critico ecclesiastico: «Le critique [per noi: Larrère] ne connaît que les qualités positives et absolues; il ne sait ce que c'est que ces termes *plus* ou *moins* [...]» (II^e Partie, *Usure*; corsivo di Montesquieu).

81 «[...] le bon sens consiste beaucoup a connaître les *nuances* des choses» (*Défense*, II^e Partie, *Idée générale*; corsivo mio).

82 L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, p. 394 (corsivo di Landi).

della sua tesi sono un paio di citazioni da *EL*, XIX, 27 («Comment les lois peuvent contribuer à former les mœurs, les manières et le caractère d'une nation»), dalle quali ella ricava l'opinione che nell'Inghilterra raffigurata nell'*EL* la libertà sarebbe concepita, oltre che come «sicurezza», anche come «indipendenza», ovvero come «la capacité de faire, à son gré, ce que l'on veut» (pp. 161-162). Ma i due brani montesquieuiani citati – «tout citoyen [...] aurait sa volonté propre, et ferait valoir à son gré son indépendance»; «Comme chaque particulier, toujours indépendant, suivrait beaucoup ses caprices et ses fantaisies» – non autorizzano, a mio avviso, una simile opinione, perché si riferiscono non alla libertà come «capacità/diritto di fare», bensì alla libertà come «capacità/diritto di pensare». Peraltro, Montesquieu contrappone drasticamente «libertà» e «indipendenza», ovvero nega che sia libertà l'indipendenza quale diritto del popolo di «faire ce qu'il veut»⁸³. Né sta in piedi l'idea della libertà-indipendenza come «participation au pouvoir politique des citoyens des républiques» (p. 161). La partecipazione del popolo alla gestione del potere è stata per Montesquieu un «grand inconvénient», un «grand vice», delle democrazie antiche⁸⁴, ai quali si è posto rimedio, a partire dal Medioevo barbarico, con l'istituto della *rappresentanza* (*EL*, XI, 6, 8), un istituto che costituisce – lo dice proprio in *EL*, XIX, 27 – «le grand avantage» del governo inglese settecentesco «sur les démocraties anciennes, dans lesquelles le peuple avait une puissance immédiate». Insomma, Larrère confonde i piani di analisi e la sua lettura interpretativa anziché facilitare la comprensione della posizione di Montesquieu in merito al tema della libertà religiosa, la deforma. Cose assennate, invece, ella dice esaminando la *Très humble remontrance aux Inquisiteurs d'Espagne et de Portugal* (*EL*, XXV, 13), la quale «peut être considéré comme une défense de la liberté religieuse» (p. 154). Da questo relevantissimo testo montesquieuiano, che Voltaire non mancherà di citare

83 «Il est vrai que dans les démocraties le peuple paraît faire ce qu'il veut; mais la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut [...]. Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance, et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir» (*EL*, XI, 3).

84 «Le grand avantage des représentants, c'est qu'ils sont capables de discuter les affaires. Les peuples n'y est point du tout propre; ce qui forme un des grands inconvénients de la démocratie [...]. Il y avait un grand vice dans la plupart des anciennes républiques: c'est que le peuple avait droit d'y prendre des résolutions actives, et qui demandent quelque exécution, chose dont il est entièrement incapable. Il ne doit entrer dans le gouvernement que pour choisir ses représentants, ce qui est très à sa portée» (*EL*, XI, 6; corsivi miei).

nel suo celebre *Traité sur la tolérance* (cap. XV), si ricavano due importanti argomenti – più che mai attuali anche nel nostro tempo – a favore della tolleranza e della libertà religiosa: (1) la conversione religiosa deve escludere qualsiasi «recours à la contrainte physique»; (2) «les rapports entre les différentes religions (ou les différentes sectes d'une même religion) doivent être réglée par un principe de réciprocité, qui est celui de la règle d'or (ne fais pas à autrui ce qui tu ne voudrais pas qu'on te fit) et du droit naturel (qui enjoint de considérer les hommes comme également libres)» (p. 168; cfr. anche pp. 170-171).

Settimo contributo è quello di António Carlos dos Santos, *Montesquieu: religion, politique et intolérance dans le monde ancien*, pp. 172-185. Le tesi dell'autore sono estremamente semplici: prima dell'apparizione del cristianesimo regnava nel mondo occidentale la tolleranza; con l'avvento del cristianesimo si è instaurata l'intolleranza; il compito per noi oggi è di restaurare «l'idée de tolérance comme équilibre politique et religieux» del mondo antico⁸⁵. Che cosa abbiamo a che fare simili 'vedute' con un pensatore *complesso, raffinato* e soprattutto *moderato* come Montesquieu, non si capisce proprio. Ovvero: basta dare una 'rapida occhiata', come fa Dos Santos nella sua relazione, sulla giovanile *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, o sui giudizi relativi alla politica religiosa di Giustiniano contenuti nelle *Considérations sur les Romains*, per stabilire 'correttamente' ciò che Montesquieu pensava della religione nel mondo greco-romano⁸⁶ e del cristianesimo da quando è sorto fino al Settecento, e quali siano, oggi, i compiti che ci attendono? Evidentemente no, donde

85 «Bref, l'aube du christianisme a produit un excès, un *pathos*: l'intolérance. Comment la contourner? Voici l'esprit que l'on peut inférer aussi bien de la *Dissertation sur les Romains* que des *Considérations sur la décadence des Romains* [sic!], en ce qui concerne la question de la tolérance: la réponse est des renforcer les bases politiques du pouvoir séculier, de préserver les institutions, de rendre possible inconditionnellement la liberté et d'engager un combat ouvert contre l'abus de n'importe quel genre de pouvoir, qu'il soit politique ou religieux. L'intolérance apporté par le christianisme a été la perversion de quelque chose d'originellement salutaire. La présence de la religion dans la politique est également une *stratégie politique*: elle y participe comme support moral pour que, avec le temps, la politique elle-même puisse corriger ce mal, se libérer de l'intolérance, par la consolidation de ses bases, récupérant ainsi l'idée de tolérance comme *équilibre politique et religieux*» (pp. 184-185; corsivo di Dos Santos).

86 A Dos Santos capita di scrivere delle autentiche sciocchezze, come nel passo in cui attribuisce al cristianesimo (quando non era ancora nato!) la «destabilizzazione» della Repubblica romana: «[...] le christianisme déstabilise la République romaine» (p. 179). È vero invece, ma lui lo ignora, che per Montesquieu la diffusione a Roma, sul finire della Repubblica, dell'epicureismo «contribua beaucoup

viene qui a pennello il severo ‘consiglio’ che il *Président* indirizza agli *esaminatori* ‘troppo zelanti’ del suo pensiero:

Quand on écrit sur les grandes matières, il ne suffit pas de consulter son zèle [*leggi*: le proprie ubbie ideologiche], il faut encore consulter ses lumières; et, si le ciel ne nous a pas accordé de grands talents, on peut y suppléer par la défiance de soi-même, l’exactitude, le travail et les réflexions (*Défense*, III^e Partie).

L’ottavo contributo è di Sergey Zanin, *Rousseau, Montesquieu et la «religion civile»*, pp. 186-212. Qui gli ‘insulti’ a Montesquieu toccano l’apice. Basta un solo esempio: l’autore – che ignora, tra l’altro, che Rousseau redasse nel corso del 1749 degli estratti dell’*EL* a uso dei coniugi Dupin, ovvero degli autori della prima critica sistematica del capolavoro montesquieuiano⁸⁷ –, riferisce al papa di Roma il capitolo sul *Pontificat* del libro XXV e così scrive:

[Montesquieu] qualifie de “despotique” le gouvernement du “pontife” dont “la nature est de réunir sur une même tête tous les pouvoirs” (*EL*, XXV, 8). Dans son analyse du gouvernement sous lequel l’Église a “un chef visible” qui serait le chef d’État Rousseau, tout de même que Montesquieu, critique le despotisme d’un pareil gouvernement et manifeste son anticléricalisme (p. 192)⁸⁸.

à gâter le cœur et l’esprit des Romains», ovvero a ridurre il loro ‘tasso’ di religiosità (*Romains X, incipit*).

87 C. Dupin, *Refléxions su quelques parties d’un livre intitulé de L’Esprit des Loix*, [Paris, Serpentin, 1749]; Id., *Observations sur un livre intitulé de L’Esprit des Loix; divisées en trois parties*, [Paris, Guérin et Delatour, 1757-1758]. Su questi testi, vedi C. Rosso, *Montesquieu et Dupin (un éreintement avorté)*, in Id., *Montesquieu moraliste. Des lois au bonheur*, cit., pp. 283-316; G. Zamagni, *Oriente ideologico, Asia reale. Apologie e critiche del dispotismo nel secondo Settecento francese*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit., vol. II, pp. 359-364; Ch. Porset, *Madame Dupin et Montesquieu, ou les infortunes de la vertu*, in *Actes du colloque international tenu à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998, pour commémorer le 250^e anniversaire de la parution de «L’Esprit des lois»*, réunis et présentés par L. Desgraves, Bordeaux, Académie de Bordeaux, 1999, pp. 287-304; e, soprattutto V. Recchia, *Uguaglianza, sovranità, virtù. Rousseau lettore dell’«Esprit des lois»*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, Ets, 2005, t. I, pp. 67-108, a cui rinvio per un’analisi approfondita ed equilibrata dei rapporti tra Montesquieu e Rousseau. Per Zanin, Rousseau avrebbe «consulté les œuvres de Montesquieu à l’époque de la composition du *Deuxième Discours* [1754]» (p. 196).

88 Zanin, che ribadisce la sua opinione poco più avanti («Rousseau et Montesquieu exigent une “certaine laïcisation de l’État” qui se manifeste dans leur critique du “pontificat” [...]»: p. 194), molto probabilmente ignora che «pontife» è un

Che dire? Che è davvero desolante che, dopo 260 anni di studi e dibattiti, anche aspri, sull'*EL*, a qualcuno sia venuto in mente, attribuendola a Montesquieu, una insulsaggine del genere!

Il nono contributo, quello di Catherine Maire, *Montesquieu et la Constitution civile du clergé*, pp. 212-228⁸⁹, ha una peculiarità: si tratta dell'unico contributo sviluppato con argomentazioni congrue di tutta la raccolta. E tuttavia, anche qui, non si possono non avanzare alcune riserve radicali. L'autrice sostiene che «le regard» di Montesquieu sulla religione non è quello «sociologique», mirante ad «abbracciare» le leggi, i costumi, le usanze e le *religioni* di tutti i popoli della terra⁹⁰, ma «le regard gallican», il quale «*wise à ne considérer que les rapports du christianisme à la société, à n'examiner les liens et les frontières entre le deux souverainetés, celle de l'Église et celle de l'État, que sous la perspective de la catégorie de l'utilité sociale, à l'aune "du bien que l'on en tire dans l'état civil"*». E non basta: dopo aver 'ristretto' lo sguardo di Montesquieu al solo cristianesimo, l'autrice va ancora oltre e sostiene che esso è 'ristretto' anche dal punto di vista temporale, dato che «*toutes [sic!] les critiques*» che il Nostro rivolge a questa religione (nella sua variante cattolica, s'intende)

prennent sens si l'on considère qu'elles participent des nombreux débats qui ont lieu au XVIII^e siècle sur des problèmes qui engagent les rapports entre l'Église et l'État: la Constitution *Unigenitus*, le célibat des prêtres, le monachisme, les jésuites, les biens ecclésiastiques, la puissance coactive de l'Église, le mariage des protestants, la tolérance civile.

termine di derivazione latina (*pontifex*) e che esisteva ben prima dell'apparizione del pontefice cristiano.

- 89 Maire ha curato, assieme a P. Réat, l'edizione critica del *Mémoire sur le silence à imposer sur la Constitution* (1754), in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. IX, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2006, pp. 519-535; ed è autrice, tra l'altro, degli articoli «*Constitution Unigenitus*», «Gallicanisme», «Jansénisme», «*Mémoire sur le silence à imposer sur la Constitution*», «Théologie», del *Dictionnaire électronique Montesquieu*, cit; del saggio su *La censure différée de «L'Esprit des lois» par M^{sr} Bottari*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 41 (2005), n° 1, pp. 175-191; e del corposo volume *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le Jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998 (rist. 2005).
- 90 Cfr. *Défense*, II^e Partie, «*Idée générale*»: «Ceux qui auront quelques lumières verront du premier coup d'œil que [*L'Esprit des lois*] a pour objet les lois, les coutumes et les divers usages de tous les peuples de la terre. On peut dire que le sujet en est immense, puisqu'il embrasse toutes les institutions qui sont reçues parmi les hommes». Come si vede, nella lista di Montesquieu non figurano le religioni, ma è evidente a chiunque legga il suo capolavoro con un minimo di equità – a chiunque «a quelques lumières» – che esse vi rientrano perfettamente.

Ora, a parte la bolla *Unigenitus* (promulgata l'8 settembre 1713), tutti gli altri «problemi» qui elencati (celibato ecclesiastico, monachesimo, gesuiti, beni ecclesiastici, ecc.) non erano stati dibattuti anche *prima* del XVIII secolo, ad esempio durante la Riforma, la Controriforma e la Guerra dei Trent'Anni? E poi: davvero *tutte* le critiche di Montesquieu al cristianesimo cattolico si spiegano solo se rapportate alle controversie, alle 'beghe', politico-religiose del suo secolo? Questo 'contestualismo' a tutti i costi non finisce per l'«uccidere» il Nostro, trasformando il suo 'sguardo d'aquila' su *tutte* le religioni, occidentali ed orientali, antiche e moderne, in uno 'sguardo di piccione' *solo* sui 'guai' del cristianesimo cattolico della Francia del suo tempo? Non ha forse egli scritto da qualche parte che era «un francese solo per caso»⁹¹? Non ha forse egli riflettuto sui problemi politico-religiosi *anche* di Roma antica (sia pagana che *cristiana*), *anche* dell'Impero *cristiano* di Bisanzio, *anche* del Medioevo *cristiano* europeo? Per un contestualista a tutti i costi non dovrebbero esistere, oltre alle analogie e alle similitudini, anche le differenze, le specificità, le peculiarità, gli eventi irripetibili, ecc.? Diversamente, non finiremmo per l'essere come quel parroco di campagna, al quale degli astronomi facevano vedere la luna in un telescopio, ma egli vi vedeva soltanto il suo campanile (*Défense*, I^e Partie, *Réponse à la Neuvième Objection*)?

Maire insiste qui, come in altri suoi scritti, nel qualificare Montesquieu come un «gallican *modéré*», perché egli non sostiene la subordinazione della Chiesa cattolica allo Stato francese. Ma se così è, ed è così, che senso ha definirlo «gallicano»? Il gallicanesimo non è quella dottrina che, in modi più o meno accentuati, ha propugnato proprio la subordinazione della Chiesa allo Stato⁹²? A mio avviso, l'autrice va molto più vicino al vero

91 «Si je savais une chose utile à ma nation qui fût ruineuse à une autre, je ne la proposerais pas à mon prince, parce que je suis homme avant d'être Français (ou bien) parce que je suis nécessairement homme, et que je ne suis Français que par hasard» (P 350).

92 Lo dice chiaramente, tra gli altri, uno studioso che se ne intende come Jean Baubérot (cfr. *infra*): «[...] les lumières françaises [...] sont, de façon dominante, dans l'*optique gallican* de la *subordination* de la religion à l'État» (p. 237; corsivi miei). Peraltro, lo stesso Montesquieu pare perfettamente consapevole della dipendenza politica che comporta per la Chiesa il sistema delle libertà della Chiesa gallicana inaugurata da P. Pithou (*Les libertés de l'église*, 1594): «On devrait bien plutôt dire la servitude de l'Église gallicane, puisqu'elles [ces libertés] ne servent qu'à maintenir l'autorité du roi contre la juridiction ecclésiastique et ôter au Pape la force de la maintenir, puisqu'elles ôtent aux ecclésiastiques le droit qu'ils ont sur les magistrats et les rois mêmes, en qualité de fidèles» (P 215).

quando definisce Montesquieu «un *auteur catholique* qui a beaucoup critiqué la religion chrétienne, tout en essayant de reconnaître ses mérites» (p. 214) e allorché afferma che, se egli si fosse trovato di fronte (ammesso e non concesso che abbia senso un simile «exercice d'histoire fiction») alla Costituzione civile del clero, «loi sacrée de l'Église de France et de la Nation», approvata il 12 luglio 1790, ne avrebbe provato solamente «horreur» (pp. 227-228).

Condivisibili, comunque, sono molte ricostruzioni analitiche e giudizi di Maire. Ne riporto alcuni:

Sans remettre en cause ses privilèges, Montesquieu a beaucoup dénoncé les richesses de l'Église qui ne sont plus le patrimoine des pauvres [...]. Tout en reconnaissant la sacralité et l'inviolabilité de l'ancien domaine du clergé, il préconise de laisser "sortir de ses mains les nouveaux domaines". Néanmoins, il refuse la contrainte dans la mise en œuvre de ce projet: "Au lieu de défendre les acquisitions du clergé, il faut chercher à l'en dégoûter lui-même; laisser le droit, et ôter le fait" (pp. 218-219).

Dans les *LP*, [Montesquieu] a exprimé une nette préférence pour la religion protestante⁹³, plus favorable au développement de la société, au commerce, aux manufactures, à l'agriculture et au peuplement que la catholicisme qui encourage, selon lui, l'idéal d'une vie tranquille et retirée du monde, le monachisme et le célibat [...]. [Néanmoins], il ne remet pas en cause le catholicisme comme religion dominante dans la monarchie puisqu'il établit une correspondance entre les deux: "la religion catholique convient mieux à une monarchie et la religion protestante s'accommode mieux d'une république" [...]. [II] s'est engagé à soutenir la religion catholique et les libertés de l'Église qui sont avantageuses en dernière analyse pour la France, fille aînée de l'Église: "La France doit soutenir la religion catholique, qui est incommode à tous les autres pays catholiques et ne lui fait aucun mal. Par là, elle conserve la supériorité sur les autres pays catholiques" (p. 221).

93 Questa preferenza non viene meno – a mio avviso – nell'*EL*, anche se vi appare meno esplicita. Basti pensare al favore con cui Montesquieu guarda alla diffusione del protestantesimo fra i popoli del Nord d'Europa (è essa la religione che «convient mieux» al loro «esprit d'indépendance et de liberté»: *EL*, XXIV, 5); o all'elogio che egli tesse delle religioni «attive» (in cui rientra, senza dubbio, anche il protestantesimo, e in particolare il calvinismo) rispetto a quelle «contemplative» (*EL*, XXIV, 6, 11-12, 19); o, infine, all'evidente compiacimento con cui egli sottolinea la riduzione nei Paesi protestanti (rispetto a quelli cattolici) del numero delle festività (*EL*, XXIV, 23).

[Montesquieu] défend la politique royale du silence et en particulier les déclarations de 1730 et de 1754 qui posent la bulle *Unigenitus* comme une loi de l'État. Il y voit comme "une espèce de repos et de point de ralliement entre les citoyens". En ce sens, Montesquieu n'est pas un partisan des théories conciliaires. Il lui importe de ne pas laisser le clergé "passer à d'autres prétentions, sous prétexte de la dite Bulle", mais en même temps, il ne veut pas trop limiter la juridiction des évêques: "J'ai toujours pensé que leur juridiction pour la correction des mœurs n'était que trop bornée". Montesquieu défend en dernière analyse la primauté du successeur de saint Pierre: "Je crois que l'autorité du Pape nous est même politiquement parlant infiniment utile. Car, que deviendrons nous dans cette nation turbulente où il n'y a aucun évêque qui pense comme son voisin?" (p. 222).

Si [Montesquieu] a parlé de l'union des deux pouvoirs, le temporel et le spirituel, il n'a jamais voulu leur fusion organique⁹⁴, moins encore leur indistinction. Séparés mais complémentaires, la Religion et l'État, tels deux organes du gouvernement, devaient à ses yeux, coopérer dans le but commun de former de "bons citoyens" (p. 228).

Decimo e ultimo contributo del volume è quello di Jean Baubérot, *Des Lumières à la laïcité*, pp. 230-238. L'autore, noto giurista protestante e qualificato studioso della «laïcité française»⁹⁵, propone un'interessante ricostruzione della suddetta laicità in cui però a Montesquieu non viene attribuito alcun ruolo (è nominato solo un paio di volte e di sfuggita). Anzi, Baubérot conclude il suo intervento con un invito alla «riscoperta» di Bayle, l'autore direttamente e duramente attaccato dal Nostro sia per il suo «paradosso» sulla preferibilità dell'ateismo all'idolatria sia per quello sull'impossibilità di una società di veri cristiani. Non si capisce pertanto perché il presidente onorario della *Société Montesquieu*, Jean Ehrard, abbia invitato proprio questo studioso a chiudere un convegno su «religione e Stato» in Montesquieu. Per suggerirci forse di «dimenticare Montesquieu» in merito ai problemi del rapporto tra religione e potere, tra cristianesimo e Stato, tra cristianesimo ed Europa⁹⁶? Lungi da me l'idea di voler fare un

94 È quanto crede, invece, M. Skrzypek, là dove afferma che Montesquieu avrebbe ripreso «l'idée de Hobbes sur la nécessité de réunir les deux têtes de l'aigle en une seule» (p. 147).

95 Tra i suoi studi: *Vers un nouveau pacte laïque*, Paris, Le Seuil, 1990, e *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Le Seuil, 2004.

96 Nell'EL Montesquieu riconosce l'indissolubilità del matrimonio cattolico e si dichiara contrario al dualismo di legislazioni contraddittorie: «[...] c'est à la loi de la religion à décider si le lien sera indissoluble ou non: car si les lois de la religion avaient établi le lien indissoluble, et que les lois civiles eussent réglé qu'il se peut rompre, ce serait deux choses contradictoires»: XXVI, 13). Ragionando per

qualsiasi processo alle intenzioni, ma certo è molto strano che il convegno sia stato concluso in questo modo.

3. Tornare a Montesquieu

Qualche battuta finale. Tra i tanti elogi che Montesquieu tesse del cristianesimo, il più significativo è forse quello contenuto in *EL*, XXIV, 13, dedicato ai «crimes inexpiables». Poiché questo elogio non solo non è esaminato, ma neppure è mai ricordato nei contributi del volume, lo riporto qui *in extenso*:

La religion païenne, qui ne défendait que quelques crimes grossiers, qui arrêtaït la main et abandonnaït le cœur, pouvaït avoir des crimes inexpiables; mais une religion qui enveloppe toutes les passions; qui n'est pas plus jalouse des actions que des désirs et des pensées; qui ne nous tient point attachés par quelques chaînes, mais par un nombre innombrable de fils; qui laisse derrièrè elle la justice humaine, et commence une autre justice; qui est faite pour mener sans cesse du repentir à l'amour, et de l'amour au repentir, qui met entre le juge et le criminel un grand médiateur, entre le juste et le médiateur un grand juge: une telle religion ne doit point avoir de crimes inexpiables. Mais, quoiqu'elle donne des craintes et des espérances à tous, elle fait assez sentir que s'il n'y a point de crime qui, par sa nature, soit inexpiable, toute une vie peut l'être; qu'il seraiït très dangereux de tourmenter sans cesse la miséricorde par de nouveaux crimes et de nouvelles expiations; qu'inquiets sur les anciennes dettes, jamais quittes envers le Seigneur, nous devons craindre d'en contracter de nouvelles, de combler la mesure, et d'aller jusqu'au terme où la bonté paternelle finit.

Di fronte a questo «beau tableau» della religione cristiana⁹⁷, Robert Shackleton, il più noto e intransigente assertore di un Montesquieu *deista*⁹⁸,

conto proprio, ovvero ignorando questa presa di posizione, in cui il Président fa «una forte concessione ai privilegi della chiesa cattolica» (C. Borghero, *L'ordine delle leggi e la natura delle cose*, in D. Felice [a cura di], *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., vol. II, p. 583), Ehrard, in una noterella di chiusura della Table ronde, si chiede, e ci chiede, retoricamente: «[...] si le droit d'un pays permet le divorce tout en reconnaissant une valeur civile au mariage religieux, ne crée-i-il pas le risque d'une situation inextricable»? (p. 36).

97 Cfr. *Table analytique et alphabétique des matières* dell'edizione dell'*EL* del 1757, s.v. «Religion chrétienne» (la *Table* è riprodotta, tra l'altro, nell'ed. Derathé dell'*EL*, 2 tt., Paris, Garnier, 1973, t. II, p. 711).

98 Cfr. R. Shackleton, *La religion de Montesquieu* (1956), in Id., *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, a cura di D. Gilson e M. Smith, Oxford, Voltaire

ha scritto che si tratta di una «retrospective and perhaps nostalgic glance at the beliefs which first his mother, and later the fathers of the Oratory, had nurtured him», ovvero di un «vestige of earlier certainty, now elusive and external to Montesquieu, but still worthy to receive respect and praise»⁹⁹. A me pare invece che ci troviamo davanti ad «un des plus beaux morceaux» dell'*EL*¹⁰⁰, un *morceau* in cui Montesquieu esprime le sue convinzioni religiose più autentiche, in coerenza con tutto il resto dell'opera, con la *Défense* e con la sua visione complessiva dell'Europa e della sua storia: un'Europa *cristiana* (cattolica e protestante)¹⁰¹, un'Europa *moderata* dalle leggi, dai costumi e dal *cristianesimo*, la religione dell'*amore*, della *mitézza* e del *perdono*.

Invito garbatamente il lettore a indugiare su alcune affermazioni di Montesquieu: diversamente dalla religione pagana, che «arrêtait la main et abandonnait le cœur», la religione cristiana «enveloppe toutes les passions», è «jalouse» sia delle «actions» sia dei «désirs» e delle «pensées», ci tiene «attachés [...] par un nombre innombrable de fils», si lascia indietro «la justice humaine, et commence une autre justice», è fatta «pour mener sans cesse du repentir à l'amour, et de l'amour au repentir».

Prego, infine, il lettore di soffermarsi sulle battute finali del 'pezzo' in questione, dove *il filosofo del limite*, con inusitato ardire, 'applica' a Dio stesso, e precisamente alla sua bontà/misericordia, il concetto di *limite*, liberando una volta per tutte il cristianesimo dall'accusa di perdonismo a tutti i costi che da sempre gli viene rivolto. Questa religione (di cui il cattolicesimo era ed è, con buona pace dei contributori di questo volume, la

Foundation, 1988, pp. 109-116; Id., *Montesquieu*, cit., pp. 349-354. Sull'insostenibilità della tesi del deismo di Montesquieu – in particolare, del Montesquieu maturo – ha scritto parole conclusive, a mio giudizio, R. Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranza*, cit., pp. 338-346.

99 R. Shackleton, *Montesquieu*, cit., p. 352. Subito dopo il biografo montesquieuiano afferma che «it is in deism that is to be found the real religious belief of Montesquieu» (*ibidem*).

100 L. de Jaucourt, articolo «Expiation, Littérature», in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* di Diderot e d'Alembert, t. XIII.

101 Ammesso che ce ne sia bisogno, ce lo dice con cristallina chiarezza uno che se ne intende come L. de Jaucourt nell'articolo «Europe (Géogr.)» scritto per l'*Encyclopédie ou Dictionnaire*, cit., t. VI: l'«Europe, [selon] l'auteur de *L'Esprit des lois*, est parvenue à un si haut degré de puissance, que l'histoire n'a rien à lui comparer là-dessus []; elle est la plus considérable de toutes par son commerce, par son navigation, par sa fertilité, par les lumières et l'industrie de ses peuples, par la connaissance des arts, des sciences, des métiers, et ce qui est le plus important, par le christianisme, dont la morale bienfaisante ne tend qu'au bonheur de la société» (corsivo mio).

maior pars) «fa comprendere a sufficienza (*fait assez sentir*)» che, se non vi è delitto che, per sua natura, sia inespiable,

toute une vie peut l'être, qu'il serait très dangereux de tourmenter sans cesse la miséricorde par de nouveaux crimes et de nouvelles expiations; qu'inquiets sur les anciennes dettes, jamais quittes envers le Seigneur, nous devons craindre d'en contracter de nouvelles, de combler la mesure, et d'aller jusqu'au terme où la bonté paternelle finit (corsivi miei).

III.

MONTESQUIEU FILOSOFO DEL LIMITE*

Chi lo direbbe! La virtù stessa ha bisogno di limiti.
(Montesquieu, *De L'Esprit des lois*, XI, 4)

1. *L'approccio metodologico: Montesquieu fondatore delle moderne scienze sociali*

Nella dedica del suo *Montesquieu*, edito da Laterza nel 1995, Sergio Cotta scrive con legittimo orgoglio (e non solo per ricordare un intenso rapporto di collaborazione e di amicizia): «*alla memoria di André Masson e Robert Shackleton – nous étions trois [eravamo tre]*».

In effetti, si tratta dei tre maggiori studiosi di Montesquieu del Novecento: Masson (1900-1986), per aver curato quella che può senz'altro definirsi la migliore edizione critica, fino ad oggi disponibile, degli scritti di Montesquieu¹; Shackleton (1919-1986), per la più importante «biografia critica» del *Président*²; Cotta (1921-2007), per aver approntato, da un lato, seppure in traduzione italiana, la prima edizione critica *completa* dell'*EL* (*Lo spirito delle leggi*, 1952), e, dall'altro, la prima vera monografia 'scientifica' sull'*intero* pensiero di Montesquieu (*Montesquieu e la scienza della società*, 1953).

Per quanto negli stessi anni in cui Cotta lavora alla sua edizione critica dell'*EL*, Jean Brethe de La Gressaye si dedichi alla propria, tuttavia

* Il testo riproduce, stilisticamente perfezionato e bibliograficamente aggiornato, quello apparso, col titolo *Per una filosofia del limite: Sergio Cotta interprete di Montesquieu*, su «Dianoia», 15 (2010), pp. 217-244. Ringrazio Thomas Casadei per aver collaborato alla prima stesura di questo contributo.

1 *Œuvres complètes de Montesquieu*, publiées sous la direction de M. André Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955. Com'è noto, è attualmente in corso presso la Voltaire Foundation una nuova edizione critica, di cui sono usciti però solo 12 volumi – peraltro assai disomogenei dal punto di vista della struttura d'analisi – dei 22 previsti.

2 R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961.

quest'ultima vede la luce integralmente solo nell'arco di un decennio (1950-1961): prima dell'edizione di Cotta, esce soltanto, nel 1950, il primo dei quattro tomi previsti, contenente i libri I-VIII. Peraltro, va rilevato che anche a fronte dell'edizione completa di Brethe, quella di Cotta resta ancora oggi, a nostro avviso, la più accurata (e questo anche rispetto all'edizione Derathé del 1973) per l'apparato critico, e specialmente per quanto concerne l'individuazione e lo scandaglio delle fonti classiche (Aristotele, Platone, Polibio, Cicerone, Livio, Tacito, Plutarco, ecc.) dell'*EL*³.

Venendo alla monografia⁴, si può osservare che il libro, prendendo in esame integralmente l'opera del *Président*, ha costituito l'effettivo punto di partenza di molta storiografia scientifica su Montesquieu e ha esercitato, e continua ancora a esercitare, un influsso fondamentale su ampi segmenti della letteratura critica montesquieuiana, sia in Italia sia all'estero.

3 Queste fonti sono assai scarsamente individuate sia da Brethe de La Gressaye sia da Derathé, che ne ricalca – in forma ridotta – in tutto e per tutto le orme. La traduzione di Cotta venne pubblicata nella neonata prestigiosa collezione «Classici della politica» diretta da Luigi Firpo, in 2 voll. (Torino, Utet, 1952; riedizioni e ristampe si avranno poi in anni successivi: 1965, 1973, 1996, 2001, 2004). Si tratta della prima vera edizione critica italiana del capolavoro montesquieuiano e tra le migliori in assoluto assieme a quelle curate, appunto, da Jean Brethe de La Gressaye (4 tt., Paris, Société Les Belles Lettres, 1950-1961) e da Robert Derathé (2 tt., Paris, Garnier, 1973). Per la prima volta, infatti, al pari di queste ultime, il testo di Montesquieu è corredato di un ampio e particolareggiato apparato critico, che non soltanto fornisce, rispetto all'edizione seguita (quella postuma, del 1757), le principali varianti delle altre edizioni fondamentali dell'*Esprit des lois* pubblicate durante il XVIII secolo e dell'unico manoscritto dell'opera che si è conservato (Bibliothèque Nationale de France: Nouv. Acq. Fr. 12832-12836), ma propone anche raffronti continui con gli altri scritti editi e all'epoca ancora inediti del *Président*, nonché il vaglio critico delle molteplici fonti che egli cita espressamente e l'individuazione di quelle che invece tace, in modo da seguire le influenze da lui subite e segnalare quanto la critica moderna abbia accettato dei risultati della sua indagine.

Numerose furono all'epoca le recensioni e le segnalazioni della traduzione in questione, tra le quali ci limitiamo a ricordare, in questa sede, quelle di Norberto Bobbio («Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», vol. 88, t. II [Classe di Scienze morali, Storiche e Filologiche], 1952-53, pp. 460-462) e di Robert Shackleton («French Studies», 7 [1953], pp. 266-267).

4 S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953. Numerose, anche in questo caso, sono state le recensioni e segnalazioni, tra le quali ricordiamo quelle di Norberto Bobbio («Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», vol. 89, t. II [Classe di Scienze morali, Storiche e Filologiche], 1953-54, pp. 438-440), di Renzo De Felice («Società», 11 [1955], p. 160) e di Robert Shackleton («French Studies», 9 [1955], pp. 167-169).

Lo studio – che segue in tutta la produzione filosofica e letteraria di Montesquieu, tenendo largamente conto delle numerose e poco note opere postume, «il graduale processo di formazione di una scienza empirica della società»⁵ – ha costituito e costituisce tuttora la più equilibrata alternativa all'interpretazione 'globale' di Montesquieu proposta da Shackleton (ritenuto da più parti il maggiore studioso novecentesco del filosofo francese).

La differenza di fondo consiste nel fatto che laddove Shackleton mira a fare di Montesquieu un illuminista a tutto tondo⁶, Cotta cerca nella monografia, ma anche negli scritti successivi, di *distaccarlo* dalla filosofia francese dei Lumi e di proiettarlo, per così dire, nel futuro. Da questo approccio scaturiscono le sue tesi fondamentali, che possono essere ricondotte, schematicamente, a cinque: *a*) Montesquieu fondatore (e non 'solamente' precursore) di una scienza empirica della società, ovvero Montesquieu come vero e proprio fondatore della sociologia⁷; *b*) Montesquieu storicista e, per certi versi, precursore del *Volkgeist* di Hegel⁸; *c*) Montesquieu cristiano (e dunque nettamente contrapposto al Montesquieu deista di Shackleton); *d*) Montesquieu teorico del costituzionalismo liberale e, soprattutto, del pluralismo partitico, o – ancora – del pluralismo politico e sociale⁹.

5 S. Cotta, *Prefazione a Montesquieu e la scienza della società*, cit., p. 8. Cfr., per un'esposizione delle principali tesi del libro, D. Felice, *Montesquieu in Italia (1800-1985)*, Bologna, Clueb, 1986, pp. 98-102.

6 Su questa interpretazione che vede in Montesquieu un «uomo dei Lumi», cfr. il saggio di Marco Platania, *Robert Shackleton e gli studi su Montesquieu: scenari interpretativi tra Settecento e Ottocento*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Pisa, Ets, 2005, vol. II: pp. 862-897, in part. p. 885.

7 È questa la tesi sviluppata da Raymond Aron, il quale, come è noto, segna le tappe della sua ricostruzione della genesi del pensiero sociologico proprio a partire da Montesquieu: *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Paris, Gallimard, 1967. Per un raffronto, cfr. M. Iofrida, *Uno «spectateur engagé» del XVIII secolo: Montesquieu letto da Raymond Aron*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II: pp. 839-865. Per una riproposizione e riarticolazione di questo approccio sia consentito rinviare a D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005; Id., *Montesquieu scienziato della politica*, in questo volume.

8 Cfr. A. Rotolo, *Hegel interprete di Montesquieu. «Geist der Gesetze» e dominio della politica*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II: pp. 505-549.

9 Sono queste le tesi che ritornano, in forme analoghe, nella *summa* che Cotta stesso compone nella voce *Montesquieu* dell'*Enciclopedia filosofica* [vol. III, Venezia-Roma, Sansoni, 1957, pp. 688-691], ove si legge che l'apporto di Montesquieu al moderno pensiero europeo «si svolge in tre direzioni principali: 1)

I due punti di maggior «dissenso» da Shackleton sono dunque il distacco di Montesquieu dall'illuminismo francese e la sua credenza nel cristianesimo, come Cotta stesso afferma anche nella recensione alla 'biografia critica' di Shackleton¹⁰. Spiega Cotta al riguardo:

Ma il mio dissenso è più netto (e di più antica data) per quanto riguarda la concezione religiosa di Montesquieu, che lo Shackleton considera un deista, mentre io lo ritengo invece muoversi nell'ambito di una essenziale, ancorché libera, fedeltà al cristianesimo, cui non sono estranei accenti agostiniani e pascaliani [...]. Ma [...] forse la ragione prima del nostro dissenso nasce dal fatto che lo Shackleton iscrive totalmente Montesquieu nell'ambito dell'Illuminismo, e quindi è portato ad attribuirgli la generale *Weltanschauung* (certamente deistica quando non è antireligiosa) di quel movimento. Mentre io tendo a distaccare Montesquieu, per l'essenziale almeno, dall'ambito illuministico, senza per questo arruolarlo di forza nelle idee tradizionaliste. Mi par invero difficile considerare illuminista [...] chi aveva una visione anti-razionalistica e relativistica della politica, una prospettiva storicistica e una concezione realistica e anti-perfettistica della condizione umana¹¹.

Cotta compie dunque un'operazione (per molti aspetti) inversa a quella di Shackleton: là dove quest'ultimo cerca di fare di Montesquieu un illuminista conseguente, Cotta ne fa un protoromantico e un 'sociologo'. In quest'ottica interpretativa, la «simpatia» con cui Montesquieu considera la religione, e in particolare il cristianesimo, «segna la distanza dalle idee dei *philosophes* suoi contemporanei e apre la via ad alcune correnti di pensiero che si manifesteranno in seguito a partire dal Romanticismo»¹². Montesquieu anticipa il Romanticismo e si distacca dai *philosophes* anche tramite l'idea che la religione è elemento costitutivo dell'individualità spirituale di

la fondazione di una scienza empirico-naturalistica della società che precorre la sociologia comtiana e la più recente sociologia del diritto; 2) la teorizzazione del costituzionalismo liberale, grazie non solo alla teoria della divisione dei poteri, ma soprattutto alla sua concezione dialettica della libertà politica, fondata sul libero manifestarsi e affrontarsi delle opinioni e dei partiti; 3) la concezione della storia come svolgimento incentrato sulla complessa individualità (etica, giuridica, economica, sociale) dei diversi popoli, che anticipa prospettive storicistiche (e gli valse perciò l'alto elogio di Hegel) e talune tendenze della storiografia romantica e contemporanea».

10 Cfr. «Rivista di filosofia», 54 (1963), pp. 481-483.

11 *Ibid.*, p. 483. A prescindere dal diretto riferimento ad Agostino e Pascal, su cui occorrerebbe svolgere forse alcune considerazioni più problematiche, ci pare che la tesi più convincente sia quella di Cotta (cfr. *infra*).

12 S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu* (1966), in Id., *I limiti della politica*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 189-190.

un popolo: questa infatti non può formarsi né svolgersi senza il contributo della religione¹³.

La tesi secondo cui Montesquieu sarebbe il «fondatore di una scienza empirica della società» va esaminata più in dettaglio¹⁴. Questa impostazione epistemologica e metodologica «distingue» e «isola» Montesquieu dal resto dell'illuminismo francese. Nella sua tensione a proiettare Montesquieu fuori da questa corrente di pensiero e il più avanti possibile nel tempo, Cotta arriverà addirittura, con il saggio introduttivo all'antologia del 1995 (*Il pensiero politico di Montesquieu*), ad andare oltre il Montesquieu scienziato della politica e della società, perseguendo il tentativo di farne un «fenomenologo»¹⁵.

13 S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, cit., pp. 183-185. Vedi *infra*.

14 Anche se nella sua ultima intervista, Cotta parla di Montesquieu come «precursore delle moderne scienze sociali» (*Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, a cura di D. Felice e M. Cotta, in D. Felice [a cura di], *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II, pp. 893-905, a p. 895), in realtà – più propriamente – egli lo considera, così come Aron, «il vero fondatore della scienza politica e sociale moderna» (questi i termini ai quali si ricorre in S. Cotta, *L'idée de parti dans la philosophie politique de Montesquieu*, in Aa.Vv., *Actes du Congrès Montesquieu, réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955 pour commémorer le II^e centenaire de la mort de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 257-263, a p. 259).

15 Il tentativo ci appare tuttavia non del tutto riuscito, come si è avuto modo di argomentare, seppure in forma più sfumata, in altra sede: D. Felice, recensione a S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu* (Roma-Bari, Laterza, 1995), in «Teoria politica», 11 (1995), n. 3, pp. 197-198. In questa sua nuova fatica Cotta ricostruisce, da un lato, l'itinerario personale e metodologico di Montesquieu, nonché lo sfondo filosofico che sorregge il suo *EL*; dall'altro, esamina – con grande rigore e competenza – due delle sue più note teorie politiche e cioè la teoria delle forme di governo e quella della costituzione inglese o della divisione dei poteri. Le conclusioni a cui giunge, sia nella valutazione complessiva del pensiero politico montesquieuiano sia in quelle concernenti suoi singoli momenti o aspetti, tendono ad andare oltre le ipotesi interpretative da lui stesso avanzate in precedenza, in particolare nella sua fondamentale monografia del 1953 su *Montesquieu e la scienza della società*. Se non si può non rilevare che, nel loro insieme, le tesi qui elaborate costituiscono un nuovo importante contributo nella direzione di una valorizzazione dell'opera del filosofo di La Brède, ci pare d'altra parte eccessivamente 'attualizzante' la proposta di connotare l'*EL* non più come «una scienza della società», bensì come «una fenomenologia empirica [...] della realtà sociale» (onde evidenziarne più adeguatamente – segnala Cotta – «le sue più ampie [e più interessanti] potenzialità di apertura filosofica» [*Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 22]). Altre significative innovazioni sarebbero, ad avviso di Cotta, le «anticipazioni» o i «precursori» di cui sarebbero 'cariche', per così dire, alcune teorie o concezioni montesquieuiane come, ad esempio, quella relativa allo

Rispetto a questo giudizio ci pare certamente più solida l'interpretazione, finemente argomentata nel corso della monografia del 1953, di un Montesquieu quale effettivo fondatore della scienza della società e della politica¹⁶. Un'ipotesi interpretativa, quest'ultima, che appare tuttora valida e comunque come quella che ha influenzato, in modo determinante, in Italia e non solo, gli studi su Montesquieu¹⁷: a differenza dei *philosophes* – Voltaire, Rousseau, Diderot, ecc. – che concepiscono la politica come una scienza di «ciò che deve essere», Montesquieu elabora una «scienza empirica della società», studiando «ciò che è» per ricavarne le leggi dello sviluppo sociale. È questa, peraltro, la tesi accolta da Bobbio nel suo celebre studio su *La teoria delle forme di governo*¹⁸, ma anche da Lando Landi nella sua monumentale ricognizione sul ruolo giocato dal sistema inglese entro il contesto della visione politico-istituzionale montesquieuiana¹⁹, nonché in tutta la manualistica di storia della filosofia del diritto,

stato di natura *sociale* che percorrerebbe «da un lato l'ipotesi della giustizia entro il 'velo d'ignoranza' di John Rawls e dall'altro la sessuale socialità *iniziale* che si dà nella famiglia e nei sistemi di parentela delineati da Claude Lévi-Strauss» (*ibid.*, p. 40); oppure, quella riguardante la repubblica democratica che prefigurerebbe la forma sociale comunitaria, e in particolare il modello di «società chiusa» analizzata da Bergson nelle *Deux sources de la morale et de la religion* (1932) (*ibid.*, pp. 67-68); o, infine, quella concernente il dispotismo che presenterebbe importanti «analogie» o «somiglianze» – il carattere totalizzante del governo, il “decisionismo”, la grande estensione territoriale, la paura generalizzata, ecc. – con i regimi totalitari del XX secolo, e segnatamente con il nazionalsocialismo tedesco e l'impero sovietico (*ibid.*, pp. 73-74). Le ‘prefigurazioni’ proposte da Cotta nel corso del suo saggio risultano non sempre convincenti e tuttavia, seppure in diversa misura, sono assai stimolanti e meritevoli di grande attenzione da parte degli studiosi e interpreti di Montesquieu che vogliono cogliere le potenzialità insite in un'opera così densa e ricca di spunti quale quella del *Président*.

- 16 «Il faudra attendre la naissance de la sociologie – scrive Cotta (*Montesquieu et Filangieri. Notes sur la fortune de Montesquieu au XVIII^e siècle*, in «Revue internationale de philosophie, 17 [1955], pp. 387-400, a p. 400) – pour que justice soit rendue aux buts scientifiques de Montesquieu». Questo passo è citato da Derathé, che lo critica alla fine della sua *Introduction* all'edizione dell'*EL* da lui curata, cit., t. I, p. LXVI.
- 17 Si è cercato di mostrare la profondità di tale prospettiva nel già citato *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, di cui le tesi di Cotta e di Norberto Bobbio (specialmente per l'interpretazione del dispotismo come forma *autonoma* di Stato: pp. 1-71), costituiscono la fondamentale base di partenza.
- 18 N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, in part. pp. 133-134: l'*EL*, si legge qui, è una «teoria generale della società».
- 19 Si veda L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, ove si afferma che l'interpretazione sociologica è «pienamente

del pensiero sociologico e delle dottrine politiche: da Guido Fassò a Franco Ferrarotti, da Sergio Landucci ad Alberto Izzo, da Antonio Zanzarino a Gian Mario Bravo e Corrado Malandrino²⁰.

2. Feconde intuizioni: il rapporto tra religione e politica

Dopo la monografia del 1953, Cotta si muove in tre direzioni principali (ricordate tutte nel corso della sua ultima intervista²¹): a) l'idea di partito; b) il rapporto religione e politica; c) il tema della libertà politica (collegato strettamente all'idea di 'partito'). Tali percorsi di indagine mostrano quanto la lettura interpretativa di Montesquieu fornita da Cotta sia costruita a partire da feconde intuizioni.

Quello del rapporto tra religione e potere è tema fondamentale nella prospettiva di Cotta e, a ben vedere, in quella di Montesquieu 'correttamente inteso'.

La questione della religione appare a Cotta, sin dall'inizio dei suoi studi, un punto di particolare rilevanza, sia per capire meglio la posizione di Montesquieu nella cultura del suo secolo, sia, più in generale, per valutarne i legami con gli sviluppi successivi del dibattito scientifico-culturale sulla politica e la configurazione del potere (senza tralasciare, poi, che si tratta di un tema centrale anche per la personale riflessione ed elaborazione filosofica di Cotta stesso). In Montesquieu, Cotta rinviene «una significativa sintonia» con alcune sue concezioni²². Se in *Montesquieu e la scienza della società* egli aveva messo in luce come la posi-

corretta nella sostanza e indispensabile per comprendere il senso del pensiero montesquieuiano»: pp. 33, 697 ss.

20 G. Fassò, *Montesquieu*, in *Storia della filosofia del diritto*, vol. II: *L'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1968, pp. 287-297 (ed. aggiornata a cura di C. Faralli: Roma-Bari, Laterza, 2003, vol. II, pp. 230-238); F. Ferrarotti, *I presupposti dell'indagine sociologica in Montesquieu*, in Id., *Trattato di sociologia*, Torino, Utet, 1968, pp. 39-42; A. Izzo (a cura di), *Charles-Louis de Secondat barone di Montesquieu*, in *Storia del pensiero sociologico*, vol. I: *Le origini*, Bologna, Il Mulino, 1974, pp. 37-48; S. Landucci, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Firenze, Sansoni, 1972; A. Zanzarino, *Montesquieu*, in Id., *Il pensiero politico dall'Umanesimo all'Illuminismo*, Napoli, Morano, 1991, pp. 327-348; G.M. Bravo, C. Malandrino, *Alle origini del costituzionalismo moderno: Montesquieu*, in *Profilo di storia del pensiero politico. Da Machiavelli all'Ottocento*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994, pp. 190-203.

21 *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., pp. 896-901.

22 *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 899.

zione religiosa e metafisica del filosofo di La Brède si conciliasse con una «scienza empirica della società», in uno studio successivo del 1966 (*La funzione politica della religione secondo Montesquieu*²³) ad essere più dettagliatamente analizzato è il significato che Montesquieu assegna alla religione nella vita politica.

L'approccio di Cotta mira a mettere a fuoco l'itinerario che il Bordolese porterà a termine nell'*EL*, che così egli riassume:

Da una posizione iniziale che vedeva nella religione un semplice *instrumentum regni*, grazie al quale (con un'anticipazione quasi marxiana) le masse ignoranti sono tenute sottoposte, nelle *Lettres persanes* si fa strada il riconoscimento dell'importanza della religione (in specie di quella naturale, ma anche di quelle positive) come potente fattore di ordine e coesione sociale. Infine, nell'*Esprit des lois* Montesquieu sviluppa un discorso più articolato e sistematico: per ciascuna forma di governo individua lo specifico apporto della religione. Nella repubblica, la religione accresce la sacralità delle leggi ed ispira l'amore di patria; nella monarchia, costituendo una delle più forti basi dei poteri intermedi, contribuisce ad impedire la degenerazione verso il dispotismo; infine, nel dispotismo, se da un lato contribuisce a rafforzare l'obbedienza dei sudditi, dall'altro vi introduce un elemento di stabilità che, in un regime che invece di per sé ne manca, attenua almeno in parte il carattere più estremo dello stesso²⁴.

Cotta è attento nell'osservare altresì che «l'importanza della religione ritorna anche in un altro contesto, là dove Montesquieu individua gli elementi che definiscono lo *spirito generale*, cioè quei fattori fondamentali che governano gli uomini. Anche se le formulazioni variano nel tempo,

23 In «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 43 (1966), pp. 582-603; e, tradotto in francese col titolo *Le rôle politique de la religion selon Montesquieu*, in *Mélanges offerts à Jean Brethe de La Gressaye*, Bordeaux, Éditions Bière, 1967, pp. 123-140. La versione italiana dello studio è riprodotta ora anche, come s'è già accennato, in S. Cotta, *I limiti della politica*, cit., pp. 167-190.

24 *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 899. Su questo ruolo della religione nel dispotismo, a partire dalle considerazioni sviluppate da Cotta nel suo citato studio del 1966, si veda D. Felice, *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004², pp. 196-197, 202-203, 208, 218, 235-238 (col titolo *Dispotismo e libertà*, questo saggio è stato riproposto, in una versione rivista ed aggiornata bibliograficamente, in Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 1-71; i passi richiamati si trovano qui alle pp. 8-9, 14-15, 22, 32, 51-54).

la religione è sempre per Montesquieu uno di questi elementi (insieme al clima, alle leggi, ai costumi, ai principi fondamentali di governo, ecc.)»²⁵.

Più in specifico, Cotta argomenta che per Montesquieu «la religione, se costituisce innanzitutto un elemento di ordine della società, rappresenta anche una fonte di libertà sia perché in essa si radica il pluralismo della società, sia perché i suoi insegnamenti agiscono da freno all'arbitrio umano, sia infine perché ispira potentemente la libertà interiore nei confronti del potere»²⁶.

Si trova così un'ulteriore conferma del *distacco* di Montesquieu dalla mentalità dei *philosophes*: nella posizione del Presidente si può rilevare, innanzitutto, un atteggiamento molto meno dominato dal pregiudizio anti-religioso e dal rigetto delle religioni positive, viste come espressioni di un passato da superare, e invece interessato ad un'ampia esplorazione empirica del fenomeno del quale si coglie tutta l'importanza. Questo modo di affrontare il tema consentirebbe a Montesquieu, secondo Cotta, una ben più articolata conoscenza del fenomeno religioso e della sua molteplice rilevanza sociale²⁷.

25 *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., pp. 899-900. Cfr. la definizione ultima dello *spirito generale* proposta in *EL*, XIX, 4: «Molte cose governano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, le tradizioni, i costumi, le usanze; donde si forma uno spirito generale, che ne è il risultato».

26 *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 900.

27 Ma, oltre a questo più oggettivo atteggiamento scientifico, a Cotta «pare si debba rilevare un'attitudine di fondo nella quale non manca, pur accanto alla critica spesso impietosa nei confronti delle degenerazioni delle religioni positive, una comprensione simpatetica dei valori della religione cristiana e del suo significato che va al di là della pura sfera politica e sociale» (*ibid.*). Per letture diversamente orientate sul rapporto di Montesquieu con la religione cristiana, sostanzialmente in sintonia con l'interpretazione più sopra riferita di Shackleton, si vedano, in particolare, i seguenti contributi di Lorenzo Bianchi: *Montesquieu e la religione*, in D. Felice (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois»*. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu, Napoli, Liguori, 1998, pp. 203-227); *La funzione della religione in Europa e nei paesi orientali secondo Montesquieu*, in *L'Europe de Montesquieu*. Actes du Colloque de Gênes (26-29 mai 1993), Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995, pp. 375-387; *Histoire et nature: la religion dans «L'Esprit des lois»*, in AA.VV., *Le temps de Montesquieu*, Genève, Droz, 2002, pp. 289-304; *Leggi divine e leggi umane. Note sulla religione nel libro XXVI dell'«Esprit des lois»*, in D. Felice (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 243-275; *L'auteur a loué Bayle, en l'appelant un grand homme»: Bayle dans la «Défense de l'Esprit des lois»*, in *Montesquieu œuvre ouverte? (1748-1755)*. Actes du Colloque de Bordeaux (6-8 décembre 2001), Napoli-Oxford, Liguori-

Se occorre dare certamente atto a Cotta dell'intuizione cruciale di rinvenire in Montesquieu una concezione della religione sia come elemento generatore di ordine sociale e politico sia, al contempo, come fonte di libertà, ciò che pare però difficilmente rintracciabile nell'autore dell'*Esprit des lois* (e anzi che per quest'ultimo sarebbe 'pericolosa') è l'idea per cui la religione (cristiana) «ispira potentemente la libertà interiore nei confronti del potere». Nel luogo dell'*EL* (XXIV, 14) cui Cotta rinvia per svolgere il suo argomento, Montesquieu discute e lamenta il fatto che una religione che prevede solo premi ultraterreni e non anche castighi ultraterreni mette in difficoltà il potere, in quanto l'individuo che vi credesse è 'incontrollabile' (è, questo, il caso dei martiri e dei terroristi-martiri). Cotta a questo riguardo ci pare non cogliere il bersaglio perché le grandi religioni (*in primis*, cristianesimo e islam) prevedono sia il paradiso sia l'inferno – anche se è vero che martiri e terroristi credono che a loro sia 'predestinato' solo il paradiso (è ciò che è sempre accaduto storicamente e tuttora accade).

Resta vero, comunque, che la religione per Montesquieu è, in primo luogo, un fattore di stabilità dei regimi (in specie del dispotismo); in secondo luogo, un fattore di moderazione e di freno del potere (sia monarchico sia soprattutto dispotico); in terzo luogo, un fattore di libertà, in quanto corpo sociale separato (contropotere) nella monarchia dei poteri intermedi (e in tal senso, un ruolo cruciale gioca il clero cattolico, a proposito del quale Cotta parla di «funzione liberale» nel quadro della monarchia dei poteri intermedi o «monarchia alla francese»²⁸).

Se ciò è innegabile, Cotta tende però a sottovalutare che tra cristianesimo cattolico (adatto alle monarchie) e cristianesimo protestante (adatto alle repubbliche e alle monarchie, come l'inglese, «tendenti a repubblica»²⁹) esiste una distinzione. Se si prende sul serio questa distinzione, le preferenze di Montesquieu vanno chiaramente al luteranesimo e in particolare al calvinismo, e dunque appare alquanto ridimensionata la valutazione globalmente positiva della religione e in particolare del cristianesimo.

Entro una chiave di lettura maggiormente problematica, il potere del clero cattolico, infatti, è per Montesquieu un «male», che tuttavia si converte

Voltaire Foundation, 2005, pp. 103-114; «Athéisme», in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, mis à jour le 13/02/2008; URL: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=339>.

28 S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, in Id., *I limiti della politica*, cit., p. 187.

29 Su questa distinzione della forma di governo monarchica si veda L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 384-397. Cfr. *EL*, V, 19 e XXIV, 5.

in «bene» perché impedisce un male maggiore, il dispotismo; inoltre, il filosofo francese enuclea diversi elementi non positivi insiti nel cristianesimo cattolico: l'eccessiva estensione del celibato ecclesiastico ostacola la propagazione della specie e l'eccessiva estensione del monachesimo, cioè di gente «oziosa», dedita alla vita contemplativa, nuoce allo sviluppo economico. Per contro, l'eliminazione della gerarchia ecclesiastica nel luteranesimo e soprattutto nel calvinismo, il sacerdozio universale e senza celibato, la soppressione degli ordini e dei monasteri (quindi la vita attiva contrapposta alla vita contemplativa), il minor numero di festività (quindi il maggior numero di giornate lavorative), sono tutti elementi che avvantaggiano, soprattutto economicamente, i paesi protestanti del nord su quelli cattolici del sud dell'Europa o mediterranei (*EL*, II, 4; XIV, 7; XXIII, 29; XXIV, 23; XXV, 4-5). Ma oltre a questi aspetti di natura sociale, Montesquieu è netto nell'attuare una distinzione anche sul piano prettamente politico: una religione senza un «capo visibile» (il papa) «conviene di più» ai popoli del nord che «hanno e avranno sempre uno spirito d'indipendenza e di libertà sconosciuto ai popoli del Mezzogiorno» (*EL*, XXIV, 5). Dunque, alla luce di questi rilievi, pare più plausibile rilevare che il liberalismo di Montesquieu, per quanto 'sensibile' al fatto religioso e alla sua funzione sociale (come effettivamente ha avuto il merito di dimostrare Cotta), e per quanto legato al cristianesimo, è piuttosto a 'tinte protestanti' che a 'tinte cattoliche'.

Un secondo aspetto su cui è bene soffermarsi è quello relativo alla dimensione complessiva del cristianesimo. Il cristianesimo è per Montesquieu una religione dell'amore e della mitezza, ma il rapporto (privato) tra l'individuo e la divinità non è prioritario sul rapporto tra individuo e individuo, al contrario: quanto più si ama il prossimo e ci si comporta da buoni cittadini, tanto più si ama Dio (e *non* viceversa, come sembra invece pensare Cotta). In questo senso, la religiosità cristiana di Montesquieu è 'mondana' (o calvinista, secondo la prospettiva di Max Weber): quanto più siamo buoni cittadini, quanto più amiamo l'umanità e agiamo per il suo bene, tanto più amiamo Dio (e *non* viceversa)³⁰. La realizzazione 'mon-

30 Cfr., ad esempio, quanto Montesquieu scrive nelle *Lettres persanes* (lettera XLVI): per «piacere alla Divinità [...] il mezzo più sicuro per riuscirci è senza dubbio di osservare le regole della società e i doveri dell'umanità. Poiché, in qualsiasi religione si viva, dal momento in cui se ne ammette una, bisogna pure ammettere che Dio ama gli uomini, dato che istituisce una religione per renderli felici: ora, se egli ama gli uomini, si è certo di piacerli amandoli a nostra volta, cioè praticando verso di loro tutti i doveri della carità e dell'umanità e non violando le leggi sotto le quali vivono»; oppure nella *Pensée* n° 1805 (contenente un celebre abbozzo della *Prefazione* all'*EL*): «Dio immortale! Il genere umano è la tua opera più

dana' è pertanto la via privilegiata dell'uomo religioso cristiano, non la sua 'salvezza' individuale di fronte al potere oppressivo³¹. A proposito di Montesquieu, si può in tal senso parlare di un *umanesimo religioso*, di una concezione della religione come 'benevolenza', come 'amore per il genere umano'. Questa visione emerge nitidamente dalla *Prefazione* dell'*EL*: «È solo cercando di istruire gli uomini che si può praticare quella virtù generale che comprende l'amore di tutti». Così si spiega perché, oltre che del cristianesimo, Montesquieu tessa l'elogio anche dello stoicismo come «forma di religione» (nonché della figura di Marco Aurelio: «Esso [lo stoicismo] solo sapeva formare i cittadini, esso solo sapeva plasmare i grandi uomini, esso solo sapeva formare i grandi imperatori»³²) e del confucianesimo come «religione tutta pratica»³³. Cristianesimo, stoicismo, confucianesimo sono religioni che svolgono una positiva funzione *politica*, perché incitano all'azione, ai doveri umani e sociali dei cittadini, all'amore del prossimo, alla 'moralità'.

Un terzo aspetto importante (non connesso però solo al cristianesimo, ma alla religione in generale), che emerge con chiarezza dall'analisi di Cotta, è quello relativo alla funzione di *stabilizzazione* o *consolidamento* dei regimi politici; ma, oltre che fattore di stabilità (e di libertà anche, nella monarchia di tipo francese), la religione è pure, lo si già accennato, uno dei fattori costitutivi dello «spirito generale», uno dei fattori che «governano gli uomini». In questo senso, la religione è anche un elemento di *formazio-*

degna. Amarlo significa amare te, e, ormai giunto alla fine della vita, ti consacro questo amore».

- 31 Come invece sostiene Cotta con un certo *pathos*: «[...] l'elogio forse più bello che Montesquieu abbia tributato alla religione è di averle riconosciuto la capacità di esaltare la libertà interiore dell'uomo al di là e contro le leggi statali, grazie alla serenità e alla speranza che essa dà persino di fronte alla morte. Se il despota infrange tutti i freni, l'uomo religioso potrà sempre opporgli l'ostacolo insormontabile della sua libera coscienza e della sua fede nell'eternità» (S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, in Id., *I limiti della politica*, cit., p. 189).
- 32 *EL*, XXIV, 10. «Mentre consideravano cosa vana le ricchezze, gli onori umani, il dolore, le amarezze, i piaceri, gli stoici – osserva ancora Montesquieu – non miravano che alla felicità degli uomini, all'adempimento dei doveri richiesti dalla società [...]. Nati per la società, credevano tutti che il loro destino fosse di prodigarsi in suo favore».
- 33 «I legislatori della Cina [Confucio e i suoi seguaci] – scrive esattamente Montesquieu – furono più sensati [di quelli dell'India] quando, considerando gli uomini non nello stato di tranquillità in cui saranno un giorno, ma rispetto all'attività necessaria per compiere i doveri della vita, fecero la loro religione, la loro filosofia e le loro leggi, tutte pratiche (*toutes pratiques*)» (*EL*, XIV, 5).

ne dei regimi politici e, più estesamente, delle civiltà: è «uno degli elementi della formazione di un ambiente umano». L'individualità spirituale di un popolo – quella che si può definire come 'civiltà' – «non può formarsi né svolgersi completamente senza il contributo della religione»: quest'idea è «del tutto estranea alla filosofia dei lumi», mentre «sarà ripresa e sviluppata dal Romanticismo»³⁴. Entro tale chiave interpretativa, la concezione della storia di Montesquieu risulta ispirata, da un lato, ad un sentimento drammatico dell'esistenza (la «grandezza» e «decadenza» esaminate nelle *Considérations sur les Romains* [1734]) e non già all'idea di progresso tipicamente illuminista, e, dall'altro lato, ad uno storicismo che gli dà il senso dello sforzo umano e grazie al quale egli stesso si sforza di comprendere piuttosto che di giudicare il passato³⁵.

Un'ultima notazione critica può svolgersi a proposito delle affinità che Cotta rinviene, a partire dalla sua interpretazione di un Montesquieu sostanzialmente riconducibile al cattolicesimo, con altre figure paradigmatiche di questa tradizione religiosa come, per esempio, quella di Sant'Agostino (o anche di Rosmini)³⁶. Complessivamente, per quanto Montesquieu affidi chiaramente alla religione un ruolo rilevante all'interno della società, non si dovrebbe, a nostro avviso, avvicinarlo troppo – come invece suggerisce Cotta – all'autore del *De civitate Dei*³⁷. Per quest'ultimo, «il 'politico' di per sé non salva, [ma] è [...] salvato da qualcosa che è oltre la politica»³⁸;

34 S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, in Id., *I limiti della politica*, cit., pp. 184-185.

35 Cfr. S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 13-14, 16-20; D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 142-144.

36 Insiste molto su queste connessioni la recensione assai simpatetica che Dario Antiseri ha dedicato alla raccolta di scritti intitolata *I limiti della politica*, ove una apposita sezione, la seconda, è titolata *Filosofia cristiana e politica*, con saggi di Cotta dedicati, appunto, ad Agostino e Rosmini (cfr. D. Antiseri, *La politica non è tutto*, «Il Sole-24 Ore», 3.VIII.2003). Su come questi pensatori, insieme a Montesquieu, si collochino entro l'itinerario intellettuale di Cotta, si veda l'*Introduzione* al volume citato del compianto Giuliano Marini, *Sui limiti della politica* (pp. 7-12). Come è noto, Cotta ha consacrato ad Agostino una delle sue più importanti monografie: *La città politica di Sant'Agostino*, Milano, Edizioni di Comunità, 1960. Cfr. P. Di Lucia, *Agostino filosofo del diritto: la lettura di Sergio Cotta*, «Etica e politica», 9 (2007), n° 2, pp. 105-108 (http://www2.units.it/~etica/2007_2/DILUCIA.pdf).

37 Sono le radici cristiane decisamente agostiniane a indurre Cotta a istituire una connessione molto stretta, a nostro avviso eccessivamente stretta, tra Agostino e Montesquieu interpretato come filosofo cristiano.

38 S. Cotta, *Sant'Agostino. Struttura e itinerario della politica* (1979), in Id., *I limiti della politica*, cit., p. 329.

Montesquieu, almeno nelle opere a stampa, non sembra interessato alla prospettiva ultraterrena, quanto piuttosto a quella 'terrena' dell'uomo, alla sua realizzazione prima di tutto 'mondana'; la religione lo interessa per la sua *efficacia sociale e politica* ('mondana' appunto), non per il suo potere 'salvifico'; semplicemente, egli sottolinea (in ciò sta l'aspetto apologetico) che il cristianesimo, il quale «non sembra avere altro scopo che la felicità nell'altra vita, realizzi la nostra felicità (*bonheur*) anche in questa» (*EL*, XXIV, 3). È proprio questa *felicità terrena* che interessa lo scienziato della politica Montesquieu, a tal punto da farne probabilmente anche il primo grande 'sociologo delle religioni'³⁹: si tratta di una felicità che il cristianesimo assicura in quanto religione antidispotica, ovvero per la sua azione in favore della libertà; e in quanto religione che «ordina agli uomini di amarsi» e che «ingentilisce (*adoucit*) i [loro] costumi» (*EL*, XXIV, 1, 4).

Pertanto, lo scienziato e sociologo Montesquieu non pare interessato al «significato [della religione cristiana] che va al di là della pura sfera politica e sociale»⁴⁰; quest'ultimo interessa l'uomo (Montesquieu afferma di credere nella Rivelazione e nell'immortalità⁴¹), non lo scienziato, non l'analista della società. Sotto questo profilo, la credenza o meno nell'immortalità dell'anima importa solo per le sue «conseguenze sociali» buone o cattive (*EL*, XXIV, 19-21).

3. Feconde intuizioni: l'idea di partito e la concezione della libertà

Un altro aspetto assai significativo dell'analisi che Cotta svolge sul pensiero di Montesquieu è quello della libertà politica, tema su cui è ora opportuno soffermarsi. A partire dalla monografia, passando per i vari saggi sulla divisione del potere fino all'ultimo scritto su Montesquieu, quello del 1998 dedicato a *Montesquieu e la libertà politica*⁴², Cotta è tornato in modo

39 La tesi che qui si avanza è che i vari luoghi dell'*EL* dedicati alle religioni costituiscono, nel loro insieme, il primo vero trattato di sociologia della religione: ciò che Cotta definisce, nell'intervista menzionata in precedenza, «un'ampia esplorazione empirica del fenomeno religioso» (p. 900). Vedi, in proposito, il cap. II (*Montesquieu sociologo delle religioni*), in questo volume.

40 *Ibid.*

41 Cfr. *EL*, I, 1, XXIV, 1, 6, 13, 19; *Défense de l'Esprit des lois* (1950), *Première partie*, II; *Pensées*, nn° 57, 230-231, 825, 1266.

42 S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, in D. Felice (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois»*. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu, cit., pp. 103-135; ora anche in S. Cotta, *I limiti della politica*, cit., pp. 191-224.

ricorrente a questa nozione-chiave e, cosa su cui si appunta in questa sede l'attenzione, sulla sua connessione con l'idea del *limite*.

Il tema della libertà, affrontato, come si è accennato, anche nel saggio sulla funzione politica della religione (ove Cotta introduce l'interpretazione della filosofia politica di Montesquieu imperniata su una visione «dialettica» della libertà), si riconnette all'originale intuizione di Cotta sulla genesi dell'idea di partito in Montesquieu.

Le considerazioni su tale genesi, cui Montesquieu avrebbe fornito un contributo assolutamente seminale, sono raccolte in alcuni studi che Cotta conduce nel corso degli anni Cinquanta del Novecento («proprio negli anni in cui, su un altro fronte, quello della teoria empirica, la scienza politica contemporanea con Raymond Aron, Robert Alan Dahl, Giovanni Sartori veniva stabilendo con chiarezza il rapporto ineludibile tra partiti e democrazia moderna»⁴³). Qui Cotta esplora la posizione montesquieuiana sulla questione, trovandovi le prime sicure basi di quel riconoscimento della legittimità e del ruolo dei partiti che si avrà poi con Edmund Burke, James Madison e i grandi teorici della democrazia liberale, come egli stesso illustrerà nel suo saggio su *La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII* (1959)⁴⁴.

È convinzione di Cotta che, anche su questo tema, la voce di Montesquieu si distingue da quella di gran parte del pensiero politico settecentesco: quest'ultimo faticava a vedere nel *pluralismo partitico* un fenomeno positivo e si attardava nelle tradizionali condanne della divisione politica prodotta dai partiti (che si continuavano ad assimilare alle «fazioni»⁴⁵). In Montesquieu troviamo, invece, una già precisa e sicura visione dei partiti come elementi importanti di quell'equilibrio dinamico di forze su cui si basa un regime politico di libertà. Alle radici di questa interpretazione sta una concezione del *bene comune* che non si presenta come una caratterizzazione sociale precostituita, la quale (in quanto oggettivamente determinata) deve essere accettata da tutti, bensì come una realtà creata dagli uomini attraverso un «laborioso travaglio» che supera indubbiamente

43 *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., pp. 896-897.

44 In «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Perugia», 61 (1959), pp. 77-90; e in «Il Mulino», 9 (1959), pp. 474-486 (il saggio è ora ripubblicato in *I limiti della politica*, cit., pp. 21-63). Il tema era stato già abbozzato da Cotta in *Les partis et le pouvoir dans les théories politiques du début du XVIII^e siècle*, «Annales de philosophie politique», vol. I: *Le pouvoir*, Paris, Puf, 1956, pp. 117-123; e, soprattutto, in *L'idée de parti dans la philosophie politique de Montesquieu*, in *Actes du congrès Montesquieu*, cit.

45 Come credevano ancora Gaetano Filangieri e Antonio Rosmini: *La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII*, in *I limiti della politica*, cit., pp. 62-63.

i contrasti, ma non li esclude, anzi li presuppone. Questa impostazione che si potrebbe definire «conflittualista», chiamando in causa anche il pensiero di Machiavelli⁴⁶, sta alla base della concezione liberale della democrazia rispetto a quella ‘totalitaria’ di derivazione rousseauiana.

A tal proposito le intuizioni di Cotta paiono molto feconde, in quanto conducono ad una interpretazione di Montesquieu come eminente teorico del pluralismo, inteso in diverse accezioni: certamente partitico, ma tale forma non è che lo specchio del pluralismo sociale e politico, e dunque di una dialettica *sociale* che si affianca ad una dialettica *istituzionale* (come Cotta spiega magistralmente nel suo saggio del 1998⁴⁷). Questa prospettiva rivela quanto nel pensiero di Montesquieu siano compresenti tutti i perni dell’architettura del liberalismo democratico.

Come si evince dal saggio sulla *Nascita dell’idea di partito*, l’aspetto-chiave dell’analisi di Cotta consiste nella visione dell’armonia come frutto di ‘dissonanze’, che Montesquieu reinterpreta in modo originale. In quest’ottica, il «bene comune» (l’armonia)

non si presenta più come una caratterizzazione oggettiva della realtà sociale che tutti i membri del corpo politico debbono accettare come preconstituita e alla quale debbono adeguare le loro opinioni e le loro azioni in quanto essa è univocamente (perché oggettivamente) determinata e determinabile. Essa appare invece a Montesquieu come una realtà *creata* dagli uomini nel vivo della storia, attraverso un laborioso travaglio, che supera bensì i contrasti, ma li presuppone; come il risultato, insomma, di una dialettica *concordia discors* di cui i partiti sono gli elementi indispensabili.

Alla concezione classica dello Stato fondata sulla «giustizia come uguaglianza» si sostituisce, pertanto, una concezione nuova fondata sulla «giustizia come libertà»⁴⁸.

Dunque, è a partire da una specifica concezione dell’idea di partito che, agli occhi attenti di Cotta, si origina l’idea della libertà refigurata dall’ope-

46 *Ibid.*, p. 52. Cotta osserva, a questo riguardo, come l’analogia tra il pensiero di Montesquieu e quello di Machiavelli a proposito dei partiti sia stata posta in luce per la prima volta da E. Levi-Malvano, *Montesquieu e Machiavelli*, Paris, Champion, 1912, pp. 74-75, mentre nulla si rinviene «nell’articolo, peraltro interessante», di A. Bertière, *Montesquieu lecteur de Machiavel*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, cit., pp. 141-158.

47 S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, cit.; cfr. anche l’intervista più volte citata: p. 901.

48 S. Cotta, *La nascita dell’idea di partito nel secolo XVIII*, in *I limiti della politica*, cit., p. 59.

ra di Montesquieu. Il saggio del 1998 è, sotto questo profilo, l'approdo di una riflessione di lungo corso e come tale offre la più sistematica concezione della libertà che Cotta rinviene nelle pagine del filosofo francese.

Tenendo ben presente l'analisi montesquieuiana della costituzione inglese, Cotta svolge un confronto approfondito tra quelli che ritiene i due padri del liberalismo moderno, Locke e Montesquieu – escludendo implicitamente che a questo ruolo possa essere ricondotto Hobbes⁴⁹. Cotta compie la sua disamina mettendo a fuoco le affinità ma soprattutto le diversità tra i due autori, sia a livello di situazione storica di riferimento sia a livello teorico-epistemologico. A differenza di Locke, per Montesquieu la libertà politica consegue dalla condizione paritetica di poteri diversi e non dalla loro gerarchia. Rispettare la tripartizione dei poteri (legislativo, esecutivo, giudiziario) costituisce la cifra ermeneutica dell'intero ragionamento montesquieuiano in favore della libertà. Non c'è libertà nel e del corpo politico là dove esso non è imperniato su tre poteri: *distinti*, quanto a contenuti; *autarchici*, quanto a struttura originante; *separati*, quanto a specificità e funzione⁵⁰.

L'aspetto più originale dell'interpretazione di Cotta, *in nuce* già presente nei suoi primi studi su Montesquieu e in questo saggio approfonditamente disegnato, è tuttavia quello della *dialettica* del potere intrinseca al sistema tripartito montesquieuiano. Attraverso una motivata incursione nel libro XIX dell'*EL*, lo studioso connette «noeticamente» la dialettica tra i poteri costituzionali con un'altra specifica dialettica, propria caratterialmente di un intero popolo, che è sempre mosso da specifiche passioni. Quest'ultima dialettica, che al 'politico' congiunge il 'sociale', emerge dal «quadruplici e scambievoli incrociarsi dei suoi quattro attori: i due poteri (*pouvoirs*) istituzionali [legislativo ed esecutivo] e i «*deux partis*» dei cittadini [*Whig e Tory*]»⁵¹. Il conflitto assume così valenze positive e si coniuga, in radice, con l'idea stessa della libertà: questa prospettiva caratterizza in maniera originale il pensiero di Montesquieu, differenziandolo da quello dei giuristi naturalisti moderni, Hobbes, Locke, Pufendorf, ma anche da pensatori come Harrington e Bolingbroke. La realistica (e moderna) interpretazione dialettica del fenomeno dei partiti – specchio dell'articolazione pluralistica

49 Si veda, a questo riguardo, Th. Casadei, *Il mosaico dell'«Esprit des lois»*, nota a D. Felice (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia in Montesquieu* (Napoli, Liguori, 1998), in «Giornale critico della filosofia italiana», 80 (2001), pp. 196-201.

50 S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, in *I limiti della politica*, cit., pp. 208-209.

51 S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, cit., pp. 215, 217.

della società – da parte del filosofo francese viene inoltre a contrapporsi nettamente alla visione di Rousseau e del ‘rousseauismo’, in cui la comunità è l’*intero*, il *tutto* (*grand tout*), sia sul piano filosofico, sia su quello pratico-politico⁵².

Attraverso la messa a fuoco delle due dialettiche, Cotta attesta la capacità di Montesquieu di travalicare il suo tempo e di consegnare al futuro una visione della politica e della società regolata e ben ordinata: Montesquieu, «maieuta della moderazione», coniuga la libertà a partire dal pluralismo e in tal modo apre gli orizzonti del ‘politico’ alla possibilità di una convivenza tra gli uomini che le leggi consentono grazie ad una struttura *separata* e *limitata* del potere. Lo schema delle due dialettiche complementantisi a vicenda – tra i poteri istituzionali, tra le varie forze politico-sociali – conferma agli occhi di Cotta quanto Montesquieu si distacchi dal suo tempo e si affacci alle epoche successive come interlocutore privilegiato per il valore della libertà, ovvero «rende palese che Montesquieu ha raggiunto il vertice della sua comprensione della realtà politico-sociale, illuminante anche per il futuro»⁵³. L’idea montesquieuiana di libertà, si evince dalla pagine di Cotta, si delinea sia sul piano dei contenuti come teoria dialettica, ove la dialettica politica (ovvero, l’equilibrio costituzionale) si intreccia con la dialettica sociale (ovvero, i partiti), sia su quello dei valori (la libertà è intesa come valore ultimo).

Può risultare interessante, seguendo questo schema interpretativo, vedere quali autori dopo Montesquieu (emblematicamente qualificato come «filosofo della libertà») recepiscano in profondità il suo modello di libertà imperniato su pluralismo e idea del limite. Nella sua *Introduzione a I limiti della politica*, Giuliano Marini include opportunamente Kant tra i teorici della divisione dei poteri come «limite più alto che si ponga di fronte alla politica»⁵⁴, ma a questi occorre certamente aggiungerne altri, includendovi

52 Questa lettura critica di Rousseau come pensatore monista e statolatrato (e dunque potenzialmente ‘totalitario’) – analogamente a quella messa a punto da Jacob Talmon (J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* [1952], tr. it. di M.L. Izzo Agnelli, Bologna, Il Mulino, 1967) – è ben restituita da alcuni scritti che Cotta ha dedicato al Ginevrino ora raccolti in *I limiti della politica: Filosofia e politica nell’opera di Rousseau* (1964), pp. 225-245; *Come si pone il problema della politica in Rousseau* (1973), pp. 247-262; *Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau* (1965), pp. 263-284.

53 S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, in *I limiti della politica*, cit., pp. 222, 224.

54 G. Marini, *Introduzione. Sui limiti della politica*, cit., p. 10. In tal modo Kant riproporrebbe le tesi di Montesquieu, ovvero del «più conseguente teorico di una razionale limitazione della politica» (p. 9).

soprattutto Hannah Arendt. Nessuno più di Montesquieu e di Arendt ci pare aver insistito sul concetto di limite nel definire senso e forme della politica e della libertà: tale concetto costituisce l'essenza della loro filosofia (non solo politica, ma anche morale – «il bene politico come il bene morale si trova sempre tra due limiti» (*EL*, XXIX, 1) – e antropologica, ovvero sul processo che lega nascita e morte). E se l'idea di limite è la cifra di tutto il pensiero filosofico-politico di Montesquieu e di Arendt (attenta lettrice di Montesquieu⁵⁵), non solo la politica, ma anche «la virtù ha bisogno di limiti», così come un limite conoscono costitutivamente anche l'esistenza e le cose umane: a questo proposito, osserva Montesquieu, «tutte le cose umane hanno una fine», ovvero un limite (*EL*, XI, 4, 6).

In questa dimensione pare collocarsi anche la prospettiva filosofica di Cotta: la filosofia del limite è l'unica veramente 'umana' (al di fuori c'è quella 'bestiale' o senza limiti – assoluta – di Hobbes e di tutti coloro che pensano l'esistenza e il politico a partire dalla paura⁵⁶); oltre che un sistema politico e morale, essa delinea una concezione del mondo, una filosofia di vita, un *modus vivendi*⁵⁷.

È, in effetti, a questo sfondo che rimandano le riflessioni di Cotta sui due temi-chiave della sua ampia opera: quello della *libertà* e quello della *pace*. E se per definire quest'ultimo Cotta si appoggia ad autori come Ago-

55 Si veda al riguardo Th. Casadei, *Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II, pp. 805-838. Osserva la Arendt ne *Le origini del totalitarismo*: «I limiti delle leggi positive sono per l'esistenza politica dell'uomo quello che la memoria è per la sua esistenza storica: garantiscono la preesistenza di un mondo comune, la cui continuità trascende i singoli inizi, e quindi una realtà che accoglie in sé tutte le nuove origini e ne è alimentata» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin. Torino, Edizioni di Comunità, 1999, p. 637).

56 Cfr., su questa contrapposizione, D. Felice, *Pace e guerra in Hobbes e Montesquieu, ovvero le alternative della modernità*, in Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 147-170.

57 L'essenza del pensiero filosofico di Cotta si congiunge, in tal modo, ad altri percorsi. La filosofia del limite attraversa la cultura del mondo occidentale (ma è pure l'architrave di quella di Confucio): a partire dal motto sul tempio dell'oracolo di Delfi (*Ne quid nimis* = nulla di troppo/*Conosci te stesso* = conosci i tuoi limiti), passando per la medietà aristotelica fino alla moderazione/finitudine di Montesquieu, ripresa dalla Arendt, essa delinea una concezione ricorrente, che non cessa di intersecarsi con i nuovi problemi che ogni epoca pone. A questa filiera può certamente aggiungersi anche Kant: per quanto, con i suoi imperativi categorici e con i suoi formalismi, egli sembri riferirsi agli angeli piuttosto che agli uomini in carne ed ossa, è indubbiamente vero che anche per lui, sulla scia di Montesquieu, la politica è «sottomessa a limiti giuridici e morali» (G. Marini, *Introduzione. Sui limiti della politica*, cit., p. 10).

stino e Rosmini⁵⁸, è proprio attraverso Montesquieu che la filosofia del limite si interseca con la nozione di libertà: «il contributo di Montesquieu si estende, oltre al campo di una *scienza della società*, anche a quello di una *filosofia politica* incentrata sull'idea di libertà»; e l'idea della libertà non si dà senza limiti⁵⁹.

Entro questo scenario si possono collocare anche la contrapposizione strutturale tra Hobbes e Montesquieu, e l'«anti-hobbesismo» di Cotta: in una sua conferenza del 1992, egli parla di «totale opposizione» tra i due⁶⁰. Hobbes e Montesquieu sono all'origine di due opposte (e incompatibili) prospettive, o direttrici, che caratterizzano il pensiero giuridico-politico moderno e contemporaneo: quella assolutistica (o autoritaria o dispotica) e quella liberale (o anti-autoritaria o moderata). Un'opposizione che può essere riformulata nei termini di un'antitesi tra filosofia del non-limite (o dell'assoluto) e filosofia del limite (o della misura), ovvero tra una filosofia che non può prescindere dalla *guerra* e una filosofia che mira alla *pace*⁶¹.

58 Insieme all'ampia trattazione contenuta in *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Milano, Rusconi, 1989, si vedano i saggi *La questione della pace. Elementi di un'analisi teoretica* (1985) e *Pace* (1996) raccolti in *I limiti della politica*, cit., rispettivamente alle pp. 483-495 e 523-536.

59 *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 904. A questo proposito, non sembra pertanto casuale l'annuncio di Benito Mussolini, in un celebre discorso tenuto nel 1939 ai magistrati, dell'ingloriosa morte di Montesquieu e dell'eclisse della sua lezione dal mondo delle idee, se messa a confronto con la grandezza 'totale' del fascismo, e «con l'unità *senza limiti* del suo potere»; ciò accade proprio mentre Guido Calogero, in quel torno di anni, invita i giovani antifascisti fiorentini «a leggere e rileggere Montesquieu» (come ricorda Mario Galizia: *Paolo Barile, il liberalsocialismo e il costituzionalismo*, «Il politico», 66 [2001], fasc. 2, pp. 193-228). Cfr. Th. Casadei, *La libertà sta nel «sentimento del limite»*. *Note sulla filosofia etico-politica di Calogero*, «Teoria politica», 21 (2005), n° 1, pp. 89-106.

60 Al termine dell'Assemblea generale della «Société Montesquieu», svoltasi all'Université Paris 7 Jussieu, il 25 gennaio 1992, Cotte tenne una conferenza dal titolo *Quelques aspects de l'opposition de Montesquieu à Hobbes*. Il testo della conferenza fu pubblicato, dapprima, col titolo *L'opposition de Montesquieu à Hobbes*, nel «Bulletin de la Société Montesquieu», 1992, n° 4, pp. 11-20; e, successivamente, con lo stesso titolo, in G. Sordi (a cura di), *Politica e diritto in Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1995, pp. 63-74 (la citazione è tratta da p. 64).

61 La connessione tra pace e limite (e, per converso, tra guerra e «assenza di limiti») è ben attestata laddove Cotta fa notare che «la pace è definita di solito come ordine, armonia, concordia, misura, ecc.; la guerra come disordine, disarmonia, discordia, dismisura» (S. Cotta, *La questione della pace*, in *I limiti della politica*, cit., p. 491).

Tra i punti che portano Cotta a ‘simpatizzare’ per Montesquieu c’è anche, effettivamente, la critica di quest’ultimo alla visione hobbesiana dell’uomo, critica che «si fonda su un’interpretazione dei caratteri dell’essere umano ben più complessa di quella dell’autore inglese»⁶². Per Montesquieu l’uomo, come emerge con chiarezza dal mito dei Trogloditi nelle *Lettres persanes*⁶³, non è ridicibile a egoismo e utilitarismo; al contrario, presenta in sé tanto la possibilità dell’egoismo che quella della virtù e, soprattutto, non può prescindere, nelle sue azioni, dalla morale⁶⁴. Questo dell’ambivalenza della natura umana è un tema che Cotta comincia ad affrontare proprio riflettendo su Montesquieu e che in seguito costituirà un po’ il *fil rouge* della sua ricerca squisitamente filosofica.

4. Montesquieu contra Rousseau: le radici della filosofia del limite

Non può stupire pertanto che una delle fonti, la principale forse, della filosofia di Cotta sia costituita dall’opera di Montesquieu, pensatore essenziale per orientarsi nel presente, e a cui Cotta si rivolge per dare una risposta ai problemi che egli si pone. E su Montesquieu – così come su Agostino e Rousseau – il filosofo fiorentino è tornato più volte, proprio ad attestare l’influenza profonda di un sistema di pensiero nell’animo di chi lo ha studiato, il quale è indotto a ritorni e precisazioni proprio perché alla ricerca di ulteriori e più meditate risposte. Montesquieu è una fonte cui attingere per comprendere le diverse società, le loro trasformazioni, ma anche per agire al loro interno, per prendere posizione in esse.

La moderazione, e dunque l’idea di limite, è la cifra, come si diceva, di tutto il pensiero filosofico e politico di Montesquieu. Bastano a provarlo i seguenti tre passaggi cruciali del suo capolavoro, l’*EL* (passaggi che Cot-

62 *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 896.

63 Cfr. *Lettres persanes* XI-XIV, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, C, pp. 26-36.

64 Una *Pensée*, la n° 207, rivela nitidamente l’anti-hobbesismo e anche l’anti-machiavellismo di Montesquieu: il fatto che gli Spagnoli, con le crudeltà e le devastazioni, abbiano raggiunto i loro scopi durante la scoperta (o, meglio sarebbe dire, conquista) del Nuovo Mondo, non li giustifica affatto: «È vero che si giudicano sempre le azioni dal successo, ma questo giudizio degli uomini è esso stesso un deplorabile abuso nella morale». E in Cotta, attento lettore di Montesquieu ma anche di Agostino, il rapporto tra politica e morale è una costante, e la morale è sempre comprensiva anche del diritto, «indagato come problema teoretico» (G. Marini, *Introduzione. Sui limiti della politica*, cit., p. 8): si veda, al riguardo, S. Cotta, *Per una fondazione del rapporto tra morale e politica* (1989), in *I limiti della politica*, cit., pp. 497-521.

ta conosceva perfettamente e a cui ha fatto ricorso in diverse occasioni): «[...] c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait! la vertu même a besoin de limites. Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que [...] le pouvoir arrête le pouvoir» (XI, 4); «Je le dis, et il me semble que je n'ai fait cet ouvrage [l'*EL*] que pour le prouver: l'esprit de modération doit être celui du législateur; le bien politique comme le bien moral, se trouve toujours entre deux limites» (XXIX, 1); «Je le dirai toujours, c'est la modération qui gouverne les hommes, et non pas les excès» (XXII, 22).

Sono, quelle enucleate, tre affermazioni capitali che 'reggono' tutto l'*EL* e l'intera filosofia di Montesquieu, concetti che non potevano sfuggire al vaglio di un esegeta e fine interprete critico come Cotta. La filosofia politica, la filosofia morale e l'antropologia di Montesquieu (nonché la sua visione della struttura istituzionale) rappresentano un perfetto affresco circa le possibilità insite nell'idea di limite, come attestano i passi appena citati: il governo moderato è il governo in cui un potere è «arrestato (*arrêté*)», o «limitato (*limité*)»⁶⁵, da un altro potere; «il bene politico come il bene morale si trova sempre tra due limiti»; è «la moderazione» (ovvero il punto focale, l'asse archimedeo della filosofia del limite) «che governa gli uomini, e non gli eccessi» (ovvero la filosofia dell'illimitato). Questa tensione per il senso della misura e contro ogni eccesso è ben espressa anche da altri passaggi dell'*EL*: «[...] l'excess même de la raison n'est pas toujours désirable, [...] les hommes s'accoutument presque toujours mieux des milieux que des extrémités» (XI, 6, *in fine*); «Il ne faut point mener les hommes par les voies extrêmes» (VI, 12).

È in questo orizzonte che trova una spiegazione ultima l'antitesi tra Montesquieu e Rousseau su cui poggiano le interpretazioni del pensiero politico moderno (ma anche contemporaneo, considerando come da questi due autori scaturiscano due modelli essenziali di società e di politica che vanno ben oltre le epoche in cui essi sono vissuti) da parte di Cotta⁶⁶.

65 Cfr. *Pensée* n° 918: «Tout gouvernement modéré, c'est-à-dire où une puissance est limitée par une autre puissance, a besoin de beaucoup de sagesse pour qu'on puisse l'établir, et de beaucoup de sagesse pour qu'on puisse le conserver».

66 Per un quadro complessivo dell'interpretazione cottiana si veda la raccolta, più volte citata, dal titolo – marcatamente anti-rousseauiano – *I limiti della politica*. Un accostamento tra i due filosofi, volto invece a segnalarne le convergenze, è contenuto nel datato, ma ancora stimolante, studio di P. Janet, *Comparaison des théories politiques de Montesquieu et de Jean-Jacques Rousseau*, in Id., *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, Alcan, 1887³, pp.

L'interesse per Rousseau, a partire dai primi anni Sessanta del Novecento, non rappresenta un distacco da Montesquieu, segnala piuttosto una più ampia esplorazione degli approcci moderni al tema politico. Come Cotta dichiara esplicitamente, lo studio dei due grandi autori settecenteschi serve, «attraverso una sorta di implicito confronto, ad approfondire le [...] riflessioni sulla politica e sui suoi problemi»⁶⁷. Lo studio di Rousseau sorge anche dall'esigenza di dare una risposta a un'infatuazione 'politicistica e democraticistica' di larghi strati dell'*intelligenza* che, negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, ritenevano di aver trovato nel "democratico" Rousseau uno dei loro profeti (e avevano relegato nel dimenticatoio il "liberale" Montesquieu). Gli studi sul Ginevrino⁶⁸ servivano così a Cotta «per mettere in luce il vicolo cieco nel quale finisce, in definitiva, il ragionamento di questo autore e in sostanza i *limiti della politica*, come strumento di risoluzione dei problemi fondamentali dell'uomo» – limiti che emergono chiaramente «da una discussione più attenta dei suoi scritti»⁶⁹.

Come Cotta sottolinea in questi studi, la posizione di Rousseau nei confronti della politica si caratterizza per due aspetti fondamentali (entrambi i quali lo distaccano nettamente da Montesquieu):

465-477. Cfr. anche l'analisi comparata condotta da M.A. Cattaneo nei suoi due studi: *Le dottrine politiche di Montesquieu e Rousseau*, Milano, La Goliardica, 1964; *Montesquieu, Rousseau e la Rivoluzione francese*, Milano, La Goliardica, 1967; e il ricco saggio di V. Recchia, *Uguaglianza, sovranità, virtù. Rousseau lettore dell'«Esprit des lois»*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., pp. 67-108.

67 *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 901.

68 Il primo studio è apparso in «De homine», 3 (1964), pp. 293-310; e precedentemente, tradotto in francese col titolo *Philosophie et politique dans l'œuvre de Rousseau. Un essai d'interprétation*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 49 (1963), pp. 171-189; il secondo in «Giornale di metafisica», 19 (1965), pp. 1-21; e, tradotto in francese col titolo *Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau*, in *Rousseau et la philosophie politique. Colloque de l'Institut international de philosophie politique (22-23 juin 1962)*, Paris, Puf, 1965, pp. 171-194. Entrambi gli studi sono ora raccolti, con gli stessi titoli italiani, in S. Cotta, *I limiti della politica*, cit., pp. 225-245 e 263-284 (cfr., *supra*, nota 53).

69 *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 902. Su questa critica agli eccessi della politica – concretamente manifestatisi negli anni della contestazione a partire dal Sessantotto – ha portato l'attenzione F. D'Agostino: *Ricordo di Sergio Cotta*, in «L'occidentale»: <http://www.loccidentale.it/node/2431>. Per un equilibrato studio sulle istanze democratiche contenute nell'opera di Rousseau, si veda V. Mura, *La teoria democratica del potere. Saggio su Rousseau*, Pisa, Ets, 1979. Per l'interpretazione democratica si veda anche il celebre I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà* (1968), tr. it. di L. Derla, Milano, Feltrinelli, 1972.

Il primo riguarda l'impostazione gnoseologica e metodologica di fondo: se per Montesquieu lo studio della politica era essenzialmente diretto a comprenderla nella sua realtà e nelle sue leggi, per il Ginevrino la conoscenza è invece orientata a trasformare il mondo, a instaurare una società nuova che sani le deficienze di quella esistente. La filosofia di Rousseau, che su questo piano anticipa alcuni importanti sviluppi del secolo successivo, è veramente una filosofia come rivoluzione. Il secondo punto riguarda il posto della politica nell'esperienza umana; come si è già sottolineato, l'interesse preminente di Montesquieu per la politica non lo induce certo a disconoscere la rilevanza e l'autonomia di altre esperienze umane (a cominciare dalla religione, ma non solo); in Rousseau, invece, emerge una vera e propria *primauté du politique*, una concezione dunque che fa dipendere radicalmente dalla politica la risoluzione dei problemi dell'uomo.

Inoltre per Rousseau, «essendo la società la fonte dello snaturamento e della corruzione dell'uomo dalla sua innocenza originaria, la salvezza deriva da un radicale cambiamento politico e dal prevalere di quella struttura statale contrassegnata dalla supremazia della *volonté générale* che, esaltando il *grand tout* benefico e ordinato, nega la dialettica delle opinioni. Dunque, quanto di più diverso dalla visione montesquieuiana dei rapporti tra società e politica»⁷⁰, nonché dall'articolazione pluralistica della società, con le sue 'promanazioni' partitiche⁷¹.

70 *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 902. Analogamente in *Filosofia e politica nell'opera di Rousseau*: «Con assoluta coerenza, la filosofia come rivoluzione di Rousseau sbocca nello Stato etico e totalitario, unico possibile strumento di quella restaurazione dell'ordine assoluto e perfetto proprio della primeva condizione d'innocenza che per il Ginevrino costituiva la sola garanzia di pace e di concordia tra gli uomini. Ma che vi sia ancor posto per l'autonomia dell'individuo e per la dialettica della libertà in questo "gran tutto", io nego» (*I limiti della politica*, cit., pp. 244-245). Dialettica della libertà – osserva Cotta in nota – che costituisce invece la «grande scoperta di Montesquieu» (*ibid.*, p. 245, nota 35). Questo aspetto è messo a fuoco anche dalla Arendt che, sulla scia di Montesquieu, si pone in maniera radicalmente critica nei confronti del repubblicanesimo rousseauiano. Per un'analisi di questo punto, vedi Th. Casadei, *Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, cit., in part. pp. 826-838.

71 Così come per Montesquieu, Cotta esplora anche per Rousseau il tema del rapporto tra religione e politica facendone emergere tutte le differenze. «Se, come già si è detto, Montesquieu dopo un'iniziale visione riduttiva della religione come *instrumentum regni* è venuto sempre più riconoscendo il significato e la forza autonoma della religione (e in specie di quella cristiana) rispetto alla politica, ben diversa è invece la posizione di Rousseau che nel *Contratto sociale* (1762), cioè nella sua opera centrale, attribuendo alla politica un'effettiva funzione soteriologia (da essa dipende non solo la salvezza politica e temporale, ma anche quella morale e spirituale dell'uomo), arriva ad una vera e propria divinizzazione

Occorre però ricordare, seppure per inciso, che, secondo un'interpretazione elaborata da Cotta che farà molto discutere, la centralità della politica non sarà l'ultima parola di Rousseau. In un altro suo celebre lavoro (*Rousseau ou de l'insuffisance de la politique* [1978]⁷²) «il riduzionismo politico del Ginevrino cede alla fine il passo, nelle *Rêveries du promeneur solitaire* (1776-1778), ad una disillusione profonda per la politica e ad una riscoperta dell'interiorità nei confronti della sottomissione dell'individuo al dovere civico e all'opinione pubblica»⁷³. Un altro modo, da parte di Cotta, per ribadire i *limiti della politica* (più che le sue «ragioni»⁷⁴) e per suggerire che la salvezza per l'uomo si dà nella sua interiorità, nella sua dimensione spirituale⁷⁵. E che, in definitiva, di ciò si trovi conferma proprio

dello Stato, mentre riduce la religione a una semplice funzione sociale» (*Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 903).

72 In «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 55 (1978), pp. 847-860. In italiano, col titolo *Rousseau. L'insufficienza della politica*, il saggio fu pubblicato su «Il Veltro. Rivista della civiltà italiana», 22 (1978), pp. 235-246, ed è ora raccolto in S. Cotta, *I limiti della politica*, cit., pp. 285-299.

73 *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 903.

74 Il riferimento è ancora ad un testo – in questo caso però simpatetico nei confronti della prospettiva rousseauiana – che si inserisce nel dibattito intorno alle tesi di Rousseau: M. Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal «Discorso sull'ineguaglianza» al «Contratto sociale»*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1982.

75 A ben vedere, la prospettiva di Montesquieu, a questo riguardo, proprio come quella della Arendt, tende ad un maggior radicamento nella dimensione sociale e 'terrena'. In un'intervista sull'approccio intellettuale (ma anche esistenziale) della Arendt, George Kateb afferma: «[...] la Arendt [s]i è occupata della politica in tutte le sue possibili manifestazioni: ha parlato del male che nasce dalle azioni della politica e del modo in cui la politica, intrapresa con lo spirito giusto, diventa, accanto alla vita contemplativa, la più alta attività dell'uomo. Ritengo che il motivo principale del suo fascino risieda nel fatto che, pur avendo studiato la politica nella sua forma peggiore, Hannah Arendt insisteva nel considerarla, allorché si realizza nel modo migliore, una delle più alte aspirazioni dell'uomo. Almeno nel XX secolo, nessun altro teorico della politica è riuscito, come è accaduto alla Arendt, ad unire una comprensione così profonda del male che può scaturire dall'attività politica con la convinzione, altrettanto ferma e profonda, che la vita dedicata alla politica, qualora questa assuma la sua forma migliore, sia una delle più alte conquiste umane. Il suo tenace interesse per il peggio e il meglio della vita politica non costituisce soltanto il segreto del suo fascino, ma è, al tempo stesso, il filo conduttore dei suoi numerosi scritti sull'argomento. Dal punto di vista dell'evoluzione del pensiero della Arendt, l'interesse per la forma peggiore della politica è il primo ad accendersi, col libro sulle *Origini del totalitarismo*, del 1951; le riflessioni sul modo virtuoso di configurarsi della politica vengono dopo, nel 1958, in *Vita activa*. Dalla pubblicazione di questi due lavori, per tutto il resto della sua vita Hannah Arendt si preoccupò di indagare il peggio e il meglio

negli ultimi esiti della riflessione del filosofo dell'«ipertrofia del politico», ovvero Rousseau, non fa che dimostrare la forza dell'*intenzione* teoretica di Cotta, nonché il suo persistente impegno per quella filosofia del limite magistralmente tratteggiata da Montesquieu.

nell'ambito politico e la loro relazione» (G. Kateb, *Hannah Arendt – L'origine del totalitarismo* [1992]: <http://www.emsf.rai.it/scripts/interviste.asp?d=91>).

Queste considerazioni restituiscono molto bene la tensione che avvicina la Arendt a Montesquieu: ella ha riflettuto sul totalitarismo (l'abisso / le tenebre) e la libertà (il vertice / la luce), sull'oppressione e sulla libertà, sulla 'bestialità' e sulla 'angelicità' della politica, così come Montesquieu ha riflettuto sul dispotismo e sulle forme del governo moderato.

Diversamente da quanto reputa Cotta, Montesquieu (e così la Arendt) ha lavorato sulla dimensione 'terrena' dell'uomo: a partire dall'analisi dell'abisso, ha 'immaginato' le possibilità di una 'salvezza' terrena (che è salvezza dal dominio, dalla violenza), a cui l'uomo – liberamente – può aggiungere anche quella ultraterrena; le due dimensioni non si escludono, ma la seconda non deve distogliere dalla prima, donde l'approccio tutto particolare di Montesquieu al cristianesimo, alla sua dimensione 'mondana', come si è argomentato succintamente nelle pagine che precedono.

IV.

MONTESQUIEU NOSTRO CONTEMPORANEO*

Non vi è un solo evento rilevante, nella nostra storia recente, che non possa rientrare nello schema di intuizioni tracciato da Montesquieu.

(Hannah Arendt)

Nel panorama degli studi italiani su Montesquieu della seconda metà del XX secolo, le ricerche di Salvatore Rotta (1926-2001) occupano un posto eminente¹. Raro esempio di passione e di intelligenza critica per il «lavoro intellettuale come professione» e verso gli autori e la materia trattati, esse – a dispetto del logorio del tempo – hanno illuminato e illuminano aspetti e principi essenziali del pensiero dell'autore dell'*Esprit des lois*, aspetti e principi con i quali l'età presente, più delle passate, non può non fare i conti, se vuole seriamente porre un qualche argine alla crescente barbarie dei suoi insani stili di vita.

Quattro sono le direttrici principali lungo le quali si è dispiegata, nel corso degli anni, la 'curiosità infinita' di Rotta per il filosofo d'Oltralpe: (a) i rapporti tra Montesquieu, uomo e pensatore, e la cultura italiana della seconda metà del Settecento; (b) il posto che le sue riflessioni occupano nel contesto della cosiddetta «crisi della coscienza europea»²; (c) alcuni 'temi' cruciali dell'*Esprit des lois*; (d) l'apparato critico dello *Spicilège* messo a

* Il testo riproduce, stilisticamente e bibliograficamente aggiornato, quello apparso, col titolo *Montesquieu in Italia: il contributo di Salvatore Rotta (1926-2001)*, in D. Felice (a cura di), *Studi di storia della cultura*. Sibi suis amicisque, Bologna, Cluebg, 2012, pp. 465-477.

1 Per un quadro completo dei lavori montesquieuiani di Rotta, si vedano, oltre al mio *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)* (Bologna, Clueb, 2006), la *Bibliografia degli scritti di Salvatore Rotta (1945-2002)*, apparsa in *Eliohs*[®], 2002 <http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/quattro_temi.html>, nonché il *Ricordo di Salvatore Rotta* scritto da R. Minuti per la «Revue Montesquieu», 5 (2001), pp. 219-226, e per la rivista telematica «Cromohs», 6 (2001) <http://www.cromohs.unifi.it/6_2001/rminuti2.html>, pp. 1-6.

2 Cfr. P. Hazard, *La crisi della coscienza europea* (1935), a cura di P. Serini, introduzione di G. Ricuperati, Torino, Utet, 2007.

punto nell'ambito della nuova edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, in corso di stampa presso le ENS Éditions di Lione e i Classiques Garnier di Parigi.

1. Testo-cardine della prima direttrice di ricerca è l'insuperato (e assai difficilmente superabile, nel proprio ambito) saggio su *Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche*, pubblicato nel 1971 sul primo numero di quella che sarebbe poi diventata una delle più qualificate riviste scientifiche italiane degli ultimi decenni, vale a dire i «Materiali per una storia della cultura giuridica». Costruito come una sorta di 'sterminata' recensione critica al volume di Paola Berselli Ambri su *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*³, il lavoro di Rotta è in realtà una vera e propria monografia scientifica sulla «presenza» di Montesquieu nella cultura italiana del XVIII secolo, nel cui alveo – anzitutto metodologico – ho cercato a mia volta di collocarmi, durante l'ultimo ventennio del secolo scorso, conducendo le indagini sulla «fortuna» o «ricezione» del filosofo d'Oltralpe presso l'intellettualità italiana dell'Ottocento e del Novecento⁴.

Chiarito che *l'Esprit des lois* agì sulla cultura illuministica del nostro paese come «un eccitante intellettuale di straordinaria efficacia»⁵ e che «aiutò – ed efficacemente – la sua volontà di riforma»⁶, Rotta si concentra su tre «punti»: gli amici italiani, le traduzioni e le prime reazioni⁷. Sul primo argomento, notevoli sono soprattutto le pagine dedicate a Ottaviano

3 Firenze, Olschki, 1960. Un libro «da rifare», osserva 'programmaticamente' Rotta, perché «studiare la presenza del Montesquieu nella cultura italiana del '700 equivale a cogliere, in uno dei suoi nodi vitali, la trasformazione del pensiero italiano a contatto, e in serrato dialogo, con le correnti più avanzate dell'Illuminismo europeo» (*Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche* [1971], in *Eliohs*[®], ottobre 2003 <http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/rotta_montesettit.html>, pp. 72-73).

4 I principali risultati di tali investigazioni sono stati i volumi: *Montesquieu in Italia. Studi e traduzioni (1800-1985)*, Bologna, Clueb, 1986; *Pour l'histoire de la fortune de Montesquieu en Italie (1789-1745)*, Bologna, Thema, 1990 ("Prix Montesquieu 1991"); e *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie (1789-1995)*, Bologna, FuoriThema, 1995, di cui una versione aggiornata da G. Cristani è uscita nel 2006: *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)*, cit.

5 *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 62.

6 *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 69. Ad operare in tal senso furono soprattutto le idee montesquieuiane sul potere giudiziario e sul diritto penale: cfr. ivi, pp. 72 e 168.

7 *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 73.

di Guasco (1712-1781), Antonio Niccolini (1701-1796), Gaspare Cerati (1690-1769) e Filippo Venuti (1709-1769). Su Guasco e Montesquieu, Rotta sottolinea in particolare la reciproca «influenza» tra i due. Scrive: «La frequentazione del Montesquieu aveva non solo liberato l'abate Guasco da vecchi pregiudizi [...], ma l'aveva attratto per un momento in una sfera di più ampi interessi ideali: il ricercatore dell'antichità⁸ aveva guadagnato da quel contatto una maniera insolitamente larga nello studio del passato. Da Montesquieu aveva imparato a “leggere” nella storia di Roma: il *connoisseur* era divenuto *philosophe*»; e: «L'influenza dell'abate italiano si esercitò durante la composizione dell'*Esprit des lois* in privatissime conversazioni. Ma l'influenza può esserci stata, sebbene più modesta, anche a pubblicazione avvenuta»⁹.

Com'è noto, Guasco fu il primo ad approntare una traduzione italiana del capolavoro montesquieuiano, una traduzione eseguita «sous les yeux» dello stesso *Président* e tuttora inedita¹⁰. Di grande interesse appaiono i tentativi di traduzione del titolo dell'opera: in un primo momento, Guasco traduce *Della mente delle leggi*, ma poi corregge: *Della ragion delle leggi*. Inizialmente, cioè, egli sottolinea l'ispirazione razionale e intellettuale delle leggi; successivamente, richiama l'attenzione sulla nozione di causalità: interpretazione, quest'ultima, giustificata dal capitolo 13 del libro VI del trattato in cui *origine des lois* e *esprit des lois* sono sinonimi. «Sono indicazioni da tener di conto», chiosa Rotta, «perché le scelte del traduttore certamente riflettono in casi di tale importanza suggerimenti dello stesso Montesquieu»¹¹.

Di Antonio Niccolini vengono, tra l'altro, giustamente ricordate le bellissime parole con cui egli commemora la morte del *Président* («l'onore dell'intelletto umano»), testimoniando quanto a fondo avesse compreso il senso dell'*Esprit des lois*:

Noi abbiamo fiducia che Dio gli abbia fatto misericordia per la bontà del suo cuore verso il genere umano, per il suo amore della giustizia e della felicità

8 Rotta si riferisce soprattutto alla *Dissertation sur l'autonomie des villes & des peuples soumis à une puissance étrangère* [...] di Guasco, che nel 1747 fu «couronné» dall'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* di Parigi: cfr. *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 102.

9 *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., pp. 104 e 107.

10 Il manoscritto è conservato presso la Biblioteca Comunale di Verona, con segnatura 216 (382). Cfr. R. Shackleton, *L'abbé de Guasco, ami et traducteur de Montesquieu*, «Actes de l'Académie Nationale des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Bordeaux», 4^e série, XV (1955-1957), pp. 49-60.

11 *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 108.

pubblica, e per la guerra dichiarata al Despotismo e alla Tirannide, in forma tale che non è inverosimile che col tempo mediante le sue fatiche passate, restino questi mostri, se non domi, almeno non tanto trionfanti come al presente; [...] cento Newton non farebbero un Montesquieu¹².

Non diverso il giudizio sul capolavoro montesquieuiano formulato nel 1749 da Gaspare Cerati, anch'esso opportunamente richiamato da Rotta:

Je vous félicite de tout mon cœur d'avoir employé la supériorité de votre génie, la quintessence de votre grand sçavoir & les rayons de votre éloquence laconique à tourner les esprits européens vers un très grand nombre de vérités utiles au genre humain, que le gouvernement militaire & despotique avoit presque partout fait disparaître. Ce sera toujours le plus beau projet du monde d'avoir tenté avec une noble hardiesse de sauver les débris de notre espèce des ravages de la puissance arbitraire¹³.

Di Venuti, infine, viene rammentata la sua traduzione (su sollecitazione dello stesso *Président*) del *Temple de Gnide* (1725) – la prima di un nutritissimo numero di versioni italiane, assai spesso in versi, del poemetto montesquieuiano¹⁴ – e soprattutto il ruolo cruciale che egli svolse nella fondazione e redazione della «Magazzino italiano» (poi, «Magazzino toscano»), una pubblicazione periodica di breve durata, dal 1752 al 1757, ma assai interessante per gli articoli politici, economici e scientifici, in gran parte ispirati all'*Esprit des lois*¹⁵, che vi apparvero: «l'aria che circola nelle pagine della rivista», osserva conclusivamente Rotta, «è fresca, è nuova: filantropismo, liberismo, lotta contro i pregiudizi e le superstizioni, esigenze di riforma»¹⁶.

Di grande rilievo sono soprattutto le pagine rottiane dedicate alle traduzioni dell'*Esprit des lois* e alle prime reazioni dopo la sua pubblicazione. Basti pensare, per quanto concerne le traduzioni, che le indagini di Rotta restano tuttora le uniche ad aver preso in considerazione, sia pure succintamente, le ben sei versioni dell'opera (tre edite, tre ancora inedite) messe a punto durante seconda metà del Settecento: un evento culturale eccezionale, questo, che non ha uguali in nessun altro paese del mondo e che non do-

12 *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 113.

13 Cerati a Montesquieu, 25 agosto 1749, in *OC*, t. III, p. 1252. Cfr. S. Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 115.

14 Per una lista ragionata di tali traduzioni, cfr. D. Felice, *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie*, cit., pp. 17-18 (nota 30), 80-81, 114-115, 249-251.

15 Del quale, peraltro, vengono pubblicati sul «Magazzino» alcuni estratti, nel corso del 1752, col titolo *Riflessioni del Sig. di Montesquieu [...] sopra le rivoluzioni che ha patito il commercio*: cfr. *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., 122.

16 *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 124.

vrebbe essere ignorato da chiunque voglia ricostruire – in modo esaustivo e puntuale – il clima e le dinamiche della vita intellettuale italiana di quegli anni. Le uniche, inoltre, ad abbozzare un confronto fra tre traduzioni date alle stampe¹⁷, dal quale Rotta ricava la conclusione che la «versione capostipite» delle numerose edizioni dello *Spirito delle leggi* apparse nel nostro paese nel corso dell'Ottocento¹⁸, è quella veneziana del 1773.

Neppure sulle tre traduzioni inedite sappiamo finora nulla di più di quanto ne ha scritto Rotta. Le ricerche sono ferme dove lui le ha lasciate. Ed è davvero un gran peccato sia per le traduzioni in se stesse sia per i traduttori, rispettivamente Ottaviano di Guasco (già ricordato), Giovan Battista Almicì (1717-1793) e Francesco Dalmazzo Vasco (1732-1794)¹⁹.

Per quanto concerne le prime reazioni all'*Esprit des lois*, pregevoli sono soprattutto le pagine rottiane sull'importante funzionario del Granducato di Toscana Stefano Bertolini (1711-1782), autore di un'*Analyse raisonnée sur l'Esprit des loix* e di un vastissimo commento del capolavoro montesquieuiano, destinato ad arricchire una riedizione italiana, e forse toscana, dello stesso. Mentre l'*Analyse*, composta tra il 1752 e il 1754 e ben nota a Montesquieu²⁰, vide la luce a Ginevra nel 1771 e fu varie volte ristampata anche nel corso dell'Ottocento²¹, il commento non fu mai pubblicato né allora né in séguito. Anche in questo caso, quel poco di approfondito che abbiamo a disposizione su entrambi gli scritti (il secondo reperibile, col titolo *Notes à l'Esprit des lois*, nell'Archivio di Stato di Firenze, *Manoscritti*, F. 777-783), lo dobbiamo a Rotta. Il quale scrive tra l'altro – a proposito, ad esempio, degli sperticati elogi di Montesquieu contenuti nell'*Analyse* – che, pur senza minimamente «nascondersi l'arretratezza sostanziale di

17 Segnatamente la traduzione napoletana del 1750-1751, parzialmente pubblicata (solo due dei quattro volumi previsti) dall'editore Giovanni di Simone; quella veneziana del 1773, pubblicata dall'editore Antonio Graziosi; e quella napoletana del 1777, pubblicata, con le note di Antonio Genovesi, dal «negoziante di libri» Domenico Terres.

18 Ben sei edizioni: cfr. il mio *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie*, cit., pp. 79-80.

19 Le note all'*EL*, ma non la traduzione, di quest'ultimo sono state pubblicate da S. Rota Ghibaudo in F.D. Vasco, *Opere*, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1966, pp. 193-404.

20 Bertolini gliela aveva inviata, per il tramite di Guasco, in due parti (la prima nel 1753, la seconda nel 1754). Montesquieu ringraziò personalmente l'autore («je m'y trouve paré comme dans un jour de fête»: *OC*, t. III, p. 1523), suggerendogli qualche lievissimo emendamento: cfr. *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 167.

21 L'ultimo a editarlo fu É. Laboulaye nella sua importante edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, 7 voll., Paris, Garnier, 1875-1879, vol. III, pp. 3-62.

tali posizioni», «lo storico di cose italiane ha il dovere di sottolineare nello stesso tempo l'importanza di atteggiamenti simili, diciamo pure di ammirazione incondizionata, quando sono assunti da uomini politici [qual era appunto Bertolini], e specialmente quando sono vissuti con tanta profondità di persuasione, [...] fino ai limiti dell'utopismo»; e – sul «valore» delle *Notes* («una enorme rubrica, nella quale Bertolini versa[va] giorno per giorno le schede delle sue letture»²²) –: «in genere [il funzionario toscano] si tien[e] più indietro del suo autore: se condivid[e] con lui l'orrore del dispotismo, non [è] però, p. e., disposto ad accettare l'accusa di dispotismo mossa da Montesquieu alle repubbliche italiane²³: i sentimenti del francese «alla prova dell'esperienza» non regg[ono]»²⁴. In ogni caso, la «maxime suprême» con la quale Bertolini suggella il suo commento esprime bene in quale direzione egli usufruì del pensiero montesquieuiano: «Les plus belles Loix ne sont pas celles qui tendent à rendre les hommes plus riches, mais ce sont celles qui peuvent les rendre plus sages et plus propres à former entr'eux une société qui leur soit à tous également avantageuse»²⁵.

2. Veniamo alla seconda direttrice della ricerca rottiana, quella condensata nella bella monografia del 1974 su *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*²⁶.

A mio giudizio, tutto il libro 'gravita' attorno a Montesquieu, e in special modo al suo *Esprit des lois*, di cui offre, come ebbi a scrivere già alcuni lustri addietro, «l'une des synthèses les plus claires que l'on connaisse»²⁷. Davvero preziose, poi, sono alcune innovazioni esegetiche introdotte da Rotta rispetto alla precedente letteratura italiana sul *Président*: in primo luogo, la definitiva messa in soffitta delle interpretazioni meramente letterarie o di puro *divertissement* delle *Lettres persanes* (basti pensare, in proposito, alla prima traduzione integrale dell'opera pubblicata nel 1922 dall'editore Formiggini nella collana dei «Classici del ridere») e la corretta presentazione di questo celebre romanzo epistolare, invece, come «opera serissima», «un

22 *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 163.

23 Cfr. *EL*, XI, 6.

24 *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., pp. 164-165.

25 *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 165.

26 Pisa, Pacini (rist., 1984). Ampie parti della monografia figurano anche, con lo stesso titolo, nella prestigiosa *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV, *L'età moderna*, t. II, Torino, Utet, 1976, pp. 177-244 (da cui in séguito citiamo).

27 *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie*, cit., p. 129.

libro pieno d'angoscia»: «il sentimento che vi scorre segreto è la coscienza che le istituzioni sociali, tutte le forme di società, tradiscono e soffocano l'individuo»²⁸. In secondo luogo, l'idea che il «cuore» del pensiero politico montesquieuiano sia costituito non da astratti schemi assiologici o da ingegnosi formalismi, ma dalla coppia empirico-concettuale «potere-abuso di potere»²⁹. E inoltre: che è «improprio», nel suo caso, parlare di «separazione dei poteri», ma occorre parlare di «equilibrio», e che il sistema costituzionale da lui escogitato cerca soprattutto – e sta in questo «la sua lezione più vitale per una società pluralistica» – di evitare gli urti distruttivi tra forze politico-sociali antagoniste e di trovare, di volta in volta, una soluzione politica ai conflitti di classe³⁰. Ancora: che il rifiuto del materialismo metafisico³¹ non esclude affatto in Montesquieu «un senso acuto dei condizionamenti fisici del mondo morale. L'attenzione tutta nuova prestata alle condizioni materiali di vita e soprattutto ai modi di produzione delle società umane in rapporto alle strutture politiche³² deriva direttamente da quelle premesse. Ed è la forma più raffinata, e soprattutto più feconda, di “materialismo”»³³. Infine, la sottolineatura che l'influsso dell'*Esprit des lois* si è esercitato non solo in direzione liberale e moderata nell'età della Restaurazione (e oltre), ma anche «in direzione rivoluzionaria, grazie all'uso che del tipo ideale della repubblica (la forma politica che deve garantire l'uguaglianza reale e appoggiarsi sulla “virtù”) fecero i giacobini»³⁴.

Meno innovativi e meno condivisibili, invece, sono altri aspetti di questo studio di Rotta, come in particolare quello riguardante la collocazione culturale-ideologica del *Président* e l'altro concernente la presunta discontinuità tra il giovane Montesquieu (critico radicale dell'alienazione sociale)

28 *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, cit., pp. 207-208.

29 *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, cit., p. 217.

30 *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, cit., pp. 226-227.

31 Emblematica, in tal senso, la perentoria dichiarazione posta in apertura dell'*EL*: «Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde, ont dit une grande absurdité: car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents?» (I, 1; corsivo nel testo).

32 Rotta allude soprattutto al libro XVIII dell'*EL*, su cui vedi il mio contributo, anch'esso debitore per vari aspetti alle intuizioni rottiane, su *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, in *Leggere «Lo spirito dello leggi» di Montesquieu*, a cura di D. Felice, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. I, pp. 313-352.

33 *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, cit., p. 236.

34 *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, cit., p. 235. Cfr., in proposito, la silloge *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, a cura di D. Felice, Milano, FrancoAngeli, 2000.

e il Montesquieu maturo (conformista e accomodante). In merito alla prima questione, a differenza di Rotta per il quale il pensiero montesquieuiano va situato nel contesto dell'opposizione aristocratica – Fénelon, Saint-Simon, Boulainvilliers – all'assolutismo di Luigi XIV³⁵, vale a dire nella tradizione politica dell'*Ancien régime*, come sostenevano negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso anche altri insigni studiosi italiani³⁶, io collocherei il *Président* piuttosto a fianco del suo contemporaneo Johann Sebastian Bach³⁷ e direi che, come il sommo compositore, egli è insieme *barocco* e *ancien* (nell'accezione più nobile e meno convenzionale di entrambi i concetti), vale a dire è *dentro il futuro ma con tutto il peso del passato*, non già *dentro il passato senza però il peso del futuro*. Circa la seconda questione, a Rotta che sostiene che, dopo le *Lettres persanes*, Montesquieu «rinnega [il] sentimento angoscioso dei suoi trent'anni; e batte la strada opposta», o che «le *Lettres persanes* ammettono la ribellione, sia pure individuale e disperata, il rifiuto della società cattiva», mentre l'*Esprit des lois* «invit[a] al conformismo»³⁸, oppongo che in realtà, al di là delle apparenze, l'atteggiamento è lo stesso, e anzi che nel capolavoro l'angoscia e l'avversione di Montesquieu verso la «società cattiva» addirittura si acutizzano. È vero, infatti, che nell'*Esprit des lois* egli disegna in dettaglio diversi modelli di governi moderati o liberi, ma tali governi sono per lui un «capolavoro di legislazione», che «di rado» il caso riesce a realizzare e «di rado» si lascia realizzare alla prudenza, alla saggezza umana («[...] le hasard fait *rarement* et [...] *rarement* on laisse faire à la prudence»³⁹). Tutto l'Oriente e i paesi situati nel sud del mondo sono preda di un dispotismo «spaventoso»⁴⁰, le moderne monarchie dell'Europa continentale «tendono al dispotismo (*vont au despotisme*)»⁴¹, le aristocrazie italiane settecentesche impiegano gli stessi «violenti mezzi (*moyens violents*)»⁴² dell'Impero

35 *Il pensiero francese da Bayle a Montersquieu*, cit., p. 178. «Volendo – aggiunge Rotta –, si potrebbe risalire anche più indietro, ai più segnalati ideologi della Fronda: a Mézeray, a Joly, a Retz, i *Mémoires* del quale poterono finalmente vedere la luce nel 1717 e che contribuirono certamente a rianimare l'azione dei Parlamenti» (ivi).

36 *In primis* Norberto Bobbio e Giovanni Tarello, sui quali vedi il mio *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie*, cit., pp. 151-152.

37 Date di nascita: 1685 (Bach), 1689 (Montesquieu). Date di morte: 1750 (Bach), 1755 (Montesquieu).

38 *Il pensiero francese da Bayle a Montersquieu*, cit., p. 207.

39 *EL*, V, 14 (corsivi nostri).

40 *EL*, XI, 6.

41 *EL*, II, 4.

42 *EL*, XI, 6.

ottomano, il mirabile governo inglese è destinato inevitabilmente a finire, a «perire», come evidenzia peraltro Rotta stesso parlando di «nota lugubre»⁴³ a proposito della chiusa del celeberrimo capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois* sulla «constitution d'Angeleterre»:

Comme toutes les choses humaines ont une fin, l'État dont nous parlons [lo Stato inglese, appunto] perdra sa liberté, il périra. Rome, Lacédémone et Carthage ont bien péri. Il périra lorsque la puissance législative sera plus corrompue que l'exécutrice.

Soprattutto, quanto mai acuta rimane in Montesquieu la percezione angosciata della incredibile *fragilità* della natura umana e della sua innata tendenza a *gravitare verso il basso* («c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser»⁴⁴). Nulla è più illuminante, in questo senso, di quanto il *Président* scrive nella *Préface* del suo capolavoro:

L'homme, cet être flexible, se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres, est également capable de connaître sa propre nature lorsqu'on la lui montre, et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe (corsivi nostri).

Come ha giustamente rilevato Hannah Arendt, ciò che qui viene prospettato è «qualcosa di più» della perdita della capacità di agire politicamente, che è la condizione essenziale del dispotismo, e «qualcosa di più di una crescente assenza di significato e di perdita del senso comune (quella parte della nostra mente e quella porzione di saggezza ereditata che sono comuni a tutti gli uomini in tutte le civiltà): è *la perdita della ricerca di significato e del bisogno di comprendere*»⁴⁵. In altri termini, nell'*Esprit des lois* forse ancor più che nelle *Lettres persanes*, Montesquieu pare assillato dall'idea che l'uomo possa perdere – stia perdendo – persino l'*impulso* istintivo-razionale alla ricerca di senso, cioè restar privo dello *stupore*, la *condicio sine qua non* dell'interrogarsi sul e dell'avere significato. Insomma, il suo principale timore rimane sempre, più che il benessere dei popoli

43 *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, cit., p. 224.

44 *EL*, XI, 4.

45 H. Arendt, *Comprensione politica (le difficoltà del comprendere)* (1954), in *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Milano-Udine, Mimesis, 2011, p. 218 (corsivo mio).

e la sopravvivenza della libertà politica, la possibilità della scomparsa della «natura umana» stessa, lo «spaventoso nulla» (*affreux néant*)⁴⁶.

3. Passiamo agli studi sui grandi ‘temi’ dell’*Esprit des lois*, e cioè al lungo saggio del 1988 dal titolo *Quattro temi dell’«Esprit des lois»* e alle due ricerche degli anni successivi dedicate, rispettivamente, al pensiero economico di Montesquieu e al suo atteggiamento nei confronti del paganesimo antico⁴⁷. Circa il saggio del 1988, particolarmente pregnanti sono le analisi sul significato ideologico della teoria climatica di Montesquieu, ossia sull’uso che egli fa, al fine di giustificare il «primato dell’Europa» e per spiegare l’esistenza della schiavitù, dell’idea, di ascendenza ippocratica, secondo cui i climi caldi sono sinonimi di «fiacchezza» e «viltà» mentre quelli freddi e temperati di «forza» e «coraggio»⁴⁸. Attingendo largamente, da questo punto di vista, alle eccellenti pagine riservate al *Président* da Federico Chabod nel suo intramontabile studio sulla *Storia dell’idea d’Europa*⁴⁹, Rotta sottolinea che «il tema cruciale, il nodo di tutto le riflessioni» di Montesquieu è costituito dal *modello bipolare* «libertà dell’Europa, servitù dell’Asia; forza dell’Europa, debolezza dell’Asia»⁵⁰. ‘Inventato’ dai Greci (*in primis*, Erodoto ed Eschilo⁵¹), rilanciato con forza da Machiavelli⁵², tale modello ha nel filosofo di La Brède il suo massimo esponente, colui che lo elabora – dapprima nelle *Lettres persanes*, poi, compiutamente, nell’*Esprit des lois* –, e a partire proprio dalla teoria dell’influsso dei climi, in tutte le sue molteplici sfaccettature (fisico-geografiche, economico-sociali, politico-giuridiche e culturali), e lo trasforma in un vero e proprio «luogo

46 LP CXLVI.

47 Cfr. *Quattro temi dell’«Esprit des lois»* [*Il clima, Schiavitù, Il primato dell’Europa, Popolazione*] (1988), in *Eliohs*[®], 2002, <http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/quattro_temi.html>, pp. 1-35; *Demografia, economia e società* (1988; 1993), in *Leggere «Lo spirito dello leggi» di Montesquieu*, cit., vol. II, pp. 483-513; *Montesquieu et le paganisme ancien*, in *Lectures de Montesquieu. Actes du Colloque de Wolfenbüttel* (26-28 octobre 1989), réunis par E. Mass. Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1993, pp. 152-175.

48 Cfr. *EL*, XIV, 2 e XVII, 2.

49 Cfr. F. Chabod, *Storia dell’idea d’Europa* (1961), a cura di E. Sestan e A. Saitta, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 82-107.

50 *Quattro temi*, cit., p. 7.

51 Su entrambi, anche per i riferimenti bibliografici, vedi le riflessioni di F. Chabod, *Storia dell’idea d’Europa*, cit., pp. 23-27.

52 Cfr. in particolare *Il principe*, IV e l’*Arte della guerra*, II; e, sul punto, sempre F. Chabod, *Storia dell’idea d’Europa*, cit., pp. 48-52.

comune» della civiltà occidentale, nonché nella «sede per eccellenza» della sua coscienza, più o meno falsa⁵³.

Strettamente legata a questo modello bipolare, e fondata sempre sulla diversità climatica (climi freddi *versus* climi caldi), è anche l'altra fondamentale tesi dell'*Esprit des lois* relativa alla superiorità dell'Europa settentrionale sull'Europa mediterranea e più precisamente del mondo cattolico sul mondo protestante. Una tesi, questa, di cui Rotta mette finemente in luce i limiti sostanziali nella radicale sottovalutazione, se non addirittura ignoranza, da parte di Montesquieu di tutte le iniziative del mondo meridionale, come la «rivoluzione commerciale» in Italia tra il X e il XIV secolo:

Chi, come Montesquieu – egli scrive esattamente –, voleva studiare davvero le “rivoluzioni” del commercio europeo, doveva parlare un po' meno di Annone, geografo punico, e della superiorità (smentita dai fatti) delle galee come mezzi di trasporto rapido delle merci e un po' più dell'impero commerciale italiano – da Pechino a Londra –, di quello tedesco, dei nuovi fermenti del mondo slavo. E non sarebbe caduto fuor di proposito un accenno almeno alla vasta rete di commerci, marittimi e terrestri, creata in Asia dai musulmani fino al XVI secolo: dal Mar Rosso e dal Mar Nero fino all'Insulindia e alla Cina; il mercato mondiale più esteso tra quello creato dall'Impero romano e quello creato dalla borghesia europea a partire dal Cinquecento. Mercato distrutto dall'iniziativa dei Portoghesi dopo che riuscì loro – evento sul quale a ragione Montesquieu tanto insiste – il periplo dell'Africa⁵⁴. Ma il suo pregiudizio climatico, il suo pregiudizio antislaamico, la sua germanofilia lo costrinsero a far violenza ai fatti: a ignorare o a sottovalutare tutte le iniziative del mondo meridionale, come appunto la nascita precoce del capitalismo mercantile in Italia, e primamente nell'Italia bizantina⁵⁵.

Altrettanto pregnanti sono le pagine di Rotta sulla dottrina montesquieuiana della schiavitù, di cui pure egli rileva pregi e limiti. Tra i primi, la netta presa di posizione antischiavistica di Montesquieu, nonché il suo antirazzismo: atteggiamento quest'ultimo, chiosa acutamente Rotta, «molto avanzato se lo si confronta con quello poligenistico che Voltaire, pur nemico anch'egli

53 Vedi, in proposito, N. Bobbio, *Grandezza e decadenza dell'ideologia europea* (1986), in *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, cit., pp. 119-129, e il mio *Oppressione e libertà. Filosofia e autonomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000. Un rovesciamento della prospettiva eurocentrica di Montesquieu sarebbe rappresentato, secondo Rotta, da Voltaire, fautore – a suo giudizio – del «primato dell'Asia nella storia della civiltà» (*Quattro temi*, cit., p. 12).

54 Cfr. *EL*, XXI, 10.

55 *Quattro temi*, cit., p. 14 (corsivo mio). Vedi, in proposito, il mio *Imperi e Stati del Mediterraneo antico e moderno*, in *Oppressione e libertà*, cit., pp. 169-215 (in particolare, pp. 211-215).

del traffico negriero, andava assumendo in quegli stessi anni»⁵⁶. Tra i limiti, invece, il giusnaturalismo palesemente lacunoso dell'*Esprit des lois*:

Partito da una demolizione in piena regola – scrive Rotta in proposito – del principio della servitù volontaria, Montesquieu finisce [...] per ammetterne, in certi casi [*i.e.*, nei paesi dispotici], la validità⁵⁷. Anzi, la servitù consensuale resta per lui l'unica forma legittima di servitù, non avendo l'altra – quella derivata dal diritto di guerra – alcun fondamento nella “natura delle cose” [...]. Resta comunque il fatto che il suo giusnaturalismo è di una ben curiosa specie. Se la schiavitù era incompatibile con le finalità stesse della guerra, la schiavitù volontaria era incompatibile – lui stesso lo aveva ammirevolmente dimostrato – con la libera disponibilità della propria persona e con l'uguaglianza naturale. Ma questa volta il principio non aveva universale validità. Qualcuno ha parlato, non a torto, di voltafaccia⁵⁸.

Parimenti lucide e convincenti risultano le pagine di Rotta sulle errate convinzioni montesquieuiane circa il declino demografico della popolazione mondiale, nonché quelle sugli strettissimi legami che l'*Esprit des lois* istituisce, soprattutto nel libro XVIII, tra regime giuridico-politico e sottostante struttura economico-sociale, ossia tra governo moderato (o libero) e sviluppo economico, da un lato, e tra governo dispotico e stagnazione economica, dall'altro⁵⁹.

Assai poco persuasive, invece, appaiono le riflessioni rottiane sul tema della religione in Montesquieu. In una peraltro brillante comunicazione presentata al Colloquio di Wolfenbüttel sulle *Lectures des Montesquieu* (26-28 ottobre 1989), Rotta indaga a fondo gli scritti giovanili montesquieuiani sul paganesimo antico, sopravvalutandone però palesemente la portata. Ben poco, infatti, di tali ricerche di gioventù, per lo più «jetées dans le feu ou déchirées» da Montesquieu stesso⁶⁰, riflettono convinzioni non effimere o comunque che vadano oltre gli anni Venti del Settecento. Basti pensare al sincero deismo che pervade le *Lettres persanes* (1721) e, specialmente, al profondo stoicismo e al cristianesimo («ci ha dato equi-

56 *Quattro temi*, cit., p. 16.

57 Cfr. *EL*, XV, 6: «È questa l'origine esatta e conforme alla ragione di quel diritto di schiavitù assai mite che si riscontra in taluni paesi; e deve essere mite perché è fondata sulla libera scelta che un uomo, per la propria utilità, fa di un padrone; cosa che dà luogo a una convenzione reciproca tra le due parti».

58 *Quattro temi*, cit., p. 19.

59 Vedi, in proposito, il mio contributo, anch'esso debitore per vari aspetti delle intuizioni di Rotta, su *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, in *Leggere «Lo spirito delle leggi»*, cit., vol. I, pp. 313-352.

60 *Montesquieu et le paganisme ancien*, cit., p. 152.

tà verso tutti gli uomini»⁶¹) che impregnano il *Traité des devoirs* (1725) e che resteranno le travi portanti del suo sistema di pensiero. Soprattutto pare sfuggire a Rotta il peso determinante che, nella riflessione del *Président*, ebbe un autore come Platone (con tutto quello che questo significa in tema di trascendenza⁶²): «[Il sistema] di Platone – scrive, tra l’altro, Montesquieu – è così bello che è quasi il nostro»⁶³; e in una sua importantissima lettera del 1751 a Thomas Blackwell che gli aveva mandato il *prospectus* di un’edizione di opere di Platone che stava preparando, dichiara poi: egli «è il filosofo la cui lettura mi è stata la più utile di tutte; è il filosofo degli angeli, e ancor più il filosofo degli uomini, perché ha insegnato loro la dignità della loro natura»⁶⁴. Un ammiratore di Flavio Claudio Giuliano («non c’è stato, dopo di lui, sovrano più degno di governare gli uomini»⁶⁵), di Marco Aurelio (l’autore del «capolavoro [filosofico] dell’antichità»⁶⁶) e di Platone e, ancor più, il *sociologo delle religioni* quale fu Montesquieu, sono incompatibili con le idee sul paganesimo antico rintracciabili in alcune sue *Pensées*, spesso difficilmente databili e da non utilizzare mai ovvero da utilizzare con estrema circospezione, se vogliamo attenerci alle sue raccomandazioni in proposito⁶⁷, come chiavi di lettura privilegiate del suo sistema di pensiero o addirittura in contrapposizione a quanto di esse egli

61 [Jean-Jacques Bel], *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili (1716-1725)*, a cura di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, p. 86.

62 Vedi, in proposito, G. Reale, *Platone e la scoperta della trascendenza nelle sue implicanze e conseguenze*, «Religione e Società», XII, 2004, pp. 22-33.

63 *Mes Pensées*, n° 211.

64 Montesquieu a Thomas Blackwell, in *OC*, cit., t. III, p. 1407 (corsivo mio).

65 *EL*, XXIV, 10.

66 «Sono quasi trent’anni ormai – dichiara Montesquieu in una sua lettera dell’8 ottobre 1750 all’arcivescovo di Soissons, François de Fitz-James – da quando progettai di scrivere un’opera sui doveri. Il trattato sui *Doveri* di Cicerone mi aveva incantato e lo presi a mio modello; e, siccome voi sapete che Cicerone ha copiato, per così dire, Panezio, che era uno stoico, e che gli stoici, meglio di chiunque altro, hanno trattato il tema dei doveri, lessi le principali opere degli stoici, e tra l’altro, le riflessioni morali [i *Pensieri*] di Marco Antonino, che ritengo il capolavoro dell’antichità. Confesso che questa morale mi colpì e che volentieri [...] avrei fatto di Marco Antonino un santo; ciò che più mi affascina fu constatare che questa morale era pratica [...]» (*OC*, t. III, pp. 1327-1328; corsivo mio).

67 «Ce sont des idées que je n’ai point approfondies, et que je garde pour y penser dans l’occasion»; «Je me garderai bien de répondre de toutes les pensées qui sont ici. Je n’ai mis là la plupart que parce que je n’ai pas eu le temps de les réfléchir, et j’y penserai quand j’en ferai usage». E ancora, alla fine di una *pensée* intitolata *Doutes*, Montesquieu scrive: «Du reste, ce sont des idées jetées, et comme elles me sont venues dans l’esprit, sans examen» (Montesquieu, *Pensées – Le spicilège*, note, bibliographie et index par L. Desgraves, Paris, Laffont, 1991, pp. 188 e 593).

ha ritenuto degno di essere dato alle stampe. Diversamente, si finisce col trovarsi costretti a concludere le proprie argomentazioni con la seguente – disarmante – constatazione:

Au lieu de s'appliquer à saisir les religions du monde dans leur dimension existentielle – comme autant de formes de libération des énergies spirituelles – Montesquieu sociologue préférera mesurer leur aptitude à former de bons citoyens, c'est-à-dire des citoyennes obéissants. Dans *L'Esprit des lois* la religion païenne, inefficace comme "religion répriment", sera mentionnée une seule fois et pour en souligner – c'est curieux – la dureté⁶⁸.

4. L'ultimo relevantissimo contributo montesquieuiano di Rotta, pubblicato l'anno successivo alla sua scomparsa (2001), è l'apparato critico dello *Spicilège*. Su tale straordinario lavoro, fondamentale per una comprensione adeguata dell'*Esprit des lois*, ribadisco quanto già ebbi a scrivere in una mia scheda sul libro apparsa in «Studi francesi» nel 2004: «Dei volumi della nuova edizione critica finora venuti alla luce [ai quali si possono tranquillamente aggiungere anche quelli usciti dopo il 2002], questo contenente lo *Spicilège* è senza dubbio – dal punto di vista di un'edizione che ambisce a definirsi 'critica' – il più 'riuscito', sia per l'estrema precisione con cui è stata effettuata la nuova collazione integrale sul testo manoscritto sia, soprattutto, per l'ampio, dotto e accuratissimo apparato critico: un tomo che merita, a mio avviso, di essere assunto a modello da parte degli studiosi impegnati nell'elaborazione delle edizioni dei restanti testi della collezione»⁶⁹. Degne di nota e tuttora pienamente valide sono anche i giudizi finali di Rotta su questo «difficile» testo montesquieuiano: «Il faut prendre le *Spicilège* pour ce qu'il est: une suite décousue de réflexions [...] et un vaste dépôt de nouvelles et d'anecdotes»⁷⁰. In ogni caso, un «carnet de travail» che, seppure inferiore, per ricchezza e profondità, alle *Mes Pensées*, ci aiuta anch'esso a comprendere meglio e a penetrare più

68 *Montesquieu et le paganisme ancien*, cit., p. 175. Una palese incomprendione da parte di Rotta del ruolo politico e sociale della religione in Montesquieu è già presente nella sua scheda critica al magistrale saggio di S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu* (1966), apparsa su «Il pensiero politico», I, 1968, pp. 279-283.

69 «Studi francesi», LVIII (2004), pp. 273-274.

70 Montesquieu, *Spicilège*, édité par R. Minuti et annoté par S. Rotta, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 13, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2002, «Introduction», p. 35.

addentro nel laboratorio intellettuale di un pensatore «aussi profond que malicieux»⁷¹, qual è il *Président*.

Una sola considerazione per concludere.

Poco fa accennavo a quello che pare essere il dato costitutivo di questo tempo della storia umana – la *modernità liquida*⁷² – in cui ci troviamo a vivere, vale a dire la perdita della ricerca o del bisogno di senso e, a monte, la perdita dello *stupore*. In palese controtendenza, Montesquieu ebbe a scrivere: «Chi ama istruirsi non resta mai inattivo; benché io non abbia nessun affare importante, sono tuttavia continuamente occupato. Passo la vita a esaminare, la sera annoto ciò che ho osservato, visto e udito durante la giornata. Tutto m’interessa, tutto mi stupisce (*tout m’étonne*)»⁷³. Ecco: se dovessi riassumere in poche parole l’uomo e lo studioso Rotta che ho conosciuto e studiato e che continuerò a leggere e studiare, lo riassumerei proprio con queste mirabili parole di Montesquieu e in particolare con l’ultimo verbo: *stupire*. Rotta era sempre straordinariamente ricolmo di stupore e trasmetteva stupore, nella vita e nella professione. È questa, in estrema sintesi, la sua lezione ‘montesquieuiana’ più duratura.

71 Ivi, p. 36.

72 Z. Bauman, *La modernità liquida* (2000), Roma-Bari, Laterza, 2010.

73 LP XLVIII.



V. MONTESQUIEU E I SUOI NEMICI*

C'est suivre la façon de faire de Montesquieu, en n'imposant pas une conclusion aux lecteurs mais en leur donnant la possibilité de se faire eux-mêmes une opinion.

(Catherine Larrère)

1. A dispetto di quanto qui sopra “predica” Catherine Larrère, taluni recenti studiosi e interpreti di Montesquieu (tra i quali Larrère stessa, quando “razzola”¹) sembrano perseguire come unico scopo quello di *imposer aux lecteurs* le ‘loro’ conclusioni, ossia le ‘loro’ opinioni – sempre che si possano definire così gli ‘arzigogoli’ – su come dovrebbero andare, ma non vanno (ed è la loro fonte di perenne angustia), le cose di questo mondo. Le ultime, ‘fresche’ dimostrazioni di quanto appena affermato sono offerte da quattro *nipotini di Voltaire* ancora in circolazione, e segnatamente: Pierre Rétat, ‘direttore’ del tomo 7 della nuova edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, contenente la *Défense de l’Esprit des lois*; Marco Platania, nel suo saggio *Montesquieu e la «necessità» della religione*, pubblicato nel volume dal titolo (che è in realtà solo l’ultimo ‘programma italiota’ degli ‘atei da salotto’) *I filosofi e la società senza religione* (Bologna, il Mulino, 2011); e la coppia Catherine Volpilhac-Auger–Philip Stewart, curatori del seguente libretto ‘in vendita nei supermercati’ (basta guardare la *vogliosa* immagine di copertina o la carta in cui è stampato, per sincerarsene): Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions* (Paris, Gallimard [“Folio classique”], 2011).

* Il testo riproduce, stilisticamente perfezionato e bibliograficamente aggiornato, quello apparso, col titolo *Montesquieu e i suoi nemici, o bagatelle ‘invernali’ sui nipotini di Voltaire*, in D. Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia*, Bologna, Clueb, 2013, pp. 445-471.

1 «Predicare bene e razzolare male»: vedi, in proposito, il capitolo II di questo volume e D. Felice, «*Florilegium*». *Su una falsa edizione critica delle «Considérations sur les Romains» e delle «Réflexions sur la monarchie universelle en Europe»*, «Montesquieu.it», dicembre 2012: < <http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Florilegio.pdf> >.

Costoro – e i loro ‘simili’ – hanno una sola idea in testa: ridurre Montesquieu a Voltaire, ossia ‘arruolarlo’ sotto il suo truculento standardo recante la scritta: *Écrasez l’Infâme*.

A tale scopo, il più *fanatico* dei quattro succitati nipotini, *monsieur* Rétat – tra gli ultimi, se non l’ultimo scampolo dei medievali «cavalieri senza macchia e senza paura» – butta all’aria, o meglio *si illude* di buttare all’aria, tutto quanto s’è finora pensato e scritto.

Primo esempio. Finora s’è pensato e scritto che a redigere le due *lettres*, dell’aprile del 1749 e del febbraio del 1750, pubblicate dai *Mémoires de Trévoux* in cui i gesuiti attaccano l’*Esprit des lois* (1748), sia stato il gesuita Guillaume-François Berthier (1704-1782) – da solo o, più probabilmente, insieme con il suo confratello Pierre-Joseph Plesse (1704-1766). Rétat, che vuole essere *originale ad ogni costo*, nega tutto. Scrive infatti, con la spocchia che lo contraddistingue: «La lettre au P.B.J. a été attribué au père Plesse ou au père Berthier lui-même, mais sans aucune preuve»². E perché mai? Semplice: perché l’altrimenti ignoto Christian Albertan, nella sua tesi di dottorato³, ha detto che «n’y reconnaît pas le style du P. Berthier»⁴. Quindi, prosegue trionfante Rétat: «Il semble que tout vienne du *Dictionnaire des anonymes* de Barbier (2^e éd.), selon lequel les pères Berthier et Plesse eurent part aux *Observations* de Dupin, et que par la suite, *la manie de l’attribution aidant*, on ait par analogie fait de l’un ou de l’autre des deux l’auteur de la “Lettre”»⁵.

Ora, lasciando perdere il gratuito insulto all’onesto Antoine-Alexandre Barbier (1765-1825), tutti – dico *tutti* – sanno (tranne il supponente Rétat⁶) che a parlare della collaborazione di Berthier alle *Observations* di Dupin è stato Jean-Jacques Rousseau⁷, che fu segretario dei Dupin dal

2 *Défense de l’Esprit des lois*, t. 7 delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, Lyon-Paris, ENS Éditions-Éditions Classiques Garnier, 2010, p. 5 (corsivo mio).

3 *Apogée et fin des «Mémoires de Trévoux» (1751-1762): un moment dans l’histoire de la pensée française du XVIII^e siècle*, thèse de Paris IV, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, 1999.

4 *Défense*, cit., p. 5, nota 9.

5 *Ibidem* (corsivo mio).

6 A fare le spese di tale supponenza è, tra gli altri, anche il grande amico gesuita di Montesquieu, padre Louis-Bertrand Castel (1688-1757), accusato di riferire al *Président* cose «sans fondement» (ivi, p. 111, nota 71).

7 Cfr. J.-J. Rousseau, *Confessioni*, libro VII: «Smisi di frequentare il padre Castel, e per conseguenza di andare dai Gesuiti, dove non conoscevo che lui. D’altra parte, lo spirito tirannico e intrigante dei suoi confratelli, così diverso dalla bonomia del buon padre Hemet, m’ispirava tanta repulsione a frequentarli, che da allora non

1746 al 1751 e che curò materialmente, per il loro ‘uso e consumo’, la raccolta dei passi dell’*Esprit des lois*⁸ che essi sottoposero a critica nelle loro *Réflexions sur quelques parties d’un livre intitulé «De l’Esprit des lois»* (2 voll., Paris, Serpentin, 1749; successivamente: *Observations sur un livre intitulé «De l’Esprit des lois»*, 3 voll., Paris, Guérin et Delatour, 1757-1758). Inoltre, tutti gli specialisti hanno letto (a parte l’altezzoso Rétat e l’altrimenti ignoto Albertan), o possono leggere, quanto è scritto sul repertorio biografico dei gesuiti, il Sommervogel, e cioè che Berthier collaborò, «en ce qui concerne le commerce», alle *Observations* dei Dupin (Sommervogel, t. I, 1738). Ancora: una cosa analoga dichiara anche l’estensore della voce «Berthier» nel *Dictionnaire des journalistes (1600-1789)*, sous la direction de J. Sgard, Oxford, Voltaire Foundation, 1999: < <http://dictionnaire-journalistes.gazettes18e.fr/journaliste/068-guillaume-berthier> >. Infine, lo afferma pure Gabrielle Radica nella voce «Rousseau» scritta per il *Dictionnaire électronique Montesquieu* pubblicato nel 2008 (e di nuovo nel 2013):

C’est aux alentours des années 1745-1746 que Rousseau, qui n’a encore rien publié, est engagé auprès des Dupin pour exécuter des tâches de secrétaire. Dès la parution de *L’Esprit des lois* en 1748, le fermier général Claude Dupin entreprend avec des amis et sa femme la rédaction d’une réfutation. Les pères jésuites Berthier et Plesse s’associent à la tâche. Paraissent d’abord à très faible tirage (huit exemplaires) et sans nom d’auteur les *Réflexions* [...]. Puis l’ouvrage est remanié et paraît sous le titre d’*Observations* [...]. M^{me} Dupin emploie également Rousseau pour défendre la cause des femmes dans un ouvrage où Montesquieu est régulièrement discuté (sur la loi salique, sur la loi Voconienne) (G. Radica, «Rousseau, Jean-Jacques», in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, 2008/2013: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=436> >).

ne ho più visto nessuno, tranne il padre Berthier, che incontrai due o tre volte in casa del signor Dupin, insieme al quale lavorava accanitamente alla confutazione di Montesquieu (avec lequel il travaillait de toute sa force à la réfutation de Montesquieu)» (*Confessioni*, tr. it. di M. Rago, Torino, Einaudi, 1978, p. 357; corsivo mio).

- 8 Cfr. Ch. Porset, *Madame Dupin et Montesquieu, ou les infortunes de la vertu*, in *Actes du colloque international tenu à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998, pour commémorer le 250° anniversaire de la parution de «L’Esprit des lois»*, réunis et présentés par L. Degraives, Bordeaux, Académie de Bordeaux, 1999, pp. 287-306; e V. Recchia, *Uguaglianza, sovranità, virtù. Rousseau lettore di Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Pisa, Ets, 2005, vol. I, pp. 71-72.

E si potrebbero addurre altri innumerevoli esempi (Carcassonne, Shackleton, Desgraves ecc.), a riprova che Berthier non solo collaborò con i Dupin, ma che fu lui (da solo o assieme con Plesse⁹) l'autore dell'articolo contro l'*Esprit des lois*, visto peraltro che l'afferma Montesquieu in persona (vedi la sua *pensée* n° 2005: «Avevo messo alla fine della mia risposta al padre Berthier sugli Ateniesi: “Questi signori amano molto gli scontri, ma sono armati alla leggera”»¹⁰).

Ora, io mi domando e chiedo: un *editeur* che si picca di essere ‘critique’ e prende una cantonata del genere, che affidabilità può offrire su tutto il resto del volume in questione agli studiosi e ai lettori di Montesquieu? Il *candidus lector*¹¹ sa benissimo la risposta.

Per giunta, in perfetta sintonia la «mania» volterriana di *dire tutto e il contrario di tutto*, nell'*Introduction* alla lettera di risposta di Berthier (o di Berthier e Plesse assieme) alla *Défense* di Montesquieu, il contraddittorio e arrogante Rétat si lascia a un certo punto scappare: «[...] le père Berthier (*comme rédacteur, sinon comme auteur*)»¹². Ora, se Berthier ha scritto questa seconda lettera (*sinon comme auteur*), deve per forza aver scritto (da solo, o insieme con Plesse) anche la prima, visto peraltro che lo *stile* tra le due è assolutamente identico. O no?

Secondo esempio. Finora tutti – dico *tutti* –, dal Settecento fino al 2010 (cioè fino all'anno dell'apparizione del volume di cui ci stiamo occupando), hanno ritenuto, a ragion veduta, che l'estensore del lungo articolo contro l'*Esprit des lois* apparso il 9 e il 16 ottobre del 1749 sul giornale giansenista «Les nouvelles ecclésiastiques» sia stato Jacques Fontaine de La Roche (1688-1761)¹³. Ma Rétat, che anche in questo caso *vuole essere*

9 È ovviamente possibile anche il contrario, e cioè che a scrivere l'articolo sia stato Plesse, con la collaborazione di Berthier: è quanto aveva suggerito É. Laboulaye nella sua edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu* (7 tt., Paris, Garnier, 1875-1879, t. III, p. xxxvi, nota 1, e p. xxxix) e ripropone ad es. G. Cristani nel suo saggio introduttivo a d'Alembert, *Elogio di Montesquieu*, a cura di G. Cristani, Napoli, Liguori, 2010, p. 20.

10 Di questa *pensée* non v'è traccia nelle note di Rétat alla *Défense* o agli *Éclaircissements sur l'Esprit des lois*.

11 Espressione ovidiana: cfr. *Tristia*, I, 11, 35; IV, 10, 132.

12 *Défense*, cit., p. 121 (corsivo mio).

13 Tra gli ultimi sostenitori della tesi in questione, si vedano: C. Volpilhac-Augier (a cura di), *Montesquieu. Mémoire de la critique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003, pp. 478-579; C. Spector, *Honor, Interest, Virtue. The Affective Foundations of the Political in «The Spirit of Laws»*, in R.E. Kingston (a cura di), *Montesquieu and his Legacy*, Albany, State University of New York Press, 2008, pp. 54, 72; T.L. Pangle, *The Theological Basis of Liberal Modernity in*

originale a ogni costo, lo nega recisamente, sostenendo che invece l'autore è Jean-Baptiste Gaultier (1685-1755)¹⁴. Scrive infatti:

La confrontation des textes prouve que des liens étroits unissent les articles des «Nouvelles ecclésiastiques» aux deux ouvrages de l'abbé Gaultier qui les ont précédés et suivis, *Le poème de Pope, intitulé: Essay sur l'homme, convaincu d'impiété* (1746) e *Les Lettres persannes* [sic] *convaincues d'impiété* (1751)¹⁵. *Nous avons cru pouvoir les attribuer au même auteur*¹⁶.

E perché? Semplice: perché così Rétat può mettere *sullo stesso piano*, in tema di religione, le *Lettres persanes* (di impronta deista) e l'*Esprit des lois* (di impronta cristiana), e, soprattutto, perché così può 'imporre' al lettore *che cosa deve capire o pensare* del presunto «spinozismo» di Montesquieu. E come glielo 'impone'? Costruendo 'arzigogoli' e sostenendo, addirittura, che Montesquieu 'arzigolerebbe' come lui! In un empito di presunzione a briglia sciolta scrive infatti papale papale:

Nous ne prétendons pas que Montesquieu adhère à ce[s] schéma[s] [cioè ai suoi, di Rétat]. Mais en citant le nom d'Abbadie *il joue ce jeu* [cioè il suo, di Rétat]. Il semble qu'il considère lui-même la religion naturelle comme un

Montesquieu's «*The Spirit of Laws*», Chicago, University of Chicago Press, 2010, pp. 18, 20, 60, 150, 152, 162, 185.

- 14 È davvero sorprendente che il pur serio Jean Sgard abbia riscritto la voce su Gaultier («Notice 337a») del suo *Dictionnaire des journalistes*, riportando in toto le fantasie su costui sfornate da Rétat: < <http://dictionnaire-journalistes.gazettes18e.fr/journaliste/337a-jean-baptiste-gaultier> >. Mi domando e chiedo: non bisognerebbe, prima, verificare in qualche modo se – disgraziatamente – non ci trovi di fronte, com'è appunto in questo caso, a un'autentica corbelleria?
- 15 Cfr. J.-B. Gaultier, *Le poème de Pope, intitulé: Essay sur l'homme, convaincu d'impiété. Lettres pour prémunir les Fidèles contre l'irréligion*, La Haye [ma: Paris], 1746; Id., *Les Lettres persannes convaincues d'impiété*, s.l., 1751 (parzialmente riprodotto in C. Volpilhac-Auger [a cura di], *Montesquieu. Mémoire de la critique*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2003, pp. 187-217). Neanche al più retrogrado dei preti di villaggio verrebbe oggi giorno in mente di leggere in pubblico quest'ultima opera, come invece accade ai nipotini (da salotto) di Voltaire che popolano il sito < lire-montesquieu.ens-lyon.fr >, dove infatti un aitante giovanotto ne legge, avido e compunto alcune pagine: < <http://lire-montesquieu.ens-lyon.fr/lecture-les-lettres-persannes-convaincues-d-impiete-abbé-gaultier-100710.kjsp?RH=LECTURES> >.
- 16 P. Rétat, *Annexe*, in *Défense*, cit., pp. 137-138 (corsivo mio). Rétat anticipa questa sua opinione già a p. xvii (nota 6) e la ribadisce poi anche a p. 156 (testo e nota 21) e a p. 163 (nota 36).

fonds commun qui manifeste l'universalité et la nécessité du phénomène religieux¹⁷.

E più avanti, *insinuando* che Montesquieu offra lui stesso il fianco al suo critico-avversario:

Il serait trop facile de considérer avec Montesquieu que son critique n'entend rien à rien. *Car l'accusation* [di "spinozismo"] *semble tirer une certaine validité de l'incertitude du vocabulaire*. Du texte de *L'Esprit des lois* à celui de la *Défense*, l'"acte" de la création s'accompagne de *modalités changeantes* dont la succession est *malaisément compréhensible*: entre "supposer", "produire" et "avoir" Montesquieu *semble hésiter* [...] ¹⁸.

E ancora:

Il semble donc que Montesquieu ait eu *quelques difficultés* à penser ensemble la liberté divine et la nécessité des lois de la création, ou plutôt qu'il l'ait voulu *sans y mettre une totale clarté*, d'une façon qui rappelle lointainement l'idée cartésienne des "vérités éternelles". *Il tend à sacrifier la liberté à la nécessité, mais il louvoie*, et prend simplement place à cet égard dans le contexte complexe et instable des *philosophies de la légalité universelle* de la fin du XVII^e siècle et du début du XVIII^e¹⁹.

Dunque, e venendo al sodo: oltre a vari *insulti* contro Montesquieu – a detta di *monsieur* Rétat, egli sarebbe, tra l'altro, un 'doppiogiochista'²⁰, un 'impertinente'²¹, un 'furbacchione'²², un 'declamatore'²³ e un 'tergiversatore'²⁴ – apprendiamo che la sua filosofia è una *philosophie de la nécessité*²⁵, e cioè esattamente ciò di cui l'accusano i giansenisti e l'*abbé* Gaultier, con tutte le conseguenze che derivano. A nulla serve, pertanto, la precisazione secondo cui «la *philosophie de la nécessité* que Montesquieu esquisse au début de *L'Esprit des lois* [...] ne justifi[e] pas en elle-même l'accusation de "spinozisme"»²⁶, perché invece la giustifica totalmente o, con le parole

17 *Défense*, cit., pp. 140-141, nota 19.

18 *Défense*, pp. 142-143 (corsivi miei).

19 *Défense*, p. 143 (corsivi miei).

20 *Défense*, pp. xxii, xxvii.

21 *Défense*, p. 14, nota 21.

22 *Défense*, p. 90, nota 34.

23 *Défense*, pp. 72, nota 3, e 96, nota 47.

24 *Défense*, p. 100, nota 55.

25 *Défense*, p. 143.

26 *Ibidem*.

che piacciono tanto a Rétat, *necessariamente*. Insomma: hanno ragione i *critici clericali* di Montesquieu, e in particolare ha ragione Gaultier, come confermano gli innumerevoli altri luoghi in cui Rétat, abbandonando i suoi arzigogoli, scrive *apertis verbis*: «l'insinuation» (da parte di Montesquieu che Gaultier parlerebbe di Spinoza solo per sentito dire), «méprisante», è «injustifiée quand on a lu [come Rétat assicura di aver fatto²⁷] l'ouvrage de J.-B. Gaultier contre Pope»²⁸; «le tour que Montesquieu donne ici à sa réponse [*Défense de l'Esprit des lois*, II^e Partie, «Réponse à la Septième objection»²⁹] est *sophistique*, car la phrase en litige est *trop vague* pour que “religion” y signifie “religion révélée”», ossia cristiana³⁰; «l'examen des textes [di *Esprit des lois*, XXV, 2] prouve que le critique [Gaultier] a ici *raison*»³¹; «le critique fait ici à Montesquieu [*Défense de l'Esprit des lois*, «Usure»³²] un *reproche justifié*»³³ ecc. ecc. ecc.

Un solo commento. Sono passati oltre duecentosessant'anni, ma alla fine *qualcuno della sguaiata schiatta dei nipotini di Voltaire* – e chi altri, se no? – ha sorpassato il maestro, sostenendo senza mezzi termini che Montesquieu ha torto proprio nel punto focale (la definizione delle leggi come «rapporti necessari») della sua opera e i suoi accusatori invece – i teologici *obtus et attardés*³⁴, in *primis* Gaultier, elevato per l'occasione al rango di *philosophe* e di *théologien*³⁵ – ragione. In termini più plebei (che sono poi quelli tipici dei suddetti *nipotini*): finora siamo stati tutti *vittime di un'illusione*, perché i giansenisti – o i loro *compari* – in realtà non sono mai morti, ma sono ‘vivi e vegeti’ e ‘dirigono’ l'ultima edizione ‘critica’ delle opere montesquieuiane!

Terzo esempio. Tutti – dico *tutti* – sanno che, con la sua *Défense*, Montesquieu *sbaraglia* sia i gesuiti sia i giansenisti. Ma Rétat, addottrinato da Voltaire³⁶, non è d'accordo. Per lui, invece, Montesquieu *sbaraglia* solo i

27 Se l'ha fatto, non gli è sicuramente costato molta fatica, trattandosi di un'operetta di 152 pagine di aria fritta, ossia di «luoghi comuni» su Spinoza e Dio, Spinoza e la religione naturale ecc., nonché di innumerevoli fesserie da parrocchia sul cristianesimo.

28 *Défense*, p. 73, nota 4.

29 *Défense*, pp. 81-82.

30 *Défense*, p. 82, nota 19 (corsivo mio).

31 *Défense*, p. 158, nota 28 (corsivo mio).

32 *Défense*, p. 102.

33 *Défense*, p. 159, nota 31 (corsivi miei).

34 *Défense*, p. 43.

35 *Défense*, p. 144.

36 Il quale, nella «Premessa» al suo *Commentario sullo «Spirito delle leggi»* (1777), sostiene appunto, come aveva fatto peraltro già nel suo *Remerciement sincère* à

giansenisti³⁷ e, attraverso di loro, *tutti i critici ecclesiastici futuri*, e lo fa – udite udite! – assumendo la «comoda posizione dell'innocente incompreso, perseguitato e ingiuriato». Con le sue *plebee* parole:

Avançons donc une hypothèse, qui ne nous paraît pas *excessivement imprudente* [!]: la dénonciation de *L'Esprit des lois* par les «Nouvelles ecclésiastiques» offrait à Montesquieu une excellente occasion de répondre *d'avance aux attaques futures; de prendre la posture, toujours avantagieuse, de l'innocent incompris, persécuté et injurié*; d'affirmer les droits d'une fidélité éclairée à la religion chrétienne contre la sottise et la violence jansénistes; enfin de jeter

un homme charitable pubblicato nel maggio del 1750, che Montesquieu *sbaraglierebbe* solo i giansenisti (*Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, a cura di D. Felice, Pisa, Ets, 2011, pp. 56-57). Invece, il Nostro stesso, in una sua lettera all'allora ambasciatore di Francia a Roma del 26 gennaio 1750, scrive: «Ho preparato una risposta [*scil. la Défense*] che sarà pubblicata fra quattro giorni; in essa ho distrutto così bene tutte le obiezioni che sono mi state fatte che non ne resta pietra su pietra e, poiché ambedue gli articoli [vale a dire quello dei «Mémoires de Trévoux» e l'altro delle «Nouvelles ecclésiastiques»] contengono le stesse critiche, la risposta che ne fa cadere uno li fa cadere tutti e due [...]. Alla domanda come mai il mio libro abbia suscitato critiche nei due partiti che si danno battaglia in Francia, non è difficile dare una risposta. Ho avuto occasione, nel mio IV libro [dell'*EL*] al capitolo 6, di parlare del Paraguay e ho assolto i gesuiti dalle accuse che venivano loro fatte in proposito. Questo è dispiaciuto all'autore delle «Nouvelles ecclésiastiques». D'altra parte in questo stesso luogo ho usato delle espressioni che agli autori del «Journal [de Trévoux]» non sono sembrate abbastanza rispettose per i gesuiti: questo è stato sufficiente per ritrovarmi come colui che abita nel secondo piano di una casa il quale è disturbato, come diceva il grande Cosimo de' Medici, dal fumo che viene dal basso e dal rumore che viene dall'alto» (*Corr.*, in *OC*, t. III, pp. 1278-1279). Naturalmente Rétat – seguito dalla fedele C. Volpilhac-Augier, *Un auteur en quête d'éditeurs? Histoire éditoriale de l'œuvre de Montesquieu (1748-1964)*, Lyon, ENS Éditions, 2011, p. 148 – si guarda bene dal ricordare queste parole di Montesquieu.

- 37 Nelle sue note alla *Défense*, Rétat 'ignora' sistematicamente i riferimenti impliciti da parte di Montesquieu alle critiche contenute nell'articolo sull'*EL* dei gesuiti «Mémoires de Trévoux», perfino intorno al tema della *Tolérance*, dove i riferimenti sono impliciti solo per modo di dire. Un solo esempio. Il gesuitico giornale scrive: «Se gli [all'Autore, cioè a M.] si domandasse il suo parere alla corte di Costantinopoli, del Mogol, del Siam, della Cina ecc., riguardo alla legge di Gesù Cristo, egli non esiterebbe a rispondere che sarebbe buona politica non accoglierla» («Mémoires de Trévoux», in *Défense*, pp. 13-14); e Montesquieu 'ritraduce' fedelmente: «Si dice: "È come se tu [M.] andassi a dire ai re d'Oriente che non devono accogliere la religione cristiana nei loro regni!"» (*Défense*, cit., p. 96). Sui numerosi riferimenti, più o meno impliciti, della *Défense* all'articolo dei gesuiti, vedi la nostra annotazione alla traduzione dell'opera, in Montesquieu, *Opere complete (1721-1754)*, a cura di D. Felice, in corso di pubblicazione presso la casa editrice Rizzoli-Bompiani di Milano.

à pleines mains la dérision sur la débilité logique de son critique et à travers lui de théologiens obtus et attardés³⁸.

Quarto e ultimo esempio. Ognuno di noi è giustamente convinto che quando si appronta un'edizione critica delle opere di un autore, *si lavora per l'autore* in questione e non per sé, o meglio, essendo materialmente impossibile scrollarsi completamente di dosso la propria vanità, si lavora *prioritariamente* per l'autore e solo *secondariamente* per sé. Invece, nel tomo contenente la *Défense* di cui ci stiamo occupando – ma si verifica lo stesso, se non addirittura peggio, nella quasi totalità degli altri tomi finora apparsi della summenzionata edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu* –, accade esattamente il contrario. Infatti, se si guardano, anche solo velocemente, le note di cui è corredato, ci accorge subito che non manca nessuno o quasi dei *magni letterati* d'Oltralpe che attualmente stanno scrivendo pagine 'a tonnellate' su Montesquieu, e in particolare non mancano mai i loro *quattro evangelisti*: Volpillac, Ehrard, Larrère e Spector.

Non v'è questione importante in cui Rétat – che mai come in questo tomo sfoggia tutta la vanità di cui 'trabocca' (vi ha scritto ben 9 *Introduction* più un paio di *Annexe* e la quasi totalità delle note!) – non rinvii immancabilmente, così come fanno i cristiani con i *Vangeli*, ai succitati *evangelisti*, e cioè: (1) sulla «place de la *Défense de l'Esprit des lois* parmi les autres activités» di Montesquieu negli ultimi anni della sua vita³⁹, al saggio di Volpillac-Auger intitolato «*L'Esprit des lois*»: *et après...*?⁴⁰; (2) sulla distinzione montesquieuiana tra «scienze umane» e «teologia»⁴¹, al saggio di Larrère su *La «Défense de l'Esprit des lois» et les «sciences humaines»*⁴²; (3) sul cruciale capitolo 2 («Du motif d'attachement pour les diverses religions») del libro XXV dell'*Esprit des lois*, ridiscusso da Montesquieu nella *Défense* (II^e Partie, «Erreur particulier du critique»)⁴³, al saggio di Spector pomposamente intitolato *Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion: le statut du fait religieux dans «L'Esprit des lois»*⁴⁴; (4) sulla fondamentale affermazione

38 *Défense*, cit., p. 43; corsivi miei.

39 *Défense*, p. xv, in nota.

40 In C. Larrère (a cura di), *Montesquieu, œuvre ouverte? (1748-1755)*, Napoli, Liguori, 2005, pp. 217-228.

41 *Défense*, cit., pp. xxvi, 81, 87, in nota.

42 In C. Larrère (a cura di), *Montesquieu, œuvre ouverte?*, cit., pp. 123-125.

43 *Défense*, cit., p. 99, in nota.

44 In *Montesquieu, l'État et la religion*, Colloque de Sofia (7 et 8 octobre 2005), précédé d'une table ronde *État et religion en Bulgarie, en France et dans l'Europe d'aujourd'hui*, avant-propos de J. Ehrard, président d'honneur de la Société Mon-

montesquieuiana secondo cui nei «livres de raisonnement, on ne tient rien, si on ne tient toute la chaîne» (*Défense*, III^e Partie)⁴⁵, all'articolo di Ehrard titolato *La «chaîne» de «L'Esprit des lois»*⁴⁶.

Ora, poniamo il caso che un lettore si prendesse la briga di andare a leggersi uno di codesti contributi, o due, o addirittura tutti e quattro: in che cosa si imbatterebbe? In alcuni fra i peggiori studi su Montesquieu mai apparsi dalla metà del Settecento ai nostri giorni.

Prendiamo, ad esempio, il saggio di Spector. In una lunga nota ho dimostrato – *dati alla mano*, che nessuno finora ha avuto il coraggio di contestarmi – che si tratta di uno scritto completamente campato in aria e soprattutto incredibilmente insultante per Montesquieu. Ma Rétat, che conosce benissimo questa mia nota (lo posso provare!), se ne frega, e cita Spector proprio sul punto peggiore della sua interpretazione di Montesquieu, ossia sulla tesi della «naturalisation» del cattolicesimo e della conseguente *riduzione* della religione cristiana a «*objet du désir*», vale a dire – in sfregio a Paolo di Tarso (l'«uomo carnale» non conosce Dio⁴⁷) – a «*religion de la chair*»⁴⁸. In XXV, 2 dell'*Esprit des lois*, Montesquieu afferma, e ribadisce con forza nella *Défense*, che sta parlando dell'islam e dell'ebraismo; Rétat invece, d'accordo con La Roche-Gaultier («L'examen des textes prouve que le critique – cioè appunto La Roche-Gaultier – a ici raison»⁴⁹), con cui concorda pienamente Spector (anche se lei non lo cita mai)⁵⁰, insinua che egli stia in realtà parlando del cristianesimo, e precisamente del cristianesimo cattolico come *religione della carne*. Insomma, accanto alla

tesquieu, «Cahiers Montesquieu», hors série, Sofia, Éditions Iztok-Zapad, 2007, pp. 40-78.

45 *Défense*, cit., p. 109, in nota.

46 In J. Ehrard, *L'esprit des mots*, Genève, Droz, 1998, pp. 179-182.

47 Cfr. *1Corinzi*, 2, 14-15: «Ma l'uomo naturale non riceve le cose dello Spirito di Dio, perché esse sono pazzia per lui; e non le può conoscere, perché devono essere giudicate spiritualmente. L'uomo spirituale, invece, giudica ogni cosa ed egli stesso non è giudicato da nessuno»; ivi, 3, 1-4: «Fratelli, io non ho potuto parlarvi come a spirituali, ma ho dovuto parlarvi come a *carnali*, come a bambini in Cristo. Vi ho nutriti di latte, non di cibo solido, perché non eravate capaci di sopportarlo; anzi, non lo siete neppure adesso, perché siete ancora *carnali*. Infatti, dato che ci sono tra di voi gelosie e contese, non siete forse *carnali* e non vi comportate secondo la natura umana? Quando uno dice: "Io sono di Paolo"; e un altro: «Io sono d'Apollo»; non siete forse *uomini carnali*?». Vedi anche sant'Agostino, *De civitate Dei*, XIV, 1-9.

48 Cfr. *supra*, capitolo II (corsivi miei).

49 *Défense*, p. 158, nota 28.

50 Cfr. C. Spector, *Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion: le statut du fait religieux dans «L'Esprit des lois»*, cit., p. 66.

Trinità vera che tutti conoscono, ce n'è anche un'altra, che nessuno conosce ma è altrettanto vera ed è rappresentata dai *nemici* di Montesquieu: Gaultier>Spector>Rétat o, inversamente, Rétat>Spector>Gaultier. Dove il lettore può cogliere agevolmente come due *atei al sentore giacobino* (Spector e Rétat) 'facciano tutt'uno' con un *cattolico fanatico* (Gaultier), in base alla massima senecana – anch'essa sempre vera – per cui *extrema tanguntur!*

Oppure, prendiamo il saggio di Ehrard. Nel suo magistrale studio su *Montesquieu*, Jean Starobinski, ragionando sulla «catena» di cui Montesquieu ripetutamente parla, la riferisce – correttamente – allo «stile espressivo (*expression*)», e cioè al *modo di esposizione*, alla *metodologia espositiva* adottata dal *Président* nelle sue opere⁵¹. Ehrard la interpreta, invece, come un'entità *ontologico-metafisica*, come non so quale *essenza* o *trama nascosta* che bisogna 'scovare', in primo luogo nell'*Esprit des lois*. Ed è appunto ciò che egli ritiene di aver fatto nell'articolo *La «chaîne» de «L'Esprit des lois»*. E che cos'è questa *entità metafisica-essenza-trama nascosta* che egli avrebbe 'scovato'? Nient'altro che una delle più infondate tesi interpretative di Althusser, di cui i quattro *evangelisti* sono tutti *figli*, più o meno degeneri. Ma procediamo con ordine.

Fatte alcune sommarie considerazioni iniziali sulla *chaîne*, Ehrard enuncia una prima tesi interpretativa priva di qualsiasi fondamento. Tutti sanno che nell'*Esprit des lois* la *bipartizione* governi moderati-dispotismo *convive perfettamente e dal principio alla fine dell'opera* con la *tripartizione* dei governi in repubbliche, monarchie e dispotismi⁵². Mal guidato da Larrère⁵³, Ehrard ritiene invece che nell'*Esprit des lois*, a partire dal libro XI, la *bipartizione subentri e soppianti completamente* la *tripartizione*⁵⁴. Ciò gli serve per 'sfornare' una seconda tesi interpretativa ancora più infondata, ossia che nell'*Esprit des lois* la *libertà* delle *monarchie* soppianterebbe la *virtù politica* delle repubbliche; o, ancora, che la *libertà* è *moderna* mentre la *virtù politica* è *antica*; o, infine, che *libertà* e *virtù politica* sono antitetici

51 Cfr. J. Starobinski, *Montesquieu* (1953, 1994), Torino, Einaudi, 2002, pp. 27-28. Con lo stesso significato, Montesquieu adopera la parola *chaîne* anche a proposito dell'*Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules* di Jean-Baptiste Dubos (3 tt., Paris, Osmont - Hourdel - Huart l'aîné, 1734): cfr. *EL*, XXX, 23, *in fine*.

52 Mi sono soffermato sul punto nel mio *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000, pp. 34, 36-37.

53 Cfr. C. Larrère, *Les typologies des gouvernements chez Montesquieu* (1979), «Revue Montesquieu», 5 (2001), pp. 157-172.

54 J. Ehrard, *L'esprit des mots*, cit., p. 187.

(«la vertu democratique» – scrive papale papale – «est le contraire de la liberté»⁵⁵). Althusser per parte sua aveva detto: *il tempo delle repubbliche è passato; il tempo in cui noi oggi viviamo è quello delle monarchie (e dei dispotismi)*⁵⁶. La coincidenza Ehrard-Althusser è dunque perfetta.

Due sole osservazioni, per non annoiare oltremisura il lettore. (1) Che cosa ne è allora delle *repubbliche federative* (o *federali*), definite da Montesquieu repubbliche *eterne*⁵⁷? E da dove i *padri fondatori* degli Stati Uniti d'America hanno tratto ispirazione per dar vita alla loro Federazione se non dall'*Esprit des lois*, il libro da essi più citato dopo la Bibbia⁵⁸? (2) Come fa la *virtù democratica*, cioè la passione per il *bene comune* («per la patria e per le leggi») e per l'*uguaglianza* (economica, politica e financo morale) ad essere *antitetica* alla *libertà del cittadino*? *Bene comune, uguaglianza* (dunque, *giustizia*) e *libertà* sono davvero incompatibili? Per caso, la *libertà* del cittadino è «l'indipendenza», e cioè la *libertà della giungla*⁵⁹? Tradotto: per caso, Montesquieu pensa e scrive come pensano e praticano gli *evasori fiscali*, i *ladri di Stato*, gli *investitori di borsa* o i *venditori di carne umana*? È quello che, addottrinata da Ehrard, reputa la *hobbesiana-mandevilliana* Spector nella sua ponderosa monografia su *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*⁶⁰!

Allo scopo di *dimostrare* i suoi *insulti*, Ehrard propina al lettore una tabellina in cui 'evidenzia' che la parola *virtù* ricorre più frequentemente nei primi otto libri che non in quelli successivi dell'*Esprit des lois* e che il contrario accade per la parola *libertà*. Oibò! Come potrebbe essere altrimenti, se è solo nei primi otto libri che Montesquieu si occupa della *natura* e dei *principi* (come appunto la *passione* della *virtù politica*) dei governi, mentre della *libertà* si interessa specificamente nei libri successivi? *Monsieur* Ehrard aggiunge anche – credendo di dire chissà che cosa – che la *virtù* è 'penosa' ossia è 'difficile da praticare' ecc. Gli chiedo: per caso la *libertà* è *facile da conservare*? E se sì, come mai allora negli ultimi due secoli

55 J. Ehrard, *L'esprit des mots*, cit., p. 189 (corsivo mio).

56 Cfr. L. Althusser, *Montesquieu* (1959), Paris, Puf, 1992⁷, pp. 65, 70 segg.

57 Cfr. *EL*, IX, 1. Vedi M.A. Cattaneo, *Montesquieu e la repubblica federativa*, in D. Felice-D. Monda, *Montesquieu: intelligenza politica per il mondo contemporaneo*, Napoli, Liguori, 2012, pp. 299-309.

58 Cfr. B. Casalini, *L'«esprit» di Montesquieu negli Stati Uniti durante la seconda metà del XVIII secolo*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, Ets, 2005, t. I, p. 325.

59 Cfr. *EL*, XI, 3 e XI, 4: «[...] l'indipendenza di ciascun individuo è lo scopo delle leggi polacche e, di conseguenza, l'oppressione generale».

60 Paris, Champion, 2006. Cfr. il mio *Religione e politica in Montesquieu*, cit., pp. 169-171, 182.

Francesi, Tedeschi, Italiani e Spagnoli l'hanno così *facilmente* perduta, *inneggiando* ora a Napoleone I, ora a Napoleone III, ora a Pétain, ora a Hitler, ora a Mussolini, ora a Franco ecc. ecc.?

Il suddetto *Monsieur* scrive: «Globalement, la préoccupation de la liberté l'emporte de très loin sur l'intérêt pour la 'vertu'»; se quest'ultima «conserve une très faible avance au livre VIII (13 occurrences à 12), la suprématie de la liberté, écrasante dès le livre XI, ne cesse de s'affirmer ensuite». E ancora: «Dans sa structure même [ecco la «catena»!] *L'Esprit des lois* est une méditation sur la liberté»⁶¹, e a riprova Ehrard annette al saggio un *cervellotico specchio*⁶², in cui si dimostrerebbe che codesta *meditazione* si dipana in due direzioni, quella dell'«analisi della società politiche» e quella della «riflessione sulla storia», quella dell'*oggettività immutabile* e quella della *soggettività creatrice*, quella dei fattori «fisici» e quella fattori «politici» ed «economici». E la religione? «Quel lien – si chiede atterrito – entre tout cela et la religion, objet principal de la cinquième partie de *L'Esprit des lois*»? E subito dopo si tranquillizza, «pontificando»: la religione è «inerzia (*inertie*)»: «à la différence du commerce et non sans affinité avec le climat», la religione è «principe d'immobilité». Anche se, in quanto «force morale qui limite l'arbitre du despote», «vient en secours du commerce [si noti: *la religione in aiuto del commercio!*] qui ne supporte pas la tyrannie», tuttavia essa «lui [al commercio] fait directement obstacle», giacché vieta il prestito a interesse e moltiplica il numero delle feste⁶³. Che fare allora? Semplice: *sbarazzarsi* della religione. «Le livre XXVI – scrive il suddetto *Monsieur* a conclusione del suo saggio – apparaît à sa place dans cette cinquième partie si l'on admet que sa préoccupation première [...] est de *préserver le temporel du spirituel* et s'assurer par rapport à celui-ci l'*autonomie* de la vie sociale, sinon sa pleine *laicisation*»⁶⁴. Il lettore non si lasci ingannare dalle parole: *autonomia* e *laicizzazione* significano qui, non già quanto comunemente si crede, bensì la «società senza religione», la «società senza Dio», stante che la religione «frein[e] l'activité économique»⁶⁵, *blocca* cioè il vero motore – secondo il veteromarxista Ehrard – del progresso umano. Che le cose stiano proprio come le stiamo riferendo, lo dimostra *ad abundantiam* il silenzio pressoché totale, nell'argomentazione di Ehrard, sul libro I dell'*Esprit des lois*, il libro *metafisico* che già Voltaire escludeva, per questa ragione, dalle sue riflessioni

61 J. Ehrard, *L'esprit des mots*, cit., p. 190.

62 J. Ehrard, *L'esprit des mots*, cit., p. 192.

63 J. Ehrard, *L'esprit des mots*, cit., p. 191.

64 *Ibidem* (corsivi miei).

65 J. Ehrard, *L'esprit des mots*, cit., p. 192.

sull'opera⁶⁶. Invece, come non esiste un corpo umano senza testa, così non può esistere l'*Esprit des lois* senza il libro I. Tra tutte le cose fondamentali di questo straordinario libro (per brevità e ricchezza, degno di stare accanto alle migliori pagine di Platone o di Cicerone), decisiva è la triade: religione-morale-politica (*leggi della religione, leggi della morale, leggi politiche e civili*)⁶⁷. Questi tre tipi di leggi non vanno «confusi», ma non vanno neppure disgiunti, né l'uno esiste – per Montesquieu – senza l'altro. Può essere indigesto per i nipotini di Voltaire, ma 'Montesquieu secondo Montesquieu' non separa la morale dalla religione (Dio) né la politica dalla morale (rapporti di equità/giustizia), e meno che mai «rovescia» – come fanno invece Hobbes e Spinoza – «ogni morale e ogni religione»⁶⁸.

Dire che religione ostacola o frena il commercio, senza specificare a quale precisa confessione religiosa, o a quale preciso periodo storico, Montesquieu si riferisca quando ragiona del prestito a interesse e delle feste, è imbrogliare il lettore. Infatti, non è forse vero che il *Président* esalta il protestantesimo nordeuropeo e il calvinismo inglese⁶⁹? Non è forse vero che egli attribuisce al cristianesimo il merito di aver restaurato l'età di Saturno sulla Terra quando non c'erano né padroni né schiavi⁷⁰ e, dunque, che il progresso economico si realizza infinitamente meglio con gli uomini liberi anziché con gli schiavi? Non è forse vero che egli asserisce che al cristianesimo «dobbiamo sia l'introduzione di un certo diritto politico nel governo, sia quella di un certo diritto delle genti nella guerra, di cui l'umanità non sarà mai abbastanza grata»? E che i «principi del cristianesimo», ben scolpiti nel cuore, sono «infinitamente più forti del falso onore delle monarchie, delle virtù umane delle repubbliche e della paura servile degli Stati dispotici»⁷¹? E dove va a finire lo stoicismo come religione portatrice dei «principi più degni dell'uomo»? E che fine fanno gli stoici «unicamente intenti a costruire la felicità degli uomini e ad assolvere i doveri della società»⁷², vale dire *unicamente intenti a praticare la virtù politica*⁷³? E si potrebbe continuare.

66 Cfr. Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, a cura di D. Felice, Pisa, Ets, 2011, pp. 60-61.

67 Cfr. *EL*, I, 1, *in fine*.

68 *Défense*, cit., p. 73.

69 Cfr., ad es., *EL*, XIX, 27, XX, 7, XXIV, 5, 23; P 297.

70 *EL*, XV, 7 e P 1782: *C'est une révolution que fit le christianisme*.

71 *EL*, XXIV, 3 e 6 (corsivi miei).

72 *EL*, XXIV, 10. Ehrard liquida à la Voltaire l'elogio montesquieuiano degli stoici, vale a dire ricordando solo che esso scandalizzò i «dévots» (*L'esprit des mots*, cit., p. 189).

73 Ehrard butta tutto alle ortiche con la solita frasetta à la Voltaire, vale a dire cianciando sul presunto *enthousiasme nostalgique* di Montesquieu per la *virtù politica*

Da ultimo: è proprio vero che l'*Esprit des lois* è una *meditazione sulla libertà*? Non è vero piuttosto il contrario, e cioè che esso è una *meditazione sull'oppressione*⁷⁴? Ehrard discetta di *catena* e di *libertà*, ma non dice una sola parola sul termine davvero cruciale della riflessione di Montesquieu: *abuso*. Dunque: *ingiustizia* (neppure una parola sull'idea montesquieuiana di *giustizia*!). Dunque: *oppressione*. Dunque: *prevalere dell'interesse privato sull'interesse comune* (cioè, *assenza di virtù politica*). Dunque: *corruzione* (cioè, *assenza di religione e di morale*). Tutte cose queste – che a Ehrard, come agli altri esponenti della sua *coterie*, fanno venire i brividi – stanno invece *al centro*, sono il *cuore* del pensiero di Montesquieu (e non già l'*economia*, ossia il *ventre*, che essi adorano ed elogiano, convinti come sono che il *corpo* – il *pecus*, come scrive Sallustio⁷⁵ – è *tutto* e l'anima, *nulla*⁷⁶).

Concludiamo su Rétat. Spiace dirlo, ma il *Monsieur* quanto più ci si mette d'impegno tanto più le spara grosse. Due esempi.

(A) Posto di fronte a questo passaggio della *Défense* – «Lisez l'Histoire de l'Eglise, & vous verrez les prodiges de la Religion chrétienne: A-t'elle resolu d'entrer dans un pays, elle sait s'en faire ouvrir les portes, tous les instrumens sont bons pour cela, quelquefois Dieu veut se servir de quelques pécheurs, quelquefois il va prendre sur le thône un Empereur & fait plier sa tête sous le joug de l'Evangile. La Religion chrétienne se cache-t'elle dans les lieux soutérains? Attendez un moment, & vous verrez la Majesté Impériale parler pour elle. Elle traverse, quand elle veut, les mers, les rivieres & les montagnes; ce ne sont pas les obstacles d'ici-bas qui l'empêchent d'aller, mettez de la répugnance dans les esprits, elle saura vaincre ces répugnances; établissez des coûtumes, formez des usages, publiez des Edits, faites des Loix, elle triomphera du Climat, des Loix qui en résultent & des Législateurs qui les auront faites. Dieu suivant des décrets que nous ne connoissons point, étend ou resserre les limites de la Religion» – il *Monsieur* 'perde le staffe' e, in preda ad un *raptus* analogo a quello di Hobbes nella Quarta parte del *Leviatano* (il famoso «Regno delle tenebre»), si concede il lusso di definire il suddetto passaggio *un morceau de déclamation édifiante*, in cui Montesquieu *se donne un plaisir gratuit* (!),

degli Antichi (*L'esprit des mots*, cit., pp. 188-189).

74 L'ho ribadito con forza e, credo, anche 'dimostrato' nella citata *Introduzione a Montesquieu*.

75 «Omneis homines, qui se student praestare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant, veluti *pecora*, quae natura prona atque ventri obœndientia finxit» (*Bellum Catilinae, incipit*).

76 È là *tutta la filosofia* del succitato saggio di Spector, su cui vedi il capitolo II di questo volume.

in contrasto col *sérieux* e la *gravité* delle altre parti della *Défense*. Tradotto: così come una goccia d'acqua somiglia a un'altra goccia d'acqua, del pari Rétat somiglia a Spector: *Hobbes forever!*

(B) Trovandosi di fronte alla parola *zelo* (*zèle*), lo hobbesiano *Monsieur* perde di nuovo le staffe e crede di sentire solo puzza di preti: «Le mot [*zèle*] – sentenza infatti – a une connotation religieuse»⁷⁷. Oibò! E allora come la mettiamo con questa frase di Montesquieu (e se ne potrebbero citare infinite altre⁷⁸): nella democrazia, «ogni cittadino deve avere uno *zelo illimitato* (*zèle sans bornes*) per il bene pubblico»? Per caso i *cittadini democratici* sono un' *accolta di preti*⁷⁹?

Stabilito dunque che, al pari dei teologi *obtus et attardés*, il *Monsieur* non ha capito il *senso* della frase in cui Montesquieu adopera la parola *zelo*, allora glielo spiego io: «Quand on écrit sur les grandes matieres [come l'*Esprit des lois* o la *Défense*], il ne suffit pas de consulter son zèle [= *zèle idéologique/jacobin/laique*], il faut encore consulter ses lumieres; & si le Ciel ne nous a pas accordé de grands talens, on peut y suppléer par la *dé-fiance de soi-même, l'exactitude, le travail, & les réflexions*»⁸⁰. È chiaro? Il *Monsieur* si rilegga bene Montesquieu e vedrà che sta parlando proprio di lui, e non già dei *teologi a venire*: «J'avois donc raison de dire que le Critique [Rétat] *ne sais pas l'état de la question*⁸¹.

Ma la *chicca delle chicche* è questa. A mio modesto avviso, tra le più eccelse pagine della *Défense* – per finezza e penetrazione analitica – vi sono quelle sulle *Usure marittime*. Rétat è d'avviso opposto e, da *pretenzioso nipotino* di Voltaire qual è, accusa Montesquieu – al pari del suo antenato settecentesco – di «non essere un dotto»⁸²: «*Même* sur ce sujet [le usure marittime; e si noti quel *même!*] où il pouvait être tout à fait à l'aise, il

77 *Défense*, cit., p. 109, nota 68.

78 Ad esempio questo, riportato anche nella *Défense*: «M. Bayle, après avoir insulté toutes les religions, flétrit la religion chrétienne: il ose avancer que de véritables chrétiens ne formeroient pas un état qui pût subsister. Pourquoi non? Ce seroient des Citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs, & qui auroient un *très-grand zele* pour les remplir [...]» (*EL*, XXIV, 6; *Défense*, cit., p. 76).

79 È quanto insinua il suo emulo Ehrard (*L'esprit des mots*, cit., p. 189), commentando a sproposito il paragone tra virtù politica e passione dei monaci per il loro ordine e per la loro *regola* in *EL*, V, 2.

80 *Défense*, cit., p. 109.

81 *Défense*, cit., p. 103.

82 «Montesquieu ha quasi sempre torto con i dotti, perché non lo era» (Voltaire, voce «Lois», in *Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di L. Moland, 52 voll., Paris, Garnier, 1877-1885, vol. XX, pp. 1 e 14.

[Montesquieu] évite de les justifier en elles-mêmes et *biaise* [...]»⁸³. E non ancora del tutto soddisfatto, poco più avanti, Rétat rincara ulteriormente la dose: «Ici encore [ossia, sempre in tema di *usure*] Montesquieu *jette devant lui un nuage pour se soustraire à la critique, comme le fera remarquer le gazetier dans sa réplique*»⁸⁴.

Dunque, è chiaro: come volevo – dovevo – dimostrare, il *gazetier* è *resuscitato* e si chiama Rétat!

«J’aurais encore bien des choses à dire; mais j’aime mieux renvoyer aux feuilles mêmes. *Croyez-moi, mes chers Pisons, elles ressemblent à un Ouvrage qui, comme les songes d’un malade, ne fait voir que des phantômes vains*»⁸⁵.

Postilla. Montesquieu ha scritto un opuscolo intitolato *Réflexions sur le critique*, andato perduto⁸⁶. Cioè, ha ‘riflettuto’ – a lungo – sulla critica e sui critici. Non è strano (si fa per dire) che il resuscitato gazzettiere del XXI secolo non dica su quest’opera *neppure una parola* né nelle sue innumerevoli «Introductions» né nelle sue note alla *Défense*, la quale è – tra tante altre cose – una mirabile *lectio magistralis* sul *mestiere del critico*? Non andavano messi in relazione, in qualche punto o in qualche modo, i due scritti montesquieuiani⁸⁷? Non era infinitamente più proficua, anziché affaticare le proprie meningi con l’insignificante Gaultier, ‘spremerle’ felicemente con il sommo Montesquieu? Domande retoriche e completamente

83 *Défense*, cit., p. 100, nota 55. *Biaiser = feinter, louvoyer, obliquer, ruser, tergiverser*: «fintare», «destreggiarsi», «obliquare», «volpeggiare», «tergiversare». *Biais*=«scappatoia».

84 *Défense*, cit., 107, nota 64. A dare man forte a *Monsieur* è naturalmente madame Volpilhac-Augier, la quale, scopiando a destra e manca, dà anche lei ragione ai giansenisti e torto a Montesquieu: cfr. il suo *La référence romaine dans la controverse historique sur l’usure de la «Défense»*, in *Défense de l’Esprit des lois*, cit., pp. 65-69.

85 *Credite, Pisones, isti tabulae fore librum / Persimiles, cujus, velut aegri somnia, vanae / Fingentur species*. Orazio, *Ars poetica* [vv. 6-8. *Défense*, cit., p. 108 («Usure», in *fine*)].

86 Cfr. P 510-513 e 1006.

87 Lo suggerisce peraltro lo stesso Montesquieu. Cfr., ad es., il *Catalogue des manuscrits envoyées à mon cousin en Angleterre* redatto da Joseph-Cyrille de Montesquieu il 18 marzo del 1818, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, ed. Masson, cit., t. III, pp. 1578-1579: «Un cahier contenant quelques matériaux qui pourront servir en cas que je réponde aux critiques. On pourra y joindre un petit manuscrit que j’ai autrefois fait sur la critique. Matériaux qui pourraient servir dans les discussions avec la Sorbonne. – Un cahier intitulé: morceaux de la réponse à la Sorbonne, qui serviront à mes *Réflexions*».

inutili, perché il *nouvelliste* è un originale di professione: straparla di tutto, ma «mai – proprio come il suo antenato settecentesco – dei dati del problema in discussione»⁸⁸.

Chiudiamo su Rétat con due citazioni di Montesquieu che gli ‘calzano a pennello’: «Si vous avez lu ma *Défense* – scrive il *Président* a Fitz-James l’8 ottobre 1750 – vous aurez vu que l’on m’a attaqué parce que l’on ne m’a pas entendu; ils [i critici, tra i quali appunto Rétat] ont donc combattu contre leur propre ignorance et non pas contre moi». E in una lettera a Ottaviano di Guasco dell’8 agosto 1752, Montesquieu formula questo memorabile giudizio su Voltaire ‘lettore dell’*Esprit des lois*’, ossia sul nonno del ‘nipotino’ Rétat: «Quant à Voltaire, il a trop d’esprit pour m’entendre: tous les livres qu’il lit, il les fais, après quoi il approuve ou critique ce qu’il fait»⁸⁹.

2. Veniamo al saggio di Platania.

Qui ci sbrighiamo subito. Tutte le idee *sensate* che lo studioso formula non sono sue, ma sono riprese pari pari da Rolando Minuti o da Lorenzo Bianchi o da Salvatore Rotta⁹⁰. Quelle *in-sensate*, invece, ossia la *maggioranza*, sono tutte sue, o meglio dei «relatori al convegno di Sofia» (7-8 ottobre 2005)⁹¹ che lui ‘copia’ con una *pedissequità* commovente⁹². Mi limito a qualche esempio.

Scrive: «La linea portante della riflessione di Montesquieu [...] può a buon diritto essere definita “laica”, in quanto emancipa la politica dal riferimento al sacro come criterio di legittimazione e di ispirazione della legislazione»⁹³.

88 *Défense*, cit., p. 98.

89 *Corr.*, in *OC*, t. III, pp. 1328 e 1435.

90 Cfr. R. Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Firenze, Olschki, 2006; L. Bianchi, *Histoire et nature: la religion dans «L’Esprit des lois»*, C. Volpillac-Auger-M. Porret (a cura di), *Le temps de Montesquieu*, Genève, Droz, 2002, pp. 289-304; S. Rotta, *Montesquieu et le paganisme ancien*, in E. Mass-A. Postigliola (a cura di), *Lectures de Montesquieu. Actes du colloque de Wolfenbüttel (26-28 octobre 1989)*, Napoli, Liguori, 1993, pp. 151-175.

91 Vedi *supra*, nota 44, e il capitolo *Montesquieu sociologo delle religioni*, in questo volume.

92 Cita con favore persino la *fumosa e volterriana* comunicazione al convegno di Sofia di M. Skrzypek, *Montesquieu et les modèles des rapports entre l’État et l’Église dans les Lumières françaises*: vedi M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione. Un approccio laico e comparativo al problema religioso nelle società politiche*, in M. Geuna-G. Gori (a cura di), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna, il Mulino, 2011, p. 168, nota 3.

93 M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., pp. 167-168.

Osservazione: codesta è un'affermazione astratta che può essere appiccicata a chiunque non sia Bossuet. Comunque, in tutto il saggio l'Autore non cita neppure una volta il libro I dell'*Esprit des lois*, dove si parla di Dio «creatore e conservatore dell'universo» (I, 1), dei «rapporti d'equità anteriori alla legge positiva che li stabilisce» (I, 1), delle leggi della «religione rivelata» (il cristianesimo) che «richiamano l'uomo a Dio» quando egli «si dimentica chi l'ha creato» (I, 1; *Défense*, I^e Partie, II, «Réponse à la Septième objection»⁹⁴) e della più importante delle «leggi naturali», che è la credenza in Dio (I, 2). Platania fa dunque esattamente come fa Voltaire: *ignora* il libro I⁹⁵.

Scrivere: in Montesquieu la religione è un «*fatto naturale* che deve trovare corrispondenza negli *istinti* della natura umana»⁹⁶.

Osservazione: questa è l'idea centrale del saggio di Spector⁹⁷, che il solerte Platania 'abbraccia' interamente. Eppure, io credo di aver dimostrato, nel capitolo II di questo volume, che codesta idea è una scempiaggine: sfido Platania – testi di Montesquieu alla mano – a dimostrare il contrario. Egli si basa sull'affermazione dello scritto giovanile *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, di chiara impronta polibiano-machiavelliana, in cui Montesquieu parla della «necessità» in cui si trova ogni società di avere una religione. Ora: dire che la religione è «necessaria» significa forse dire che essa deriva dagli «istinti»? In ogni caso: Montesquieu parla dell'«*idée d'un Créateur*» e della credenza in Dio come di un'«*idée spéculative*» e dichiara che tale *idea* è «la première des lois naturelles par son importance»⁹⁸. Insomma: niente «fatto naturale» e tantomeno «istinti».

Platania si sofferma sul cruciale *Traité des devoirs* del 1725 (non del 1728, come 'presume' lui⁹⁹), ma legge quel che di esso si è conservato con gli 'occhi' di R. Shackleton¹⁰⁰ e nella traduzione penosa di A. Postigliola¹⁰¹. La conseguenza è che gli sfugge completamente il profondo e convinto *stoicismo ciceroniano e marcaureliano* di Montesquieu, come attestano chiaramente

94 *Défense*, cit., p. 81.

95 Cfr. Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, cit., pp. 60-61.

96 M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 175 (corsivi miei). Cfr. anche ivi, pp. 170-174.

97 Lo si capisce anche solo dal titolo del suo saggio, dove figurano queste tre espressioni: *Naturalisation des croyances, religion naturelle e histoire naturelle* (vedi *supra* e il capitolo II di questo volume).

98 *EL*, I, 2.

99 M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 176.

100 Cfr. R. Shackleton, *La genèse de de «L'Esprit des lois»*, «Revue d'histoire littéraire de la France», LII (1952), pp. 425-438.

101 Cfr. Montesquieu, *Analisi del Trattato dei doveri*, in A. Postigliola (a cura di), *Le leggi della politica*, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 235-238.

alcune sue affermazioni quanto mai peregrine tipo quella secondo cui il *Président* nel *Traité* si muoverebbe «in modo eclettico (!) e con un certo affanno (!) tra gli scritti morali di Cicerone e quelli di Malebranche»¹⁰². Non analizza l'*idea di giustizia* né il *radicale anti-hobbesismo* di Montesquieu, in séguito riproposti *tali e quali* nel I libro dell'*Esprit des lois*. E ovviamente non «si accorge» che il *Président* nel *Traité* «dimostra» – secondo quanto riferisce il suo grande amico borlese Jean-Jacque Bel – che dobbiamo alla religione cristiana *de nous avoir donné de l'équité pour tous les hommes*¹⁰³ (*de nous avoir donné l'équité pour tous les hommes*¹⁰⁴). Mi permetto pertanto di rinviarlo a quanto scrivo in proposito nell'*Introduzione* al presente volume.

Platania scrive: «Sembra davvero che la preoccupazione del Presidente non fosse tanto rivolta a ciò che poteva rendere il credente un buon cristiano, ma a ciò che poteva rendere il cristiano un buon cittadino»¹⁰⁵. *Rendere il credente un buon cristiano*: Montesquieu era forse un prete o voleva fare forse il prete?? *Rendere il cristiano un buon cittadino*; al riguardo, Montesquieu esattamente scrive:

Bayle, dopo aver insultato tutte le religioni, si scaglia contro la religione cristiana, osando sostenere che dei veri cristiani non potrebbero formare uno Stato capace di mantenersi. Perché no? *Sarebbero dei cittadini quanto mai consapevoli (éclairés)* dei loro doveri e pieni di zelo nell'assolverli; *comprenderebbero assai bene (sentiraient très bien)* i diritti della difesa naturale; quanto più crederebbero di avere dei doveri nei confronti della religione, e tanto più *penserebbero* di averne nei confronti della patria¹⁰⁶.

Dunque: il cristiano è già *éclairé*, già *pieno di zelo*, *capisce* già *assai bene* ecc. O no?

Platania scrive: «Da buon “filosofo cristiano” quale egli [Montesquieu] non poteva non dichiararsi»¹⁰⁷: oibò! Per caso, è il *Président* che ha scritto il crociano *Perché non possiamo non dirci “cristiani”*? Oppure: il *Président* è forse un *opportunist* o, peggio ancora, un *fingitore* ossia un *ipocrita*?

Palesemente infastidito, il suddetto studioso ad un certo punto, ragionando sulla definizione montesquieuiana dello *spirito generale di una na-*

102 M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 178.

103 Montesquieu, *Traité des devoirs*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. VIII, *Œuvres et écrits divers*, I, Oxford, Voltaire Foundation, 2003, p. 438.

104 Montesquieu, *Traité des devoirs*, cit., p. 432.

105 M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., pp. 180-181.

106 *Esprit des lois*, XXIV, 6.

107 M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 176 (corsivo mio).

zione (*Esprit des lois*, XIX, 4), dapprima asserisce che in tale definizione il *Président* mette la religione «al secondo posto tra il clima e le leggi»¹⁰⁸, poi ‘raffina’ la sua idea e dichiara: «[la] colloc[a] al secondo posto, dopo il clima e *persino* prima delle leggi»¹⁰⁹. In quel *persino* il lettore può cogliere *tutto intero* il nipotino di Voltaire¹¹⁰.

Fedele al malcostume diffuso – e *umanamente insultante* – di anteporre i «fatti privati» agli «atti pubblici», ossia le *pensées* di Montesquieu agli scritti da lui dati alle stampe, Platania ricava (in realtà la copia pari pari) da Rotta che il *Président* sosterebbe la tesi della «superiorità del paganesimo rispetto alle due grandi religioni rivelate, il cristianesimo e l’islam»¹¹¹: questa – che è, per quanto Platania dichiara che «sarà attenuata» nell’*Esprit des lois*¹¹², la tesi centrale del suo saggio¹¹³ – è un’idea completamente campata in aria, ossia sta a Montesquieu come i cavoli a merenda. Rinvio Platania a quanto scrivo, al riguardo, nel capitolo IV di questo volume e gli dico una banalità: le persone si rispettano (e l’insigne *uomo* e *studioso* Rotta va sommamente rispettato) facendo non il loro pappagallo, ma ragionando con la propria testa.

Montesquieu ha scritto: il cristianesimo è «il primo dei beni (*le plus grand bien*)», «il primo bene (*le premier bien*)»¹¹⁴: in nessuna della trenta pagine del suo contributo Platania cita o commenta queste affermazioni montesquieuiane!

Avendo studiato a lungo il concetto di *virtù* in Montesquieu, Platania si sente autorizzato a sostenere che «l’esclusione della *virtù* come principio dal governo monarchico [...] contribui[sce] a marginalizzare il peso della religione cristiana nei governi moderni»¹¹⁵. Oibò! È proprio l’identica obiezione che muove a Montesquieu l’articolaista delle «Nouvelles ecclésiastiques»¹¹⁶! Platania se n’è accorto? Non pare. In ogni caso, gli chiedo: nella monarchia di tipo francese il *clero cattolico* (nota bene: il cle-

108 M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 184.

109 M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 186.

110 Un analogo fastidio Platania prova verso Pufendorf quando scrive: «Bisogna osservare che per quanto “laica” possa considerata la dottrina pufendorfiana *non impedi*va di considerare Dio come fondamento ultimo e fonte dell’autorità della legge di natura» (ivi, p. 177, nota 26; corsivo mio). Osservazione: e allora?

111 M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 173. Cfr. *P* 1606.

112 *Ibidem*.

113 Cfr., ad es., M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., pp. 190-191.

114 *EL*, XXIV, 1, 25; *Défense*, II^e Partie, «Tolérance».

115 M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 188.

116 *Défense*, cit., pp. 27-28.

ro cattolico, con annessi e connessi) non è un «potere intermedio» ineludibile? E in quella spagnola e portoghese, non è l'«ultima barriera» contro il dispotismo? Si può sensatamente definire «marginale» il *peso* di qualcosa che impedisce il dispotismo, cioè il peggiore dei mali¹¹⁷? E gli Inglesi che, oltre che della *libertà* e del *commercio*, hanno saputo servirsi della *religione* meglio di tutti gli altri popoli della Terra, che fine fanno¹¹⁸? E l'opera dei gesuiti in Paraguay¹¹⁹? E i quaccheri di Penn? E il cristianesimo che, all'opposto del confucianesimo, *demande que tout s'unisse* e che perciò *s'allie* perfettamente col governo monarchico e coi governi moderati in genere¹²⁰? Lascio a Platania il cullarsi beatamente nelle sue 'presunzioni'.

Concludo: in tutto il suo saggio lo studioso confonde o assimila palesemente (intenzionalmente?) cristianesimo e Chiesa, cristianesimo e clero cattolico, religione cristiana e religione cattolica, assimila tutti i protestantesimi, non distingue tra luteranesimo e calvinismo, tra calvinismo e anglicanesimo ecc., insomma fa di tuttata l'erba un fascio¹²¹, in perfetta sintonia con gli *atei da salotto*¹²² che popolano il libro dov'è raccolto il suo contributo¹²³. Costoro, hanno una sola *rabbia* in corpo: dare addosso alla Chiesa cattolica, esercitare lì il proprio *sfogatoio*. Ma tutto questo che cosa c'entra con il *cruciale ruolo politico e sociale* che Montesquieu attribuisce alle religioni e al cristianesimo in particolare? Che cosa c'entra con la sua *grandiosa sociologia delle religioni*? Anche lui critica il cattolicesimo romano, ma lo fa sempre con *equilibrio* e *misura*, e senza mai buttarla in cagnare ateistiche e idiozie simili. Alludendo ai *fanatici* e ai *settari* di tutte le risme, egli dice di se stesso: «Io sono una grande quercia ai piedi della quale i ranocchi vengono a spargere il loro veleno»¹²⁴.

117 Cfr. *EL*, II, 4: *ce pouvoir* [quello appunto del clero cattolico] *qui arrête seul la puissance arbitraire*.

118 Cfr. *EL*, XX, 7.

119 Cfr. *EL*, IV, 6.

120 *EL*, XIX, 18.

121 Per la verità a pp. 189-190 alcune distinzioni le fa, ma poi nell'ultimo paragrafo del suo saggio – il 5 («I rapporti tra religione e politica»), pp. 192-198 – se le dimentica tutte.

122 'Vivi e vegeti' anche ai tempi di Montesquieu, che li bolla di «ateismo brutale» (*Lettres persanes*, «Annexes», in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. I, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, p. 618).

123 Deve essere stata senz'altro la 'sintonia' con codesti atei a far 'ignorare' completamente a Platania il miglior saggio italiano sul tema della religione in Montesquieu, vale a dire *La funzione politica della religione secondo Montesquieu* (1966) del cattolico Sergio Cotta, in Id., *I limiti della politica*, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 167-190.

124 *P* 1598.

3. E veniamo al *clou* di questo mio discorrere: il *volumetto da supermercato* (d'ora in poi: *volumetto supermercatale*) della coppia Catherine Volpilhac-Auger-Philip Stewart.

Cominciamo con alcune *date* e qualche *scelta editoriale*. Un tratto tipico di Volpilhac-Auger, presidente della Société Montesquieu e factotum dell'edizione in corso delle *Œuvres complètes*, è quello di *smentire regolarmente* i 'propri' collaboratori e financo se stessa.

Esempi: (A) Nel 2003 esce, nella nuova collezione delle *Œuvres complètes*, t. 8, pp. 137-145, la (presunta) edizione critica, a cura di Sh. Mason, dell'*Éloge de la sincérité* con la datazione «1717 ca.»; quattro anni dopo, sempre nella stessa collezione delle *Œuvres complètes*, ma t. 16, p. 112, la factotum Volpilhac-Auger 'dimostra' che invece la datazione giusta sarebbe «1719 ca.». (B) Nel 2006 esce, nella nuova collezione delle *Œuvres complètes*, t. 9, pp. 203-270, la (presunta) edizione critica, a cura di G. Barbera, dell'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* con la datazione «1734-1736 ca.»; due anni dopo, sempre nella stessa collezione delle *Œuvres complètes*, ma t. 4/II, pp. 906 ss., la factotum Volpilhac-Auger 'dimostra' che invece la datazione giusta sarebbe «1734-1738 ca.». (C) Nel tomo 9 appena citato esce anche, a cura di D. Masseau e P. Rézat, la (presunta) edizione critica dell'*Histoire véritable*, adottando come testo-base «la version initiale, la seule à laquelle Montesquieu ait mis – provisoirement – un point final»¹²⁵ (cioè, la versione che tutti conoscono). *Dispettosamente*, Volpilhac e Stewart stampano, invece, nel loro volumetto supermercatale, quella che loro chiamano «la version final [...] conforme à la dernière volonté de l'auteur»¹²⁶. Cribbio! Chi l'avrebbe mai detto?! *Anche per quanto riguarda i prodotti dell'intelletto*, la merce supermercatale "fa le scarpe" alla merce dell'artigiano onesto e competente! (D) Sempre nel tomo 9 esce pure, a cura della factotum Volpilhac, il *Lysimaque* (1754); la coppia Volpilhac-Stewart ristampa l'operetta, ma con un *Annexe* – bene in vista – contenente un brano della *pensée* n° 2161, il quale – dichiara trionfante la coppia – «livre une vision moins héroïque, plus humaine, et sans doute plus profonde»¹²⁷. *Me Hercules!* Ma se così è, non si poteva – doveva – mettere questo *Annexe* già nella (presunta) edizione critica? Giammai! Infatti, nella presunta edizione critica il brano è sì riportato, ma nell'*Introduction* e con qualche (doveroso) dubbio in più: «Faut-il se contenter de la fin édifiante et conventionnelle de l'œuvre académique,

125 Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, cit., p. 29.

126 Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, pp. 29-30.

127 Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, p. 198.

ou laisser le dernier mot aux *Pensées*?»¹²⁸. Nel volumetto supermercatale il dubbio non c'è più e si dichiara che la versione della *pensée* n° 2161 è da preferire, perché *meno eroica, più umana e più profonda* (dunque, più adatta al supermercato!), al finale 'accademico' *edificante e convenzionale*. (E) Circa il *Temple de Gnide*, nel t. 8 dell'edizione cosiddetta 'critica' viene riprodotta, a cura di C.P. Courtney, l'edizione «Paris, Smart, 1725», cioè la prima; *dispettosamente*, la coppia Volpilhac-Stewart propone invece, nel volumetto supermercatale, l'edizione di «Londres [ma: Paris, Huart], 1742», con la motivazione: «dernière édition du vivant de l'auteur»¹²⁹.

Dunque. Volpilhac-Auger e la sua *coterie* fanno come PENELOPE: di giorno 'sforzano' volumi su volumi che definiscono *critici*, cioè *scrupolosi* e *scientifici*, e di notte – ossia nei libri supermercatali – 'disfano' i suddetti volumi e proclamano che le *datazioni giuste* delle opere montesquieuiane sono *soltanto* le ultime 'dimostate' dalla factotum Volpilhac e che il *Montesquieu vero* è quello *privato*, cioè il *Montesquieu segreto*, che solo Volpilhac conosce e che solo lei ha il diritto di 'propinare' al prossimo (e a se stessa) *quando le pare e piace*, e cioè quando le viene l'estro di *azzoppare* l'edizione 'critica' che lei stessa dirige insieme con Ehrard e Rétat.

«E che!» – esclamerà a questo punto l'avvertito lettore. – «Non è forse un pregio correggere gli 'errori' altrui e ancor più correggere i propri?». Rispondo: «Certo che lo è, ma – forse – per chi si è imbarcato e perfino 'dirige' un'edizione che pretende di essere 'critica' – ossia *scrupuleuse et scientifiquement établie*¹³⁰ – sarebbe stato meglio 'aspettare' un anno o due, o anche tre o quattro, piuttosto che 'stampare a ripetizione' volumi su volumi – costosissimi e da sala di consultazione nelle biblioteche – che si smentiscono l'un l'altro o che addirittura vengono smentiti da *libercoli supermercatali*.

Ma la coppia Volpilhac-Auger-Stewart è molto più ambiziosa.

Non le basta, infatti, *smentire* se stessa o i propri collaboratori, ma si concede anche il lusso di dare del *cretino* ai migliori amici di Montesquieu e di *insultare* suo figlio, Jean-Baptiste de Secondat.

Esempi: (1) il grande amico bordolese di Montesquieu, Jean-Jacques Bel (lo stesso, per intenderci, che ci ha lasciato un magistrale resoconto dello smarrito *Traité des devoirs*), interpellato dal *Président* sull'*Histoire véritable*, gli rispose con una dettagliata e argomentata *critique*, che la coppia

128 *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 9, cit., p. 415.

129 Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, cit., p. 278.

130 Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, p. 29.

doverosamente riproduce nel volumetto¹³¹, ma non per rendere omaggio all'acume di Bel, bensì per dimostrare che il suo «goût» è «le plus étroit» che si possa immaginare e che egli è «manifestement étranger» all'«originalité» dell'operetta montesquieuiana¹³²; insomma, per dimostrare che – come dicevo – è un *cretino*. E perché sarebbe un *cretino*? Semplice: perché suggerisce a Montesquieu di «transformer le valet fripon», con cui si apre l'*Histoire véritable*, in un «vertueux disciple de Pythagore»¹³³, ossia perché avrebbe voluto che egli trasformasse da «ouvrage de fiction» anticristiana¹³⁴, quale lo scritto *sicuramente non è*, in un «ouvrage de mœurs» o «de morale»¹³⁵, quale invece esso *certamente è*. Conclusione: se alla coppia in questione i termini *costumi* o *morale* fanno venire l'orticaria, è un loro *esclusivo* problema, non già un problema dello *stoico* e *cristiano* Montesquieu¹³⁶.

(2) Il buon Jean-Baptiste, figlio di Montesquieu, pubblicò nel 1783 *Arsace et Isménie*. Non l'avesse mai fatto! Volpilhac l'accusa di tutte le nefandezze: «Secondat trahit [...] à la fois les principes de *L'Esprit des lois* et les intentions de Montesquieu [...], en appliquant le vocabulaire caractéristique d'une époque d'absolutisme "éclairé"»¹³⁷. Soprattutto, l'incolpa di aver 'troncato' il racconto del finale tragico presente nel manoscritto («il en élague toute la fin»¹³⁸), vale a dire il suicidio dei protagonisti; e di averlo fatto 'intenzionalmente' per ragioni 'edificanti': «l'éditeur de 1783 a rompu *volontariement* le fil du récit sur une vision *lénifiante*»¹³⁹.

Abbarbicata da sempre alla questione del favore con cui Montesquieu guarda al suicidio¹⁴⁰ e convinta che tale favore sia non già il frutto delle

131 Cfr. Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, pp. 92-104.

132 Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, p. 29.

133 *Ibidem*.

134 Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, p. 26.

135 Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, pp. 101-102.

136 Argomentato questa definizione nell'*Introduzione* al presente volume.

137 *Introduction* di Volpilhac-Auger e Sh. Mason ad *Arsace et Isménie*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 9, cit., p. 311.

138 Montesquieu, *Histoires véritables et autres fictions*, cit., pp. 207-208.

139 *Introduction* di Volpilhac-Auger e Sh. Mason ad *Arsace et Isménie*, cit., p. 319 (corsivo mio). Invece, per la coppia Volpilhac-Auger-Stewart la *verità vera* di *Arsace et Isménie* è solo nella fine tragica dei protagonisti: «[...] c'est dans les toutes dernières pages [quelle appunto 'troncata' da Jean-Baptiste] qu'*Arsace* devient proprement *héroïque*, comme seul pouvait l'être un héros romain, maître de lui comme de l'univers». Domande: ma che cosa cavolo c'entra in questa *Histoire orientale* l'eroe romano? E che panzana è un «héros romain, maître de lui comme de l'univers»?

140 Vedi la sua *Introduction* alle *Lettres persanes*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. I, cit., pp. 32-34.

sue radicate convinzioni stoiche, bensì un pretesto per «incit[er] à remettre en question l'interdiction chrétienne du suicide»¹⁴¹, ossia un'occasione per *rompere* – volterrianamente – *le scatole* ai preti, Volpilhac trova in questo la spiegazione di tutto¹⁴². Si chiede infatti (con Stewart): «Perché Montesquieu non s'è mai deciso a pubblicare l'*Histoire véritable*?» E lestantemente si risponde (sempre con Stewart):

La raison n'est pas difficile à imaginer: il [Montesquieu] s'était fait vertement reprendre par l'abbé Jean-Baptiste Gaultier [ancora lui!] en 1751, dans les *Lettres persanes convaincues d'impiété*, pour s'être montré trop indulgent envers le suicide dans des lettres [la 76 e la 77] que Montesquieu s'empresse de modifier en 1754: or le suicide tient une place non négligeable dans cette œuvre [l'*Histoire véritable*], et sans doute ne tenait-il guère à rallumer pareille querelle à un moment où la défense de *L'Esprit des lois* lui tenait beaucoup plus à cœur. *Ce pourquoi* le conte ne paraîtra que longtemps après sa mort [...] ¹⁴³.

Come il lettore può agevolmente vedere, *Madame* è la *certezza in persona*, è cioè proprio il *décisionnaire universel* di cui Montesquieu parla nella LXXII lettera persiana: *risolve* tutti i problemi e li risolve *insultando*¹⁴⁴:

141 C. Volpilhac-Auger, *Histoire du texte et principes d'édition*, in Montesquieu, *Lettres persanes*, éd. de P. Vernière mise à jour par C. Volpilhac-Auger, Paris, Librairie Générale Française, 2007, p. 530.

142 Ne è una clamorosa conferma, tra l'altro, l'apparato critico delle *Lettres persanes*, curato da P. Kra, D. Masseau e dalla coppia Stewart-Volpilhac-Auger, nelle *Œuvres complètes de Montesquieu*, cit., t. I. Qualunque cosa Montesquieu abbia scritto nel suo capolavoro giovanile è sempre e comunque contro i preti o le monache (i curatori di cui sopra, infatti, 'scovano' continue «analogie» perfino tra il serraglio asiatico e i conventi occidentali di suore!).

143 Montesquieu, *Histoire véritables et autres fictions*, cit., p. 207 (corsivi miei).

144 Lo fa anche con il buon Édouard Laboulaye, curatore della più importante edizione ottocentesca delle *Œuvres complètes de Montesquieu* (7 voll., Paris, Garnier, 1875-1879). Questi indica esattamente – come riferisce il buon R. Derathé nella sua edizione dell'*EL* (2 tt., Paris, Garnier, 1973, t. I, p. 462, nota 15) – il luogo della *Description de la Chine* di J.-B. Du Halde (Paris, 1735, t. II, p. 134a) da cui Montesquieu ricava l'idea secondo cui l'Impero cinese si reggeva sull'*exercice du bâton*, ma Volpilhac-Auger *si vanta a tutto spiano* come se invece l'«indicazione» fosse frutto delle sue «fatiche»: vedi la sua *Introduction* all'estratto montesquieuiano dell'opera di Du Halde, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 16 (*Geographica*), Oxford, Voltaire Foundation, 2007, p. 137 («Il est désormais possible – cioè da quando [2007] Volpilhac ha 'diretto' la pubblicazione del citato volume dei *Geographica* – de lui [a Montesquieu] rendre justice sur ce point») e il suo insulso articoletto *Of the Proper Use of the Stick*: «*The Spirit of Laws*» and the *Chinese Empire*, in R.E. Kingston (a cura di), *Montesquieu and his Legacy*, cit., pp. 81-96.

nel caso specifico, insinuando che il figlio Jean-Baptiste sia un *traditore* e il padre un *ffone*¹⁴⁵.

Un solo commento: simili idee sono ‘tirate fuori’ non già per far progredire con la *dovuta prudenza* e il *necessario discernimento* gli studi e la conoscenza di Montesquieu, ma solo per *provocare* la (presunta) ‘morbosità antipretesca’ dei lettori.

Il vero Montesquieu – proseguono infatti *tranquilli* e *sicuri* Volpilhac-Stewart – è quello delle *fictions*, ossia dei *contes philosophiques à la Voltaire*¹⁴⁶. Anzi, di più: è quello delle *fictions* da Montesquieu lasciate *incompiute* e *inedite*, è il *Montesquieu segreto*. E perché? Perché solo nelle *fictions* rimaste nei suoi cassetti il *Président* avrebbe scritto *ciò che realmente pensava*, mentre nelle *fictions* pubblicate o nei trattati scientifici da lui dati alle stampe – come le *Lettres persanes* o l’*Esprit des lois* – fu *accomodante*, *vaporoso*, *sfumato* per non urtare più di tanto il gusto, l’umore e la sensibilità dei suoi contemporanei, e soprattutto per non osteggiare più di tanto i dettami, le idee e le istituzioni retrogradi delle gerarchie cattoliche settecentesche. In altre parole: come ha insegnato il peggior decadentismo del secolo scorso, la *verità* del *pensiero* di un autore sta nei suoi ‘armadietti chiusi’, nei suoi ‘taccuini segreti’, nelle sue *intimités* (in tutti i sensi), e cioè nella sua ‘camera da letto’. È lì che abita il *Montesquieu volterriano* che Volpilhac-Stewart *inventano* e *spiattellano* ai quattro venti:

D’emblée, la *fiction* apparait chez lui [Montesquieu] comme un *véritable mode de pensée*, ou même d’expérimentation: *libéré de toute entrave* [...], il peut grâce à elle *aborder tous les sujets*, envisager frontalement les questions les plus ardues [...]. Servi par une tournure d’esprit tantôt fantaisiste, tantôt satyrique, il préfère souvent formuler ses critiques de manière humoristique, dosant l’audace, glissant des traits *piquants* ou *obliques* selon le moment et

145 Nel 2007 aveva detto invece che Montesquieu era un *coraggioso*: vedi la sua *nota* alla lettera persiana LXXVII (pubblicata per la prima volta nel 1758), nel già citato volume Montesquieu, *Lettres persanes*, éd. de P. Vernière mis à jour par C. Volpilhac-Auger, p. 259: «Cette lettre [la LXXVII] est visiblement destinée à répondre aux nombreux censeurs de la Lettre LXXVI [...]: cette dernière constituait une *véritable provocation* pour les autorités civiles et religieuses, qui interdisaient absolument le suicide. *Mais elle est loin d’être une rétractation ou un affaiblissement de la pensée*» (corsivi miei). Cfr. anche ivi, pp. 530-531, dove Volpilhac ribadisce lo stesso concetto.

146 Cfr. C. Volpilhac-Auger-Ph. Stewart, *Préface* a Montesquieu, *Histoire véritables et autres fictions*, cit., pp. 11-13. A p. 12, la coppia è esplicita al massimo: «Rien de plus éloigné [...] d’un sermon ou d’un traité de morale qu’un conte philosophique [...]». Ora: passi per il *sermon*, ma che cosa c’entra un *traité de morale*? Il montesquieuiano *Traité des devoirs* del 1725 non è forse un *traité de morale*?

le sujet. La *fiction la plus débridée* fait donc pleinement partie de son mode d'expression et de pensée, voire d'*action*¹⁴⁷.

Ad esempio, dov'è – concretamente – la *charge contre les missionnaires*¹⁴⁸? Forse in quello che Montesquieu ha scritto nelle *Lettres persanes* o stampato nell'*Esprit des lois*¹⁴⁹? Nient'affatto. Si trova invece nella «lettre hautement fantaisiste du “roi du Tibet”»¹⁵⁰ alla *Congregazione “de Propaganda Fide”* presente nel manoscritto dell'*Esprit des lois*¹⁵¹ e nella *pensée* n° 1609, *lettre* che la suddetta coppia riproduce a pagina 116 del volumetto supermercatale.

Ma la coppia Volpilhac-Stewart non conosce limiti, e perciò va ancora più 'a fondo' e sentenza:

La *fiction* lui [a Montesquieu] semble *le meilleur moyen* de s'accorder à une sensibilité qui devient la notion-clé du siècle [cribbio!] et de restituer à l'œuvre littéraire la fonction sociale qui lui revient. Dans une France où, en 1737, sous l'influence des autorités religieuses, le pouvoir n'a pas trouvé d'autre moyen pour restaurer la morale publique que d'interdire les *romans*, Montesquieu défend l'idée qu'on y trouve au contraire *le meilleur moyen* de rendre meilleurs l'individu et la société [cribbio!]. Toujours soucieux de rendre compte du réel, Montesquieu sait que la *fiction* devient alors *le meilleur moyen* d'agir sur le monde [*me Hercules!*]¹⁵².

In sole sei righe, ben tre volte l'espressione *le meilleur moyen*! Che dire? Al *candidus lector* l'ardua risposta. Comunque, una cosa è certa: la ragione per cui Karl Marx non ha 'agito sul mondo' come avrebbe voluto e dovuto è perché non ha mai scritto *fictions* o *romans*. Del pari: chi ha gettato le fondamenta dello Stato di diritto, senza il quale i *nipotini di Voltaire* non 'sentenzierebbero'? Per caso, Montesquieu con l'*Esprit des lois*? Impossibile! Scriveva *fictions*!

Facciamo un ultimo esempio.

Al fine di *stuzzicare* gli 'istinti bassi' dei lettori, la coppia Volpilhac-Stewart, presentando il *Temple de Gnide*, ricorda tra l'altro: (a) che la

147 Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, pp. 8-9.

148 Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, p. 9.

149 Vedi, ad es., LP XLIX, LX, ed EL, XXV, 9-15.

150 C. Volpilhac-Augier-Ph. Stewart, *Préface* a Montesquieu, *Histoire véritables et autres fictions*, cit., p. 9.

151 In t. 4/II delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008, p. 701.

152 Cfr. C. Volpilhac-Augier-Ph. Stewart, *Préface* a Montesquieu, *Histoire véritables et autres fictions*, cit., p. 18.

pubblicazione del *conte* (o *poème*) «intervint durant la Semaine sainte, ce qui fit scandale»¹⁵³; che «affirmer qu'un conte tant soit peu érotique ait été trouvé “parmi les livres d'un évêque grec” – come dichiara Montesquieu¹⁵⁴ – «était un tour déjà quasi [?!] voltairien»¹⁵⁵; e che, poiché Mathieu Marais *vide* nel poemetto «des obscenités à demi-nues» e delle «ordures», sarebbe legittimo chiedersi, e cioè *insinuare* (ed è proprio ciò che fa la coppia in questione): «Alors, *Montesquieu pornographe?*»¹⁵⁶ (*mon Dieu!*).

Mi fermo qui. Credo che il lettore ne abbia abbastanza per rendersi conto che con i succitati *nipotini di Voltaire*, e gli altri menzionati in precedenza, non abbiamo a che fare con studiosi e interpreti di Montesquieu, bensì con i suoi *nemici*.

Cavete a scribis qui volunt in stolis ambulare et salutari in foro!

P.S.: *Modesta proposta*. Non si potrebbe cominciare a promuovere, abbandonando *una volta per tutte* ‘i luoghi comuni e i pregiudizi inveterati’, l’operazione culturale inversa, e cioè a *ridurre Voltaire* – che era un «plagiario»¹⁵⁷ – a *Montesquieu*¹⁵⁸? E a finirla così, *una volta per tutte*, di identificare l’*illuminismo* con il Patriarca di Ferney? Stante anche il fatto che l’*illuminismo* (al singolare) – checché ne dica Kant – non esiste né è mai esistito, ma esistono e sono esistiti solo *illuminismi* (al plurale)? E che tra l’*illuminismo* di Voltaire e l’*illuminismo* di Montesquieu, quest’ultimo è di gran lunga – checché ne dicano gli scrittorucoli da salotto – più ‘progressivo e profondo’? *Malos cavete!*

153 C. Volpilhac-Auger-Ph. Stewart, *Notice sul Temple de Gnide*, in Montesquieu, *Histoire véritables et autres fictions*, cit., p. 271, testo e nota 2.

154 Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, p. 279 («Préface du traducteur»).

155 Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, p. 274.

156 *Ibidem* (corsivo mio).

157 Cfr. P 2235: «Voltaire a une imagination *plagiaire*: elle ne voit jamais une chose si on ne lui en a montré un côté».

158 Così facendo, del resto, seguiamo le indicazioni di Voltaire stesso: «Je respecte Montesquieu jusque dans ses chutes, parce qu’il se relève pour monter au ciel [...]. *Je le prends pour mon guide*, non pour mon adversaire (Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, cit., p. 154; corsivo mio).

