

# MONTESQUIEU

## e la scienza della società

di

*Sergio Cotta*

PUBBLICAZIONI  
DELL'ISTITUTO DI SCIENZE POLITICHE  
DELL'UNIVERSITÀ DI TORINO



EDIZIONI RAMELLA TORINO

PUBBLICAZIONI  
DELL'ISTITUTO DI SCIENZE POLITICHE  
DELL'UNIVERSITÀ DI TORINO



*VOLUME II*

**MONTESQUIEU**  
e la scienza della società

di

*Sergio Cotta*



1953

EDIZIONI RAMELLA TORINO

*Proprietà letteraria riservata*

---

Tipografia Torinese - Via Elba 5 - Torino

PREFAZIONE

*Il presente studio non riguarda, se non indirettamente, il pensiero politico di Montesquieu. Ciò potrà sembrar strano poiché indubbiamente la sua fama è legata, per lunga tradizione, a quelle idee politiche di cui Harold Laski diceva che sono ormai diventate patrimonio indiscusso del nostro comune modo di sentire. In realtà un simile giudizio è troppo assoluto e le odierne vicende politico-costituzionali dimostrano — con la revisione cui sottopongono la dottrina della separazione dei poteri (nucleo essenziale del pensiero politico montesquiviano) — come esso possa aver valore soltanto se riferito alla società liberale di stampo ottocentesco.*

*Ma la dottrina costituzionale non costituisce che una ben piccola parte del pensiero montesquiviano, il cui scopo è quello di fondare una scienza empirica della società. In questo tentativo sta, a mio avviso, l'apporto più significativo del filosofo di La Brède all'evoluzione del sapere umano.*

*Da alcuni anni ormai si parla comunemente di Montesquieu come di uno dei precursori di Comte (come questi aveva esplicitamente proclamato) nella fondazione della sociologia. Ma questo giudizio, passato in giudicato senza esame approfondito, in pratica non ha gran valore, né ha fornito molti lumi per intendere la problematica filosofica essenziale del pensatore di La Brède. Se si eccettuano gli acuti ma brevi*

*studi del Durkheim e dell'Ehrlich — i quali peraltro riguardano quasi esclusivamente l'Esprit des Lois — ben poco di originale è stato scritto al riguardo.*

*Mi sono pertanto proposto di seguire in tutta l'opera montesquiviana, tenendo largo conto delle numerosissime e poco note opere postume, il graduale processo di formazione di una scienza empirica della società. Processo pienamente cosciente, di cui pertanto ho cercato di stabilire i fondamenti filosofici e scientifici e le caratteristiche metodologiche non solo in sé, ma anche nei loro rapporti con il pensiero del tempo.*

*Non ho quindi illustrato tutto il pensiero montesquiviano, ma quella che a me è sembrata la sua essenza filosofica, e di questa, per lo più, soltanto « ciò che è vivo ». Ho trascurato invece ciò che di esso è morto, non per intento agiografico, ma perché non riguarda in genere il problema metodologico della scienza della società bensì il contenuto di questa. Ed è invece proprio per il suo sforzo cosciente di creare una scienza empirica della società, un sapere positivo che il pensatore di La Brède mi sembra la figura forse più importante dell'Illuminismo francese, sotto l'aspetto s'intende del metodo. Ed è quanto appunto ho cercato di mettere in luce.*



*(foto Lacarin)*

Montesquieu

Medaglia modellata nel 1752 da Jacob Antoine Dessier da Ginevra  
(1715 - 1759)

## CAPITOLO PRIMO

### *IL PROBLEMA METAFISICO-RELIGIOSO*

1. Uno dei problemi essenziali che si prospettano allo studioso della società il quale voglia non solo fare opera di scienza ma esser consapevole della portata e del significato della sua attività è, senza dubbio, il problema dei fini e limiti della ricerca scientifica, nonché del metodo che essa deve adottare. Può cioè una scienza della società limitarsi ad un esame della realtà sociale empirica, considerata come di per sé significativa, mirando ad individuarne le leggi immanenti, ovvero deve proporsi il problema del « dover essere » di questa realtà, deducendone le leggi da un principio superiore, divino o razionale che sia? Problema essenziale, come è ovvio, perché riguarda la costituzione stessa di quella scienza e perché dalla sua soluzione dipende in gran parte la scelta del metodo.

Naturalmente qui non si tratta di risolvere il suddetto problema in sede teoretica, bensì di stabilire, nel quadro del pensiero del tempo, per quale di queste due scienze abbia optato Montesquieu e per quali motivi. Ed è ricerca tanto più importante in quanto di solito l'attenzione dei suoi critici si è rivolta quasi esclusivamente alla attuazione della sua ricerca e non alle sue premesse, trascurate per lo più come generiche o non pertinenti all'opera. Così per lo Hazard il

libro I dell'*Esprit des Lois* — in cui sono appunto esposte talune di queste premesse — è una sorta di « portico » maestoso, ma a fatica e artificiosamente costruito rispetto al resto dell'opera <sup>1</sup>. Opposto è invece il penetrante giudizio, rimasto per lo più trascurato, di Comte, il quale riscontrava nel primo capitolo dell'opera — da lui definito *admirable* — una precisa formulazione teoretica dei fondamenti di una scienza empirica della politica <sup>2</sup>. Per questo motivo, il padre del positivismo non esitava a proclamare « l'eminente superiorità » di Montesquieu « su tutti i filosofi contemporanei » e a salutarlo suo precursore. Un contrasto così radicale di opinioni dimostra la realtà e l'importanza del problema, nonché la necessità di studiarlo nel suo ambiente storico.

È necessario anzitutto osservare come per procedere con fondamento a una scelta fra scienza empirica e scienza razionale fosse necessario, a Montesquieu come a qualsiasi altro pensatore, risolvere in primo luogo il problema del rapporto tra la realtà sociale e un principio ad essa superiore. Ora siffatto problema — cui Machiavelli aveva dato una radicale soluzione separando nettamente politica e morale e trascurando nella considerazione della prima ogni riferimento, fuorché occasionale, ad una realtà superiore — fu sentito in termini profondamente diversi dai pensatori del '600.

Alla domanda quali siano le leggi che reggono la società non par loro possibile rispondere se non deducendole da una determinata concezione dell'origine e del fine della società stessa. In una simile posizione troviamo concordi tanto pensatori cattolici fedeli alla più rigida ortodossia, come Bossuet, quanto filosofi schiettamente laici, come Hobbes e Spinoza.

1. Cfr. *La pensée européenne au XVIII siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris, 1946, vol. II, p. 105.

2. Cfr. *Cours de philosophie positive*, 47 lez., t. IV, p. 127 (cito dall'ediz. Schleicher, Parigi, 1908).

Lo stesso discorso vale per i giusnaturalisti, da Grozio a Tomasio, nonché per quei più modesti sistematori del diritto positivo, come Domat e d'Aguessau, la cui efficacia formativa della *communis opinio* è in ragione inversa della loro capacità teoretica. Anche questi ultimi, gli sprezzati o dimenticati cultori della transeunte e caduca giurisprudenza, sentono infatti la necessità di collegare i loro sistemi giuridici positivi ad una soluzione (che è per lo più quella tradizionale) del problema dell'origine e del fine della società.

Ma qui importa soprattutto rilevare come perno della discussione rimanga pur sempre, accanto all'argomentazione razionale, l'idea di Dio alla quale è sempre strettamente collegato il principio da cui vengono dedotte le leggi della società<sup>3</sup>; l'ateismo, il materialismo assoluto, salvo casi eccezionali, sono estranei al pensiero secentesco anche quando la critica alla concezione teologica tradizionale è più ardita. Nel campo della politica non par possibile prescindere, nell'enunciare le leggi della società, dalle leggi della morale tradizionale. L'esempio più convincente ne è dato proprio da pensatori intimamente laici come Hobbes e Spinoza, delle cui opere politiche larghissima parte è rivolta a conciliare i loro insegnamenti con la tradizione biblica, sia pur ampiamente razionalizzata<sup>4</sup>. E lo stesso può dirsi dei giusnaturalisti, il cui ardire teoretico è senza dubbio assai minore e quindi ben più stretto il legame con l'insegnamento tradizionale. Quanto ai giuristi, un Jean Domat, per esempio, non a caso fedele amico e seguace di Pascal, fa precedere alla sua ben nota opera *Les loix civiles dans leur ordre naturel* (titolo già di

3. Si veda nella prefazione al *De cive* con quanta sottigliezza Hobbes si preoccupi di dimostrare che l'egoismo dell'uomo da cui deduce il suo sistema non è in contrasto con la nozione scritturale della creazione. Si veda nell'*Etica* di Spinoza come il sommo bene, cioè la conoscenza di Dio, sia la regola di ogni vita sociale e morale (libro IV, teor. 36 e 37).

4. Si vedano in proposito le precise osservazioni del Bobbio nella sua introduzione al *De cive*, Torino, 1948, p. 15.

per sé significativo) un *Traité des loix* in cui afferma che per stabilire i veri fondamenti delle leggi occorre richiamarsi al principio primo e al fine dell'uomo, cioè a Dio <sup>5</sup>.

Nel '700, ancora dominato dall'influenza dei grandi tentativi secenteschi di sistematica e razionale *reductio ad unum* del sapere, il problema si presenta nei medesimi termini e sembra aver definitivamente abbandonato la via additata da Machiavelli. Vita morale e vita politica appaiono legate da un comune principio di dover essere, che non segna il ritorno a una posizione premachiavelliana perché la morale non è considerata esterna all'uomo, ma sua intima espressione.

Nonostante l'empirismo trionfante nel campo gnoseologico — sulle orme di Locke, che ha ormai soppiantato Descartes nella funzione di guida del movimento filosofico — nel campo etico continua invece a predominare il razionalismo <sup>6</sup>. Natura e ragione, in sede etica, si presentano infatti come termini strettamente correlati e se nella prima, per esprimerci con le autorevoli parole di Voltaire, si trovano « i vincoli eterni e le prime leggi della società umana » che l'uomo « non può mai rinnegare », alla seconda spetta il compito di mettere in luce, nel caos delle consuetudini e degli errori tradizionali delle leggi positive, proprio quelle « leggi naturali, sulle quali gli uomini di tutte le parti del mondo *devono* essere d'accordo » <sup>7</sup>. La legge razionale è

5. Sul Domat, vedasi l'ampia monografia di H. LOUBERS, *J. Domat philosophe et magistrat*, Montpellier, 1873, nonché B. DONATI, *Domat e Vico ossia del sistema del diritto universale*, Macerata, 1923, ora in *Nuovi studi sulla filosofia civile di G. B. Vico*, Firenze, 1936.

6. Cfr. in proposito l'esatta rilevazione del CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, trad. it., Firenze, 1935, pp. 338-39. Il problema, essenziale per la comprensione del pensiero illuministico, meriterebbe tuttavia ulteriore approfondimento.

7. *Traité de métaphysique*, cap. 9, il corsivo è mio; sul disordine delle leggi empiriche cfr. *Dictionnaire philosophique*, art. *Lois*, e sull'intero sistema delle leggi, da quelle fondate sulla forza a quelle derivanti da superstizioni e consuetudini arbitrarie, per culminare in quelle naturali conformi a ragione, cfr. *L'A.B.C.*, IV *entretien*.

dunque legge naturale e s'identifica col principio etico della giustizia, come di nuovo Voltaire afferma nelle *Questions sur l'Encyclopédie* (art. *Certitude*). Questa la base su cui deve esser costruita la vera scienza della società, chiaramente deduttiva.

Ma anche a proposito dell'Illuminismo si può rilevare quanto si è già detto del '600, cioè lo stretto legame del problema del fondamento della scienza della società col problema di Dio, inteso senza dubbio in termini deistici, e non certo in conformità alla teologia tradizionale. Ma il deismo è pur sempre una forma di trascendenza e infatti la reazione al materialismo ateo e deterministico di un d'Holbach o di un La Mettrie, all'utilitarismo assoluto di un Helvétius, fu netta anche da parte di Voltaire e di Diderot<sup>8</sup>. E Voltaire — a cui ci riferiamo come all'interprete più qualificato del movimento dei *philosophes* contemporanei a Montesquieu — accetta, discutendo Pascal, il principio « esisto, dunque esiste qualche cosa dall'eternità », e quando deve stabilire una garanzia alla legge etica razionale non può fare a meno di ricorrere alla sanzione di un Dio remuneratore — che quella legge ha creato — in virtù del principio dell'immortalità dell'anima<sup>9</sup>. Anche nello scettico e anticristiano Illuminismo, il problema della legge della società appare pertanto strettamente dipendente dal postulato di un principio primo.

Se pertanto vogliamo renderci criticamente conto del significato della scienza della società attuata da Montesquieu, è necessario in primo luogo stabilire quale fosse la sua concezione metafisico-religiosa. Se è vero, come credo e come cercherò di dimostrare in questo studio, che la scienza montesquiviana della società è una scienza empirica, è tanto più

8. Cfr. CASSIRER, *op. cit.*, pp. 50 e 341.

9. Cfr. in questo senso, R. CRAVERI, *Voltaire, politico dell'Illuminismo*, Torino, 1936, p. 57. La nota di Voltaire a Pascal sopra citata trovasi nelle *Additions aux remarques sur les Pensées de M. Pascal* (1743).

necessario capire le premesse filosofiche che han legittimato un tale orientamento, a meno che non si voglia considerarlo come fortuito o non consapevole. Caso davvero strano poiché proprio l'opera montesquiviana ci offre incontestabilmente la più complessa sistemazione settecentesca del problema della vita sociale.

Qual'è dunque la posizione di Montesquieu? Se dobbiamo ascoltare la risposta data implicitamente a tale domanda dagli ambienti dei *philosophes* all'indomani della pubblicazione dell'*Esprit des Lois* potrebbe invero sembrare che il problema qui posto non abbia rilevanza nei confronti del Nostro. Da Voltaire a Diderot e, in forma più cauta, a D'Alembert, i rappresentanti più autorevoli dell'Illuminismo lo considerano infatti mero indagatore della realtà effettuale, non preoccupato del suo dover essere, estraneo quindi al generale moto di rinnovamento dello studio della realtà etico-politica su basi razionalmente certe. E se è vero, come si è affermato sopra, che il problema della società e delle sue leggi ha il suo fondamento, nel '700, nel problema del significato e della funzione di Dio rispetto al cosmo, la critica moderna sembra confermare tale opinione da un altro punto di vista. Montesquieu, lo spregiudicato autore delle *Lettres Persanes*, vien considerato spirito essenzialmente irreligioso che, come tale, avrebbe considerato la religione unicamente quale fatto sociale e non la società come elemento di un ordine religioso o superiore che sia.

Invero in lui non troviamo nessuna di quelle discussioni bibliche che occupano pagine e pagine degli scrittori politici inglesi da Hobbes a Sidney — e che si trasmetteranno nella puritana America — o degli scrittori francesi implicati nelle controversie cattolico-riformate come Bossuet e Jurieu. Troviamo invece pagine che ci richiamano largamente al pensiero di Machiavelli e rivelano atteggiamento freddo e distaccato di osservatore del fenomeno religioso. Per di più, fatta

eccezione per lo scritto giovanile *De la damnation éternelle des païens* (del 1711) — di cui ci è rimasta solo qualche traccia — Montesquieu, a differenza della maggior parte dei *philosophes*, non ha trattato organicamente in alcuna sua opera il problema religioso nella sua prospettiva metafisica. Nessun suo scritto è paragonabile, per la scelta dell'argomento, al *Traité de métaphysique* di Voltaire o alle *Pensées philosophiques* di Diderot. Della religione egli ha invece sempre studiato — dalla giovanile *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* (del 1716) ai libri XXIV e XXV dell'*Esprit des Lois* — l'aspetto politico-sociale, cioè il fatto terreno e storico, non l'elemento soprannaturale e quello interiore, entrambi indissolubilmente legati e di valore trascendente.

Siffatte constatazioni, della più chiara evidenza ad una lettura anche superficiale dei testi montesquiviani, sembrano confermare autorevolmente l'interpretazione tradizionale. Viene tuttavia il sospetto che siano così evidenti proprio perché la lettura è stata, se non proprio superficiale, per lo meno affrettata.

Se infatti Montesquieu avesse seguito direttamente la linea di pensiero machiavelliana, gli si potrebbe muovere a buon diritto la grave accusa di aver trascurato semplicisticamente quella esigenza di unità morale dell'individuo che era stata avanzata appunto dai pensatori del '600. E nel '700, che in questo campo seguiva fedelmente le orme del secolo precedente, non si poteva essere machiavellico senza stridente anacronismo. Fu questo il dramma di Federico II, cosciente delle nuove esigenze spirituali e al tempo stesso chiuso nella ferrea morsa della politica <sup>10</sup>. Ma se in Federico II una simile posizione trova giustificazione nella sua duplice condizione

10. Cfr. in proposito le belle pagine del MEINECKE, *L'idea della Ragion di Stato nella storia moderna*, Firenze, 1944, vol. II, p. 138 e ss.

di filosofo e sovrano, lo stesso non potrebbe dirsi di Montesquieu, non sollecitato dalle imperiose necessità dell'azione. Per lui, uomo di studio, non si potrebbe quindi parlare di dramma a proposito del suo machiavellismo, bensì di insensibilità ai problemi essenziali del suo tempo. Un simile giudizio suonerebbe condanna radicale e definitiva.

2. Per giungere ad una soluzione il più possibile obiettiva sembra qui opportuno partire da un esame dell'atteggiamento religioso personale di Montesquieu per giungere poi a considerare la sua posizione nei confronti del problema metafisico. Non par dubbio infatti che la soluzione teoretica ad esso data verrebbe ad esser illuminata da una indagine che riuscisse a mettere in luce l'atteggiamento psicologico e pratico dell'uomo Montesquieu nei confronti della religione. Una simile indagine si presenta tuttavia difficilissima poiché, se egli ci ha conservato con cura perfino i frammenti delle sue meditazioni, della sua vita vissuta invece sappiamo sinora ben poco. L'uomo teoretico e l'uomo pratico in Montesquieu non sono ancora perfettamente fusi ai nostri occhi di ricercatori storici; ora, ai fini di un'indagine di psicologia religiosa è evidente che non basta sapere come la pensava l'uomo teoretico, ma bisognerebbe appurare come agiva l'uomo pratico, ché in questo campo la deduzione non vale.

I dati *estrinseci* che abbiamo non sono probanti, o meglio, consentono interpretazioni ben diverse: da quella di una religiosità, se non fervidissima però costante e onesta, a quella di una sostanziale indifferenza rivestita di rispetto formale per la tradizione. Certamente da un punto di vista esteriore l'ambiente e la vita di Montesquieu sono conformi alle esigenze religiose. Numerosi sono nella sua famiglia gli antenati e i parenti (anche stretti, come il fratello) che hanno abbandonato il mondo per la religione; a battesimo fu tenuto da un mendicante perché « ricordasse tutta la vita che i

poveri sono suoi fratelli »; l'educazione gli fu impartita dagli Oratoriani nel collegio di Juilly (1700-1705); amicizie fedeli annoverò nel mondo ecclesiastico, sia fra alti prelati, come il cardinale di Polignac o il Fitz-James, vescovo di Soissons, sia fra più modesti religiosi, come il gesuita P. Castel, l'abate Conti, monsignor Cerati; appassionata fu la sua difesa dell'ortodossia dell'*Esprit des Lois*, e infine, in punto di morte, fece aperta professione di fede<sup>11</sup>.

D'altra parte non è possibile attribuire a simili fatti una troppo grande importanza e, soprattutto, il valore di espressione autentica di una profonda coerenza di vita e di pensiero religioso. La religiosità vera dell'ambiente familiare non può certo esser provata dal numero dei parenti che rivestirono la tonaca, fatto le cui cause economico-sociali son ben note; Montesquieu stesso lamentò più tardi non essergli stata fatta conoscere « la religione puramente cattolica nella sua prima educazione »<sup>12</sup>. Nemmeno la bella concezione del battesimo ha valore decisivo per testimoniare la religiosità della famiglia, ché non si tratta di un atto singolare, ma di un uso allora abbastanza diffuso nella Francia meridionale: anche Montaigne fu battezzato nella stessa maniera<sup>13</sup>. Possiamo dunque essere di fronte al rispetto di uno di quegli atti tradizionali nei quali l'originario significato sostanziale è ormai del tutto sacrificato al valore formale, fenomeno assai frequente nelle classi nobiliari. Si pensi ai funebri *more nobi-*

11. Vedine il resoconto, ben preciso al riguardo, nella lettera della signora Dupré de Saint-Maur al Suard, tanto più probante in quanto l'autrice non manca di lanciar delle frecciate contro gli ecclesiastici, cfr. inoltre la lettera del Marans all'abate Gardès e quella della duchessa d'Aiguillon a Maupertuis, raccolte tutte nella *Correspondance de Montesquieu*, ed. Gebelin, Parigi, 1914, vol. II, pp. 572-6.

12. Cit. in BARRIÈRE, *Un grand provincial: Charles-Louis de Secondat baron de La Brède et de Montesquieu*, Bordeaux, 1946, p. 11.

13. Cfr. BARRIÈRE, *Un grand provincial*, cit., pp. 9-10. Nello stesso modo fu battezzato il figlio primogenito di Boulainvilliers; vedine l'atto di battesimo in R. SIMON, *Henry de Boulainviller*, Paris, s. d., p. 29.

lium, nei quali la bara, poggiata direttamente a terra, da simbolo di umiltà e di distacco dalle pompe mondane, è diventato segno di distinzione classista. Quanto all'educazione è ben noto che a quei tempi l'istruzione era monopolio ecclesiastico: non ci troviamo quindi di fronte a una scelta, ma ad una necessità.

E gli amici ecclesiastici? non è facile dimenticare che se della sincerità della loro fede non vi è motivo di dubitare <sup>14</sup> questi amici sono pur sempre, soprattutto nei loro rapporti con Montesquieu, degli uomini di cultura. Quanto alla difesa dell'ortodossia dell'*Esprit des Lois*, ai suoi tentativi per evitare la messa all'Indice, non vi è bisogno di ricorrere a motivi di religiosità per capirli; tutti i *philosophes* si son trovati in analoga situazione e, per lo più, hanno cercato di difendersi non già rivendicando la libertà assoluta del pensiero, ma accettando il piano di discussione dei loro avversari. Quando — come un Helvétius — non hanno ritrattato, sia pur esteriormente, le loro idee, di fronte alla condanna ecclesiastica la quale poteva comportare oltre al divieto di stampa e di circolazione del libro anche una pena per l'autore. Trovatosi in analoga circostanza Montesquieu mantiene anzi, un atteggiamento più fermo di quello di un Helvétius, tipico rappresentante del mondo laico. Se discute le critiche mossegli, mettendosi sul piano religioso, se accetta gran parte delle censure fattegli dalla facoltà di teologia della Sorbona, quando vede che i suoi tentativi di conciliazione e di accordo non riescono, rifiuta di modificare più oltre la sua opera <sup>15</sup>.

14. Si vedano per esempio le parole penetranti e improntate ad una salda religiosità con cui il Fitz-James giudica i sentimenti e le idee dell'amico, in *Correspondance*, II, pp. 300-302.

15. Nelle *Explications données à la Faculté de Théologie sur... l'Esprit des Lois* se ne ha una prova: numerosi sono i passi censurati che Montesquieu si propone di eliminare o di modificare e che in realtà ha poi lasciato immutati, cfr. *Oeuvres complètes*, a c. di Roger Caillois, Paris, 1949-51, vol. II, pp. 1172-95. I riferimenti alle opere di Montesquieu sono nel presente studio basati su tale raccolta, che citerò come CAILLOIS.

Anche in questo caso pertanto, l'atteggiamento di Montesquieu non ci offre alcuna indicazione precisa in senso religioso.

La stessa professione di fede in punto di morte può essere soltanto una misura di prudenza, un'accettazione del principio del *pari* pascaliano ch'egli ben conosceva, come vedremo. Lo spettro della morte è un motivo largamente agitato dall'apologetica del tempo, doveva quindi rispondere ad un sentimento vivo, ad un problema aperto nella coscienza, non solo del volgo, ma degli uomini di cultura, come ce ne fa fede appunto l'argomentazione di Pascal<sup>16</sup>. Ma se Montesquieu è stato guidato da un criterio siffatto, tale ripensamento *in extremis* del problema religioso in termini di rigida alternativa tra salvezza e dannazione (il cui valore teologico qui non c'interessa) ha un carattere pratico, utilitario, che non è elemento sufficiente per affermare una completa e sincera adesione di Montesquieu alla religione.

Non è pertanto da questi fatti estrinseci (e nemmeno da altri che si potrebbero citare) che si può ricavare un'indicazione decisiva per un giudizio sulla religiosità di Montesquieu. La loro frammentarietà ne è la causa: si pensi quanto più nota ci sia la vita di un Rousseau o di un Voltaire, e si capirà facilmente come, allo stato attuale della documentazione, la vita di Montesquieu non possa offrire elementi sostanziosi alla soluzione del problema qui affrontato. Ed è lacuna da rimpiangere poiché, se è vero che nel quadro dell'umano sapere i protagonisti sono le idee, è altrettanto vero che la mancata o imperfetta conoscenza di quel capolavoro di ogni uomo che è la sua vita, si ripercuote in una meno perfetta conoscenza teoretica della sua opera, per l'indissolubile rapporto di pensiero e azione.

16. Su questo problema vedi le acute osservazioni largamente documentate di B. GROETHUYSEN, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, t. I: *L'Eglise et la bourgeoisie*, Parigi, 1927, pp. 61-99.

Comunque, dobbiamo, per ora almeno, rinunciare a tener conto dei dati offertici dalla vita di Montesquieu ed affidarci invece esclusivamente all'interpretazione del suo pensiero.

3. Volgiamo in primo luogo lo sguardo alle opinioni della critica. Il Faguet nega recisamente a Montesquieu ogni sensibilità al problema religioso: egli avrebbe « l'anima meno religiosa possibile... e non pensa a Dio », « non è cristiano »; in seguito il filosofo di La Brède modificherà sì le sue opinioni, ma solo nella forma, non nella sostanza, e se considererà il Cristianesimo « come una forza sociale e non più come oggetto di satira, non lo comprenderà mai appieno, né tanto meno sarà in grado di sentirlo »<sup>17</sup>. Analoga la posizione del Sorel, pel quale l'educazione puramente umanistica ricevuta dal Nostro a Juilly lo avrebbe preparato « con l'indifferenza all'incredulità », di cui sarebbe una prova lo scritto *De la damnation éternelle des païens*; in seguito avrebbe compreso e accettato la religione per ragionamento pratico, « per coscienza di legislatore soprattutto, per buon senso civico, per sentimento delle necessità sociali », per ostilità verso le macchinose ipotesi dei facitori di nuovi sistemi metafisici<sup>18</sup>.

È questa la linea interpretativa tradizionale che nega a Montesquieu il senso vero della religione, per riconoscergli, in nome del suo realismo di osservatore e del suo senso della tradizione, un certo rispetto successivo per il fatto sociale religioso. Fra i due momenti non vi è contraddizione. Ma simili osservazioni non riescono a nascondere la loro superficialità e mostrano chiaramente come alla loro base stia soltanto la considerazione dell'appariscente irriverenza delle *Lettres Persanes*. Il Faguet sostiene che Montesquieu no-

17. *Le XVIII siècle*, Paris, 1890, 28 ed., pp. 142-3.

18. Cfr. *Montesquieu*, Paris, 1887, pp. 7 e 15.

mina una sola volta Dio in « tutta la sua vita e da puro razionalista », laddove, come vedremo, tanto le *Pensées* (peraltro allora inedite) quanto le opere conosciute ci parlano sovente e in tutt'altri termini del problema religioso. Siamo, in sostanza, di fronte a una interpretazione letteraria del problema, scarsamente documentata.

Più meditati giudizi troviamo invece nel Dedieu e nel Barrière<sup>19</sup>, i quali, sia pur con differente accentuazione, ritengono di poter ravvisare un progressivo ravvivarsi di religiosità nell'anima del filosofo di La Brède, non solo ma, secondo il Barrière, un graduale e sicuro riavvicinamento al cattolicesimo abbandonato negli anni che si incentrano attorno alle *Lettres Persanes*. Di fronte a queste diverse opinioni, pur senza voler minimamente fare la « storia di un'anima », appare indispensabile soffermarsi su momenti caratteristici e indicativi del pensiero di Montesquieu.

La prima testimonianza ci è offerta, fatto assai significativo, da uno degli scritti giovanili, il citato *De la damnation éternelle des païens*, il quale, per quel che ne sappiamo, concludeva negando che i grandi filosofi dell'antichità, il cui pensiero era pervaso da un profondo senso morale, potessero subire la condanna eterna.

Una simile tesi ha spinto il Sorel, come si è detto, a parlare di « incredulità », e lo stesso Dedieu l'ha definita « ardita »<sup>20</sup>. E infatti dalla fine del '600, il trionfante deismo, soprattutto di origine inglese, svincolando mediante la sua opera razionalizzatrice il rapporto fra l'uomo e Dio dai dettami della religione positiva, portava necessariamente a un simile risultato. È l'indirizzo che troverà la sua sintetica espressione finale nell'opera famosa del Tindal il cui titolo è già di per sé significativo: *Christianity as old as the*

19. Del primo vedi *Montesquieu*, Paris, 1913, p. 276 e ss., e del secondo *Un grand provincial*, cit., p. 451 e ss.

20. *Op. cit.*, p. 276.

*Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* (Londra, 1730). E ai primi del secolo ebbe larga diffusione in Francia un manoscritto intitolato *Le ciel ouvert à tous les hommes*, anteriore al 1716 e pubblicato solo nel 1768, nel quale si sosteneva il principio dell'universale salvezza degli uomini <sup>21</sup>. C'è bisogno di dire che l'opera fu condannata? Infine Voltaire riprenderà anch'egli l'argomento nel *Dictionnaire philosophique* (art. *Enfer*), criticando l'eternità delle pene.

Ma detto questo, sta di fatto che il problema agitato da Montesquieu nel suo scritto giovanile ha una ben più lontana ascendenza perfettamente ortodossa, o per lo meno è stato discusso (e lo è ancora) nell'ambito del Cristianesimo. Ora la dottrina più accreditata — richiamandosi alle Epistole di San Paolo, dove si afferma che Dio « tutti gli uomini vuol salvi » perché Cristo « diede se stesso in riscatto per tutti » (I *Tim.*, II, 4 e 6) — ammette la possibilità di salvezza mediante la concessione di una grazia sufficiente a chiunque, anche all'infedele « facienti quod in se est », come specifica San Tommaso <sup>22</sup>. La discussione continua per secoli vedendo schierati in campi irriducibilmente avversi, al di là di questa posizione centrale, i rigoristi, che negano la grazia sufficiente, e i lassisti, che considerano assoluta non la *possibilità* ma il

21. Su questo scritto e sul suo autore Pierre Cuppé vedi I. WADE, *The clandestine organization and diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, 1938, p. 33 e ss. Per una critica teologica dell'opera del Cuppé vedi *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Infidèles*, coll. 1737-39, dove tra l'altro si afferma che il Cuppé si sarebbe ispirato all'umanista italiano Marzio Galeotti.

22. In *IV Sent.*, III, dist. XXV, q. 2, art. 1, sol. 1 ad 2<sup>um</sup>; cfr. anche *Quaestiones disp. de veritate*, q. XIV, art. 11, ad 1<sup>um</sup>, dove si afferma che Dio concede la suddetta grazia anche all'infedele purchè non vi metta ostacolo, in armonia col principio della libertà. Sulla questione oltre il citato amplissimo articolo del *Dictionnaire de théologie*, vedi CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris, 1912, nonché, per una rapidissima sintesi, F. RUFFINI, *Natura e grazia*, in *Studi sul Gianesismo*, Firenze, 1943, pp. 104-108.

*fatto* della salvezza. Il problema però esce dal chiuso delle scuole teologiche con la scoperta dell'America e poi con i contatti più stretti coi mondi extraeuropei, e si trasforma in ardente conflitto nel quadro della più ampia battaglia fra Giansenisti e Gesuiti, negatori quelli di ogni valore a una moralità o religiosità pre- o a-cristiana<sup>23</sup>, questi largamente comprensivi del valore dell'esperienza umana.

La discussione non si limita al particolare problema teologico-morale della salvezza ma si inserisce nel quadro più vasto, e filosoficamente più significativo, del rapporto fra Dio e natura e ragione. La tesi della possibilità della salvezza degli infedeli dipende necessariamente dalla concezione di un Dio retributore sì, ma secondo un criterio accessibile alla mente umana, di contro al Dio incomprendibile e terribile dei Giansenisti<sup>24</sup>; dipende da una concezione della religione che difende la libertà dell'azione umana annettendo valore a un criterio razionale e naturale di giustizia.

In questo contesto storico è, a mio avviso, da porsi con ogni probabilità lo scritto montesquiviano. Non possiamo dire s'egli accettasse l'elemento soprannaturale della grazia essenziale a una posizione ortodossa o se scegliesse la via più dichiaratamente deistica della sufficienza del rispetto di una legge morale puramente naturale. Questa seconda via è *forse*

23. Per tutti vedi A. ARNAULD, *Dénonciations de la nouvelle hérésie du péché philosophique enseigné par les Jésuites*, Colonia, 1689-90, nelle quali si critica la distinzione fra « peccato filosofico o morale » e « peccato teologico » cui si appellavano i Gesuiti per ammettere la possibilità di salvezza degli infedeli, colpevoli solo del primo peccato, causato dall'ignoranza. La tesi dell'Arnauld fu accettata da Bayle, ma per il suo fine particolare della difesa dell'ateismo, cfr. *Continuation des Pensées sur la comète* (1705), § 100 (cito dall'ediz. di Amsterdam, 1736, t. IV, pp. 472-3). L'adesione di Bayle alla tesi dell'Arnauld qui si nota perché, come vedremo, Montesquieu si oppose alle teorie di entrambi. Per la posizione dei Gesuiti vedi BOUHOURS, *Sentiments des Jésuites touchant le péché philosophique*, 1694.

24. Vedi in merito a questa più generale controversia sull'idea di Dio il documentato quadro tracciato dal GROETHUYSEN, *op. cit.*, p. 99 e ss.

(non dimentichiamo che il testo è perduto!) psicologicamente più probabile, poiché ritroveremo il tema discusso in termini generali nelle *Lettres Persanes* in un contesto razionalistico (lett. XXXV). Tuttavia non si dimentichi che nello *Spicilège* il problema viene, seppur sommariamente, ripreso e proprio dal punto di vista religioso<sup>25</sup>. Comunque è assai significativo che questa posizione montesquiviana non sia assolutamente inconciliabile con la dottrina ortodossa, anzi dimostri una possibilità di accordo con una concezione aperta e comprensiva della religione.

Se ora ci volgiamo alla seconda opera di argomento religioso, la *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* (1718), dobbiamo constatare come l'attenzione di Montesquieu si rivolga a un problema diverso e cioè all'aspetto non più teologico-metafisico, ma politico-sociale della religione, ragguagliata a mero *instrumentum regni*. I legislatori Romani infatti si dettero una religione non per « timore » o per « pietà » ma per « la necessità in cui son tutte le società di averne una », e perciò fecero « la religione per lo Stato » e non il contrario, valendosi delle superstizioni per « condurre a loro guisa » un popolo che « nulla temeva »<sup>26</sup>.

Un siffatto principio era già stato affermato da Machiavelli nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*<sup>27</sup>. Ma forse a Montesquieu furono più presenti le analoghe considerazioni della *Continuation des pensées sur la comète* di Bayle, come lo dimostra la concordanza nei due autori di varii

25. CAILLOIS, vol. II, pp. 1296 e 1303.

26. CAILLOIS, I, p. 81.

27. Cfr. I, II e 14. Pel rapporto tra i *Discorsi* e la *Dissertation* vedi E. LEVI-MALVANO, *Montesquieu e Machiavelli*, Parigi, 1912, pp. 65-69, il quale giustamente nota come Montesquieu abbia in seguito superato la considerazione puramente politica della religione, e critica per aver posto troppo l'accento su questo aspetto politico, l'*Essai sur les rapports du pouvoir politique et du pouvoir religieux chez Montesquieu* (Montbéliard, 1903) del CARAYON.

esempi e citazioni tratte da testi classici<sup>28</sup>. Tuttavia Montesquieu introduce in questa analisi, largamente derivata dai suddetti autori, una considerazione personale: nella religione romana principio essenziale fu la tolleranza, poiché tutti gli Dei del mondo antico erano considerati soltanto come le varie forme, le varie « manifestazioni della divinità ». Solo le religioni egizia ed ebraica (e poi quella cristiana) furono combattute dai Romani, perché pretendevano di esser le sole vere ed erano quindi intolleranti. La punta anticristiana, ispirata ad uno dei classici motivi deistici (il Cristianesimo si proclama unica religione vera, ma non dicono lo stesso le altre?) è evidente. Come trasparente è il vero significato della sua critica della classe sacerdotale egiziana « corpo a parte mantenuto a spese pubbliche », sì che « tutte le ricchezze dello Stato venivano inghiottite da una associazione di persone che, ricevendo sempre e non rendendo mai, attiravano insensibilmente tutto a se stesse »<sup>29</sup>.

Se si può dubitare che nella *Damnation* vi fosse un preciso intento anticristiano, non possono invece sussistere dubbi in proposito per quanto riguarda la *Politique des Romains*, nonostante la forma velata in cui sono presentate le critiche, le quali tuttavia non toccano l'essenza vera della religione, bensì sue istituzioni o aspetti particolari storicamente circoscritti. In entrambe le opere, comunque, si può riscontrare la tendenza ad una religione razionalizzata, deistica, imperniata sulla constatazione dell'identità dell'oggetto di tutte le religioni (la divinità come ente supremo) da cui discende il principio della tolleranza intesa non già come indifferentismo ma come rispetto dell'espressione pura della religiosità. Ed è questa fedeltà al principio di un ente supremo che

28. Cfr. BAYLE, *op. cit.*, § 71 (ediz. cit., vol. III, pp. 355-360); cfr. anche *Pensées sur la comète*, § 108 (ed. cit., vol. I, pp. 215-216).

29. CAILLOIS, I, p. 89. Questa critica sarà ripresa in *Lettres Persanes*, CXVII in fine e in *Esprit des Lois*, XXV, 5.

ci preme qui sottolineare perché sarà la base di ulteriori sviluppi.

4. Nelle *Lettres Persanes* indubbiamente la critica si fa più vivace e serrata e in esse i bersagli religiosi più evidenti sono rappresentati dal dogma, sul piano teoretico, e dall'intolleranza, sul piano pratico. Tuttavia se il dogma viene sottoposto a una satira spregiudicata — chi non ricorda quella relativa alla Trinità e alla Transustanziazione? <sup>30</sup> — se Montesquieu scetticamente dubita della realtà dei miracoli (lett. CXLIII), anticipando le critiche del *Dictionnaire philosophique* di Voltaire (art. *Miracles*), se è attento a rilevare deleterie conseguenze di talune istituzioni cristiane, come l'indissolubilità del matrimonio (lett. CXVI), si può per questo considerarlo ostile al fenomeno religioso? È quanto invero ritiene il Dedieu il quale recisamente afferma che Montesquieu, deista convinto, « non prova alcuna simpatia per le religioni positive » e si rivela « acerrimo nemico dell'idea religiosa » <sup>31</sup>. Siffatti giudizi — a parte la palese contraddizione che vi è nel dichiarare Montesquieu ad un tempo « deista » e « nemico dell'idea religiosa » — attribuiscono a Montesquieu il ripudio non solo delle religioni positive, ma anche della religiosità, cioè di quel sentimento che, al di là di ogni schema storico, porta l'uomo, che riconosca la sua qualità di essere limitato e finito, verso il suo creatore.

30. « Vi è un altro mago... che... si chiama il Papa. Talora... fa credere che tre fanno uno, che il pane che si mangia non è del pane o che il vino che si beve non è del vino e mille altre cose di tal fatta », lett. XXIV.

31. *Op. cit.*, pp. 281 e 284. Uno degli argomenti fondamentali del Dedieu è che Montesquieu avrebbe ripudiato nella lett. XVII l'idea stessa del peccato come trasgressione del comando divino, idea essenziale alla religione. In realtà nella suddetta lettera si parla di qualcosa di estremamente più limitato e cioè della impurità delle cose che Usbek (il quale, si noti, non è ancora arrivato in Europa) ritiene derivare non da comando divino, ma dai sensi. Ora tra questo problema, tipico dell'islamismo e ignoto al Cristianesimo, e quello del peccato vi è differenza incolmabile.

Ma vediamo di esaminare con ordine la questione. Montesquieu innanzi tutto è attento a distinguere le religioni positive dall'effettivo comportamento degli uomini: « Vedo qui gente che disputa interminabilmente sulla religione, ma mi sembra che costoro gareggino in pari tempo a chi meno l'osserva », scrive Usbek (lett. XLVI). Tutti parlano dunque di religione, ma nessuno l'osserva, tutti la criticano, ma non per ansia di verità — poiché « decisi a non credere » non si preoccupano di esaminare se sia vera o falsa — bensì per insofferenza di un giogo « scosso prima di averlo conosciuto » (lett. LXXV), frasi che senza dubbio colpiscono nel vivo più d'una scelta antireligiosa e si ritrovano già nelle *Pensées* di Pascal (n. 556). Ebbene Usbek continua invitando a non soffermarsi a questo spettacolo delusivo ma a ricercare quali siano le norme religiose, e queste gli si rivelano utili e sagge: « In qualunque religione si viva, il rispetto delle leggi, l'amore per gli uomini, la pietà verso i genitori, son sempre i principali atti di vita religiosa » (lett. XLVI). Come si vede — e non è cosa fatta per stupirci se ricordiamo l'indirizzo della *Politique des Romains* — in prima linea fra questi meriti della religione sta quello di contribuire alla tranquillità e all'ordine dello Stato.

Tuttavia una simile considerazione sociale non ha un valore di per sé stante, ma è congiunta a una più vasta concezione morale per cui « le regole della società e i doveri dell'umanità » appaiono strettamente correlati in base ad un ragionamento lineare cui si ispirerà il successivo *Traité des devoirs*. L'uomo pio deve anzitutto amare la divinità, ma la divinità vuole il bene degli uomini, quindi l'uomo pio è sicuro di esser grato a Dio quando ama gli uomini, cioè quando esercita verso di essi « tutti i doveri della carità e dell'umanità e non viola le leggi sotto le quali essi vivono » (ivi); il resto — precetti ecclesiastici, forme cul-

tuali ecc. — non è che materia opinabile, oggetto di continue discussioni.

Senza dubbio un simile ragionamento teoreticamente è assai discutibile; identificando infatti le leggi della società con le leggi della società in cui si vive, porta a dare un valore assoluto, morale, alle norme positive, porta cioè a quell'identificazione della legalità con la moralità che invece il pensiero giusnaturalistico da Pufendorf a Tomasio si era prefisso, con più moderni intenti, di dissolvere. Legalismo inconscio che sarà tuttavia superato da Montesquieu attraverso la sua graduale scoperta di leggi della società, positive sì, in quanto naturali, ma non identificabili con le leggi create dall'uomo. Comunque qui preme rilevare come le religioni positive, in quanto portano ad amare un Dio benefico, abbiano valore agli occhi di Montesquieu — il quale pertanto viene a superare l'angusto politicismo della *Politique des Romains* — perché contribuiscono a instaurare una legge morale tra gli uomini.

Alla base della posizione delle *Lettres* sta ovviamente una riduzione della religione a morale, motivo classico del deismo che rimane pur sempre fedele al principio trascendente; ma si badi che anche questo valore limitato era stato recentemente negato alle religioni positive. Lo aveva radicalmente affermato Bayle il quale, antepoendo l'ateismo all'idolatria superstiziosa e viziosa, disconosceva ad essa qualsiasi valore morale anche nell'ambito della vita sociale; e concludeva riconoscendo il Cristianesimo in teoria atto, qualora le sue norme fossero osservate, a render felici gli uomini ed ordinati gli Stati, ma negando la possibilità di esistenza a una società di veri Cristiani, poiché politica e religione son due cose ben distinte. Il legame col pensiero machiavelliano — pur nella profonda differenza della posizione teoretica dei due autori — è chiarissimo e un raffronto testuale, in questa sede impossibile, varrebbe a pre-

cisarlo<sup>32</sup>. Val tuttavia la pena rilevare come Montesquieu fin dalle *Lettres* si allontani dal suo primitivo machiavellismo, cui si attiene invece Bayle, e diverga dalla posizione di quest'ultimo, che più apertamente combatterà nell'*Esprit des Lois* (XXIV, 2 e 6), considerando essenzialmente la religione come amore di Dio e come tale moralmente utile, indipendentemente dalle sue forme culturali.

La medesima considerazione distingue profondamente la posizione di Montesquieu da quella di un'opera assai diffusa in manoscritto in quegli anni e di cui l'Accademia di Bordeaux possedeva una copia: *L'examen de la religion... attribué à Mr. de Saint Evremond*, cui si ispirarono Voltaire e Rousseau e che recentemente è stata accostata al citato passo delle *Lettres Persanes*<sup>33</sup>. Questi raffronti con opere tipiche e autorevoli del tempo mettono chiaramente in evidenza la posizione più moderata di Montesquieu e valgono ad attenuare sensibilmente il giudizio della critica moderna la quale sovente ha giudicato il pensiero montesquiviano in un quadro storico troppo affrettatamente tracciato.

Se ora ci volgiamo a considerare un altro dei principali problemi religiosi trattati nelle *Lettres*, quello della tolleranza (lett. LXXXV), può sembrare a tutta prima che si ritorni a una valutazione esclusivamente politica della religione ché il fondamento della tolleranza sembra individuato in un motivo schiettamente pratico-utilitario. Infatti, scrive Usbek, « tutte le religioni contengono dei precetti utili alla società » e « nessuna ve n'ha che non prescriva l'obbedienza

32. Si confronti, a titolo di esempio, *Discorsi sopra Tito Livio*, II, 2 e *Continuation des Pensées sur la comète*, §§ 122-124.

33. Cfr. WADE, *op. cit.*, p. 163. Un più attento raffronto dei testi rivela in realtà le differenze tra le due opere, ché l'*Examen* afferma indipendente il buon ordine della vita civile dal culto di Dio e proclama il Cristianesimo dannoso alla società. Per la storia di quest'opera, attribuita al periodo 1710-1720, vedi WADE, p. 141 e ss.

e non predichi la sottomissione »; gran vantaggio avrà dunque il Principe se, soffocato lo spirito d'intolleranza, accetterà nel suo Stato più religioni, mettendole a gara fra di loro, ché da questa gara non potrà nascere se non un più scrupoloso rispetto dell'ordine sociale e persino un più retto intendimento della religione. Principio la cui validità pratica gli sarà confermata, come vedremo, nel corso del suo viaggio in Germania, dalla lezione dell'esperienza, dallo spettacolo cioè della coesistenza di varie confessioni negli stessi Stati.

Ma, pur senza disconoscere il peso di questo argomento politico, se consideriamo più attentamente la lettera citata dobbiamo anche qui respingere l'opinione del Dedieu, per il quale la tolleranza montesquiviana è fondata esclusivamente su una considerazione utilitaria, colorata di scetticismo<sup>34</sup>. In essa invece la tolleranza appare logicamente derivata dalla concezione essenziale della religione rilevata qui sopra.

L'argomentazione, se pur più sommaria, ripete i motivi della *Politique des Romains*: l'intolleranza deriva dalla pretesa delle religioni positive all'esclusivo possesso della verità, laddove, come si è visto, esse hanno tutte comune l'essenza: l'amore di Dio e il conseguente amore per gli uomini. Il principio della tolleranza nasce dunque dall'universalismo religioso, così come era già avvenuto in Nicola da Cusa, cardinale di Santa Romana Chiesa, e solo in un secondo tempo è confortato dal già visto motivo utilitario.

Ma vi è di più a favore della tesi qui sostenuta: le guerre religiose di cui è piena la storia non derivano dalla « molteplicità delle religioni », bensì dallo « spirito di intolleranza ». Bayle, di fronte allo spettacolo di queste lotte cruenti, era giunto a respingere ogni religione positiva per le « devastazioni che compie dovunque nel mondo e la distruzione di

34. *Op. cit.*, pp. 284-5.

ogni moralità che pare ne sia la conseguenza inevitabile »<sup>35</sup>. La sua critica non risparmiava né cattolici né protestanti come non risparmierebbe nemmeno i deisti, « religionari » anche essi<sup>36</sup>. giungendo pertanto alla negazione anche di quella religione ridotta ai suoi termini essenziali cui invece Montesquieu resta fedele, poiché l'intolleranza gli appare derivata non già dalla comune essenza divina delle varie religioni (e come potrebbe esserlo se l'amore di Dio implica l'amore degli uomini?), bensì dalla loro terrena presunzione alla superiorità. Fenomeno contingente dunque l'intolleranza e superabile grazie a una più vera religiosità. Non è forse vero infatti che, in Francia soprattutto, i Cristiani hanno cominciato a « disfarsi da quello spirito d'intolleranza che li animava », distinguendo « lo zelo per i progressi della Religione... dall'attaccamento che si deve avere per essa » (lett. LX)?

La considerazione montesquiviana delle religioni positive, nonostante le innegabili critiche, non si chiude pertanto con un bilancio totalmente negativo ma si ricollega come a suo fondamento all'accettazione del principio trascendente, alla cui discussione è dedicata la lettera LXXXIII. In essa sostanzialmente si arriva ad una equazione tra Dio e giustizia: Dio non può essere che giusto altrimenti non potrebbe essere Dio e qualora Dio non fosse dovrebbe pur sempre esservi la giustizia e una giustizia trascendente le « convenzioni umane » (cioè Dio, possiamo concludere noi).

Ragionamento certo tutt'altro che nuovo, che ricorda da vicino le famose espressioni del *De iure belli ac pacis* di

35. *Commentaire philosophique sur ces paroles de l'Evangile: contrains les d'entrer* (1686) in *Oeuvres diverses*, La Haye, 1727, t. II, p. 267.

36. Cfr. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, Paris, 1935, vol. I, p. 147, dove si fa riferimento alla *Réponse aux questions d'un provincial* (1706). Siffatta critica del deismo è in armonia con la difesa dell'ateismo, di cui si è parlato sopra, ed è quanto non ha visto il CASSIRER, *op. cit.*, pp. 246-7.

Grozio — il cui fondamento e carattere religioso è stato d'altronde recentemente rivendicato<sup>37</sup> — ma che risponde alle convinzioni semplicistiche e agli obiettivi pratici di Montesquieu. Gli uomini, infatti, abbandonati a se stessi « possono commettere delle ingiustizie » in quanto sono dominati dalle passioni, prima fra tutte l'interesse; si deve pertanto concludere che la società, la quale come dirà in seguito è un fatto naturale (lett. XCIV), sia condannata alla disgregazione, al dominio del più forte? La giustizia, questo principio superiore agli egoismi umani, vale appunto ad impedirlo.

Ma anche in questa argomentazione, che sembra seguire gli schemi tradizionali del giusnaturalismo, vi è tuttavia un elemento diverso: la giustizia è definita nel suo valore assoluto non già da un punto di vista contenutistico precisando i principi e le norme in cui si realizza, bensì da un punto di vista formale, poiché è considerata « un rapporto di convenienza che si trova realmente tra due cose ». Tale definizione è di grandissima importanza non solo perché è alla base del concetto di legge enunciato nelle prime parole dell'*Esprit des Lois* (I, 1) — « le leggi... sono i rapporti necessari derivanti dalla natura delle cose » — ma soprattutto perché introduce alla concezione metafisica di cui il suddetto concetto di legge (e tutta la struttura dell'*Esprit des Lois*) è conseguenza. Infatti procedendo nella sua definizione, Montesquieu osserva come questo rapporto, in cui si concreta l'idea della giustizia, sia costante indipendentemente da chi lo considera « sia esso Dio o un angelo o un uomo ». Questa giustizia intesa come rapporto tra cose, ha cioè una sua realtà, sia pur formale, superiore alla volontà umana ma non modificabile neppure da Dio in quanto Dio stesso, creando il cosmo, ha stabilito quei rapporti, che pertanto sono essenziali alla

37. Cfr. G. DEL VECCHIO, *Note groziane*, in « Riv. intern. fil. dir. », 1950, pp. 358-9 e G. FASSÒ, *Ugo Grozio tra medioevo ed età moderna*, in « Riv. di filosofia », XLI, 1950, pp. 174-190.

sua natura. L'uomo quindi, uniformandosi alla realtà, rispetta i disegni divini.

A una posizione analoga era giunto del resto nei suoi scritti scientifici, ch  nel *Discours sur l'usage des glandes rénales* (1718) affermava che « il filosofo » nello studio delle leggi del corpo umano scopre « l'immensa grandezza di Dio »; e, pi  significativamente, nelle *Observations sur la histoire naturelle* (1721), esaltava il sistema cartesiano come quello che, con la sua spiegazione meccanicistica della natura, permetteva un'analisi scientifica del cosmo, salvaguardando il principio di un Dio creatore<sup>38</sup>.

La concezione montesquiviana delle *Lettres*, pur nella sua sommariet , appare pertanto collegata a quella cui, sul piano gnoseologico, era giunto Malebranche attraverso la sua critica del concetto di sostanza, attuata sviluppando gli elementi della filosofia cartesiana. Come Malebranche, pur ammettendo la possibilit  dell'esistenza di un archetipo nella mente divina, riteneva che la ricerca umana dovesse rivolgersi esclusivamente ai fenomeni empirici, indagandone il *rapporto* e non l'inconoscibile sostanza, e pertanto attribuiva alle leggi (sistema di rapporti) e non alla qualit  dei corpi ogni efficacia<sup>39</sup>, cos  Montesquieu, sul piano etico, considerando la giustizia come un rapporto tra le varie manifestazioni della realt , si apriva la via a una ricerca empirica delle leggi della societ  indipendente dai tradizionali princìpi assiologici del giusnaturalismo, senza per questo rinunciare (come non vi rinunciava certo Malebranche) al principio trascendente di un Dio creatore. Ma su questo argomento torneremo in

38. Cfr. rispettivamente CAILLOIS, I, pp. 15 e 39.

39. Cfr. *De la recherche de la v rit *, p. II, cap. 3 (cito dalla 7 ed., Paris, 1721, vol. II, p. 39) e *Réponse   R gis* (ivi, vol. II, p. 171 e ss.), sulla posizione di Malebranche e sul suo significato per il pensiero moderno vedi E. CASSIRER, *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, trad. it., Torino, 1952, vol. I, pp. 611-613.

seguito quando vedremo precisarsi maggiormente al riguardo il pensiero montesquiviano.

In conclusione, anche nelle *Lettres Persanes*, Montesquieu non solo rimane fedele a una concezione essenziale della religione, ma appare disposto anche ad accettare taluni aspetti delle religioni positive. L'appariscenza delle sue critiche al dogma, alle forme culturali e ai precetti religiosi ha in genere impedito di riconoscere tale verità, laddove le critiche al dogma sono scomparse nelle successive sue opere e le altre toccano problemi opinabili o per lo meno non essenziali. Mentre, come si è cercato qui di mostrare, un confronto coi pensatori del suo tempo lo rivela lontano, se non opposto, ai più radicali e vicino ai più ortodossi, seppure su un piano essenzialmente filosofico, ch  quando si tratta del dogma della prescienza divina e di quello della caduta dell'uomo (lett. LXIX) ovvero del problema della creazione nel tempo (lett. CXIII) — non per  del *fatto* della creazione — egli dichiara di non riuscire a intendere l'insegnamento ortodosso.

Possiamo dunque concludere questo esame delle *Lettres Persanes* affermando che in esse Montesquieu si dimostra aperto all'esigenza religiosa, anzi intimamente religioso, ma non credente nel senso confessionale della parola <sup>40</sup>.

5. La posizione religiosa espressa dalle *Lettres* non   tuttavia definitiva, il problema non   chiuso. Se infatti le *Lettres* furono (e sono) l'opera pi  letta di Montesquieu, l'opera

40. Solo apparentemente analoga alla posizione qui sopra sostenuta   quella del Barrière, per quale nelle *Lettres Persanes* « si pu  scoprire una evidente attenzione al problema e un senso religioso assai preciso » (*op. cit.*, p. 455), poich  egli tradizionalmente definisce la posizione religiosa di Montesquieu come ispirata solo a motivi sociali ignorando il problema metafisico affrontato nelle *Lettres*, per cui con palese contraddizione deve concludere, poche righe sotto la frase citata, che lo spirito religioso da cui   animato Montesquieu   « vago », e considera le *Lettres* come espressione di quello « scetticismo provvisorio per cui passa una quantit  di giovani ».

più « illuministica » e quindi più fortunata presso i contemporanei, esse rappresentano tuttavia solo un primo momento della sua evoluzione spirituale, animato per lo più da uno spirito spiccatamente critico, a cui succederà la più meditata ricerca costruttiva dell'*Esprit des Lois*. Ricerca preparata da una lunga, intima riflessione, documentataci dai suoi « pensieri », nel corso della quale Montesquieu giungerà non solo a comprendere più chiaramente valore e funzione della religione, ma a definire nella sua struttura scarna ma consistente la sua sostanziale, seppur particolare, adesione alla fede.

Particolarmente significative sono pertanto, ai fini del problema di cui qui ci si occupa, le raccolte di riflessioni montesquiviane: le *Pensées* e lo *Spicilège*, a lungo rimaste inedite e poco utilizzate dalla critica, se non recentissima<sup>41</sup>. Grazie ad esse siamo in grado di ricollegare le varie opere montesquiviane e di capirne meglio l'evoluzione storica, ricostruendo la sostanziale unità del pensiero del filosofo di La Brède. Unità nella varietà ché, per giungere al coronamento dei suoi studi rappresentato dall'*Esprit des Lois*, Montesquieu ha sentito il bisogno di soffermarsi prima sui più vari aspetti della condizione umana; e tali studi hanno contribuito a precisare il suo pensiero, pur non essendo stati tutti ripresi esplicitamente nell'opera maggiore. E poiché con tali opere egli non ha inteso presentare al pubblico un suo sistema definitivo, ma discutere liberamente con se stesso le proprie idee, esse hanno valore decisivo per comprendere nei suoi veri termini la posizione religiosa di Montesquieu, tanto più che, come vedremo in seguito, nell'*Esprit des Lois* — opera che l'autore stesso proclama (XXIV, 1) scritta da politico e

41. Le *Pensées* furono pubblicate per la prima volta dal Barckhausen (Bordeaux, 1898-1901, 2 voll.; vedile ora riprodotte in CAILLOIS, vol. I, pp. 973-1574) e lo *Spicilège* dal Masson (Paris, 1944; ora anche in CAILLOIS, vol. II, pp. 1265-1438 da cui cito). Sul diverso intento di queste due opere vedi la mia nota *Gli inediti di Montesquieu a proposito di una recente pubblicazione*, in « Riv. di filosofia », XLI, 1950, pp. 218-219.

non da teologo — non potremo trovare *totalmente* espresso il suo pensiero al riguardo. Volgiamoci dunque alle *Pensées*.

Una precisazione filologica si rende in primo luogo necessaria. Il testo delle *Pensées*, quale venne pubblicato dal Barckhausen, non segue l'ordine del manoscritto ma raggruppa i passi secondo uno schema logico arbitrario. Nel testo corrente — la recente edizione del Caillois riproduce immutata l'edizione Barckhausen — non si ha quindi traccia alcuna dell'ordine cronologico in cui, più o meno esattamente, si son susseguite le riflessioni di Montesquieu. Ora le *Pensées* sono opera che accompagna per gran tratto la vita del loro autore, ma senza indicazioni cronologiche precise. Unica indicazione può essere offerta dall'esame delle scritture del manoscritto<sup>42</sup>. Senza entrare in questa complessa discussione, voglio qui osservare, come necessario preliminare all'esame delle *Pensées*, che per tenerne conto senza confondere troppo la evoluzione cronologica del pensiero di Montesquieu, occorre riferirsi al manoscritto. Ora, dei tre tomi che lo compongono, procedendo ad una scelta dei passi significativi (cioè di quelli che, non essendo una mera registrazione di fatti, offrono uno spunto qualsiasi di meditazione) relativi al problema religioso, ho potuto notare come essi si addensino nel tomo I, per decrescere sensibilmente nel II e ancor più nel III, nella seguente misura: 45, 17, 12. Osservazione che ha un puro valore indicativo, ma abbastanza significativo: il problema si sarebbe imposto a Montesquieu negli anni che precedono, *grosso modo*, il 1733<sup>43</sup>. Ancor più preciso al riguardo è lo *Spicilège*: i passi che in esso si riferiscono anche superficialmente alla religione si susseguono nell'or-

42. Come per primo ha rilevato il Masson nella sua edizione dello *Spicilège* (pp. 22-3 e 275-6). Si veda ora in proposito il più ampio studio di R. SHACKLETON, *La genèse de l'Esprit des Lois*, in « Rev. d'histoire littéraire de la France », LII, 1952, pp. 425-438.

43. È la data finale del t. I delle *Pensées* secondo i calcoli dello SHACKLETON, *op. cit.*, p. 428.

dine seguente: 11 fino al 1727; 42 nel 1727; 26 fra il 1728 ed il 1731; 13 dal 1731 in poi. Dopo le *Lettres Persanes* fino a quella data il suo animo inquieto ha dibattuto a fondo il problema per giungere ad una soluzione, di cui, come vedremo, nell'*Esprit des Lois* si trovano solo i risultati. Esaminando quindi le *Pensées* cercheremo di attenerci al loro ordine cronologico pur nelle grandi linee ora osservate.

Cosa ci rivelano dunque le *Pensées*? in primo luogo il superamento di quell'atteggiamento satirico delle *Lettres Persanes*, su cui la critica, come dicevamo, si è sempre troppo fermata: « Un giovanotto che coi suoi ragionamenti non è capace di dimostrare la sua religione, né di distruggerla, si dà l'aria di farsene beffa. Dico che se ne dà l'aria: poiché gli scherni fanno supporre ch'egli vi ha pensato su, ha esaminato, ha giudicato, insomma ch'egli è sicuro del fatto suo »<sup>44</sup>. La religione è dunque qualcosa di più solido di quel che possa pensare un giovane alle sue prime armi, è qualcosa che troppo spesso si critica superficialmente perché non si riesce a capirla, a negarla totalmente, ed allora la via più facile, ma certo la meno solidamente costruttiva, è quella di farla oggetto di satira.

L'atteggiamento mentale più appariscente delle *Lettres Persanes* è respinto in blocco, lo stesso però non si può dire dei varii motivi critici in esse contenuti. Rimane infatti la critica dell'intolleranza religiosa, i cui effetti Montesquieu dimostra opposti ai fini stessi cui essa tende, l'insofferenza per la rilassatezza e l'avidità del clero, o per la superstizione<sup>45</sup>. Ma abbiamo già visto i limiti di queste critiche nelle *Lettres Persanes*, limiti che nemmeno qui esse superano, lasciando intatta l'essenza della religione. Va anzi rilevata

44. *Pensées*, I, p. 391, n. 452 (2111).

45. Sull'intolleranza cfr. *Pensées*, I, p. 129, n. 144 (2178); ivi, I, p. 472, n. 690 (2045) e I, p. 359, n. 374 (2154); sul clero, ivi, I, p. 419, n. 515 (2180); sulla superstizione, *Spicilège*, p. 1319.

la preoccupazione di obiettività con cui egli esamina taluni miracoli, come quello di San Gennaro, da lui osservato a Napoli, e di cui cerca una spiegazione scientifica, riconoscendo la buona fede del clero e dei fedeli, contro l'opinione del Van Dale, autore di quel *De oraculis veterum Ethnicorum* (1638), volgarizzato da Fontanelle — cui pure Montesquieu era legato d'intima amicizia — nella sua fortunata *Histoire des oracles* (1687) <sup>46</sup>.

Ritroviamo ancora l'insofferenza per le discussioni puramente teologiche ma sempre accompagnata da profonda stima per l'aspetto morale della religione: « Si disputa sul dogma e non si pratica affatto la morale. Gli è che è difficile praticare la morale e molto facile disputare sul dogma » <sup>47</sup>. Tuttavia una simile posizione, che in sostanza si risolve in una riduzione della religione a morale, poteva portare assai lontano dalla fede, come in effetti sovente avvenne nel '700 <sup>48</sup>. Invece proprio partendo da essa Montesquieu giunge gradatamente a una più profonda comprensione della religione come ordine superiore. Non è forse vero — scrive infatti — che « l'autore della natura » guarda con occhio più benigno quegli imperatori, come Antonino e Traiano, i quali furono pii e zelanti (sia pure verso il paganesimo) che non tiranni sacrileghi come Dionigi? « Dunque quand'anche la religione cristiana fosse falsa, bisognerebbe conservarla, poiché così facendo faremmo alla Divinità cosa più grata che se la violassimo » <sup>49</sup>. Il Cristianesimo, cioè, può apparire discutibile, essere addirittura non vero alla stregua del paganesimo, ma sta di fatto che nel

46. Cfr. *Pensées*, I, p. 533, n. 836 (2201); sul miracolo di S. Gennaro vedi anche le osservazioni improntate allo stesso spirito dei *Voyages*, in CAILLOIS, vol. I, pp. 727-8 e 730.

47. *Pensées*, I, p. 402, n. 481 (2112).

48. Si vedano in proposito le precise osservazioni del GROETHUYSEN, *op. cit.*, pp. 57-60 e p. 120.

49. *Pensées*, I, p. 380, n. 421 (2184).

suo complesso, come sistema generale di vita, porta ad una condotta onesta, quindi non può che piacere all'autore della natura. Poiché un creatore — come già sappiamo dalle *Lettres Persanes* e qui troviamo riconfermato — appare presupposto indispensabile all'esistenza del mondo e per di più è un creatore « sommamente perfetto »<sup>50</sup>.

Ma la testimonianza più significativa di questa evoluzione montesquiviana la troviamo nella sua presa di posizione nei confronti del celebre argomento pascaliano del *pari*, ripreso poi anche da Locke<sup>51</sup>. Il *pari*, senza alcun dubbio, soddisfa in Montesquieu il suo desiderio di sicurezza, di ordine, e si ricollega alla sua credenza in una religione intesa come *honeste vivre*, ma non lo convince del tutto: se soddisfa l'esigenza pratica, non soddisfa parimenti l'esigenza teoretica. « L'argomento di Pascal... ottimo contro gli atei. Ma non prova una religione piuttosto che un'altra »<sup>52</sup>. E ritornando con maggior precisione sull'argomento osserva: « Il celebre argomento di Pascal è assai valido per ispirarci timore, ma non per ispirarci la fede »<sup>53</sup>. Osservazione senza dubbio più critica della prima e che coglie ancor meglio l'insufficienza teoretica del *pari*. Nel calcolo pascaliano è evidente l'essenza di qualsiasi calcolo, cioè l'utile, e il timore non è che una conseguenza sensibilizzata dell'utile; ma da questo non può nascere, osserva Montesquieu, consapevolezza teoretica alcuna, non può derivare una fede che sia accettazione di un principio universale e non attaccamento superstizioso.

Ma questo rifiuto dell'argomento pascaliano è perfettamente accettabile da una coscienza non solo integralmente

50. *Spicilège*, p. 1310.

51. Cfr. *Essay on human understanding*, II, 21, § 70; sui rapporti ideali tra Pascal e Locke qualche scarna osservazione in CARLINI, *La filosofia di G. Locke*, Firenze, 1928, vol. I, pp. 156-8.

52. *Spicilège*, pp. 1307-8.

53. *Pensées*, I, p. 380, n. 420 (2119).

religiosa, ma anche integralmente cristiana, a differenza di quello contenuto nelle anonime *Réflexions sur l'argument de M. Pascal e de M. Locke* che sostanzialmente concludevano col negare la vita futura svuotando in tal modo di ogni efficacia il *pari*<sup>54</sup>. D'altra parte il *pari* vuol essere soltanto, come è noto, un avviamento pratico (*lettre pour porter à rechercher Dieu...*) a quella riflessione sul problema di Dio che, secondo Pascal, gli increduli tendono a risolvere semplicisticamente in base a un'affrettata lettura dei testi senza penetrarne lo spirito e senza considerare il problema nella sua interezza<sup>55</sup>, come del resto aveva riconosciuto anche Montesquieu per bocca di Usbek nella citata lettera LXXV.

Per intendere nel suo vero significato la posizione montesquiviana occorre tuttavia rendersi meglio conto dell'argomentazione pascaliana. Taluni hanno visto in essa una incompatibilità con la natura e l'origine sentimentale della fede, una concessione *ad hominem* fatta ai « libertini » per convincerli sul loro stesso terreno utilitario<sup>56</sup>, altri una « nuova conferma del prepotente bisogno di Pascal di razionalizzare le credenze religiose »<sup>57</sup>. In realtà il *pari* nasce dal convincimento pascaliano dell'assoluta intimità della fede, originata appunto dal sentimento, e come tale incomunicabile, per cui egli stesso rinunciava a provare con « ragioni naturali » (cioè razionali) i princìpi essenziali del Cristianesimo poiché una conoscenza ottenuta con tali strumenti ma « senza Gesù Cristo è inutile e sterile »<sup>58</sup>. Il grande sogno apologetico di Pascal finì pertanto, come è noto, col rivelarglisi per la massima parte impossibile, come d'altronde glielo doveva

54. Cfr. WADE, *op. cit.*, p. 256; l'opera fu diffusa in manoscritto anteriore al 1743 anno in cui fu stampata.

55. Cfr. PASCAL, *Pensées*, n. 194.

56. Cfr. per tutti P. SERINI, *Pascal*, Torino, 1942, pp. 312-314.

57. G. SOLARI, *Il cristianesimo di Pascal*, in « Riv. di filosofia », XXXV, 1944, p. 77.

58. *Pensées*, n. 556; cfr. anche n. 278.

confermare il principio giansenistico della gratuità della grazia, cui egli aderiva. L'unica possibilità apologetica rimane quella di convincere l'incredulo, in base al calcolo utilitaristico, non già alla fede ma alla *coutume*, alla pratica osservanza degli atti della religione nella speranza che ciò gli valga la grazia<sup>59</sup>. La ragione dunque vale sì, ma soltanto a dare maggior evidenza e forza dilemmatica al *pari*, non a giustificare la fede. In questo senso il *pari*, contrariamente alle opinioni qui sopra riportate, appare collegato con la concezione sentimentale, mistica della fede propria di Pascal.

Possiamo ora capire l'atteggiamento montesquiviano nei confronti del *pari*. Egli non lo accetta perché non ne condivide le premesse: né il principio della gratuità della grazia, come si è visto, né l'irrilevanza delle argomentazioni fondate sulla ragione o sulla natura. D'altro canto la valutazione utilitaristica del fenomeno religioso gli è già largamente acquisita tanto sul piano sociale e terreno quanto sul piano dell'intima scelta individuale di fronte al problema della vita eterna.

Dal primo punto di vista l'utilità della religione, di quella cristiana anzi, è connessa con la sua forza civilizzatrice: « ...è ammirevole che la religione cristiana, la quale è fatta unicamente per renderci felici nell'altra vita, ci renda felici anche in questa. Un re non teme più che suo fratello gli strappi la corona: al fratello non verrebbe in mente di farlo. Ciò deriva dal fatto che i sudditi in genere sono divenuti più obbedienti e i principi meno crudeli »<sup>60</sup>. Se in questo passo può sembrare messa in primo piano l'obbedienza dei sudditi, cioè una concezione della religione come *instrumentum regni*, un passo successivo ristabilisce l'equilibrio mettendo in rilievo invece la funzione moralizzatrice della religione

59. Sul rapporto tra *pari* e *coutume* cfr. F. GENTILE, *Pascal*, Bari, 1927, pp. 329-30.

60. *Pensées*, I, p. 401, n. 478 (2171).

nei confronti dei principi<sup>61</sup>. Altrove Montesquieu osserva ancora come la difesa della propria religione sia, in pari tempo, difesa della vita e dei beni proprii poiché « chi può togliere l'uno [la religione] ancor più facilmente può togliere l'altro [vita e beni] »<sup>62</sup>. E nello *Spicilège*, seppur sotto forma scherzosa, rileva quali conseguenze distruttive per l'ordine sociale possa aver l'ateo che non si sente legato al rispetto di nessuna legge superiore, unico senza freno in una società di vincolati<sup>63</sup>.

Sul piano sociale e terreno egli non ha quindi dubbi circa l'utilità della religione, e lo stesso si può dire sul piano spirituale. Elemento essenziale della religione è infatti l'immortalità dell'anima: ora, « se l'immortalità dell'anima fosse un errore, mi dispiacerebbe molto di non potervi credere... per conto mio non ho nessuna intenzione di barattare (e non baratterò) l'idea della mia immortalità con quella della beatitudine di un giorno. Sono ben lieto di credermi immortale come Dio stesso. Indipendentemente dalle verità rivelate, delle idee metafisiche mi danno una fondata speranza in una felicità eterna, alla quale non vorrei rinunciare »<sup>64</sup>. E questa immortalità dell'anima è quella professata dal Cristianesimo, unica pura, poiché, come osserva nel passo immediatamente susseguente, un « dogma così santo » ha prodotto in altre religioni conseguenze terribili e devastatrici: le piramidi egizie costruite col sangue e il sudore di tanti schiavi, la

61. *Pensées*, I, fol. 436, n. 551 (2172). Sarà quest'ultimo principio a passare nell'*Esprit des Lois* in termini che non ammettono dubbi sul significato antitirannico del baluardo religioso: « Quand'anche fosse inutile che i sudditi avessero una religione, non sarebbe inutile che ne avessero i principi, e che imbiancassero di schiuma l'unico freno che possano avere coloro che non temono le leggi umane », *Esprit des Lois*, XXIV, 2, cfr. anche ivi, cap. 3.

62. *Pensées*, I, p. 487, n. 727 (1153).

63. *Op. cit.*, pp. 1318-9.

64. *Pensées*, I, p. 59, n. 57 (2083); in analogo senso cfr. I, p. 247, n. 230 (2084).

miseria degli Indii che non possono cibarsi di animali, a cagione della metempsicosi, ecc.

Dunque — ritornando alla critica dell'argomento pascaliano da cui si son prese le mosse — Montesquieu non ha bisogno di accettare l'invito a meditare l'utilità della religione, perché egli la sente già pienamente, direi quasi costituzionalmente. Ma essa non gli basta: dalla considerazione utilitaristica nascono timore o speranza, non nasce la certezza. E Montesquieu non ha di mira il mistico soddisfacimento dell'anima assetata d'infinito come Pascal, né si può appagare del calcolo offerto al « libertino », ma vuole la certezza di un ordine chiarificatore del mondo da cui è circondato di cui vuole individuare la chiave.

Ma a soddisfare questa sua esigenza di ordine e di certezza non può forse bastare la religione naturale, il deismo? È quanto egli non crede, raggiungendo nella conclusione, pur in base a ragionamenti diversi, la posizione di Pascal pel quale il deismo è « quasi altrettanto lontano dalla religione cristiana quanto l'ateismo »<sup>65</sup>. Scrive infatti Montesquieu: « Ciò che mi prova la necessità di una rivelazione, è l'insufficienza della religione naturale, dato il timore e la superstizione degli uomini: poiché se oggi gli uomini fossero nella pura condizione della religione naturale, domani cadrebbero in qualche superstizione grossolana »<sup>66</sup>. Quella superstizione di cui, come abbiamo visto, egli ha rilevato le fatali conseguenze nel corso della storia.

Siamo giunti così al punto centrale del problema: laddove in Pascal il deismo è respinto dal « cuore » perché non intende il « mistero del Redentore », in Montesquieu è respinto dalla storia. Nelle *Lettres Persanes*, come abbiamo visto, Montesquieu se si era rivelato convinto assertore del

65. *Pensées*, n. 556.

66. *Pensées*, I, p. 532, n. 825 (2110).

principio metafisico di un Dio creatore e giusto, comune tanto al deismo quanto al Cristianesimo, aveva però dimostrato di esser più incline al primo che non al secondo. Ma ora, dopo uno studio più approfondito, la conclusione è ben diversa. La ragione (non il « cuore »!) gli dimostra, grazie alla lezione della storia, che il Cristianesimo è la vera religione poiché ha trionfato non solo delle grossolane religioni antropomorfe ma persino di una concezione puramente naturale della religione.

In una pagina il cui vigore apologetico e il cui senso del divino ha fatto giustamente pensare a Pascal, egli osserva: « Se la religione cristiana non è divina, è certamente assurda ». Ma come, la filosofia ha distrutto il paganesimo perché « ingiurioso alla maestà divina », e il Cristianesimo riesce a imporre alla filosofia « l'idea di un Dio crocifisso »! L'ignominia della Croce, la verità che viene da un popolo spregevole come quello ebraico! Eppure l'orgoglioso mondo romano, forte della sua razionale saggezza legislativa, della sua potenza terrena, della sua superiore e raffinata civiltà si piega ed accetta: « si l'établissement du Christianisme chez les Romains n'étoit que dans l'ordre des choses de ce monde, il seroit, en ce genre, l'événement le plus singulier qui fût jamais arrivé »<sup>67</sup>. Ciò non vuol dire che Montesquieu ignori quale contributo possono aver dato a questa conquista del mondo da parte del Cristianesimo e Stoici ed Epicurei<sup>68</sup>, anzi l'aver già rilevato questi contributi particolari gli permette di valutare appieno nella sua vastità e complessità l'apporto originale del Cristianesimo.

La storia pertanto viene a risolvere il problema della scelta tra deismo e Cristianesimo, poiché, dimostrando alla ragione il carattere divino di quest'ultimo, spinge a credere in esso

67. *Pensées*, II, fol. 25, n. 969 (2148).

68. Cfr. *Pensées*, I, p. 15, n. 21 (2100) e I, p. 66, n. 72 (2101).

e alle sue verità rivelate, dalle quali viene confortato ed ampliato il troppo scarno principio deistico del Dio creatore, oltre il quale tuttavia la speculazione metafisica non potrebbe andare con garanzie di razionalità.

Questa accettazione del valore soprannaturale del Cristianesimo, dimostrato dalla storia, non doveva peraltro rappresentare per Montesquieu una rinuncia ad una coscienza e responsabile operosità umana, ch  egli era nettamente contrario ad una concezione pessimistica della natura umana, come era quella dei giansenisti, e ad un continuo intervento divino nel mondo terreno, quale veniva delineato dall'occasionalismo di Malebranche. La grazia non esclude affatto la collaborazione dell'uomo: « Si pu  paragonare l'uomo a un terreno che pu  essere preparato bene o male; ebbene esso dar  frutti al cader della rugiada e della pioggia qualora sia stato ben coltivato; ma se   incolto, non dar  frutti. Del pari le grazie divine, come una pioggia, producono i loro effetti a seconda del soggetto, senza che si possa dire che un tal modo di pensare fa troppo larga parte all'uomo » e continua citando la famosa frase di Sant'Agostino « Qui te creavit sine te, non te salvabit sine te »<sup>69</sup>.

Del pari respinge la teoria giansenistica di una grazia particolare efficiente poich  in tal caso (e si noti il ripetersi del motivo della *Damnation*) Dio non potrebbe avere il disegno di « salvare tutti gli uomini in generale »<sup>70</sup>, il fine della salvezza sarebbe quindi dissociato dalla creazione e pertanto si ricadrebbe nell'ipotesi, gi  respinta nelle *Lettres Persanes* (lett. LXXX), di un Dio ingiusto<sup>71</sup>.

Rivendicazione della dignit  dell'uomo dunque, raggiunta attraverso l'equilibrio fra la sua libert  e l'intervento

69. *Spicilège*, p. 1320.

70. *Spicilège*, p. 1303.

71. Cfr. *Pensées*, I, p. 386, n. 436 (2106) e I, p. 387, n. 437 (2175) in cui Montesquieu si oppone tanto al principio della grazia gratuita e a quello della predestinazione, quanto alla negazione della grazia.

divino della grazia. Ora questo equilibrio, questa collaborazione dell'uomo all'opera di Dio è possibile perché il Cristianesimo non esige dall'uomo qualcosa di straordinario ma solidarizza con la sua natura: « Si vede con piacere che la carità cristiana esige soltanto da noi ciò che i Pagani sentivano già che l'umanità e l'amore del bene comune esigevano da loro »; perché « le verità divine hanno sempre trovato negli animi come dei semi che le facevano germogliare e portavano a crederle »<sup>72</sup>. Dio si manifesta quindi dappertutto, egli « è come un monarca che ha sotto il suo scettro popoli diversi i quali tutti gli portano il loro tributo, ed ognuno gli parla la sua lingua »<sup>73</sup>.

È l'antico motivo del *De pace fidei* e del *De visione Dei* di Cusano, che si ripete attraverso la lunga strada del deismo e della religione naturale<sup>74</sup>. Ma, come abbiám visto, Montesquieu sa evitare lo scoglio della naturalizzazione della religione. In sostanza nel suo pensiero, il carattere soprannaturale di essa non significa mortificazione della natura umana, ma garanzia contro la possibilità dell'errore inevitabile nell'uomo ed ignoto invece in Dio<sup>75</sup>. Quando infatti Montesquieu indaga quali siano le conseguenze che si riflettono sulla religione a causa del carattere terreno della condizione umana, quando ricerca le influenze dell'ambiente fisico<sup>76</sup> o dell'ambiente storico<sup>77</sup>, egli ritiene di poterlo fare

72. Cfr. rispettivamente *Pensées*, II, fol. 15 v<sup>o</sup>, n. 924 (2102) e I, p. 389, n. 443 (2169).

73. *Pensées* II, fol. 213 v<sup>o</sup>, n. 1454 (2117). Tra parentesi Montesquieu annota: « Religioni diverse ».

74. Su questo richiamo ideale a Cusano, cfr. CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo* cit., pp. 233-5 dove è citato un passo di Diderot (*Pensées philosophiques*, XXVI) molto simile a *Pensées*, I, p. 374, n. 413 (2120).

75. Cfr. *Spicilège*, p. 1310.

76. Cfr. *Pensées*, I, p. 240, n. 220 (597) e III, fol. 353, n. 2157 (2186), studio che si ritroverà nell'*Esprit des Lois*, per esempio nei capi XXIV, 24-26 e XXV, 15.

77. Cfr. *Pensées*, II, fol. 4, n. 876 (2163) e poi *Esprit des Lois*, XIX, 4; XXIV, 5.

in piena libertà proprio perché è uno studio non completo della religione, ma uno studio soltanto *ex parte hominis*, che non ne coinvolge nei suoi giudizi l'elemento divino.

Un'ulteriore conferma: uno dei punti fermi del pensiero religioso di Montesquieu è senza dubbio l'opposizione all'ateismo. Eppure anche l'ateismo gli appare possibile, della possibilità, intendiamoci, dell'errore, così come nella natura ci sono i ciechi e i sordi<sup>78</sup>. L'uomo pertanto contribuisce coi suoi difetti a dar concretezza nella mente di Montesquieu all'idea di Dio, ma vi contribuisce pure con la sua possibilità di elevarsi: « Niente è più vicino alla Provvidenza divina di quella benevolenza generale e di quella grande capacità di amare che si rivolge a tutti gli uomini, niente s'apparenta di più all'istinto delle bestie di quei limiti che il cuore si pone quando si lascia unicamente guidare dal suo interesse particolare o da ciò che lo circonda immediatamente ». Dall'uomo a Dio, è questo l'*itinerarium mentis* di Montesquieu. « Facciamo uno sforzo — egli scrive — per sradicare dall'animo nostro l'idea di Dio; scuotiamo una buona volta questo giogo imposto alla natura umana dall'errore e dal pregiudizio »<sup>79</sup>. Quali saranno i risultati? O il nulla, ma allora quale difesa, quale conforto avremo contro il male ineliminabile dalla vita<sup>80</sup>? Oppure un'immortalità monca, *accablante*, ché l'anima, privata del corpo, ha bensì unicamente il desiderio della felicità, ma non ha più il mezzo per raggiungerla, è sola nel vuoto.

Questa infelicità dell'anima separata dal corpo è espressione di un elemento importante della filosofia di Montesquieu, è una dimostrazione del suo atteggiamento tradizio-

78. Cfr. *Pensées*, I, p. 63, n. 64 (2077).

79. Cfr. rispettivamente *Pensées*, II, fol. 17 v<sup>o</sup>, n. 938 (1097) e II, fol. 116 v<sup>o</sup>, n. 1266 (615).

80. Precedentemente Montesquieu aveva già rilevato come il male e l'infelicità portino a Dio, cfr. *Pensées*, I, p. 363, n. 390 (1030).

nale nei confronti dell'uomo, lontano dalla sua riduzione sia a spirito sia a materia. Gli è stata fatta colpa di questo atteggiamento, ma qui si tratta di capirlo. L'uomo è considerato da Montesquieu con occhio positivo: la conoscenza per lui, come si vedrà nel capitolo seguente, proviene senza dubbio dai sensi, ma le qualità (cioè il fondamento del giudizio) non sono nelle cose, non hanno una realtà materiale, ma nemmeno una realtà assoluta, sono rapporti. E questi rapporti è l'anima a coglierli. Anima e corpo sono dunque elementi inscindibili dell'uomo, come aveva già detto Cartesio.

Da sola quindi l'anima è condannata alla infelicità: il dogma della resurrezione della carne doveva presentarsi pertanto come una consolazione per chi pensava in tal modo. Privata del corpo l'anima non può esser che sola, se non può reimmergersi in Dio. Dunque se Dio non esistesse, bisognerebbe augurarsi che fosse. Ma Dio, per di più, ci ha dato la vita, dunque è un essere benefico, poiché la vita è un bene che nessuno di noi vorrebbe perdere<sup>81</sup>, dunque bisogna amarlo.

Da siffatta posizione Montesquieu raggiunge l'ottimismo di Leibniz: questo mondo è l'unico mondo da indagare e da accettare, poiché — come egli ci dice esplicitamente — è il migliore dei mondi *possibile*, essendo l'unico mondo positivo<sup>82</sup>. La presenza del male nel mondo non turba questo ottimismo, perché il male non è una realtà, ma una qualificazione di essa, necessariamente legata, come voleva Leibniz, alla condizione umana a causa della sua limitatezza; e se Montesquieu non arriva a dire, con Leibniz, che il male è

81. « Non si vuol morire » aveva scritto. « Ogni uomo è effettivamente una successione di idee che non si vuol interrompere », cfr. *Pensées*, I, p. 344, n. 349 (2086).

82. Cfr. *Pensées*, II, fol. 201 vº, n. 1392 (2079) dove si richiama all'insegnamento di Pope che, si noti, non esitava a professarsi cattolico, checché ne abbia detto Voltaire, cfr. E. GARIN, *L'illuminismo inglese. I moralisti*, Milano, 1941, pp. 79-80.

compreso (è necessario) nell'armonia prestabilita, tuttavia si sente tranquillo, ché il male non oltrepassa le forze umane, anzi è superabile umanamente. Dio infatti sarebbe imperfetto e ingiusto se ci avesse creati impossibilitati a salvarci, o ci abbandonasse a noi stessi. La provvidenza, la grazia — la cui funzione è proprio quella di soccorrere l'uomo nel momento del suo maggiore pericolo — è anch'essa attributo necessario di Dio, s'egli ha da essere perfetto.

Siamo quindi in grado di capire nel suo significato profondo, la formula apparentemente semplicistica, ma riassuntiva di questa lunga meditazione, che può rappresentare quasi simbolicamente l'atteggiamento di Montesquieu nei confronti della religione: « Si parlava dell'esistenza di Dio. Dissi: ecco una prova in due parole: vi è un effetto, dunque vi è una causa »<sup>83</sup>. È questo, senza dubbio, il vecchio argomento cosmologico-causale caro alla speculazione scolastica, criticato da Hume nel IX Dialogo sulla religione naturale. Mi sembra tuttavia che, per una certa parte almeno, il ragionamento di Montesquieu si sottragga alla critica humiana, non tanto per la sua formulazione esplicita, che, se pur nel suo eccessivo schematismo, ripete la più ricca e complessa formula scolastica, quanto per la via grazie alla quale Montesquieu vi è giunto. Hume infatti in primo luogo osserva che « c'è un'evidente assurdità nel pretendere di dimostrare una cosa di fatto, o di provarla con argomenti a priori, quali che siano ». Ora al suo giudizio Montesquieu non è giunto, come mi sembra di aver dimostrato, da una considerazione logico-razionale dei termini di causa ed effetto, implicanti necessariamente nel loro rapporto una causa prima, vero e proprio ricorso ad un *a priori* che rivelerebbe, come dice un moderno studioso di Hume: « la radicale insufficienza del ragionamento astratto sul terreno dei fatti... la sostanziale

83. *Pensées*, III, fol. 348, n. 2095 (2069).

eterogeneità dei fatti e dei rapporti fra idee »<sup>84</sup>. Non è stato un ragionamento *a priori* ma un ragionamento *a posteriori* — la considerazione dei fatti storici, dall'evoluzione dell'umanità a quella intima del singolo — a portare Montesquieu all'accettazione del carattere soprannaturale della religione.

Ciò non toglie che al ragionamento di Montesquieu si possa applicare la seconda parte della critica humiana, là dove il filosofo inglese nega anche la possibilità di estendere « il ragionamento sperimentale... fuori del campo dei fenomeni e dei fatti »<sup>85</sup>. Tuttavia anche in questo caso possiamo trovare una spiegazione della posizione di Montesquieu. Hume stesso, pur avendo negata la possibilità di una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, ammette l'esistenza naturale del sentimento religioso, e dedica allo studio della sua formazione la *Natural History of Religion*. Fra quest'opera e alcune idee di Montesquieu si trovano talune rassomiglianze: per l'uno e per l'altro la religione ha il suo fondamento non già nella ragione ma nella psiche, nel sentimento dell'uomo. Ciò spiega le rozze espressioni antropomorfe e politeistiche che di essa si sono avute nell'evoluzione dell'umanità.

Ma mentre il ragionamento humiano — negato il fondamento logico-razionale del deismo e dimostrato il carattere sentimentale-utilitario dell'unica religione che sia un fatto positivo, la religione naturale, cioè la religiosità — rifiuta la religione come fatto superiore, giungendo quindi a una conclusione scettica<sup>86</sup>, Montesquieu, pur avendo fatto analoghe osservazioni<sup>87</sup>, non ripudia il carattere divino della religione. Certamente il Dio cristiano, al di là della sua

84. Cfr. M. DAL PRA, *Hume*, Milano, 1949, p. 185.

85. DAL PRA, *loc. cit.*

86. Cfr. *Natural History of Religion*, sez. XV.

87. Cfr. *Pensées*, III, fol. 250, n. 1946 (673).

considerazione come principio primo, che è « forse l'unica cosa che la ragione ci insegna di Dio », è il *Deus absconditus* della Scrittura — come afferma esplicitamente nel passo sopra citato delle *Pensées* e nel capoverso finale della lettera LXIX aggiunto nel 1754 alle *Lettres Persanes* — quel Dio che si è fatto sentire sempre presente nel cuore degli uomini, pur sfuggendo ad una troppo precisa definizione razionale. Ma non per questo Dio vanifica nel nulla, ché la storia dell'umanità lo dimostra presente, come si è visto, nel trionfo « assurdo » della sua religione e nella perfetta moralità delle sue leggi. Nell'impotenza della ragione metafisica, è la ragione storica a salvare l'uomo dallo scetticismo.

Credo si possa concludere. L'esistenza di Dio — come creatore e come somma giustizia — appare non solo indispensabile ma evidente a Montesquieu, ma la sua conoscenza, la conoscenza dei suoi attributi gli si configurano come un atto di fede, un atto intimo.

Non è quindi possibile spiegare il mondo riportando tutto a Dio, poiché i disegni di Dio ci sono ignoti, l'unica cosa che noi sappiamo è che Dio ha creato il mondo e che lo governa per mezzo delle cause seconde, cioè delle cause naturali. L'indagine scientifica di questo mondo, così come è, è l'unica possibile, mentre la metafisica, al di là della definizione del principio primo, non è altro che gioco, fantasia poetica<sup>88</sup>. Ragione e fede hanno quindi funzioni distinte ma non contrapposte. La prima ha il compito di investigare la realtà, ma, giunta ad una spiegazione causale della realtà stessa, si ferma e cede il passo alla fede la quale sola, confortata dalla storia, può mettere in contatto con quel Dio ineffabile di cui la ragione ha fatto sentire la necessità.

88. Cfr. *Pensées*, I, p. 196, n. 202 (2060); II, fol. 68 v<sup>o</sup>, n. 1092 (2095).

6. Siamo ora in grado, mi sembra, di spiegare la parte che l'idea metafisica di Dio e la religione hanno nell'*Esprit des Lois*. Nel primo libro di esso viene impostato il problema generale del rapporto tra Dio e natura. Questa premessa, considerata sovente come una quasi superflua e sbrigativa deviazione metafisica, è senza dubbio sbrigativa poiché lo studio di questo problema non era l'obiettivo di Montesquieu, ma è certamente necessaria, anzi è il fondamento indispensabile della successiva indagine positiva del mondo umano e sociale<sup>89</sup>. Montesquieu vi riassume e vi riconferma le sue tesi metafisiche: Dio ha creato il mondo, ma né l'ha creato per abbandonarlo né in modo da esser continuamente costretto ad intervenirevi. Creazione e conservazione sono termini corrispondenti poiché « le leggi secondo le quali egli ha creato sono quelle secondo le quali egli conserva » (I, 1); ha creato cioè una natura informata ad un determinato sistema di leggi invariabili: qualsiasi mondo pensabile sarebbe sottoposto a regole costanti.

Cosa ne consegue? Che la ricerca scientifica, in nessun modo lesiva della maestà del creatore, di cui non predica nulla, è non solo perfettamente legittima ma nient'affatto areligiosa nella sua essenza (anche se vede solo l'aspetto positivo della realtà) poiché queste leggi naturali, queste cause seconde, Dio stesso le ha volute<sup>90</sup>.

89. Montesquieu stesso, rispondendo nella sua *Défense* al critico giansenista, ha precisato il carattere limitato, ma necessario, di questa sua premessa: « L'autore dell'*Esprit des Lois* ha creduto di dover cominciare col dare qualche idea delle leggi generali e del diritto della natura e delle genti. Argomento immenso, ch'egli ha trattato in due capitoli; è stato costretto a omettere una quantità di cose attinenti al suo soggetto e quindi, a maggior ragione, ha omesso quelle che con esso non avevano relazione » (parte prima, risposta alla nona obiezione).

90. Cfr. *Esprit des Lois*, I, 1: « ...la creazione, che pare un atto arbitrario, suppone regole altrettanto invariabili della fatalità degli atei. Sarebbe un'assurdità dire che il creatore può, senza queste regole governare il mondo, perchè il mondo senza di esse non potrebbe seguitare ad esistere ».

Non vi è dubbio che l'adesione a una siffatta concezione della verità scientifica come verità non solo non contraria alla religione, ma sostanzialmente religiosa, era, per un certo verso, facilitata a Montesquieu dalla concezione settecentesca della scienza, come conoscenza di una verità assoluta, che è la verità propria di una natura immutabile o, per lo meno, fissa, preordinata nella sua mutevolezza<sup>91</sup>. Evidentemente nel quadro di siffatta concezione l'indagine e la scoperta scientifica della natura è indagine e scoperta della natura naturata, della natura *filia Dei*.

Nella sistemazione data da Montesquieu ai rapporti tra ragione e fede si capisce quindi che tra scienza e religione non sussista contrapposizione. Quando egli afferma di scrivere da politico (e intendeva da scienziato della politica) e non da teologo, non cerca una comoda scusa, una scappatoia alla censura ecclesiastica, ma rivendica l'inserimento legittimo della libera ricerca scientifica nel quadro della credenza in Dio: non in nome di una dottrina della doppia verità, l'una e l'altra fra loro contrastanti e pertanto tenute artificialmente distinte, ma in base alla convinzione del coordinamento tra verità scientifiche e verità religiose. Lo studiare le cause terrene della società, le ragioni positive delle sue vicende storiche, non significa negarne il fine soprannaturale, ma capire quale ne sia la condizione positiva nell'ambito di un cosmo che così è e così si sviluppa perché Dio così l'ha voluto.

Quando la Sorbona gli censura una proposizione relativa alla distinzione dei Cananei, perché nella interpretazione umana del fatto essa vede la negazione dell'intervento divino,

91. L'entusiasmo e la fede religiosa (miracolistica quasi) nella scienza del positivismo ottocentesco, che seguiva la concezione illuministica della verità e della natura, sono un sintomo, non ancora abbastanza studiato ma a mio parere sicuro, di questa possibile conciliazione tra ragione e fede lungo la linea qui accennata.

Montesquieu reagisce energicamente, giungendo ad accusare, lui così moderato e prudente, i suoi stessi censori di scarsa intelligenza religiosa. E non aveva torto: avrebbe potuto confortarlo nella sua opinione l'autorità, certamente ortodossa, di Bossuet, che esplicitamente ammetteva, proprio nell'apologetico *Discours sur l'histoire universelle* (parte III, cap. 2 e 8) che Dio si valesse pei suoi divini disegni delle cause seconde. Far dipendere la distruzione dei Cananei dall'intervento divino, significa spiegare tutta la realtà col miracoloso (spiegazione già respinta in *Lettres Persanes*, CXLIII), ma Dio non ha fatto solo dei prodigi: « Dio non mutò il corso della natura che quando il corso della natura non rientrò nei suoi disegni. Fece dei miracoli; ma non li fece che quando la sua saggezza li richiese »<sup>92</sup>.

Una siffatta interpretazione miracolistica e interventistica della storia in primo luogo renderebbe impossibile la libertà umana, la quale è possibilità di aderire alle leggi naturali, ma anche di sottrarvisi, è cioè libertà assoluta, anche di errare<sup>93</sup>. Qualora così non fosse, qualora tutti gli eventi fossero attribuibili direttamente a Dio, dove andrebbero a finire merito e demerito dell'uomo<sup>94</sup>? Cioè la base stessa della teologia morale.

In secondo luogo una simile concezione è perfettamente inutile e, in fondo, meschina poiché lega, in un certo senso, Dio all'uomo, lo impegna nei minimi fatti della vita umana, mentre il riconoscimento dell'operatività delle cause seconde non disconosce affatto la potenza divina, ma la solleva al di sopra delle fallaci interpretazioni occasionali e contingenti, facile fonte di superstizione antropomorfa.

92. Cfr. *Explications données à la Faculté de Théologie*, XVII proposizione, in CAILLOIS, t. II, pp. 1193-5.

93. Cfr. in proposito il mio studio *Il problema dell'ordine umano e la necessità nel pensiero di Montesquieu*, in « Riv. di filosofia », XXXIX, 1948, pp. 375-6.

94. Cfr. *Pensées*, I, p. 386, n. 436 (2106).

Certamente la coesistenza fra verità scientifica intesa nei termini anzidetti e verità religiosa si scontrava ad una difficoltà assai grave: quella cioè dell'accordo tra scienza e autorità, tra scienza e tradizione scritturale<sup>95</sup> contro la quale urtarono, per esempio, gli studi biblici di Richard Simon. Ma su questa difficoltà Montesquieu sembra aver sorvolato; se, soprattutto nello *Spicilège*, troviamo accenni a contrasti fra scienza e tradizione scritturale, essi vertono per lo più su questioni marginali ovvero non sono approfonditi. Gli è che l'interesse di Montesquieu non era rivolto al problema metodologico della scienza in generale, ma alla scienza ch'egli voleva costruire: la scienza della società. Ora la Scrittura in questo campo tace, non essendovi dottrina politica che in essa trovi consacrazione a verità assoluta.

Un'unica teoria è propria del Cristianesimo, quella del carattere sacro dell'autorità, le cui origini si ritrovano, com'è noto, nel Vangelo<sup>96</sup> e nel celebre passo dell'Epistola ai Romani di San Paolo: « ...non est potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit ecc. »<sup>97</sup>.

Ora sul significato e sulla portata di queste affermazioni scritturali si è discusso a lungo e, particolarmente nel secolo XVII (come poi nel XIX ad opera degli *ultra*, dei reazionari), se ne è data talvolta una interpretazione monarchica, deducendo dal carattere sacro dell'autorità il diritto divino dei re. In realtà è questa una trasformazione inautentica della dottrina scritturale, dovuta all'identificazione fra

95. Accordo che mi sembra assai meno difficile oggi, data la mutata concezione della scienza, la cui verità appare essenzialmente logica, non reale, provvisoria, non definitiva, e quindi si muove su di un piano totalmente diverso da quello della religione.

96. Nelle parole di Cristo a Pilato: « Non haberes potestatem... nisi tibi datum esset desuper » (*Giov.*, XIX, 11) e nella ancor più famosa frase: « Reddite quae sunt Caesaris Caesari; et quae sunt Dei Deo » (*Matteo*, XXII, 21) nella quale è riconosciuta la validità dell'ordinamento terreno.

97. *Rom.*, XIII, 1-2; cfr. anche *Ad Titum*, III, 1 e *I Petr.*, II, 13-17.

autorità e forma monarchica di essa. Trasformazione le cui giustificazioni storiche sono evidenti — ché nel '600 la monarchia si presenta come la forma politica più moderna, più viva e vitale <sup>98</sup> — ma il cui distacco da una posizione « cattolica », cioè universale nel tempo e nello spazio, quale è espressa dalla dottrina scritturale è altrettanto evidente.

Si consideri infatti la posizione di San Tommaso. L'ordinamento temporale, nella sua dottrina rientra chiaramente nei disegni della Provvidenza: poiché « è lo Spirito Santo stesso che guida gli spirituali a sottomettersi alle leggi umane » <sup>99</sup>. Quindi lo Stato, nonostante la sua origine umana, non è agostinianamente contrapposto all'ordine divino, tanto è vero che San Tommaso giustifica persino lo Stato pagano cui attribuisce valore positivo poiché, in quanto Stato, partecipa, secondo l'insegnamento aristotelico, della naturalità della vita politica <sup>100</sup>. Ora la natura, com'è noto, è *filia Dei*, è opera divina, per questo l'autorità, qualunque autorità, è sacra perché rappresenta il coronamento della naturale e necessaria esigenza associativa propria dell'uomo.

Indubbiamente nel *De regimine principum* l'Aquinate parla del sovrano come di un *Dei minister* e sembra inclinare verso la formula monarchica, come la più simile all'autorità divina <sup>101</sup>. Ma, come è stato esattamente rilevato, in questa concezione « la derivazione del potere da Dio è solo

98. Bodin aveva già espresso in maniera esemplare siffatta concezione scrivendo: « Toutes les lois de nature nous guident à la monarchie... Aussi voyons-nous tous les peuples de la terre, de toute ancienneté, et lorsqu'ils estoient guidés d'une lumière naturelle, n'avoir eu autre forme de république que la monarchie... On s'esmerveille que l'estat populaire des Romains, la seigneurie de Lacédémone et de Venize ont duré quatre cents ans ou environ,... mais de voir plusieurs monarchies grandes et puissantes continuer mil ou douze cents ans en mesme estat, on ne s'en estonne point, attendu que cela se fait selon les droites loix de la nature » (*De la république*, VI, 4).

99. *Summa theol.*, I II<sup>ae</sup>, q. 96, art. 5.

100. Cfr. *Summa theol.*, II II<sup>ae</sup>, q. 10, art. 10.

101. Cfr. *De regimine principum*, I, 2, 8 e 12.

*formale*, essa riguarda l'ufficio, non la persona e neppure una determinata forma di governo »<sup>102</sup>, e per di più San Tommaso riconosce come titolare della sovranità la comunità, dichiarandosi altrove favorevole al governo misto, nel quale il popolo partecipa al potere<sup>103</sup>.

In sostanza la dottrina tomistica non è indotta a dedurre dal carattere sacro dell'autorità il diritto divino dei re, escludendo qualsiasi altro sistema di governo e facendo dei re gli unici depositari in terra del potere divino. La dottrina cattolica considera dunque l'autorità da un punto di vista formale, non trasformando in alcun modo lo Stato in Stato etico, come lo confermano sia il principio, a tale dottrina essenziale, che un giudizio di valore su ogni singolo Stato può esser dato unicamente in base alla conformità del suo agire con la giustizia<sup>104</sup>, sia persino la teoria dell'obbedienza passiva la quale, pur rispettosa al massimo grado del potere secolare, riconosce sempre l'autonomia morale del suddito.

Questa la dottrina tradizionale della Chiesa cattolica, perpetuata attraverso i secoli<sup>105</sup>, laddove la dottrina del diritto divino dei governanti è semmai propria del pensiero riformato, luterano e calvinista, pel quale l'autorità secolare è *diretta* emanazione di Dio e come tale di per sé giusta<sup>106</sup>. Se dunque, come si è detto e come è stato autorevolmente riconosciuto ai nostri giorni, la concezione cattolica « è com-

102. A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La filosofia politica medievale*, Torino, 1934, p. 170.

103. Cfr. *Summa theol.*, I II<sup>ae</sup>, q. 95, art. 4; sulla comunità come fonte d'autorità, ivi, I II<sup>ae</sup>, q. 90, art. 3 e q. 97, art. 3 ad 3<sup>um</sup>; II II<sup>ae</sup>, q. 57, art. 2.

104. Cfr. *Summa theol.*, I II<sup>ae</sup>, q. 96, art. 4 e II II<sup>ae</sup>, qq. 104-105.

105. Si vedano a proposito del Suarez, che ne è un limpido sostenitore, le precise osservazioni del BATTAGLIA, *Società civile ed autorità nel pensiero di Francesco Suarez*, in « Actas del IV centenario del nacimiento de F. Suarez », Madrid, 1948, t. II, pp. 305-7, nonché GIERKE, *G. Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, trad. it., Torino, 1943, pp. 70-71.

106. Cfr. GIERKE, *op. cit.*, pp. 69-70.

patibile con tutte le forme di governo » <sup>107</sup> e se « l'espressione monarchia di diritto divino per la teologia cattolica non ha senso o, se si vuole, ne ha quanto l'espressione repubblica di diritto divino » <sup>108</sup>, Montesquieu aveva ben diritto di difendere la sua posizione da chi voleva criticarla da un punto di vista religioso (non è un caso che gli attacchi dei giansenisti fossero di gran lunga più severi e più aspri di quelli dei gesuiti). A costoro egli avrebbe potuto legittimamente opporre che il suo sistema, a differenza della teoria del diritto divino, liberava la dottrina cristiana dalle accuse, particolarmente diffuse tra i *philosophes*, di essere la giustificazione dei vizi e degli errori dei governi terreni. Questa infatti la tesi sostenuta con particolare virulenza in due opere largamente diffuse nella prima metà del '700: il *Testament de Jean Meslier*, ripreso e divulgato poi da Voltaire, e il *Traité des trois imposteurs* (Mosè, Cristo e Maometto!) <sup>109</sup>.

Veramente quella scienza empirica della società, rivolta a scoprire le leggi naturali e positive delle forme sociali, cui mirava Montesquieu prescindendo da qualsiasi loro trasposizione su di un piano di valori ideali ed eterni, era perfettamente ortodossa. Ed è quanto qui si voleva appunto mostrare.

Si dirà che questa è preoccupazione sterile e anacronistica perché al pensiero moderno non interessa l'ortodossia di un pensatore ma il suo apporto nuovo all'incivilimento umano libero da preoccupazioni dogmatiche. In realtà mi sembra che non giovi né alla conoscenza del passato né alla soluzione dei problemi attuali disconoscere che il pensiero veramente progressivo non si muove in una rigida e antistorica antitesi tra ortodossia ed eterodossia, come farebbe troppo

107. L. DUGUIT, *Souveraineté et liberté*, Paris, 1922, p. 89.

108. G. LACOUR-GAYET, *L'éducation politique de Louis XIV*, Paris, 1923, 2 ed., p. 292; cfr. anche p. 289. Sull'argomento vedasi soprattutto P. FERET, *Le pouvoir civil devant l'enseignement catholique*, Paris, 1888.

109. Cfr. WADE, *op. cit.*, pp. 92 e 134.

sovente comodo all'una o all'altra parte, entrambe pronte a respingere chi non condivida integralmente la propria posizione. Laddove il pensiero umano è sempre alla ricerca di quella verità divina alla quale, come ha detto Croce con parole profondamente ispirate, « l'uomo di continuo si eleva e che, di continuo congiungendolo a Dio, lo fa veramente uomo »<sup>110</sup>. Vedere quanto di comune vi è nel pensiero moderno e nella tradizione cristiana mi è sembrato preciso dovere di studioso.

7. Una conferma di quanto si è detto sopra la si può trovare nei libri XXIV e XXV dell'*Esprit des Lois*. Il Dedieu, fedele alla sua interpretazione di cauta evoluzione dell'atteggiamento montesquiviano nei confronti della religione, ritiene di poter rilevare un netto contrasto fra le posizioni del libro XXIV e quelle del libro XXV. Il primo, scritto sotto l'influenza del tentativo di conciliazione fra Stato e Chiesa fatto dal Warburton nella sua *Alliance between Church and State* (1736), sarebbe espressione di un atteggiamento di rispetto per la religione e di simpatia per il Cristianesimo e rappresenterebbe fedelmente le idee del Montesquieu degli anni « intorno al 1742, il cui pensiero si è maturato, moderato, diventando più rispettoso e più profondo, grazie all'abitudine di trattare con deferenza le realtà sociali ». Il libro XXV, invece testimonierebbe, col suo battagliero anticlericalismo, il perdurare dell'atteggiamento critico delle *Lettres Persanes* e dell'influenza di Bernard de Mandeville: sarebbe l'espressione del Montesquieu giovanile degli anni intorno al 1728<sup>111</sup>. E questa sua interpretazione il Dedieu ritiene sia suffragata dalla *Défense de l'Esprit des Lois*: il critico giansenista rivolge i suoi strali soprattutto contro il

110. *Perché non possiamo non dirvi cristiani*, in « La critica », XL, 1942, p. 297.

111. Cfr. *Montesquieu* cit., p. 307.

libro XXV, mentre Montesquieu si difende ricorrendo al libro XXIV.

Una simile interpretazione, ingegnosa senza dubbio, non mi par valida. Essa risponde alla tesi generale, sostenuta già dallo Janet e poi vigorosamente ripresa appunto dal Dedieu, secondo la quale l'*Esprit des Lois* sarebbe stato composto in epoche diverse e talvolta molto lontane fra di loro, sì che tra le varie sue parti si potrebbero ravvisare non piccole contraddizioni. Una simile tesi assai discutibile in generale (e lo vedremo meglio in seguito) lo è ancor di più per quanto riguarda i due libri sulla religione (successivi, si badi). Come è possibile che Montesquieu passando da un libro all'altro non si sia accorto della loro contraddittorietà, non abbia cercato di superare un contrasto che non poteva non dimostrare l'insufficienza del suo pensiero?

Ma, a parte questa obiezione di carattere logico, un esame attento dei testi dimostra come in realtà la posizione di Montesquieu sia più chiara e più coerente di quanto non ritenga il Dedieu.

Nel I libro dell'opera, come abbiamo visto, Montesquieu ha già delineato la semplice ma robusta struttura del suo pensiero metafisico, nel libro XXIV affronta ora — poiché tratta l'argomento da politico e non da teologo, come ivi esplicitamente afferma (cap. 1) — il problema dell'incidenza delle credenze religiose sul fatto sociale: « Esaminerò pertanto le varier religioni del mondo soltanto avendo riguardo al bene che se ne trae nello Stato civile ». La religione quindi non è più considerata sul piano metafisico ma su quello sociale; da questo punto di vista l'indagine non è limitata a quella religione « che ha le sue radici in cielo », ma si estende a quelle « che hanno le loro sulla terra », investendo cioè il fenomeno religioso nella sua realtà storica.

Siamo di fronte ad un vero e proprio saggio di scienza comparata delle religioni come fatti sociali. Di questo atteg-

giamento scientifico Montesquieu aveva piena consapevolezza se inizia il libro XXIV con le seguenti parole: « Come è possibile giudicare quali sono le tenebre meno fitte, e gli abissi meno profondi, così si può stabilire quali, tra le false religioni, siano le più adatte allo sviluppo della società ». Senza dubbio l'aggettivo *false* introduce nell'esame scientifico un eterogeneo elemento assiologico, ma proprio questa eterogeneità dimostra che egli intendeva premunirsi prudentemente contro le probabili accuse di eterodossia senza per questo abbandonare il sicuro terreno metodologico da lui scelto. Prudenza d'altronde più che giustificata, ché a quei tempi un'indagine scientifica che mettesse sullo stesso piano (fosse pure quello sociale) il Cristianesimo e le altre religioni poteva facilmente sembrare eretica. Basta confrontarla col *Discours sur l'histoire universelle* di Bossuet, con questo tentativo compatto e maestoso di interpretazione apologetica dell'influenza del Cristianesimo sulla storia dell'uomo, la cui autorità fu enorme sul pensiero del tempo, per capire che alla *comūnis opinio* religiosa del '700 il tentativo di Montesquieu potesse apparire condannabile. Siamo, come ho già rilevato, sul terreno che sceglierà poi Hume per la sua *Storia naturale delle religioni*.

Nel libro XXV, l'indagine di Montesquieu non si rivolge più al contenuto dogmatico della religione — sia pure in relazione alla sua incidenza sociale — ma all'aspetto più propriamente politico di essa: alla sua organizzazione ecclesiastica. Lo dimostrano esaurientemente gli argomenti trattati: importanza e limiti del culto esteriore (capp. 2 e 7), funzione e natura del sacerdozio (capp. 4 e 8), ricchezza del clero (capp. 5 e 6), tolleranza dello Stato nei confronti delle varie confessioni religiose (capp. 9-11), leggi penali in materia di religione (cap. 12). Da un punto di vista di impostazione metodologica del problema, non vi è nessuna differenza fra i due libri; in entrambi i casi Montesquieu studia il feno-

meno religioso scientificamente, indipendentemente da qualsiasi pregiudiziale di ortodossia. Ma diversa è la materia trattata e quindi diverso l'atteggiamento di Montesquieu. Se nel libro XXIV — affrontando il problema dell'incidenza sociale delle convinzioni religiose — dal suo studio ricava una valutazione in complesso favorevole al Cristianesimo, nel libro XXV non risparmierà invece le sue critiche alla « politica » ecclesiastica.

Ma questa diversità non infirma né l'unità metodologica né l'unità dell'impostazione teoretica dei due libri, poiché l'argomentazione si svolge su due piani diversi. L'anticlericalismo non è affatto, di per sé, antireligiosità. Cade quindi l'ipotesi del Dedieu di un contrasto sostanziale fra i due atteggiamenti dovuto alla diversa stratificazione del pensiero montesquiviano. Senza dubbio l'anticlericalismo nel filosofo di La Brède è di antica data, mentre la comprensione della religione è, come abbiamo visto, posteriore, ma la coesistenza dei due atteggiamenti nell'*Esprit des Lois* non è frutto di una meccanica giustapposizione di opinioni diverse, bensì espressione logica della sua concezione religiosa nella quale i principi metafisici e divini sono tenuti nettamente distinti dagli aspetti umani. Abbiamo visto come il sistema montesquiviano si incentri nell'idea di un Dio creatore e, soprattutto, reggitore e conservatore del cosmo. Ebbene la religione partecipa anch'essa di questo carattere di conservazione: nella società essa rappresenta infatti un elemento di ordine, di coesione. Montesquieu si eleva energicamente contro la tesi di Bayle, come già Vico, (ma abbiamo visto che questa opposizione a Bayle in Montesquieu è di assai antica data), secondo la quale uno Stato di veri cristiani non potrebbe sussistere; tanto energicamente da affermare che « i principi del Cristianesimo... sarebbero infinitamente più forti del falso onore delle monarchie, delle virtù umane delle repubbliche, della paura servile degli Stati dispotici » (XXIV, 6).

Sarebbero cioè più efficaci, nel loro volontarismo ispirato ad un principio etico, di quelle forze esclusivamente politiche di cui pure Montesquieu aveva il vanto di aver per primo fatto la scoperta.

Ma siffatta funzione coesiva della religione è possibile ad una condizione: che si distinguano i precetti evangelici dai meri consigli, quanto riguarda la giustizia da quanto riguarda la perfezione (ivi, capp. 6 e 7). Si ripete cioè, a proposito della religione, quello stesso processo di semplificazione, di riduzione all'essenziale, che Montesquieu aveva già seguito nella sua definizione dell'idea di Dio. Si tratta cioè di distinguere, nell'ambito della teologia morale, quali sono le norme essenziali alla religione e quali invece le norme di opportunità, legate a situazioni o ad obiettivi particolari, e che, come tali, possono essere soggette a critiche e a discussioni. È, in un certo senso, lo stesso tentativo condotto in quegli anni dai Gesuiti, i quali ricercavano l'adattamento della religione alle nuove esigenze e situazioni terrene creando la casistica, le cui norme, proprio per la loro stretta aderenza alla realtà particolare, si rivelano non già essenziali alla religione come complesso dottrinale dogmatico, ma legate al problema della vita religiosa dell'individuo. Si attua così la distinzione, analoga a quella creata da Montesquieu, fra il precetto, a carattere universale, essenziale, e il consiglio, la guida, circoscritti al caso di coscienza individuale o generico. Non a caso quindi Montesquieu scriveva nelle *Pensées*: « I gesuiti difendono una buona causa, il molinismo, con sistemi ben cattivi »<sup>112</sup>, frase nella quale ritorna, ancora una volta, la distinzione fra religione e politica ecclesiastica.

Nel libro XXIV, grazie alla distinzione fra norme essenziali e norme particolari, troviamo quindi la giustificazione

112. I, p. 488, n. 730 (1326).

teoretica di un'indagine scientifica sul fenomeno religioso, che non viene meno al rispetto dell'ortodossia<sup>113</sup>.

D'altra parte, se, come abbiám rilevato, siffatta impostazione scientifica poteva sembrare a taluno eterodossa a quel tempo, e doveva realmente diventarlo in Hume, non lo era certo per Montesquieu. Abbiamo già posto in evidenza come, nelle *Pensées*, la considerazione storica rappresenti un elemento fondamentale del riconoscimento del carattere soprannaturale del Cristianesimo. L'argomentazione ritorna nel libro XXIV, spostata però dal piano della valutazione teoretica a quello della valutazione pratica, in armonia con la diversa impostazione del problema religioso. La religione è di per sé utile, anche se falsa, poiché trattiene gli uomini, e sommamente i principi, dalla malvagità<sup>114</sup>. Ma vi è di più: nell'ambito di questa complessiva rivalutazione delle religioni in generale, Montesquieu mette in particolare evidenza la parte che spetta al Cristianesimo. È ad esso che dobbiamo se tra principi e sudditi si instaurano rapporti improntati ad umana comprensione, se la società è ordinata e pacifica: « fatto mirabile! la religione cristiana, che mi sembra aver per unico fine la felicità nell'altra vita, fa anche la nostra felicità in questa! » (XXIV, 3).

Ma Montesquieu non si ferma ad una considerazione di mera felicità, la quale può esser raggiunta in un clima di

113. Si veda la precisione con cui sono distinti i due aspetti nella risposta alla XV proposizione censurata dalla Sorbona (in CAILLOIS, vol. II, p. 1190). Ricordiamo inoltre che Montesquieu si è sempre preoccupato di distinguere la religione dalla superstizione, quella, sublime opera del « cielo », questa, nefando frutto della « terra », cfr. *Pensées*, III, fol. 40, n. 1700 (372) e III, fol. 44, n. 1715 (373).

114. Cfr. XXIV, 2. Questa difesa della religione è rivolta contro il « paradosso di Bayle », secondo il quale l'ateismo sarebbe preferibile all'idolatria, cfr. *Pensées sur la Comète*, ed. cit., vol. I, §§ 113-134. Come si vede al ragionamento di Bayle, che poggia su definizioni razionali, Montesquieu oppone un'argomentazione basata non solo su una considerazione dottrinale della religione, ma anche su una valutazione della sua incidenza pratica.

staticità, di miseria intellettuale (la religione-oppio dei popoli), bensì riafferma la sua convinzione nell'opera civilizzatrice del Cristianesimo: « dobbiamo al Cristianesimo un certo diritto politico nei rapporti di governo e un certo diritto delle genti in guerra, che la natura umana non apprezzerà mai a sufficienza » (ivi). Quali sono queste conquiste? grazie al Cristianesimo « da noi la vittoria lascia al popolo vinto i beni più preziosi, la vita, la libertà, le leggi, le sostanze, e sempre la religione, a meno che non ci si accechi di propria volontà » (ivi).

Si potrebbe domandarsi se ciò sia effettivamente vero, e se Montesquieu veramente pensasse che ciò realmente avvenisse ai suoi tempi. La prudente restrizione relativa alla libertà di conservare la propria religione può farne dubitare. Tuttavia mi sembra che, se Montesquieu pensava che non sempre le cose si svolgessero in maniera così limpida, questo lo attribuiva non già a vizio insito nella religione ma al suo travisamento. E comunque l'incivilimento della società gli appariva frutto di una indissolubile unione tra civiltà e Cristianesimo: un « perché possiamo dirci Cristiani » se è lecito trasformare la nota frase di Croce. Un passo delle *Pensées* mi sembra chiarisca perfettamente questo carattere progressivo del Cristianesimo; a proposito del tentativo di Giuliano l'Apostata, scrive infatti: « ... rovesciando il Cristianesimo egli avrebbe potuto stabilire una terza religione, ma non ristabilire quella pagana »<sup>115</sup>. Non era possibile cioè alcun ritorno ad una condizione precristiana proprio per la diffusione dei lumi dovuti al Cristianesimo.

Anche dall'esame scientifico scaturisce quindi la superiorità del Cristianesimo rispetto alle altre religioni<sup>116</sup>, la sua importanza sociale, purché ci si attenga alla distinzione fon-

115. *Pensées*, III, fol. 42v<sup>o</sup>, n. 1711 (380).

116. Cfr. XXIV, 19, ultimo cpv.

damentale, che rappresenta la chiave del libro, tra precetti e consigli. Ed è proprio contro l'irrigidimento dei consigli in precetti, contro la loro estensione a casi o a categorie diverse, che esercita la sua critica.

L'essenziale è dunque salvato, né contro di esso arreca alcun elemento il libro XXV, il cui oggetto abbiamo già illustrato. D'altronde il brevissimo capitolo che l'apre è significativo: « L'uomo pio e l'ateo parlano sempre di religione: l'uno parla di ciò che ama, l'altro di ciò che teme ». In entrambi i casi, dunque, la religione è elemento essenziale dell'animo umano: simbolo di pace con se stesso nel primo, di lotta nel secondo. Un mistico ne avrebbe tratto motivo apologetico: più realistico, Montesquieu ne ricava un'ulteriore ragione per potersi volgere a una ricerca storico-sociologica della religione come fatto positivo.

Siamo giunti così al termine di questa indagine sull'atteggiamento montesquiviano nei confronti della religione. Riassumendone i risultati possiamo dire che, contrariamente a quanto si suole affermare, la religione non appare a Montesquieu soltanto come un elemento sociale. Una siffatta considerazione è dovuta soltanto all'oggetto particolare della sua opera maggiore.

Ma i suoi convincimenti poggiano su di una base metafisica precisa pur nella sua schematicità, la cui caratteristica è quella di lasciar libera la ragione umana di indagare la natura senza per questo ritenere di infrangere il fondamento metafisico e il carattere soprannaturale della religione. D'altro canto l'introduzione di questo settore naturale, liberamente indagabile, non è soltanto una scusa per liberarsi di un'ipotesi di mero comodo, valida come paravento contro le possibili accuse di eterodossia, poiché dall'indagine sui fenomeni storico-positivi egli ricava il saldo convincimento, benché limitato al suo settore di osservazione, che la religione

sia elemento attivo e positivo nella storia dell'umano incivilimento.

In base a queste premesse la sua indagine scientifica sulla società può procedere liberamente, sicura di aver risolto il problema della sua legittimità da un punto di vista metafisico-religioso.

CAPITOLO SECONDO  
*IL PROBLEMA DELLA SCIENZA*

1. Nel capitolo precedente si è visto come le idee metafisico-religiose di Montesquieu siano perfettamente conciliabili con la sua concezione di una scienza empirica della società, anzi ne siano la giustificazione teoretica. Dobbiamo ora domandarci come Montesquieu sia giunto a una siffatta concezione scientifica.

Non sarà inutile seguire il metodo di cui abbiamo fatto uso nel capitolo precedente, esaminando dapprima i dati offertici dall'ambiente in cui Montesquieu si formò per vedere quale ausilio possano darci per una successiva interpretazione della sua posizione.

Si è sottolineata di solito l'influenza dell'educazione umanistica impartita al giovane La Brède al collegio degli Oratoriani di Juilly. Tuttavia a Juilly anche le scienze erano tenute in particolare onore, in omaggio ad un tradizione che risaliva alla metà del secolo XVII, quando ancora non erano diffuse negli altri istituti<sup>1</sup>. Accanto alle scienze grande im-

1. Cfr. quanto, in merito all'insegnamento scientifico degli oratoriani, scriveva il p. J. F. ADRY, nella sua *Notice sur le Collège de Juilly* (Paris, 1816), p. 15: « Per quanto riguarda le matematiche, alla metà del secolo XVII l'assemblea dell'Oratorio invitò il padre generale Bourgoing a scegliere un certo numero di professori per insegnarle nei vari collegi. Il p. Prestet, abile matematico, che fu membro dell'Accademia delle scienze, ne aveva impartito lezioni a Juilly in un'epoca in cui la maggior parte delle Uni-

portanza vi aveva la storia, ma con una impostazione tutta particolare: « non soltanto come uno degli elementi essenziali della cultura della mente e come uno dei settori più utili dell'istruzione della gioventù, ma anche quale ausilio indispensabile degli studi classici e come la migliore introduzione alla scienza dell'antichità »<sup>2</sup>. Insegnamento, dunque, della storia non solo in funzione pedagogico-morale, come era consuetudine del tempo, ma in funzione della comprensione di una cultura e di una società, cioè insegnamento scientifico della storia. Si tenga presente inoltre che corollario e complemento di esso era considerato l'insegnamento della geografia<sup>3</sup>.

Naturalmente la filosofia a Juilly non passava in secondo ordine; tuttavia anche in questo campo vigeva una tradizione d'indipendenza nei confronti dell'abituale insegnamento scolastico. Già prima del trionfo cartesiano, « un abile filosofo, il p. Jacques Fournenc, compose, per uso dell'Accademia di Juilly, un corso di filosofia nel quale, sostituendo l'autorità della ragione a quella di Aristotele, preparava la via alle opere più perfette che seguirono »<sup>4</sup>. Un più deciso passo in avanti — ché l'opera del Fournenc (del 1657) nel suo antiaristotelismo si rivelava essenzialmente platonizzante — fu rappresentato dalle opere dell'oratoriano du Hamel, studioso di scienze e matematiche, segretario del-

versità non facevano entrare questa scienza nell'istruzione della gioventù. Altrettanto avveniva per le esperienze di fisica. Il p. Poisson, il p. de La Mare, amici di Descartes e di Pascal avevano fatto nascere nella Congregazione l'interesse per la scienza fisica ».

2. CH. HAMEL, *Histoire de l'Abbaye et du Collège de Juilly*, cit. in R. SIMON, *Henry de Boulainvillier*, Paris, s. d., p. 26. Anche il Boulainvilliers era stato allievo di Juilly, e uno dei suoi figli vi fu condiscipolo di Montesquieu, cfr. SIMON, pp. 27-8.

3. « Per renderla più facile e darne una conoscenza esatta — scrive ancora lo Hamel — grandi carte murali ornavano le classi e le sale di studio » (SIMON, *op. cit.*, p. 27).

4. ADRY, *op. cit.*, in SIMON, p. 23, nota 45.

l'Accademia delle scienze, autore di una *Astronomica physica* del 1660. Del suo *De consensu veteris et novae philosophiae* (1663), il *Nouveau dictionnaire historique* del 1769, considerandolo l'opera maggiore dell'autore, scriveva: « Vi si trova una sorta di fisica generale, o meglio un trattato dei princìpi primi... L'autore vi esamina i sublimi e inintelligibili sogni di Platone e quei paroloni degli altri filosofi antichi che venivano impiegati unicamente perché non si conoscevano le cose. Il nostro moderno studioso riferisce invece tutto alla fisica sperimentale e soprattutto alla chimica per la quale aveva una tendenza spiccata »<sup>5</sup>. Infine il du Hamel aveva scritto una *Philosophia vetus et nova ad usum Scholae accommodata* (che la Simon ritiene possa esser stato il manuale in uso a Juilly) della quale il citato *Dictionnaire* diceva: « È il primo corso di filosofia scolastica nel quale le idee antiche siano state accordate con imparzialità con le nuove, e nel quale alle vane sottigliezze della scuola siano stati sostituiti i ragionamenti, le esperienze e le scoperte »<sup>6</sup>, pur affermando che ormai l'opera avrebbe dovuto esser revisionata per i grandi progressi della fisica. Infine non bisogna dimenticare che la filosofia insegnata dagli Oratoriani a partire dal 1662 era quella cartesiana<sup>7</sup>, di cui è troppo noto l'interesse per la scienza per doverlo sottolineare. Anche dopo la proibizione dell'insegnamento della filosofia di Descartes, avvenuta in virtù di regi editti del 1675, l'influenza di essa permane ad opera di Malebranche, la gloria dell'Oratorio.

Non sappiamo, per mancanza di dati, quale influenza questo ambiente culturale abbia esercitato sul giovane La Brède, tuttavia, se non possiamo dedurre dagli elementi raccolti nessuna precisa tendenza sua, non si può nemmeno

5. In SIMON, *op. cit.*, p. 24, nota.

6. Ivi

7. Cfr. OLLÉ-LAPRUNE, *La philosophie de Malebranche*, Paris, 1870, P. 44.

ignorare, perché è un dato di fatto, che l'educazione impartitagli non fu affatto priva di nozioni scientifiche e fu ispirata ad uno spirito filosofico non conformista.

2. Vediamo ora come questi germi si sviluppino negli anni della formazione intellettuale di Montesquieu.

Uscito dal collegio (nel 1705), si immerge nello studio del diritto: la carriera parlamentare gli è aperta per tradizione di famiglia. Ma questo suo studio ha appunto un carattere pratico: quello di aprirgli la via ad una professione. È quindi lo studio della casistica giurisprudenziale, della procedura, per la quale nutriva scarse simpatie, non è lo studio teorico del problema della legge che si apparenta alla filosofia. Ma questa scienza del diritto non è neppure apparentata alla scienza della natura, è una scienza a sé stante, dogmatica e scolastica, nella quale la genialità del giovane studioso non riesce a manifestarsi, tanto da fargli in seguito abbandonare senza rimpianti la magistratura poiché, pur essendosi applicato coscienziosamente allo studio del diritto, « ciò che più me ne disgustava era il vedere degli asini forniti proprio di quell'abilità che, per così dire, mi fuggiva »<sup>8</sup>. Il diritto dunque non lo appaga, anche se in seguito saprà comprenderne assai meglio il valore, traendone non poco frutto per le sue opere.

Significativo è invece il fatto che Montesquieu, pur svolgendo il suo quotidiano lavoro di magistrato, si dedichi con passione allo studio delle scienze naturali. Nel 1716 è eletto membro dell'Accademia delle scienze di Bordeaux alla cui attività partecipa assiduamente, soprattutto negli anni che precedono e seguono immediatamente la pubblicazione delle *Lettres Persanes*. Ora l'Accademia di Bordeaux, sorta da un circolo letterario, si era trasformata ben presto in un centro

8. *Pensées*, I, p. 220, n. 213 (4).

fecondo di studi, il cui interesse principale era rivolto alle scienze, e a siffatti studi è dedicata la maggior parte delle memorie presentate da Montesquieu, sulle quali conviene soffermarsi.

Notiamo anzitutto che una parte degli scritti scientifici di Montesquieu non è costituita da studi originali, bensì da relazioni di opere varie presentate ai concorsi banditi dall'Accademia: pertanto non dobbiamo stupirci se non rivelano scoperte o indagini personali. D'altra parte anche gli studi originali non ci offrono risultati scientifici apprezzabili: Montesquieu osserva, descrive, fa qualche esperimento, ma su scala ridotta, non giunge mai a superare i dati, coordinandoli in una spiegazione coerente e solida; al massimo formula delle ipotesi, o trova conferma di teorie altrui. Della modestia dei suoi sforzi, « frutto dell'ozio della campagna », è del resto pienamente consapevole; tuttavia, come egli stesso scrive, « la fisica è mirabile proprio perché ingegni eletti, spiriti meschini e persone mediocri, vi svolgono tutti la loro parte: colui che non saprà fare un sistema come Newton, farà un'osservazione con la quale metterà alla tortura quel grande filosofo, e tuttavia Newton resterà sempre Newton, cioè il successore di Descartes, e l'altro un uomo comune, un comune artigiano, che ha visto una volta e forse non ha mai pensato »<sup>9</sup> Nella scienza cioè ogni contributo, anche piccolo, non è mai inutile, è positivo, rappresenta una pietra per l'elevazione del monumento comune.

Comunque quello che conta nelle opere scientifiche di Montesquieu non sono neanche queste pietruzze, bensì, in primo luogo, come ben notava il Sainte-Beuve, « l'amore per la scienza e per lo studio applicato a qualsivoglia oggetto »<sup>10</sup>. Degne di interesse sono, in secondo luogo, delle notazioni,

9. *Observations sur l'histoire naturelle*, 1721, § 7, in CAILLOIS, I, p. 43.

10. *Causeries du lundi*, vol. VII, p. 46.

sparse qua e là, che ci danno un'indicazione dell'indirizzo metodologico di Montesquieu. Vediamo di raccoglierle in maniera organica per comprenderne meglio il significato.

Innanzitutto va notata la supremazia accordata al metodo sperimentale su quello deduttivo. Nel *Discours sur la cause de l'écho* (1718) — relazione di un concorso accademico — Montesquieu, pur accettando la teoria avanzata nell'opera premiata (secondo la quale l'eco sarebbe un'immagine dei suoni formata dalla riunione dei « raggi sonori »), solleva una « difficoltà comune a tutti i sistemi »: come mai le variazioni delle condizioni in cui si verifica il fenomeno non lo modificano? Montesquieu non risolve il problema, tuttavia incita ad una meditazione più approfondita di esso, che tenga conto non solo della sua impostazione razionale ma dei dati sperimentali<sup>11</sup>. Incitamento che è dimostrazione di una precisa esigenza scientifica.

La necessità di indagini sperimentali è, del resto, uno dei temi continui di questi scritti scientifici. Notiamo infatti in un'altra relazione — il *Discours sur l'usage des glandes rénales* (1718) — come Montesquieu, riferendo pregi e difetti delle opere presentate, si preoccupi, pur non avendo una sua idea precisa sul problema in questione, di sottolineare la mancanza o l'insufficienza delle prove sperimentali<sup>12</sup>; preoccupazione che ritroviamo nel *Discours sur la cause de la pesanteur des corps* (1720)<sup>13</sup>. In una ricerca scientifica non basta ricorrere all'autorità di qualche illustre

11. *Op. cit.*, in CAILLOIS, I, pp. 13-14. Non per nulla un rivale insoddisfatto dell'Hautefeuille, vincitore del concorso, osservava che questi era « un physicien de cabinet » e, contrapponendogli, affermava di aver avuto « le courage et le soin de sortir de son cabinet pour consulter la nature même et en apprendre les véritables voies au lieu d'écouter et de suivre pour tout guide son imagination » (*Mémoires de l'Académie de Bordeaux*, Ms. 826, 61, cit. in P. BARRIÈRE, *L'Académie de Bordeaux... au XVIII siècle*, Bordeaux-Paris, 1951, p. 78).

12. Cfr. CAILLOIS, I, pp. 18-9.

13. Cfr. CAILLOIS, I, pp. 24-6.

studioso, né vale l'ingegnosità dell'argomentazione<sup>14</sup>, ma occorre in primo luogo non avvanzar nulla « senza prove ». Certamente questa via richiede lunghe indagini « tuttavia — così egli scrive nelle *Observations sur l'histoire naturelle* (1721), parlando di ricerche che intende intraprendere — è l'unica via possibile per riuscire in una impresa di tal fatta; non è meditando nel proprio studio che si debbon cercare le proprie prove, bensì nel seno stesso della natura »<sup>15</sup>.

Un altro tema, anch'esso ricorrente in più d'uno di questi scritti, merita di esser segnalato, poiché ad esso Montesquieu si ispirerà sempre nelle sue ricerche: l'utilità della scienza. In primo luogo la scienza è utile all'uomo perché fuga il mistero che lo circonda e circonda le cose: « la maggior parte delle cose sembrano straordinarie unicamente perché non le conosciamo; ma l'elemento meraviglioso scompare quasi sempre a misura che ci accostiamo ad esse »<sup>16</sup>. Non si tratta, certo, di un'osservazione originale — ché essa rispecchia fedelmente la mentalità dell'Illuminismo, già limpidamente anticipata dai pensatori del '600, da Bacone in poi — ma qui non stiamo sforzandoci di mettere in luce un'originalità scientifica di Montesquieu, bensì vogliamo stabilire quale sia il suo orientamento, ed in questo senso l'indicazione è preziosa.

Ritroviamo lo stesso principio nel più tardo e più meditato *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences* (1725), applicato — ed è applicazione quanto mai significativa — ad una sfera inconsueta: quella della politica.

14. Anche se Montesquieu dimostra di apprezzare lo stile degli scritti, cfr. CAILLOIS, I, p. 26 e *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences* (1725), ivi, p. 57. Ma questa preoccupazione stilistica — da vero figlio del '700 e da buon amico di Fontenelle quale egli era — gli è dettata dal suo interesse per la divulgazione della scienza, motivo che non interferisce sul giudizio scientifico vero e proprio.

15. Cfr. CAILLOIS, I, p. 39.

16. *Discours sur... les glandes rénales*, in CAILLOIS, I, p. 15.

Il Messico e il Perù vennero conquistati da un pugno di uomini perché non avevano avuto un Descartes che avesse insegnato loro « che gli uomini, così come sono composti, non possono essere immortali; che i congegni della loro macchina si logorano, come quelli di tutte le macchine; che i fenomeni della natura sono unicamente una conseguenza delle leggi e della comunicazione del movimento ». Messicani e Peruviani credettero invece che gli uomini bianchi, dotati di armi misteriose, fossero manifestazioni di una « potenza invisibile », pertanto « un errato principio filosofico, l'ignoranza di una causa fisica, paralizzò in un istante tutte le forze di due grandi imperi »<sup>17</sup>.

Il ragionamento pecca senza dubbio di semplicismo, direi quasi di miracolismo razionalistico (nemmeno un Descartes sarebbe bastato a fugare i pregiudizi dei primitivi popoli americani!), ma proprio per questo suo carattere è dimostrazione chiara di quella mistica fede nella scienza che (pur nella apparente contraddizione dei due termini) il '700 legherà al positivismo ottocentesco. Il motivo dello scienziato, maestro anche nella politica, appena accennato nelle parole di Montesquieu<sup>18</sup>, troverà il suo pieno sviluppo in Saint-Simon e in Comte. D'altra parte il motivo non è fugace, ritorna infatti, con lo stesso esempio ma più ampiamente indagato e unito ad altri consimili, nei frammenti che ci restano del *Traité des devoirs*<sup>19</sup>. Non solo, ma se qui ci troviamo di fronte alla non peregrina affermazione della funzione della scienza — scienza in generale, come conoscenza, lumi — nei confronti della politica, tutto l'*Esprit*

17. Cfr. CAILLOIS, I, pp. 53 e 54.

18. Ma lo HAZARD ha già rilevato questa tendenza antecedentemente, cfr. *La crise* cit., vol. II, p. 115. Quale differenza dalla prudente « astensione » politica di Descartes! Ma in questo suo atteggiamento l'Illuminismo si serve pur sempre di Descartes.

19. Cfr. *Pensées*, II, fol. 113, n. 1265 (614). Il *Traité des devoirs*, mai portato a termine, fu in parte letto all'Accademia di Bordeaux nel 1725.

*des Lois* sarà la specificazione di questo concetto nella sua sede peculiare: la scienza della società è il fondamento del retto governo politico.

In queste affermazioni inoltre, possiamo a buon diritto riscontrare la presenza di un altro motivo caro al preilluminismo<sup>20</sup> e poi, maggiormente, all'illuminismo, motivo che sarà legato anch'esso al positivismo, benché Comte ne negasse la presenza in Montesquieu<sup>21</sup>: l'idea del progresso ad opera della scienza.

Ma in questi scritti scientifici, come abbiám detto, il motivo è accennato, e giungerà a maturazione soltanto in seguito.

Un'altra funzione della scienza essi ci rivelano però ancora. La scienza non è solo fugatrice delle superstizioni, è anche utile nel senso stretto della parola, e per questo Montesquieu dirà che gli scienziati sono « molto utili alla loro patria » opponendosi a Cicerone pel quale val più dedicarsi fattivamente a servire la patria che non dedicarsi ad acquistar conoscenza<sup>22</sup>. Nelle citate *Observations sur l'histoire naturelle*, Montesquieu nota come gli uomini, allorché vivono in un ambiente favorevole, sprechino per ignoranza i doni della natura. Si crede — scrive — che solo il grano serva di nutrimento all'uomo e si ignorano tanti altri mezzi di sostentamento che potrebbero esser di grande aiuto in periodi di carestia. Gli esempi addotti sono fantastici: dalla manna che nutrì gli Ebrei, e di cui ora si conoscono solo le qualità medicinali, a una certa erba così nutritiva che un ditale di essa basta a sostenere una pecora, ecc.! Ma se gli esempi sono ben poco scientifici, la via così ingenuamente additata è giusta: dalla scienza l'uomo può sperare un miglioramento delle sue condizioni di vita. È l'insegnamento

20. Cfr. HAZARD, *loc. cit.*, pp. 116-9.

21. Cfr. *Cours de philosophie positive*, cit. pp. 128-9.

22. Cfr. *Pensées*, II, fol. 112, n. 1263 (613), passo che fa parte anch'esso dei frammenti del *Traité des devoirs*.

sempre vivo di Bacone; e le ingenuità stesse di Montesquieu riportate sopra non ricordano forse le più elaborate, ma non meno ingenue, fantasie di Bacone sui cibi miracolosi descritti nella *Nuova Atlantide*? Anche questo miracolismo pseudo-scientifico di Montesquieu non è dunque solo il frutto di scarsa preparazione ma di una mentalità comune, di una tradizione che è anzi alla base del progresso stesso delle scienze.

Anche nel *Discours sur les... sciences* ritorna il tema dell'utilità delle scienze: ché, grazie ad esse « potremo aggiungere ai tanti vantaggi di cui godiamo, tanti altri di cui non godiamo ancora. Il commercio, la navigazione, l'astronomia, la geografia, la medicina, la fisica, hanno tratto infiniti vantaggi dalle fatiche di coloro che ci hanno preceduti: non è forse un bel disegno quello di lavorare a lasciare dopo di noi gli uomini più felici di quello che noi non siamo stati? »<sup>23</sup>. Anche qui, progresso, e proprio in quell'accezione materialisticamente (non eudemonisticamente) indentificatrice del sapere con la felicità, che sarà propria del positivismo.

Rapporto della scienza con l'uomo — come si vede — anzi, direi, scienza in funzione dell'uomo, il che potrà sembrare un ridurre a limiti troppo angusti, quasi in una posizione d'inferiorità, la scienza. Tuttavia da un altro scritto, l'ambizioso *Projet d'une histoire physique de la terre ancienne et moderne* (1719), in cui si è spesso vista un'anticipazione dell'opera di Buffon<sup>24</sup>, appare anche il motivo contrario, cioè l'inserimento dell'uomo nel mondo della natura, non però sul piano filosofico come rapporto fra l'io e il cosmo, bensì sul piano scientifico-descrittivo, mettendo in luce quale influenza la concreta opera dell'uomo abbia esercitato sull'ambiente geofisico in cui vive. Questo modesto

23. Cfr. CALLOIS, I, p. 56.

24. Cfr. DEDIEU, *Montesquieu* cit., p. 9.

accenno all'importanza delle « opere fatte dalla mano dell'uomo che hanno dato nuovo volto alla terra »<sup>25</sup> testimonia di un'esigenza vivissima oggi nel campo delle scienze naturali, quella cioè di soffermarsi a meditare, dopo tanti anni di ricerche tecniche specializzate, sulle conseguenze dell'azione dell'uomo mettendola in relazione non più soltanto con i singoli settori in cui essa si esplica ma soprattutto con il nuovo concetto base di ambiente. E Montesquieu ha additato i motivi principali e modernissimi di questa indagine: le « modificazioni avvenute nella natura del terreno e nella composizione dell'aria... la distruzione delle foreste ». Terreno, vegetazione, atmosfera sono infatti considerati oggi come elementi organicamente inscindibili e interagenti di quel tutto unico che è l'ambiente geofisico, che costituisce il terreno di studio della moderna fitosociologia.

Troviamo così presente nelle idee scientifiche di Montesquieu il concetto di relazione, che è l'espressione più progredita dello sperimentalismo, lo strumento che permette alla scienza di sollevarsi dall'analisi alla formulazione delle leggi.

Questo concetto, che sarà come vedremo uno strumento fondamentale anche dell'indagine sociale montesquiviana, non deriva in lui soltanto da una intuizione così poco approfondita come quella su accennata, ma appare altrove riconfermato e questa volta fondato sulla più solida base scientifica di dottrine altrui.

Ora questo concetto di relazione apre la via a un principio fondamentale di indagine: un fenomeno non è adeguatamente penetrato se studiato isolatamente<sup>26</sup>, il che porta a scalzare il principio dell'esistenza di qualità assolute nelle cose per metterne invece in luce la relatività. Nel banale e disattento *Discours sur la cause de la transparence des*

25. *Op. cit.*, in CAILLOIS, I, p. 21.

26. Abbiamo già notato come nel *Discours sur la cause de l'echo* questo principio sia affermato, cfr. p. 73.

*corps* (1720) vi è tuttavia un richiamo significativo all'*Ottica* di Newton. « I corpi sono tutti trasparenti — scrive Montesquieu — in linea assoluta, ma non lo sono tutti in linea relativa. Sono tutti trasparenti perché tutti lasciano passare dei raggi di luce; ma non sempre ve ne passano in così gran quantità da formare sulla retina l'immagine degli oggetti »<sup>27</sup>. L'opacità e la trasparenza del linguaggio comune sono dunque, conclude Montesquieu, concetti relativi, ma lo sono anche scientificamente parlando — e qui ricorre all'autorità delle esperienze newtoniane sui corpi colorati — poiché i corpi sono contemporaneamente opachi a certi raggi e trasparenti ad altri. Se questa osservazione assai importante non è tuttavia che il frutto di una lettura fatta evidentemente per supplire (forse all'ultimo momento) alla propria ignoranza, in un argomento su cui egli aveva da parlare e su cui di personale non aveva nulla da dire, essa però entra nella problematica di Montesquieu e la vediamo riaffiorare più volte.

Nel 1721 trova infatti una conferma sperimentale (questa volta non si è più limitato a riferire un'opinione altrui, ma si è messo personalmente al microscopio) del principio accennato e si affretta a renderne conto all'Accademia nelle *Observations sur l'histoire naturelle*: è la sua pietruzza di verità a conferma del grande edificio innalzato da Newton<sup>28</sup>. Anche la scienza contribuisce ad attirare l'attenzione di Montesquieu su quel concetto di rapporto di cui, nel capitolo precedente (§ 4), si è rilevata la presenza nelle *Lettres Persanes* e il legame con la filosofia di Malebranche. E questo concetto sarà alla base della scienza della società costruita nell'*Esprit des Lois*.

27. *Op. cit.*, in CAILLOIS, I, p. 28.

28. Ricordiamo solo, per scrupolo di completezza, che una notazione dello *Spicilège* (p. 1378), presumibilmente del 1734, fa riferimento alla medesima teoria newtoniana.

Un ultimo motivo va rilevato ancora prima di abbandonare l'esame di questi scritti scientifici. Fin qui vi abbiamo trovato considerazioni sull'utilità della scienza, osservazioni su fenomeni singoli, progetti di indagine. Ma nel *Discours sur les... sciences* troviamo qualcosa di più importante, cioè un invito alla riflessione sulla scienza. « Sappiamo — scrive — che la mente umana si è spinta assai lontano: ebbene, non ci soffermeremo a vedere fin dove essa è giunta, quale via ha seguito, quanta strada le resta da fare, quali sono le conoscenze che si lusinga, che ambisce o che dispera di acquistare? »<sup>29</sup>. Accanto alla scienza, dunque, l'indagine epistemologica. Ed ecco la prima riflessione che Montesquieu fa: « Quel che rende le scoperte di questo secolo così ammirevoli non sono già le verità trovate, bensì i metodi per trovarle; non già una pietra apportata all'edificio, ma gli strumenti e le macchine per costruirlo intero. Un uomo si vanta di aver dell'oro, un altro di saperlo fare: senza dubbio il vero ricco sarà colui che lo sa fare » (ivi). Il valore fondamentale del metodo nella ricerca scientifica, anzi il suo carattere primario rispetto a quelle stesse scoperte che riempivano gli animi di orgogliosa fiducia, è enunciato con sicura consapevolezza cui non fan velo i risultati già raggiunti, per lusinghieri e utili che siano.

Sperimentalismo, utilità spirituale e materiale della scienza, nozione di relatività, rapporto uomo-natura, riflessione sulla scienza: in questi temi va individuato il valore degli scritti scientifici di Montesquieu. Abbiamo tuttavia aggiunto che non si deve pensare ad una originalità assoluta nemmeno in questo campo, e la dimostrazione ne è facile. Lo sperimentalismo, il prevalente interesse accordato alla storia naturale rispetto alla tendenza matematico-geometrica dell'età cartesiana sono, come è ben noto, caratteri comuni

29. *Op. cit.*, in CAILLOIS, I, p. 55.

a quel tempo e così pure la fede nella scienza e nelle sue capacità progressive<sup>30</sup>. E sono pure atteggiamenti condivisi nella più ristretta cerchia dell'Accademia di Bordeaux, come ha esaurientemente dimostrato il Barrière<sup>31</sup>.

Quale è dunque — non su un piano assoluto, s'intende, ma in relazione alla personalità di Montesquieu — il valore di questi scritti? A questo interrogativo la critica ha risposto in maniere assai discordanti. Dapprima non vi ha dato importanza in base al pregiudizio che Montesquieu « in verità non avesse scritto che tre opere », come per tutti affermò il Sainte-Beuve<sup>32</sup>. Successivamente tali scritti sono stati rivlutati ma, senza scendere a un esame dettagliato di essi, sono stati considerati, piuttosto aprioristicamente a dire il vero, in blocco, onde poter dimostrare la presenza in Montesquieu di un interesse e di una preparazione scientifica<sup>33</sup>. Ma una simile affermazione generica non ha grande valore poiché, badando solo all'aspetto estrinseco di questi studi, non ci dice nulla circa la loro sostanziale scientificità.

Ha avuto pertanto buon gioco il Barrière a negare loro qualsiasi valore poiché, ad un esame più attento di quelli precedentemente condotti, gli son apparsi semplici esercitazioni accademiche, talvolta frivole, spesso affrettate e super-

30. Cfr. dello HAZARD, *La crise* cit., vol. II, pp. 116-9 e *La pensée européenne* cit., vol. I, pp. 174-7 e 187-9.

31. Per ampi particolari in merito rinvio alla sua minuziosa documentazione, criticamente coordinata, in *L'Académie de Bordeaux* cit., pp. 141-169.

32. *Causeries* cit., p. 48.

33. Cfr. DEDIEU, *Montesquieu* cit., pp. 8-10. Il Dedieu ha posto successivamente in più giusta luce l'attività scientifica di Montesquieu nel suo *Montesquieu, l'homme et l'oeuvre*, Paris, 1943, pp. 26-30, dove, pur non scendendo nei dettagli, nota, ed è rilievo assai giusto, come gli manchi la capacità di risalire dalle osservazioni particolari all'ipotesi feconda di nuove scoperte, che è la vera base della scienza. Anche il CASSIRER ricorda questi scritti, sia pur senza valutarli, allo scopo di inserire Montesquieu nella generale tendenza scientifica dell'Illuminismo, cfr. *La filosofia dell'Illuminismo* cit., p. 76.

ficiali, e dunque sempre prive di un preciso risultato scientifico<sup>34</sup>. Ed è certo che, se ci si basa sul criterio del risultato, egli ha ragione: la scienza non è debitrice verso Montesquieu di alcun progresso, di alcuna pietruzza.

Tuttavia i motivi che abbiamo rilevati, testi alla mano, non sono disprezzabili, testimoniano anzi (in *concreto* e non più in *astratto*, come nella generica valutazione del Dedieu) l'effettiva presenza nello spirito di Montesquieu di una esigenza scientifica e di un interesse vero per la scienza. È vero che, lo si è detto sopra, anche in questo campo più limitato, il pensiero scientifico montesquiviano non dimostra grande originalità. Tuttavia simile mancanza di originalità ha un'importanza relativa ai fini del problema che qui ci interessa. Importa invece il rilevare come egli partecipi del moto generale di pensiero che afferma, in quegli anni, la supremazia della scienza sulle altre forme di sapere, e che, liberando la ragione dal compito di creare dei sistemi, la vincola invece al mondo della realtà attraverso gli strumenti dell'osservazione e dell'esperimento.

Orbene, i temi qui sopra messi in luce mi sembra dimostrino chiaramente l'esistenza in Montesquieu di una sicura capacità di intendere le vie maestre della scienza, anche se, con altrettanta evidenza, dimostrano la sua incapacità di percorrere quelle stesse vie nell'ambito di determinate scienze: quelle della natura. Trascurabili pertanto non sono questi scritti.

Con grande cautela va quindi considerato il giudizio del Barrière là dove afferma che l'Accademia di Bordeaux « tra-

34. Cfr. BARRIÈRE, *Un grand provincial* cit., pp. 176-185, dove è esaminato il contenuto di ciascuna opera. Il Barrière, ricostruendo in seguito il pensiero scientifico montesquiviano, si basa esclusivamente sulle *Pensées* e sulle Memorie tratte dalle osservazioni fatte nel corso dei viaggi, volutamente trascurando questi primi scritti. Lo stesso giudizio negativo ha confermato nel suo studio successivo, cfr. *L'Académie de Bordeaux* cit., pp. 219-226.

sformò Montesquieu, ancora scettico, frivolo e superficiale, nel pensatore dell'*Esprit des Lois* »<sup>35</sup>. Non vi è dubbio che all'Accademia egli trovò un gruppo di persone dedite con passione alla scienza, i cui problemi certo contribuì notevolmente a fargli conoscere; ma non fu questo ambiente — tutto sommato di modesti studiosi — a trasformarlo: la prova ne è la mediocrità dei risultati delle sue ricerche scientifiche nate sotto l'influenza di quell'ambiente e degli scritti dei suoi colleghi. La via alle scienze naturali apertagli dall'Accademia non gli offriva possibilità di sbocco, che non fosse gloria provinciale, e la stessa pochezza dei risultati raggiunti dovette renderne consapevole Montesquieu, sì che par da relegarsi tra le leggende la tradizione — di cui si faceva ancora eco il Cassirer<sup>36</sup> — ch'egli avesse abbandonato la carriera scientifica per una circostanza estrinseca quale la debolezza della vista. L'incontro utile e fecondo fu con la ricerca scientifica, con le grandi direttive della scienza e queste gli furono probabilmente fatte conoscere all'Accademia, ma l'importanza loro e le loro possibilità di applicazione alla scienza della società fu lui ad intuirle, che solo si sollevò al di sopra del livello dei suoi onesti ma mediocri amici e colleghi.

3. Non insisterò nel mettere in luce tutti gli aspetti del pensiero scientifico montesquiviano, basti averne indicati i motivi fondamentali che si possono epigrammaticamente riassumere nel seguente passo delle *Pensées*: « le osservazioni sono la storia della fisica, i sistemi ne sono la favola »<sup>37</sup>. Montesquieu continuerà senza dubbio ad occuparsi di scienza, nei suoi viaggi raccoglierà ancora del materiale di cui farà parte all'Accademia di Bordeaux, come è il caso per i

35. *L'Académie de Bordeaux* cit., p. 226.

36. Cfr. *La filosofia dell'Illuminismo* cit., p. 76.

37. *Op. cit.*, I, p. 137, n. 163 (681).

cinque *Mémoires sur les mines* e per le *Réflexions sur les habitants de Rome*<sup>38</sup>, ma questi scritti, il cui tema più interessante è quello già visto del rapporto tra uomo e ambiente, non ci offrono alcun elemento scientifico nuovo. Gli è che dopo i viaggi essi rappresenteranno ormai un'attività marginale: Montesquieu, superate le incertezze giovanili, ha scelto la sua via e il suo interesse scientifico si è rivolto all'indagine, a lui più congeniale, della società e delle sue leggi.

Ma proprio i modesti studi scientifici di cui si è parlato nel paragrafo precedente gli hanno aperto la sua via, mettendolo in fecondo contatto con la ricerca e il metodo empirico-sperimentale e facendogli sentire la vanità della metafisica quando oltrepassi l'unico problema ad essa essenziale: quello del principio primo del cosmo. Ancora una volta ce ne danno una preziosa testimonianza le *Pensées*.

La metafisica — egli vi scrive infatti — attira molto gli uomini per due ragioni, perché « va d'accordo con la pigrizia » — la si può studiare infatti dappertutto, a letto, in carrozza, ecc. — e perché tratta di problemi grossi e vistosi: « il fisico, il logico, l'oratore si occupano soltanto di piccoli argomenti, mentre il metafisico s'impadronisce della natura tutta, la governa a suo talento, fa e disfa gli Dei, attribuisce e toglie l'intelligenza, abbassa gli uomini al rango degli animali, oppure li eleva sopra di questi »<sup>39</sup>. L'intenzione satirica è più che evidente nel contrasto tra la illusoria potenza che la speculazione metafisica accorda all'uomo e la sua effettiva qualità di essere limitato; come pure evidente è la critica di una forma di sapere che consente i più stridenti contrasti di opinione in contrapposto all'unica verità offerta dalla scienza.

38. Il testo di tutti questi scritti trovasi in CAILLOIS, I, pp. 885-912.  
39. *Pensées*, I, p. 196, n. 202 (2060).

La responsabilità di questo erroneo vagabondare della metafisica va attribuita (e in questo Montesquieu è tipico figlio dell'Illuminismo) a quell'*esprit de système* ch'egli aveva già criticato negli scritti scientifici in nome del principio della libera ricerca fondata sull'osservazione e sull'esperimento. « Non si è mai sbagliato tanto grossolanamente come quando si son voluti ridurre a sistema i sentimenti degli uomini; senza dubbio la peggior copia dell'uomo è quella che si trova nei libri, che sono un ammasso di proposizioni generali quasi sempre false »<sup>40</sup>.

Considerata isolatamente, questa affermazione può sembrare coinvolgere nella medesima condanna dell'*esprit de système* anche il tentativo di spiegazione scientifica dei sentimenti umani rappresentato dalle « proposizioni generali » del successivo *Essai sur les causes*, di cui mi occuperò nel paragrafo seguente. Ma — a parte il fatto che l'*Essai* è sicuramente posteriore e quindi per ciò stesso può rappresentare un'evoluzione del pensiero montesquiviano — in realtà così non è. Il passo citato comincia infatti così: « La felicità e l'infelicità consistono in una certa disposizione, favorevole o sfavorevole, degli organi. Data una disposizione favorevole, le circostanze accidentali, come ricchezze, onori, salute, malattie, aumentano o diminuiscono la felicità. Data viceversa una disposizione sfavorevole, le circostanze accidentali aumentano o diminuiscono l'infelicità ».

A parte l'imprecisione del linguaggio — che cos'è quella « certa disposizione favorevole o sfavorevole » di cui si parla? — è chiaro che in tali parole si cerca, seppur confusamente, di stabilire, mediante l'instaurazione di un rapporto tra condizione fisiologica interna e impulsi esterni, una legge fondata sulla natura e sui fatti. Siamo cioè di fronte al ten-

40. *Pensées*, I, p. 24, n. 30 (549). Il passo è con tutta probabilità un frammento di un perduto discorso *Sur le bonheur*, che risalirebbe al 1724 (cfr. BARRIÈRE, *Un grand provincial* cit., p. 187).

tativo di elaborare una *scienza* dei sentimenti modernamente intesa come psicologia, liberandola tanto dall'asservimento alla morale quanto da considerazioni puramente estrinseche, come quelle relative alla condizione sociale<sup>41</sup>.

Della prima tendenza era espressione senza dubbio la morale tradizionale, ma anche la nuova morale terrena venuta affermandosi alla scuola dei « libertini », la quale non si dipartiva dal criterio di considerare la felicità come risultato dell'osservanza di una norma razionale, dettata da un prudente calcolo lontano da ogni romantico eccesso passionale, come insegnava esemplarmente Fontenelle sia con tutta la sua vita sia con le sue *Pensées sur le bonheur* faultrici di una tranquilla « mediocrità ». Tanto analoghe queste due posizioni che una loro conciliazione fu tentata dal Maupertuis nel suo *Essai de philosophie morale* (Berlino, 1749) e dal Batteux nella sua *Morale d'Epicure* (Parigi, 1758), i quali, superando entrambi un facile ma illusorio edonismo, sostenevano che la vera felicità, ravvisata in fondo da tutti i filosofi nella virtù e non nelle passioni, non solo non era incompatibile con la religione, ma anzi trovava conferma in essa<sup>42</sup>.

La seconda tendenza era invece tipica espressione della mentalità di una classe borghese in piena fase di ascesa, cosciente della sua potenza economica e ambiziosa di riconoscimento e di potere, nei quali appunto faceva consistere ogni criterio di valore e di felicità<sup>43</sup>.

41. « Quando si parla della felicità o dell'infelicità, si sbaglia sempre, perchè si giudicano le condizioni e non le persone. Laddove una condizione non è mai infelice quando piace ecc. » (ivi).

42. Del MAUPERTUIS, che si ispirava all'insegnamento degli stoici, vedi i capp. 6 e 7 dell'*Essai* cit., e del BATTEUX, che si richiamava a Gassendi (cfr. pp. 9-12), l'art. VII.

43. Cfr. in proposito HAZARD, *La pensée* cit., vol. I, pp. 357-363, ma più utili le indirette indicazioni offerte dall'analisi delle classi di quell'epoca condotta dal SAGNAC ne *La formation de la société française moderne*, Paris, 1946, vol. II, p. 38 e ss.).

È a questi « sistemi » — i quali vogliono o classificare i sentimenti degli uomini in base alle loro parvenze ovvero subordinarli a una considerazione puramente *morale* (trascendente o razionale, non importa), senza molto preoccuparsi di stabilire scientificamente come si producano i sentimenti — e non alle « proposizioni generali » ricavate invece induttivamente dall'osservazione della realtà, che Montesquieu si oppone in nome di una esigenza schiettamente empirica.

Ma se felicità e infelicità dipendono, come si è visto sopra, dal rapporto fra una disposizione degli organi e la realtà esterna, vuol dire dunque che sono riducibili a qualche cosa di puramente materiale, di rigidamente necessitato, su cui nulla può il nostro spirito? È quanto Montesquieu non crede; volendo infatti esplicitamente correggere questa possibile impressione egli rivendica all'anima, in un passo successivo, il potere di « contribuire alla nostra felicità » attraverso « l'inclinazione ch'essa può dare. Ma non in base ai « ragionamenti teologici o morali, che si rivolgono soltanto alla pura razionalità (*esprit pur*) », bensì in base a considerazioni « che la filosofia ci prova mediante i sensi stessi » come quella « dell'immensità delle cose e della piccolezza della sfera in cui viviamo »<sup>44</sup>. Evidentemente qui egli vuol sottolineare la duplice natura dell'uomo e respingere la validità di un discorso che si rivolga a uno solo degli aspetti della realtà umana, laddove la filosofia che « prova mediante i sensi » li soddisfa entrambi, portando essa sola al risultato cui teologia e morale vogliono arrivare. Infatti, come preciserà in seguito ritornando sul dibattuto problema<sup>45</sup>, per intendere la felicità si deve attenersi alle possibilità della « natura umana » e non alla « felicità degli angeli », cioè a

44. *Pensées*, I, p. 60, n. 58 (996).

45. *Pensées*, II, fol. 5, n. 1644 (1002).

una felicità puramente ideale: la mente umana da sola è capace di elevarsi a qualsiasi altezza, ma non così la natura umana nel suo concreto rapporto di anima e corpo.

A questo punto si rivela però il limite del discorso montesquiviano poiché, cercando di precisare ulteriormente questo concetto *umano* di felicità, egli riesce soltanto a giungere alla seguente definizione: « la felicità consiste in una disposizione generale della mente e del cuore che si apre a quella felicità che la natura dell'uomo può consentire, piuttosto che nella molteplicità di taluni momenti felici della vita... Non consiste nel piacere, ma nella capacità e facilità (*capacité aisée*) a ricevere il piacere ». In realtà non si tratta di una definizione, ma dell'implicita confessione dell'impossibilità di risalire da una considerazione puramente naturalistica al concetto di felicità, e della necessità di limitare l'indagine scientifica al problema particolare della « disposizione » alla felicità, della « capacità » a ricevere il piacere. Ma proprio questo può essere per noi l'unica valida ricerca scientifica in un campo siffatto, poiché al di là vi è posto solo per la filosofia<sup>46</sup>. Ora è proprio questo orientamento scientifico di Montesquieu che qui soprattutto interessa, e non tanto l'accertare se egli abbia dato una risposta valida a quella affannosa ricerca di una definizione della felicità, del *bonheur*, cui con tanto slancio si era dedicato il pensiero settecentesco<sup>47</sup>.

46. Si veda proprio a tal riguardo il recente dibattito tra uno scienziato e un filosofo, in cui il secondo nega al primo la possibilità di un'etica biologica, e quindi puramente « descrittiva », rivendicando il carattere normativo dell'etica, cfr. LEAKE e ROMANELL, *Can we agree? A scientist and a philosopher argue about ethics*, Austin, 1950 e le osservazioni al riguardo di N. ABBAGNANO, in « Riv. di filosofia », XLIV, 1953, pp. 224-226.

47. Vedine un brillante quadro in HAZARD, *La pensée* cit., vol. I, pp. 17-33 (le osservazioni su Montesquieu non ne colgono tuttavia l'aspetto essenziale); più approfondite considerazioni filosofiche, seppur prevalentemente limitate alle idee dell'autore preso in esame e alla loro successiva fortuna, nell'acuto studio di C. Rosso su *Lévesque de Pouilly teorico del bonheur* (in « Filosofia », III, 1952, pp. 403-425). L'opera di Lévesque, la *Théorie*

Riassumendo, l'esigenza scientifica montesquiviana si concreta in tre punti principali strettamente collegati: critica dell'*esprit de système*, empirismo, negazione dell'esistenza di qualità assolute nelle cose. Vediamo come questi orientamenti vengano successivamente ripresi.

Continuando la sua critica degli ambiziosi sistemi metafisici, i quali, sorretti solo da una logica interna, si appellano più all'immaginazione che alla realtà — non per nulla chiamerà altrove poeti Platone e Malebranche, cioè due tipici rappresentanti del pensiero metafisico<sup>48</sup> — osserva come la loro forza consista solo in un certo « aspetto di autorità », tale che se ne è « vinti prima ancora di combattere, poiché il rispetto ha tenuto luogo d'esame »<sup>49</sup>. Di fronte a questo solenne aspetto di autorità, a questa seducente parvenza di verità, il buonsenso appare disarmato: le sue obiezioni « son diventate spregevoli poiché, presentandosi a tutti, le persone d'ingegno hanno avuto vergogna a proporle », ma più esse son naturali e più son forti (ivi).

Giustamente il Barrière ha rilevato l'importanza, nel pensiero montesquiviano, di quel buonsenso già limpidamente espresso da Descartes, il quale, aggiungiamo noi, scrivendo alla principessa Elisabetta, proclamava il buonsenso unico bene del mondo che possa chiamarsi veramente tale<sup>50</sup>. È proprio grazie a questo buonsenso cartesiano che Montesquieu, accettata la natura duplice dell'uomo, ai suoi occhi

*des sentiments agréables* (Parigi, 1736) è certamente posteriore ai passi citati di Montesquieu, eccetto l'ultimo; anch'essa si scontra (vedi cap. VII) nella medesima difficoltà a delineare il passaggio dall'indagine naturalistica a quella concettuale, stabilendo *come* dalle sensazioni si giunga all'idea di felicità, cfr. Rosso, *art. cit.*, pp. 411-412.

48. Cfr. *Pensées*, II, fol. 68 v<sup>o</sup>, n. 1092 (2095).

49. *Pensées*, III, fol. 15 v<sup>o</sup>, n. 1668 (2089); cfr. anche ivi, I, p. 64, n. 66 (2094), dove, criticando il principio di autorità, qualifica l'*ipse dixit* « una sciocchezza ».

50. *A Elisabetta*, giugno 1645, in *Oeuvres*, ed. Adam e Tannery, vol. IV, p. 237. L'osservazione del BARRIÈRE trovasi in *Un grand provincial* cit., p. 313.

così evidente e così « naturale », si oppone all'*esprit de système* che intende piegare tutto a un ordine puramente razionale, laddove il buonsenso — che è sì ragione, ma non puramente *raison raisonnante*, ragione autosufficiente — si volge con fiducia alla lezione dei sensi, all'osservazione, evitando di lanciarsi nelle seducenti ma illusorie avventure metafisiche. Per questo motivo, pur partendo da Descartes — altamente elogiato fin dalle già viste *Observations sur l'histoire naturelle* — rifiutava di accettarne *tutto* il sistema, ravvisandone il valore invece nel metodo, poiché Descartes è colui che ha liberato gli uomini dalle « pastoie » da cui erano avvinti, « senza del quale gli altri, pur superandolo, non avrebbero avuto modo di giungere dove lui non è arrivato, poiché egli ha insegnato « a correggere i suoi stessi errori »<sup>51</sup>. Con Newton, dunque, Montesquieu avrebbe potuto affermare a buon diritto della sua ricerca « hypotheses non fingo », poiché veramente anche per lui « quidquid ex phaenomenis non deducitur, hypothesis vocanda est; et hypotheses seu metaphysicae, seu physicae, seu qualitatum occultarum, seu mechanicae, in philosophia experimentalis locum non habent »<sup>52</sup>.

Le « qualità occulte », cioè le qualità assolute esistenti nelle cose, ecco l'altro principio da combattere in nome di una filosofia empirica. Fu proprio il convincimento della loro esistenza a indurre in errore i Greci, facendo loro fare « una cattiva fisica... una cattiva morale, una cattiva metafisica », per l'ignoranza della differenza « tra le qualità positive e quelle relative »<sup>53</sup>. La distinzione sembra richiamarsi, a prima vista, a quella tracciata con ben altra precisione da Locke, nel libro II del *Saggio* (cap. 8), tra qualità primarie (« inseparabili dal corpo ») e secondarie (« poteri di produrre

51. *Pensées*, I, p. 506, n. 775 (2105) e II, fol. 211 v<sup>o</sup>, n. 1445 (2104).

52. *Philosophiae naturalis principia mathematica*, III, *scholium generale*.

53. *Pensées*, I, p. 513, n. 799 (2093).

sensazioni diverse »), ma Montesquieu non approfondisce il problema, anzi in nota proclama « grande scoperta » la negazione dell'esistenza in sé delle « qualità positive ». Ciò fa ritenere ch'egli non abbia presente la distinzione lockiana e, rimanendo fedele alla posizione cartesiana secondo la quale unica qualità essenziale della materia è l'estensione, consideri « relative » tutte le altre qualità.

Comunque sia, a Montesquieu interessa soprattutto porre l'accento su questa relatività delle qualità: « sostanza, accidente, individuo, genere, specie, sono soltanto maniere di concepire le cose secondo il diverso rapporto che hanno tra loro. Così la circolarità, che è un accidente del corpo, è invece l'essenza del circolo ». Del pari « i termini di bello, buono, nobile, grande, perfetto, sono attributi degli oggetti, relativi agli esseri che li considerano »; l'aver ignorato questa verità ha viziato tanto « la fisica di Aristotele » quanto « la metafisica di Platone » e ha indotto in « mille sofismi » Malebranche<sup>54</sup>. Il riferimento a Malebranche può lasciare dubbiosi sulla sua validità, poiché, come è noto, questi non ammetteva l'esistenza di qualità in sé nei corpi; in realtà Montesquieu vuol rifiutare solo il successivo momento del pensiero di Malebranche, là dove questi afferma la visione in Dio degli oggetti e delle idee, poiché, osserva altrove Montesquieu, se gli oggetti non li vediamo in sé, non per questo dobbiamo ricorrere alla visione in Dio: li vediamo infatti in noi come in noi sentiamo il dolore che anch'esso non è nelle cose. Ciò non vuol dire che non vi siano qualità assolute « ma che non ve ne sono per noi e che il nostro intelletto non può determinarle », non può cioè assurgere alla visione di esse in Dio<sup>55</sup>.

54. Cfr. rispettivamente *Pensées*, I, p. 133, n. 156 (2061) e I, p. 374, n. 410 (2062).

55. Rispettivamente *Pensées*, I, p. 135, n. 157 (2066) e II, fol. 80, n. 1154 (2063).

La conoscenza, secondo Montesquieu, si arresta a questo empirismo assoluto, ma egli non svolge una compiuta teoria delle idee, accontentandosi di rivolgere la sua attenzione al *come* avvenga la conoscenza e non a *che cosa* essa sia. « Le parti terminali delle fibre del nostro cervello ricevono una piccola scossa, che produce in noi uno *chatouillement* o sentimento. Ciò basta a spiegar tutto »<sup>56</sup>. In realtà non è spiegazione molto valida, ma stramba non apparirà se si pensi agli « uncini » con cui, secondo Gassendi, l'immagine aderiva all'anima, e al convincimento espresso da Locke nel *Saggio* (II, 8, §§ 11-13) che la conoscenza derivi dal movimento impresso al nostro corpo — e trasmesso mediante i nervi o gli spiriti animali al cervello — da particelle minutissime provenienti dagli oggetti esterni. È questo il limite invalicabile di ogni teoria gnoseologica empiristica, per cui lo stesso Locke ricorreva a Dio per spiegare il legame fra tali idee e tali movimenti corporei; non vi è dunque da stupirsi se anche Montesquieu si scontra alla medesima difficoltà.

Comunque, principio fondamentale per il nostro autore è che ogni conoscenza si riduce a *rapporto*: l'idea del quadrato ci è dato da un determinato rapporto fra quattro angoli, dal rapporto con altre figure che quadrati non sono; così, di rapporto in rapporto, la mente umana giunge infine all'astrazione<sup>57</sup>. Lo rinsalderà nel suo convincimento il grande avvenimento che polarizzò intorno a sé l'attenzione di tutti i maggiori pensatori del secolo: la famosa operazione del cieco nato fatta dal Cheselden nel 1728 che confermò in pieno la *Teoria della visione* di Berkeley<sup>58</sup>. Né la vista, né il tatto

56. *Pensées*, II, fol. 87, n. 1187 (2064).

57. *Pensées*, II, fol. 87, n. 1187 (2064).

58. Lo sviluppo della questione nel 1700 è ampiamente studiato da G. CAPONE-BRAGA, nella sua *Filosofia francese e italiana del Settecento*, Padova, 1941, II ed., vol. I, pp. 54-68. Il Capone-Braga non ricorda in proposito Montesquieu, il quale tuttavia non ha apportato alcun elemento nuovo al

hanno potuto infatti consentire al cieco ridonato alla luce di intendere con precisione la realtà; solo l'esperienza, combinando i risultati dati dai sensi e ripetendo le osservazioni, lo ha portato finalmente a una conoscenza distinta. « L'anima — osserva Montesquieu — è dunque un filosofo che comincia a istruirsi, che apprende a giudicare dai suoi stessi sensi e dalla natura degli avvertimenti ch'essi devono darle ». Giungerà in tal modo, di comparazione in comparazione, alle « concezioni generali », le quali, a differenza di quelle proposte dalla metafisica, « sono anch'esse una sorta di giudizi naturali » della medesima natura, anche se più complessi, delle sensazioni iniziali.

L'intelletto appare qui limitato a una mera funzione ricettiva e il giudizio, frutto delle comparazioni, appare il prodotto esclusivo delle sensazioni, come sarà poi in Condillac. Sembra anzi che a Montesquieu sfugga il valore dell'astrazione, da lui stesso posta al sommo di questa scala conoscitiva; nel passo precedentemente citato si domanda infatti perché, se la conoscenza è riducibile a sensazione, le bestie non ragionino « come gli uomini ». Ora Locke aveva già mostrato nel *Saggio* (II, 11) come le bestie, pur potendo procedere a comparazioni elementari, non giungano mai all'astrazione. Tuttavia questa rigida affermazione sensistica appare eccezionale nel pensiero montesquiviano; prudenza vuole quindi che non si debba considerarla come conclusione ultima della sua ricerca. Si può affermare invece che ai suoi occhi la verità sia data dai sensi, laddove all'intelletto spetta una funzione di coordinamento.

Comunque né le proprietà intrinseche alla materia, come volevano i materialisti, né le proprietà ideali, come volevano i metafisici, sono il vero terreno dell'indagine umana, ma

dibattito, ma ne ha solo acquisiti i risultati più importanti, cfr. *Pensées*, II, fol. 191, n. 1341 (2065) cui si fa riferimento nel testo.

questo mondo di rapporti nel quale solo si esprime fenomenicamente la natura creata da Dio. All'uomo dunque non compete che la scienza di questi rapporti raggiunta attraverso la collaborazione dei sensi e dell'intelletto, non la scienza delle cause ultime, ma quella delle cause seconde. Anche qui avrebbe potuto richiamarsi a Newton che si limitava a descrivere *come* fosse ordinato il cosmo senza chiedersene il *perché*.

4. Gli orientamenti filosofici e scientifici qui sopra rilevati non erano destinati ad esaurirsi nelle affermazioni isolate e frammentarie, seppur coerenti, delle *Pensées*, ma dovevano trovare l'anello di congiungimento con la scienza della società, nell'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*<sup>59</sup>. Nel frattempo Montesquieu era venuto svolgendo, come vedremo nei capitoli seguenti, la sua ricerca sociale nella quale, gradatamente, ma sicuramente, i motivi razionalistici avevano fatto luogo a dei criteri empirici imperniati sull'intuizione del valore fondamentale del rapporto fra uomo e ambiente, già intravisto fin dagli scritti scientifici giovanili. Nella ricerca delle cause terrene (fisiche e morali), che influiscono sull'agire dell'uomo in società, gli si era venuto formando, dapprima confusamente e poi con sempre maggiore chiarezza, il concetto di *esprit général*,

59. Vedine il testo in CAILLOIS, II, pp. 39-68. La data di composizione di quest'opera, rimasta incompiuta, è incerta; lo Shackleton, dall'esame delle calligrafie del Ms. ritiene si debba farla risalire al periodo 1736-1741, il che documenta la sua stretta connessione con l'*Esprit des Lois*, cui proprio in quel tempo Montesquieu attendeva. In proposito si noti che nell'*Essai* si trova qualche esplicito riferimento (aggiunto probabilmente in un secondo tempo) all'opera maggiore, nella quale sono passati vari paragrafi dell'*Essai*. Il Barrière ha intuito l'importanza di questo scritto che gli appare « alla base dell'opera intera [di Montesquieu] e specialmente dell'*Esprit des Lois* » (*Un grand provincial* cit., p. 318). Ma, non avendo approfondito la questione, gli è sfuggita l'idea centrale dell'opera, quella, come vedremo, del rapporto uomo-ambiente da cui deriva la teoria dell'*esprit général*.

come sintesi di tali cause e come criterio esplicativo della realtà di rapporto. Ma se dell'*esprit général* aveva visto affiorare, nelle sue varie ricerche, i diversi elementi (religione, leggi, usanze, istituzioni, clima) e ne aveva rilevato storicamente l'influenza sul popolo romano, come vedremo nel capitolo VI, non aveva tentato ancora di costruirne la teoria generale, sì da renderlo veramente un criterio suscettibile di applicazione scientifica.

È questo l'intento dell'*Essai sur les causes*, che qui si studia perché rappresenta l'estremo tentativo di teorizzazione dei principi gnoseologici montesquiviani analizzati nel paragrafo precedente. Teorizzazione, si è detto, ma non teorizzazione razionalistica poiché la ricerca condotta nell'*Essai* è empirica (tutto il pensiero di Montesquieu è ormai rivolto verso il mondo dei fatti); con essa egli vuole stabilire un criterio di interpretazione generale, valido per tutti i rapporti tra uomo e ambiente, elaborando una « scienza naturale » dell'anima, come quelle delineate nelle ricerche gnoseologiche di un Descartes o di un Locke, sia pur con le differenze che vedremo.

Il carattere scientifico dell'*Essai* è dichiarato implicitamente nel periodo con cui esso si apre: « Queste cause si rivelano meno arbitrarie man mano che hanno un effetto più generale. Sappiamo infatti meglio ciò che dà un determinato carattere a una nazione che ciò che dà una data mentalità (*esprit*) a un singolo, ciò che modifica un sesso piuttosto che ciò che tocca un uomo, ciò che costituisce l'indole (*génie*) delle società che hanno abbracciato un genere di vita, che non l'indole di un individuo »<sup>60</sup>. Il valore della ricerca intrapresa appare cioè a Montesquieu tanto maggiore quanto più può basarsi su una larga messe di osservazioni per giungere induttivamente a quelle « proposizioni generali » (em-

60. CAILLOIS, II, p. 39.

piriche dunque, non metafisiche!) di cui aveva descritto il meccanismo nei passi citati delle *Pensées*.

Tale descrizione è ripresa e completata nell'*Essai*. Vi ritroviamo infatti analizzato il meccanismo attraverso il quale le impressioni sensoriali vengono trasmesse all'anima per mezzo delle fibre nervose e di « uno spirito o succo » in esse contenuto, ma all'analisi precedente si aggiunge (anticipando ancora Condillac) quella del processo mnemonico. L'anima, facendo rifare agli spiriti animali il cammino già percorso, può riportarsi nella precedente situazione sensitiva: questa è memoria, « un'idea non è quindi che un sentimento che si ha in occasione di una sensazione già avuta, una situazione presente collegata a una situazione passata... Le percezioni, le idee, la memoria son sempre la medesima operazione che proviene dall'unica facoltà che ha l'anima di sentire »<sup>61</sup>. Il parallelo con Condillac, per il quale la memoria è unicamente una maniera di sentire, mi pare evidente.

Completata così la descrizione del meccanismo conoscitivo, dall'impressione sensoriale alla memoria, Montesquieu è in grado di rivolgersi allo studio che veramente lo interessa: l'influenza dell'ambiente sull'uomo, scopo preciso dell'*Essai*. Se è vero infatti che il carattere dell'uomo è il prodotto delle sue idee e queste sono riducibili a sensazioni, per capire e classificare i caratteri occorre stabilire quali sensazioni ha suscitato nell'uomo la realtà che lo circonda. Si è visto che alle fibre nervose è attribuito il potere di ricevere le impressioni esterne, ebbene tutto ciò che è in grado di dare alle fibre una diversa sensibilità è la causa delle diversità dei caratteri. Viene così legittimata l'indagine delle cause *esterne*.

È proprio questa direzione *ad extra* a distinguere l'*Essai* montesquiviano da quel *Traité des passions de l'âme* in cui

61. CAILLOIS, II, p. 42. Per la posizione di Condillac si veda *Traité des sensations*, p. I, cap. I.

Descartes si era proposto, come scriveva all'amico Picot, non già di « spiegare le passioni da oratore e nemmeno da filosofo morale, bensì soltanto da *fisico* »<sup>62</sup> (cioè da fisiologo, come diremmo modernamente). Intento che, a dire il vero, sembra sia identico a quello prefissosi in seguito dal pensatore di La Brède. Inoltre Descartes, fedele alla sua concezione dualistica dell'uomo (in questo seguito, come si è detto, da Montesquieu), si preoccupa, soprattutto nella parte prima dell'opera, di descrivere da « fisico » in qual modo si formino le passioni nel rapporto tra anima e corpo, ricorrendo a fibre, spiriti animali, ecc., come farà anche Montesquieu.

Tuttavia il parallelo finisce qui e le due opere palesano divergenze profonde. In primo luogo, infatti, Descartes concepisce chiaramente questa sua analisi *fisica* in funzione *etica*, poiché da una precisa conoscenza delle passioni e del loro meccanismo si prefigge apertamente il loro padroneggiamento da parte della ragione (artt. CCXI-CCXII). La ricerca scientifica è quindi mezzo (sia pur indispensabile) a un fine etico, che invece esula dagli intenti dell'*Essai sur les causes*.

In secondo luogo, anche nell'ambito del discorso « fisico » cartesiano appaiono le differenze dal discorso « fisico » montesquiviano. Cartesio infatti non rivolge la sua attenzione, come farà invece Montesquieu, al fatto che dà origine alle passioni, delle quali pure ha descritto il meccanismo naturalistico. La sua è cioè un'indagine strettamente « umanistica », rivolta all'uomo, anche se a un uomo duplice; non investe mai le cose esterne e non instaura un rapporto tra queste e l'organismo umano.

Lo stesso ragionamento vale a distinguere la ricerca condotta nell'*Essai* da quella di Hobbes e di Locke. Anche per il primo, come è affermato nel *De corpore*, sensazioni e pas-

62. Lettera del 14 agosto 1649, in *Oeuvres*, ed. Adam e Tannery, vol. XI, p. 326. Il corsivo è mio.

sioni consistono in un movimento interno dell'organismo collegato a un movimento dell'oggetto esterno: le prime, sollecitate « a motu aliquo partium obiecti internarum », si concretano in un « conatus ad extra » (cap. 25); le seconde « consistunt... in diversis motibus sanguinis et spiritum animalium... quorum... causae sunt phantasmata circa bonum et malum ab obiectis in animo excitatis » (cap. 12). Ma questo rapporto tra oggetti esterni e moto interno, che potrebbe essere espresso in una formula matematica, non è studiato nel suo diverso atteggiarsi, a seconda del variare degli oggetti, poiché questi sono genericamente considerati nella loro sostanzialità e quindi nella loro uniformità quantitativa. Ciò che interessa Hobbes è infatti soltanto il processo genetico interno attraverso il quale si formano sensazioni e passioni, un problema cioè di psicologia introspettiva, che è quello stesso di Locke<sup>63</sup>. La scienza dell'anima di Hobbes e di Locke, come quella di Descartes, una volta affermato un generico impulso esterno, si svolge tutta *in interiore homine*.

Nell'*Essai sur les causes* invece, l'indagine è rivolta alla realtà esterna le cui diversità provocano un diverso atteggiarsi dello spirito umano per il rapporto causale che li lega. Né giova rilevare che Montesquieu distingue due ordini di cause, quelle fisiche e quelle morali, affermando anzi (nella parte II dell'*Essai*) la superiorità di queste ultime, poiché anche le cause morali sono considerate da un punto di vista naturalistico, come « esterne » all'uomo; tali sono infatti le leggi, le abitudini di vita, le forme politiche, entità cioè di origine spirituale, ma considerate nella loro astrattezza.

Nella prima parte dell'*Essai* Montesquieu si occupa, nel senso già visto, delle cause fisiche. « L'anima — scrive — è nel nostro corpo come un ragno nella sua tela », ogni movi-

63. Cfr. per esempio, *Essay on human understanding*, II, 20, § 3, dove si afferma che l'indagine sulla natura delle passioni deve esser condotta « in noi », osservando quali « sensazioni interne » esse producano.

mento del centro si comunica alla periferia e ogni movimento periferico si comunica al centro. Se perciò i fili della tela (cioè le fibre nervose) sono tesi, l'anima è rapidamente avvertita, se invece i fili son tutti o in parte rilassati, il riflesso è tardo, quindi tutto ciò che rilassa le fibre dà tardezza allo spirito, ne rallenta la capacità di reazione. Pertanto l'abuso dei piaceri, del vino, del sonno, rende molli, deboli, stolidi; così l'eccessiva macerazione ascetica della carne porta a una esaltazione della fantasia, come i canti e le musiche sfrenate, cui si abbandonavano un tempo gli antichi nei baccanali, e ora i Maomettani nei loro riti religiosi, producono un abbruttimento prodromo di follia<sup>64</sup>.

Ma accanto a queste cause particolari, vi sono quelle generali di cui il carattere di tutto un popolo subisce l'influenza. Son queste: il clima (caldo o freddo), il tipo di nutrizione, le condizioni atmosferiche, le quali attraverso le variazioni di elasticità delle fibre rendono i popoli nordici pesanti ma guerrieri, tardi ma costanti, non geniali ma amanti della libertà, all'opposto dei popoli meridionali. E queste osservazioni, che passeranno poi nell'*Esprit des Lois*<sup>65</sup>, Montesquieu si preoccupa di documentarle ora con sue esperienze sull'elasticità delle fibre, ora con esperienze altrui, ora con esempi tratti dalla storia (Erodoto, Polibio, Tito Livio, ecc. gliene forniscono per i tempi antichi, le relazioni di viaggio per quelli moderni), ora ricorrendo a trattati di medicina come quelli, celebri, del Boerhaave.

Tutte queste osservazioni potranno sembrare ingenue (e lo sono per quanto riguarda il loro contenuto), tuttavia non

64. CAILLOIS, II, pp. 49-52; cfr. nello stesso senso *Pensées*, I, p. 373, n. 408 (989) e II, fol. 90 v°, n. 1192 (182).

65. Cfr. soprattutto XIV, 2, 4, 10 e XVII, 2 dove, particolare curioso, si afferma che i Coreani del nord sono più coraggiosi di quelli del sud. Mao-Tse-tung – che, secondo quanto riferisce il suo biografo Robert Payne, da giovane aveva letto e ammirato l'*Esprit des Lois*, – avrà ricordato questo giudizio di Montesquieu nel 1950 quando ebbe inizio la guerra coreana?

solo preludono chiaramente a successive dottrine degli ideologi e di talune correnti positivistiche, ma testimoniano anche (ed è quanto qui soprattutto interessa rilevare) di una rigorosa esigenza scientifica nell'indagine del comportamento umano ragguagliato a fatto naturale.

Nella seconda parte dell'*Essai* Montesquieu esamina l'influenza delle cause « morali » (cioè « spirituali », come più propriamente si usò dire oggi), ma il metodo e il fine, come ho detto sopra, sono identici: l'educazione, le leggi, le religioni, le consuetudini e le usanze sociali sono infatti considerate da un punto di vista naturalistico. Non siamo in sostanza di fronte a una indagine sull'influenza che determinate idee concrete hanno avuto sullo svolgimento del pensiero e della civiltà umana (che sarebbe indagine tipicamente storica) ma ad una enunciazione di correlazioni causali proprie invece della scienza (sia pure di una scienza dei fatti umani).

Un esempio varrà a chiarire per tutti questa impostazione naturalistica. Si è visto nel capitolo precedente come Montesquieu sia aperto a intendere il significato intimo della religione come rapporto tra l'uomo e Dio: orbene, nell'*Essai* la valutazione di essa si svolge su di un piano diverso. « In Europa — egli scrive — vi sono due religioni: quella cattolica, che richiede sottomissione, e quella protestante, che vuole indipendenza. I popoli settentrionali hanno fin dall'inizio abbracciato quella protestante mentre i popoli meridionali hanno conservato quella cattolica ». Ne consegue che, rispetto ai primi, questi ultimi, nonostante la loro maggior vivacità e acutezza intellettuale (prodotta dal clima), sono meno aperti ai problemi intellettuali che non riguardino le « grandi verità », a causa della sottomissione voluta dalla loro religione<sup>66</sup>. Si accetti la linea di ragionamento di Montesquieu senza discuterne la validità: si può concludere che

66. *Op. cit.*, p. 62.

la religione è considerata come fatto astratto, come complesso di norme, di cui si vuol determinare la portata causale, prescindendo dal suo contenuto spirituale. Siamo cioè di fronte a uno di quei giudizi generalizzanti che son propri delle scienze naturalistiche. Dalla soluzione del problema così impostato si può ricavare una legge sociologica, che sarà evidentemente una legge di tendenza.

Non è il caso di seguire qui l'analisi condotta nell'*Essai* dell'influenza delle singole cause morali, metodologicamente del tutto analoga a quella precedente. Va piuttosto rilevato — per intendere nei giusti limiti i riferimenti a Condillac fatti precedentemente — come l'anima sia in grado di ricevere un'impressione dalla realtà spirituale grazie a una capacità intellettiva — « il senso dell'anima », come la chiama Montesquieu<sup>67</sup> — distinta dunque dai sensi corporei attraverso i quali subisce l'influenza delle cause fisiche, capacità intellettiva che Condillac non ammetterà.

Ma soprattutto giova mettere in rilievo come solo la riduzione delle cause morali a fatto naturalistico renda ragione della loro unione (che non vuol essere eterogeneo accostamento) con le cause fisiche, nel superiore concetto di *esprit général* che, già affermato da Montesquieu in opere precedenti, viene enunciato con maggior compiutezza nell'*Essai sur les causes*. Dopo aver esaminato l'influenza dei singoli fattori fisici e morali, Montesquieu può infatti affermare sinteticamente: « In ogni nazione vi è un carattere generale, da cui quello di ogni singolo è, più o meno, influenzato. Esso è prodotto in due modi: dalle cause fisiche dipendenti dal clima (di cui non parlerò più) e dalle cause morali, che sono la combinazione delle leggi, della religione, dei costumi e

67. CAILLOIS, II, p. 54. Si veda in proposito il tardo *Essai sur le gout* (1753) nel quale dirà che l'anima ha, « indipendentemente dai sensi », una sua propria attività di pensiero, ivi, p. 1241.

delle usanze... »<sup>68</sup>. Egli è così giunto a definire quale sia il criterio unitario di interpretazione empirica della umana vita di rapporto. Laddove i giusnaturalisti si preoccupavano solo della natura razionale dell'uomo — fosse essa buona o malvagia, ma sempre, comunque, natura ideale — egli, fedele alla concezione cartesiana dell'uomo duplice, si preoccupa di indagarne il rapporto con la realtà esterna. Non si ha più dunque il problema di *costruire* il mondo dell'uomo deducendolo da un principio razionale, bensì quello di *interpretare* il mondo qual'è. Questa soltanto è, ai suoi occhi, attività scientifica nel significato preciso della parola, né si può dargli torto.

Il concetto di *esprit général* è lo strumento fondamentale di questa attività scientifica perché sintetizza in sé l'indagine di tutte le influenze che l'ambiente fisico-morale esercita sull'uomo quale storicamente, e non idealmente, è; esso solo quindi può spiegare il vero carattere di un popolo nei suoi diversi atteggiamenti e può, come sarà detto poi nell'*Esprit des Lois*, guidare nella sua attività il legislatore che voglia seguire un criterio scientifico realistico e non astrattamente razionalistico.

Grazie alla sintesi dell'*esprit général* si è ora in grado di superare una critica di gravi conseguenze mossa a Montesquieu da Comte. Il quale, dopo le ampie lodi già citate, osservava tuttavia come soltanto l'analisi dell'influenza del clima fosse veramente scientifica, finendo pertanto col riconoscere all'*Esprit des Lois* (cui solo necessariamente si riferiva nell'ignoranza delle opere ancora inedite) valore di opera organica e conseguente coi principi enunciati nel primo capitolo, da lui salutati felice anticipazione del positivismo<sup>69</sup>. Gli sfuggiva cioè che l'analisi montesquiviana dell'influenza

68. *Op. cit.*, p. 58.

69. *Cours de philosophie positive cit.*, p. 130.

delle cause morali e di quelle fisiche era l'espressione di un criterio unico di ricerca condotta con lo stesso metodo naturalistico, come gli sarebbe senza dubbio apparso chiaro se avesse conosciuto l'*Essai*, ma anche se avesse più meditatamente considerato l'*Esprit des Lois*.

Se ora, alla luce di quanto è stato detto, si osserva bene il concetto di *esprit général* si vedrà come esso si differenzi dal concetto di *Volksggeist*, elaborato dai giuristi della scuola storica, cui sovente è stato avvicinato. Come giustamente osserva il Solari — che a tale accostamento si è opposto — il concetto di *Volksggeist*, di netta derivazione romantica, si presenta come fatto spirituale, come « forma fenomenica determinata, in cui si rivela lo spirito dell'umanità, il quale è a sua volta in rapporto collo spirito del mondo, coll'Assoluto », laddove l'*esprit général* « lungi dal costituire un principio attivo, da cui scaturiscono come da fonte viva e perenne i prodotti dell'arte, della morale e del diritto, non è che una risultante, cioè l'effetto della legislazione, del costume, della natura esterna »<sup>70</sup>.

Sarebbe stato preferibile dire concetto filosofico il primo, concetto naturalistico il secondo. Si accetta qui dunque la distinzione affermata dal Solari, ma non per tutte le ragioni da lui addotte, poiché l'*esprit général* è bensì la risultante degli elementi sopra indicati, ma al tempo stesso (come sarà detto nelle *Considérations sur... les Romains* e soprattutto nell'*Esprit des Lois*) è anche « un principio attivo » che influisce sulla vita dei popoli di cui foggia le varie manifestazioni (e quindi anche la legislazione e il costume). Né si può dire che in Montesquieu il legislatore « non è l'interprete fedele dell'opera spontanea e inconscia del *Volksggeist*, ma è sempre l'autore e il propulsore della vita del popolo », poiché per il pensatore di La Brède, buon legislatore è pro-

70. *Storicismo e diritto privato*, Torino, 1940, pp. 164 e 167.

prio colui che sa intendere l'*esprit général* del suo popolo e conformarsi ad esso. E nemmeno mi sembra possibile considerare il concetto montesquiviano una « delle vaghe generalità, delle astrazioni convenzionali, di cui si compiaceva la letteratura politica del secolo XVIII » (ivi), se per astrazione si intende — come anche le successive frasi del Solari mi pare confermino — un concetto *razionalisticamente* astratto. Tutta l'analisi empirica montesquiviana, sin qui esposta, autorizza, mi pare, a respingere una siffatta interpretazione.

Comunque, questi rilievi, lungi dal negare, confermano la posizione del Solari, poiché, mettendo l'accento sul carattere scientifico del concetto di *esprit général*, ne accentuano il divario dal concetto filosofico di *Volkgeist*. Non è quindi da ravvisarsi nell'affinità di questi concetti il legame, indubbiamente esistente, tra Montesquieu e la scuola storica, ma, come ho accennato altrove, nella sua concezione della storia come storia della società <sup>71</sup>.

Abbiamo visto così come la pluriennale ricerca scientifica e gnoseologica montesquiviana abbia il suo logico culmine nell'*Essai sur les causes*. Ma, affermato il rapporto tra uomo e ambiente, non potevano certo bastare a descriverlo in tutta la sua ricchezza le scarse osservazioni fatte nell'*Essai*, occorreva rivolgersi a una indagine complessiva che abbracciasse la vita sociale nella sua storia e nella sua realtà. Compito immenso cui Montesquieu si accinse nell'*Esprit des Lois* sulla base dei convincimenti metafisici e scientifici fin qui illustrati. Ma parallelamente alla elaborazione di tali principi egli era venuto svolgendo una serie di ricerche rivolte a indagare la natura e gli aspetti della società, ricerche alle quali dobbiamo ora rivolgere l'attenzione.

71. Cfr. la mia introduzione all'ediz. italiana dell'*Esprit des Lois*, Torino, 1952, vol. I, p. 31.

### CAPITOLO TERZO

#### DAGLI SCRITTI POLITICI GIOVANILI ALLE «LETTRES PERSANES»

1. Nel capitolo precedente abbiamo seguito il formarsi della personalità di Montesquieu e abbiamo visto delinearci, con sempre maggior precisione, il suo orientamento verso la ricerca scientifica. Di questa ricerca abbiamo individuato sia gli spunti intrinsecamente più fecondi sia, in particolar modo, quegli orientamenti generali di pensiero e di metodo che aprono la via ad intendere la successiva speculazione del filosofo di La Brède. L'esame critico degli scritti scientifici di Montesquieu ci ha permesso di constatare da un lato il fallimento della sua impresa scientifica e il suo progressivo distacco da essa, dall'altro l'affiorare di concetti e di interessi scientifici sì, ma orientati verso il terreno delle scienze dell'uomo, e in questa direzione, illustrando il concetto di *esprit général*, ci siamo spinti oltre i limiti cronologici della nostra indagine fino alle soglie dell'*Esprit des Lois*. È necessario quindi fare un passo indietro e ritornare al periodo della preparazione e delle incertezze, al periodo cioè che termina a un dipresso col 1728, anno in cui Montesquieu parte per il suo lungo e decisivo viaggio europeo. Mentre svolge le sue ricerche scientifiche, Montesquieu non dimentica gli interessi umanistici, ma le varie opere che son frutto di questo interesse — dal giovanile *Discours sur Cicéron* (1708?) al *De la considération et de la réputation* (1727) — hanno scarso

valore intrinseco, eccezion fatta naturalmente per le *Lettres Persanes*, per lo più sono mere esercitazioni letterarie od accademiche, scritti d'occasione, anche se curati (a freddo, come il *Temple de Gnide*) con la consueta pazienza.

Nel gruppo tuttavia si nota qualche scritto d'argomento politico: sono la già citata *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* (1716), il *Mémoire sur les dettes de l'État* (1716? 1717?) e le *Considérations sur les richesses de l'Espagne* (1724?), per ricordare solo quelli che sicuramente rientrano in questo periodo della vita di Montesquieu<sup>1</sup>.

La presenza di questo nucleo, non trascurabile, di opere politiche nella fase che potremmo dire « scientifica » del pensiero di Montesquieu, pone un problema interessante, quello cioè di vedere se in esse vi sia traccia di un'applicazione di quel metodo scientifico — di cui abbiamo rilevato gli orientamenti generali — al mondo dei fatti umani. Oltre naturalmente, al problema — anch'esso assai importante ma secondario ai fini dell'indagine metodologica che ci siamo proposta — di individuare spunti che verranno in seguito ripresi e sviluppati.

Della *Politique des Romains* abbiamo già rilevato una prospettiva interessante: la valutazione sociale della religione. Qui notiamo ancora come Montesquieu non si soffermi soltanto sulla religione come complesso dogmatico-morale ma scenda a valutare anche la superstizione, nella sua qualità di fatto di costume popolare, sfruttata come strumento di governo da una classe politica spregiudicata e *éclairée* che « conosceva tanto il ridicolo quanto l'utilità delle divinazioni »<sup>2</sup>. Dal punto di vista metodologico, l'unico spunto

1. Non tengo quindi conto qui né delle *Réflexions sur la monarchie universelle*, che quasi certamente sono posteriori ai viaggi (anche se per molto tempo sono state credute del 1724, equivocando con le *Richesses de l'Espagne*), né del *Mémoire sur la Constitution* (cioè sulla bolla *Unigenitus*), che si ritiene sia stato scritto verso il 1717; ma ripreso e rielaborato nel 1752.

2. *Op. cit.*, in CAILLOIS, I, p. 83; più in generale v. pp. 81-7.

interessante dello scritto sta proprio in questa estensione dell'indagine a consuetudini e a forme di pensiero popolari per ridurle, sfrondate dal meraviglioso di cui sogliono essere circondate, alla loro reale dimensione politica. E, quello che più conta, non già in vista di un fine diverso — quale può essere l'anticristianesimo satirico di un Voltaire o quello acrimonioso di un Holbach (*Le Christianisme dévoilé!*) — ma proprio per una più esatta comprensione del « fatto » superstizioso. Naturalmente questo non è più di uno spunto, su cui Montesquieu ragiona alla brava, senza grande studio e cura, senza scendere oltre la superficie, come d'altronde capirono i membri dell'Accademia di Bordeaux i quali fecero al saggio del loro giovane collega un'accoglienza cortese ma tiepida<sup>3</sup>.

Il *Mémoire sur les dettes de l'État* e le *Considérations sur... l'Espagne*, sebbene scritti a distanza d'anni, rientrano nelle grandi linee di uno stesso indirizzo: l'interesse per i problemi economico-finanziari. Nel primo Montesquieu affronta il problema della riforma finanziaria del paese, inserendosi in una tradizione di studi recente ma gloriosa per i nomi di Vauban, Boisguilbert, Boulainvilliers, tradizione che sarà continuata da un Saint-Pierre e da un d'Argenson.

Lo scritto tuttavia si limita all'aspetto tecnico del problema, discutendo i vari sistemi fiscali e i provvedimenti finanziari da adottare, ma non supera in alcun modo i dati contingenti della situazione. Tuttavia anche in questo *Mémoire* dai limiti angusti vi è un accenno, che, pur nella sua brevità, merita di esser segnalato. Alla base della riforma tecnica deve stare — afferma Montesquieu — una riforma strutturale: occorre, cioè, ristabilire le comunità con le loro autonomie, ovvero stabilire in ogni provincia le assemblee degli stati con il compito di votare le imposte. Una simile

3. Cfr. BARRIÈRE, *Un grand provincial* cit., pp. 176-7.

riforma non rappresenta né una novità strutturale assoluta — in quanto già esistevano alcune province rette con tale sistema<sup>4</sup>, che si tratta solo di estendere a tutto il paese — né un principio politico rivoluzionario, poiché l'autorità degli stati non è politica: « l'autorità del re non ne sarebbe indebolita... Gli stati provinciali non devono essere sospetti al governo, poiché non vi si discutono mai gli affari generali ».<sup>5</sup> Il principio affermato è quindi ben limitato, né affatto *singulier et extraordinaire*, come ritiene il suo autore<sup>6</sup>, che lo troviamo affermato da altri scrittori — non ultimo il Fénelon delle *Tables de Chaulnes*, il programma di governo tracciato col duca di Beauvillier per il duca di Borgogna, nipote di Luigi XIV. Montesquieu tuttavia ne richiede non soltanto il rispetto là dove il sistema teoricamente esiste ma l'estensione, come farà in seguito, con sistema più complesso e politicamente più ardito, il d'Argenson<sup>7</sup>.

Tuttavia è importante sottolineare il fatto che con questo scritto Montesquieu si inserisce nella corrente politica liberale del primo settecento, rivendicando il principio della libera votazione delle imposte, destinato ad avere conseguenze politiche ben più ampie nel suo stesso pensiero successivo. E l'interessante è che tale principio egli non difende per rispetto della tradizione, o per spirito classista, come sembra piuttosto nel Fénelon, ma per una considerazione puramente economica. « La provincia dell'Artois [retta dagli stati] — scrive — paga proporzionalmente più delle altre, ma tutti vivono colà felici e contenti. Lo stesso avviene negli

4. Erano i cosiddetti *pays d'états* in contrapposto ai *pays de généralités*, retti direttamente dall'amministrazione centrale per il tramite di un intendente.

5. *Op. cit.*, in CAILLOIS, I, p. 70.

6. *Loc. cit.*, p. 71.

7. Cfr. il mio studio *Il problema politico del marchese d'Argenson*, in « Occidente », VI, 1951, pp. 209-211.

altri *pays d'états* »<sup>8</sup>. Nell'*Esprit des Lois* svilupperà e chiarirà l'idea: i popoli liberi son quelli che pagano maggiori imposte, e dedicherà all'argomento tutto il libro XIII.

Dunque anche in questo scritto troviamo uno spunto interessante, seppur ancora allo stato embrionale: il rapporto fra il mondo economico e il mondo politico.

Nelle *Considérations sur... l'Espagne*, l'atteggiamento di Montesquieu non è più quello, a lui inconsueto, di chi consiglia rimedi ma quello di chi cerca di comprendere, di rendersi ragione e solo indirettamente di consigliare. Anche in questo scritto l'argomentazione si svolge soprattutto su di un piano strettamente tecnico, ma il panorama si allarga attraverso l'esame della decadenza, quasi incomprensibile alla mentalità mercantilistica, di un paese come la Spagna, ricco (anzi il più ricco) di miniere d'oro e d'argento. Agli occhi di Montesquieu questa ricchezza si disvela invece illusoria: la Spagna ha abbandonato le « ricchezze naturali » per delle « ricchezze di finzione o di segno »<sup>9</sup>; lungi dall'invidiarle i suoi tesori si deve capire che val molto meglio godere « della nostra terra e del nostro sole; le nostre ricchezze saranno più solide perché un'abbondanza sempre rinnovata sopperirà a sempre nuovi bisogni »<sup>10</sup>. Senza qui discutere l'indirizzo del ragionamento tecnico — che sarà ripreso nelle *Réflexions sur la monarchie universelle* (§ 16) e poi nell'*Esprit des Lois* (XXI, 22) — notiamo questo spunto che prelude chiaramente alla dottrina fisiocratica e alla sua svalutazione del numerario a vantaggio dell'unica naturale, e quindi vera, ricchezza: l'agricoltura.

Da un punto di vista metodologico possiamo rilevare come Montesquieu si valga largamente, per la comprensione del fenomeno che sta studiando, della lezione della storia. Il

8. *Op. cit.*, p. 70.

9. *Op. cit.*, in CAILLOIS, II, p. 11.

10. *Loc. cit.*, p. 18.

caso della Spagna viene infatti chiarito non solo in base ad un ragionamento economico teorico (alla cui base stanno il principio su accennato nonché il rapporto inverso fra circolante e valore di esso), ma anche facendo ricorso all'esperienza storica, che offre esempi analoghi di decadenza economica o argomenti *a contrario*; l'economia s'inquadra pertanto in una più vasta prospettiva.

Se ora vogliamo trarre qualche conclusione generale da questi scritti, dobbiamo dire che in complesso essi non presentano, all'infuori degli spunti sporadici e particolari rilevati, un grande interesse, né rivelano un indirizzo sicuro.

Nel periodo che abbiamo detto « scientifico » prevale dunque in Montesquieu l'interesse per le scienze naturali, anzi più che in questi scritti politici è in quelli scientifici che vediamo delinearci, come abbiamo notato, metodo e indirizzi che si svilupperanno nella successiva indagine sociale dell'*Esprit des Lois*. Il Montesquieu studioso della società non ci appare formato, in questi anni, attraverso l'indagine dei fenomeni sociale e storici, bensì lo vediamo lentamente sbocciare dallo studio del mondo della natura. Questo, indubbiamente, sul piano dell'indirizzo generale e del metodo, poiché certamente la competenza acquisita in settori particolari, come quello economico-finanziario, costituirà un'ottima base per sviluppare e dar concretezza alla successiva indagine.

Vi è tuttavia uno scritto di quegli anni che offre un interesse generale maggiore: il *De la politique*, che costituiva l'ultima parte del perduto *Traité des devoirs* (1725) ed è lo scritto di maggior rilievo ai fini della nostra indagine. Ma proprio per questa ragione occorre affrontare un problema cronologicamente anteriore: quello del significato delle *Lettres Persanes*<sup>11</sup>.

11. Per debito di precisione cronologica, dirò che se ho esaminato prima le *Considérations sur... l'Espagne*, scritte posteriormente alle *Lettres Persanes*, gli è perché esse sono affini per argomento al *Mémoire sur les*

2. Si tratta qui, naturalmente, di considerare non già quale sia il posto intrinseco delle *Lettres Persanes* nella letteratura e nel pensiero francese (problema che qui ci interessa solo di riflesso), bensì quale significato esse abbiano nell'evoluzione del pensiero di Montesquieu, si tratta cioè di determinarne la funzione nei confronti della personalità del loro autore.

Pur non volendo addentrarci in una spiegazione psicologica delle *Lettres Persanes*, che allo stato attuale della documentazione relativa alla vita di Montesquieu sarebbe un po' campata in aria, non possiamo non ricordare la tesi avanzata dal Barrière che le *Lettres* siano un documento largamente autobiografico<sup>12</sup>, tesi che indubbiamente presenta degli elementi interessanti. Ma a parte questo punto di vista, che non pretende d'altronde di offrire una spiegazione generale delle *Lettres*, occorre render ragione dello sbocciare improvviso di quest'opera — che è uno dei capolavori della letteratura francese, ed è, strutturalmente, squisitamente letteraria — proprio nel periodo in cui più intensa è l'attività scientifica di Montesquieu. Non solo, ma in tutto il *corpus* montesquiano, incentrato su problemi storici, politici, sociali e filosofici, le *Lettres Persanes* rappresentano una parentesi letteraria a tutta prima inspiegabile. A dire il vero non poche sono le altre opere esclusivamente letterarie di Montesquieu, dal *Temple de Gnide*, all'*Histoire véritable* e all'*Arsace et Isménie*, ma per queste opere minori, nate morte, scritte seguendo il gusto di un'epoca che mescolava la frivolezza alla serietà, e che comunque non rivelano un impegno profondo dell'autore, il problema della coerenza logica si pone

*dettes de l'État* e non presentano problemi logici particolari, come invece il quasi contemporaneo *De la politique*.

12. Cfr. *Un grand provincial* cit., pp. 80-2 e soprattutto l'articolo *Éléments personnels et éléments bordelais dans les Lettres Persanes* in « Rev. d'histoire litt. de la France », LI, 1951, pp. 17-36.

in tutt'altri termini che per le *Lettres Persanes*, opera ancor oggi viva, e la spiegazione può restare limitata al terreno psicologico. Le *Lettres Persanes* propongono invece all'interprete il duplice problema del loro accordo con gli scritti dedicati alla scienza naturale che le precedono o le accompagnano e con quelli posteriori dedicati alla scienza dell'uomo.

La possibilità di risolvere questo duplice problema simultaneamente, sopprimendo la parentesi, cioè dando delle *Lettres* un'interpretazione che le spogliasse del loro carattere letterario, era troppo allettante per non indurre qualcuno in tentazione. E infatti recentemente questa soluzione è stata proposta in termini quanto mai radicali dal Caillois, in due paginette della sua introduzione alle opere complete di Montesquieu, nelle quali sostiene che le *Lettres Persanes* rappresentano addirittura la tappa cruciale del pensiero del filosofo di La Brède, l'opera che ha « dato il suo pieno significato » all'*Esprit des Lois*<sup>13</sup>! La loro importanza consisterebbe infatti nella « rivoluzione sociologica » in esse compiuta, e così il Caillois spiega l'espressione non poco misteriosa: « Per rivoluzione sociologica intendo qui quel procedimento dello spirito che consiste nel fingersi estraneo alla società in cui si vive, nel guardarla dall'esterno e come se la si vedesse per la prima volta. Se pertanto la si esamina alla stessa stregua di una società di Indiani o di Papuasi, si deve continuamente trattenersi dal considerarne naturali gli usi e le leggi ». Montesquieu in sostanza avrebbe, con le *Lettres Persanes*, condotto una precisa indagine sociologica sulla nazione francese, oggettivandone i modi di pensare, le consuetudini di vita, le idee religiose; modernissimo nell'intuire l'importanza di una simile impresa (non ricorda forse il Caillois i nomi di Malinowski e di Kinsey?), Montesquieu avrebbe non solo operato « per suo conto » la suddetta rivoluzione sociologica,

13. Cfr. *Oeuvres complètes* cit., I, pp. V-VI.

ma avrebbe « messo gli altri in condizione di compierla a loro volta », costringendo i suoi contemporanei a guardarsi nello specchio della sociologia, a fare i conti con questa nuova prospettiva del sapere <sup>14</sup>.

Notiamo per inciso che, attribuendo alle *Lettres Persanes* questa rivoluzione sociologica, il Caillois finisce, sia pur inavvertitamente, ad assegnare ad esse una sorta di primato — se non dal punto di vista del contenuto, da quello metodologico — in quanto è in esse che viene appunto introdotto il metodo nuovo. E in questo senso si ricollega a un'opinione largamente diffusa nel '700 tra i *Philosophes* e di cui si fecero interpreti soprattutto Helvétius <sup>15</sup> e Voltaire, le cui simpatie andavano allo spirito più apertamente critico delle *Lettres Persanes*, nel quale ravvisavano una delle prime manifestazioni della santa battaglia dei lumi contro l'oscurantismo. In questo suo orientamento il Caillois si ricollega inoltre alle opinioni, più attenuate, del Laboulaye e dello Zévort, condivise in parte anche dal Brunetière <sup>16</sup>.

14. « Inventando questi Persiani che vengono a Parigi — scrive il Caillois — Montesquieu costringe tutti i Parigini a vedere la loro città e la loro vita come avrebbero visto Ispahan e la vita dei Persiani », *op. cit.*, p. VI.

15. Nella sua lettera a Saurin sull'*Esprit des Lois* scriveva infatti: « Il suo alto ingegno lo aveva innalzato in giovinezza fino alle *Lettres Persanes*. In età più matura sembra essersi pentito di aver offerto all'invidia un tal pretesto di nuocere alla sua ambizione. Si è quindi dedicato più a giustificare le idee accettate che non ad affermarne delle nuove e delle più utili », cfr. *Correspondance*, t. II, p. 565. L'autenticità di questa lettera e dell'altra non meno nota di Helvétius a Montesquieu, è stata negata con validi argomenti da R. KOEBNER, cfr. *The authenticity of the letters on the « Esprit des Lois » attributed to Helvétius*, in « The Bulletin of the Institute of Historical Research », XXIV, 1951, pp. 19-43. Tuttavia anche se non autentiche queste lettere esprimono opinioni del gruppo dei *philosophes* e quindi mantengono il loro valore di documento di un diffuso atteggiamento nei confronti di Montesquieu.

16. Cfr. *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, 4<sup>e</sup> série, Paris, 1901, 4 ed., pp. 253-4, *contra* vedi DEDIEU, *Montesquieu cit.*, pp. VI-VII.

Una simile interpretazione, come si può chiaramente capire dai testi citati, risolve mirabilmente l'aporia esistente fra le *Lettres Persanes* e la restante attività speculativa di Montesquieu, sia precedente che susseguente ad esse. A mutare è soltanto il terreno dell'indagine, ma questa è scientifica ed empirica come quella condotta nel mondo della natura e come quella che sarà svolta nel mondo delle società e della politica: le *Lettres Persanes* non sono che un'indagine di sociologia del costume. L'unità del pensiero montesquiviano sarebbe pertanto pienamente rivendicata e sull'unico piano perfettamente legittimo data la evidente disparità dei temi trattati: quello metodologico.

Un simile risultato, che risolve in maniera così radicale ogni traccia di contrasto e di incertezza, non può tuttavia mancare di ingenerare qualche serio dubbio. È possibile che nel 1721 Montesquieu fosse già in possesso di un metodo sociologico così perfezionato, quando, come lo dimostrano largamente i tentativi disparati delle opere successive alle *Lettres*, la sua via non gli era ancora sufficientemente chiara? Comunque dove sono le prove concrete di questa interpretazione così precisa? Bastano per documentare questa affermata struttura scientifica delle *Lettres Persanes* poche frasi del Caillois, ispirate più che altro a delle affinità (elettive!) piuttosto superficiali? Il fatto è che, a mio parere, la tesi del Caillois non è — e lo vedremo — il frutto di un attento esame dei testi bensì l'ultima espressione di un orientamento critico che ha la sua origine prima nell'interpretazione del Sainte-Beuve, e che è stato sviluppato fino alle sue estreme conseguenze esclusivamente sul piano logico. Mette quindi conto, prima di criticarne l'ultima espressione, di seguire l'evoluzione di siffatto orientamento partendo da chi per primo ne ha poste le basi.

Convinto, quando una siffatta constatazione non era ancora diventata banale, che nelle *Lettres Persanes* vi fosse

qualcosa di serio che preannuncia l'autore dell'*Esprit des Lois*, il Sainte-Beuve era in grado di sentire appieno come questa serietà delle *Lettres*, solo apparentemente frivole, aprisse il problema del loro rapporto logico con i contemporanei scritti scientifici. Così infatti egli notava: « Dans le temps même où il travaillait à ce petit Mémoire sur des objets d'histoire naturelle, il laissait échapper un autre ouvrage pour lequel il n'avait pas eu besoin de microscope, et où son coup d'oeil propre l'avait naturellement servi »<sup>17</sup>. In queste parole, con le quali viene oggettivamente constatata la contemporaneità di attività intellettuali così manifestamente diverse, si intravede già una possibilità di soluzione, seppur espressa in termini puramente allusivi: allo studio col microscopio del mondo della natura, si affianca lo studio diretto del mondo dell'esperienza umana. Tra le due indagini si potrebbe instaurare dunque un rapporto di comunanza: entrambe procedono dallo stesso principio animatore dell'osservazione scientifica, seppur rivolta a campi diversi. Sotto la maschera dei viaggiatori persiani è Montesquieu che osserva, giudica « i costumi, le idee e tutta la società della sua giovinezza »<sup>18</sup>, ora scherzosamente per bocca di Rica, ora meditatamente per bocca di Usbek, mentre il romanzo orientale non è che un'esca per attirare i lettori o un velo per coprire la propria audacia. Ma al disotto di questi infingimenti vi è sempre l'autore, il quale scruta spassionatamente, spregiudicatamente una storica realtà umana, come ha voluto studiare senza impacci di sistemi la realtà naturale.

Ma l'autore dei *Lundis* non fa in questo modo che sottolineare la comune base psicologica dell'interesse per il mondo della natura e per il mondo dell'uomo, senza per questo sentirsi autorizzato a parlare, a proposito delle *Lettres Per-*

17. *Causeries du lundi*, ed. Garnier, t. VII, pp. 47-8.

18. *Op. cit.*, p. 50.

*sanes*, di una « scienza » dell'uomo. Se egli ha messo in rilievo il valore delle *Lettres* in quanto raffigurazione di un'epoca e di una società, ciò è perfettamente legittimo nei termini da lui posti, poiché questa raffigurazione, pur nella sua sostanziale fedeltà, gli appare epigrammatica, satirica, in una parola sola, *letteraria* (e qui il discorso investe anche il secondo aspetto del problema, quello dei rapporti con l'*Esprit des Lois*). Sainte-Beuve, senza dubbio, ha notato quanto nei discorsi dei due Persiani anticipi i più severi studi posteriori<sup>19</sup>, ma così facendo ha inteso solo rilevarne le implicanze filosofiche nell'intento di ristabilire quella unità tendenziale del pensiero montesquiviano che — se oggi è un punto fermo della critica moderna — allora era normalmente contestata.

Ma la comunanza dell'interesse psicologico da un lato e la affinità di idee dall'altro non portano l'autore dei *Lundis* a spingersi oltre, snaturando la struttura letteraria delle *Lettres Persanes*. Ce lo dimostra il fatto ch'egli le avvicini ai *Caractères* di La Bruyère<sup>20</sup>. E in effetti anche i *Caractères* sono un prezioso documento sociale, ma restano pur sempre opera esclusivamente letteraria; come le *Lettres Persanes* ci offrono infatti il quadro di una società, ma attraverso una raffigurazione fantastica, non già attraverso una ricostruzione scientifica o storica. Se ogni artista è sempre il testimone di una società, vi è l'artista che più sente tale vocazione e più la realizza nelle sue opere letterarie; fra questi è certo il Montesquieu delle *Lettres Persanes*, ed è merito indiscutibile del Sainte-Beuve l'averlo sottolineato. Ma questo *animus* di osservatore, di cui Montesquieu dà prova nelle *Lettres*, non basta a qualificarle come opera scientifica nella loro struttura e nemmeno nell'intonazione generale, anche

19. Cfr. *op. cit.*, pp. 48-9.

20. Cfr. pp. 54-5.

se gli spunti serii e meditati vi abbondano, sì da farne veramente, come è stato giustamente detto, la spiritosa prefazione all'*Esprit des Lois*.

L'equilibrato accenno del Sainte-Beuve ha avuto fortuna e il suo tentativo di interpretazione unificatrice è stato largamente sviluppato, anche se per lo più non gliene è stato riconosciuto il merito. Il Sorel, nel suo scritto che per tanti anni ha fatto testo nella letteratura critica montesquiviana, allorché confronta le *Lettres Persanes* e l'*Esprit des Lois* non fa che ripetere, seppur precisandola maggiormente, la posizione del Sainte-Beuve, affermando che « Montesquieu, il quale si mostrò in seguito un conoscitore così sagace dell'uomo sociale, si rivela in queste lettere osservatore penetrante e ironico dell'uomo di mondo »<sup>21</sup>. Anche nell'interpretazione del Sorel dunque l'elemento comune è essenzialmente psicologico: l'*animus* dell'osservatore è « ironico », e l'ironia non è mai né strumento né obiettivo di scienza. E il Sorel non solo si richiama anch'egli a La Bruyère, ma aggiunge i nomi di Molière, fra i precursori, e di Stendhal e Mérimée fra i continuatori<sup>22</sup>: le *Lettres* vengono dunque immesse in pieno firmamento letterario. E fin qui non si può che confermare l'adesione di massima data già all'analogia interpretazione del Sainte-Beuve.

Ma il Sorel, in apertura di libro, colpito dal carattere esemplare dell'opera rispetto alla situazione intellettuale e sociale del tempo, dalla consapevolezza che Montesquieu aveva (o meglio pareva avere agli occhi del Sorel) della crisi sociale della Reggenza, gli attribuisce un intento più serio e profondo che non quello della satira letteraria o dell'osservazione ironica. « Egli volle analizzare questo male [la deca-

21. Cfr. A. SOREL, *Montesquieu*, Paris, 1887, pp. 29-30. Sull'autorità che ancor oggi ha il libro del Sorel vedi quanto ne dice D. C. CABEEN nel suo *Montesquieu: A bibliography*, New York, 1947, p. 73.

22. *Op. cit.*, pp. 29, 32, 37.

denza delle istituzioni] e tentò di porvi rimedio; ma non si accorse che, descrivendolo come faceva, lo diffondeva negli animi, e che la sua opera offriva il sintomo più grave della crisi ch'egli riteneva di poter scongiurare. Il suo non era un avvertimento e un invito alla riforma, era il segnale di una rivoluzione che covava istintivamente in tutti gli animi e le cui cause si manifestavano in tutti gli avvenimenti »<sup>23</sup>. Ci troviamo qui di fronte ad una interpretazione non poco diversa dalla precedente, in contraddizione anzi con essa, poiché evidentemente il parlare di rimedio al male sociale, di invito alla riforma, di rivoluzione, è lecito per opere di *contenuto* politico (indipendentemente dalla *forma*, la quale può essere talvolta anche poetica), opere nelle quali si esprime cioè un giudizio politico, si addita una strada da percorrere, un programma da seguire, non per un'opera che si propone di « castigare ridendo mores », come è quella che può venir paragonata ai parti letterari di Molière e La Bruyère.

D'altra parte Montesquieu stesso, se non ha risparmiato le sue critiche alla società del tempo ed alle sue istituzioni, ha respinto esplicitamente qualsiasi interpretazione catastrofica della situazione. Anticipando il Rousseau del *Discours sur les sciences et les arts*, si è domandato infatti se « l'utilità che se ne trae [dalle scienze e dalle arti] compensi gli uomini del cattivo uso che ne vien fatto tutti i giorni »; ma la risposta, contrariamente a quanto dirà una trentina d'anni dopo il ginevrino, è positiva e improntata a un saldo ottimismo<sup>24</sup>. Dov'è dunque quella coscienza della rovina e della decadenza di cui parla il Sorel? Senza dubbio Montesquieu ha constatato gli effetti sovvertitori della politica di Law (lett. CXXXVIII), la crescente potenza del servidorame (lett. XCIX), la rovina degli ordini politici, la decadenza della

23. *Op. cit.*, pp. 5-6.

24. Cfr. lett. CV-CVI.

monarchia, ma può dirsi ch'egli tenti di offrire un « rimedio » a questi mali? Affatto, siamo invece di fronte proprio al « sintomo » puramente letterario e moralistico di una situazione e in nessun modo alla sua comprensione filosofica o scientifica.

Senza dubbio ci sono e una filosofia e una politica nelle *Lettres Persanes*<sup>25</sup>, ma filosofia e politica sono presenti come elementi del grande quadro, animato e pittoresco, di una società colta in tutte le manifestazioni della sua vitalità: indispensabili fin che si vuole, ma sempre elementi, cioè *particolare*, non sintesi o essenza del quadro. Sono soprattutto il segno della presenza dell'autore, con *tutte* le sue idee, nella sua opera: come, per esempio, le idee religiose e filosofiche del Manzoni sono presenti nei *Promessi Sposi* ma non per questo li informano o li sostanziano esclusivamente di sé, privandoli del loro carattere letterario.

Non doveva del resto il Sorel, come ho già ricordato, parlare poche pagine dopo del Montesquieu delle *Lettres Persanes* come di un osservatore « dell'uomo di mondo » proprio in contrasto con l'osservatore « dell'uomo sociale » dell'*Esprit des Lois*? Ora è sullo studio dell'uomo sociale che si può basare una riforma, non su quello dell'uomo di mondo. È evidente che il Sorel, mentre ha saputo mantenersi nei giusti limiti quando ha trattato *ex professo* delle *Lettres Persanes*, ha ceduto alla tentazione cui accennavamo sopra quando ha voluto presentarci il quadro completo della personalità di Montesquieu, e così le *Lettres Persanes* gli si son trasformate in un'opera eminentemente politica, addirittura rivoluzionaria, sebbene non sul piano metodologico affermato dal Caillois, bensì sul piano del contenuto sociale. Il che appare per lo meno dubbio.

25. Cfr. in proposito il mio studio *Il problema dell'ordine umano* cit., pp. 371-4.

Del resto il Sorel non si è limitato a dare alle *Lettres* un significato politico, ma, rispetto all'*Esprit des Lois*, ha fatto anche il contrario, ragguagliandolo a un'opera letteraria là dove afferma che Montesquieu « a étudié et peint la monarchie ou la république comme Molière l'Avare, le Misanthrope ou le Tartuffe; comme La Bruyère, les Grands, les Politiques, les Esprits forts »<sup>26</sup>. È davvero sintomatico questo voler instaurare dei paralleli così letterari a proposito di un'opera che tratta delle leggi, della società. Che cosa vuol sottolineare il Sorel col suo paragone? l'arte con cui Montesquieu dà vita ai suoi schemi? Se così fosse, la sua sarebbe una preoccupazione legittima, anche se eccessiva, ma non credo che sia così. Il parallelo vuol veramente sottolineare l'uguaglianza del metodo con cui Molière è giunto poniamo all'Avaro, La Bruyère ai Grandi e Montesquieu alla repubblica, metodo consistente nell'osservare il costumi del tempo e nel costruire poi, in base a siffatta osservazione, un « tipo » che non è più nessuna di quelle realtà particolari ma senza di esse non potrebbe esistere.

Ma qui si scopre tutta la fondamentale debolezza di una simile argomentazione, debolezza dovuta alla grave confusione teoretica che impedisce al Sorel di distinguere il procedimento creativo dell'artista da quello del sociologo. Senza dubbio entrambi sono immersi nella realtà sociale e la rappresentano, ma il primo individualizzandola sempre, anche quando, in armonia con una data tendenza estetica, vuol creare il « carattere », il « tipo » (sempre che, naturalmente, sia vero artista e non mero ricalcatore di modelli altrui), poiché tutte le osservazioni raccolte dai vari avari gli servono sempre a creare *un* avaro, una persona cioè, anche se schematica, che agisce in una determinata situazione, anche se para-

26. *Op. cit.*, pp. 87-8.

digmatica, e non mai le leggi di comportamento e di sviluppo degli avari, come farebbe invece il sociologo se degli avari dovesse occuparsi, e come fa Montesquieu quando studia il fenomeno monarchia o repubblica.

È chiaro che se si badasse esclusivamente al « fatto » della rappresentazione della realtà sociale, e non al metodo e al fine di questa rappresentazione e al giudizio in essa espresso, non si avrebbe più alcuna distinzione nelle attività speculative dell'uomo che hanno per oggetto l'uomo stesso: nemmeno la filosofia più radicalmente aprioristica può mai essere totalmente disgiunta da questa realtà. Ma non per questo la repubblica delineata da Platone — per il solo fatto che nella sua poderosa struttura razionale si riscontra indiscutibilmente la lezione della *polis* greca, senza della quale non avrebbe la sua forma attuale, anche se alla *polis* non può esser unicamente ridotta — non per questo la repubblica di Platone è anch'essa della medesima famiglia dell'Avaro di Molière! Il semplice fatto di allontanare nel tempo i termini del parallelo, rendendo impossibile la facile (ma ingannatrice) rilevazione di affinità estrinseche ed esigendo invece la rigorosità dei concetti, basta a dimostrare la fondamentale erroneità di una simile interpretazione. E non è da credersi che qui si sia esagerata, per amor di polemica, l'importanza di un parallelo: esso è la precisa rispondenza al tentativo di render meno letterarie le *Lettres Persanes*, unificando a tutti i costi, al di là di quello che ci consente la precisa (e non incriminabile in questo caso) testimonianza dell'autore stesso, che non si è stancato certo di ripeterci di aver cercato per anni la sua via, di aver più volte abbandonato il lavoro, di averlo più volte gettato al vento! Non solo, ma chi conosca l'opera del Sorel non potrà disconoscere che la sua critica è condotta tutta in chiave letteraria, come quella del resto del Sainte-Beuve, del Brunetière, del Faguet, i quali tuttavia

hanno la scusante di essere dei letterati, mentre il Sorel era uno storico <sup>27</sup>.

Comunque ecco fatto il primo passo avanti rispetto alla unificazione puramente psicologica proposto del Sainte-Beuve; col Sorel si è già giunti a dare alle *Lettres Persanes* un significato prevalentemente politico, e non in un senso meramente critico ma costruttivo; oltre al fatto che si parla già di « rivoluzione » a proposito delle *Lettres*, seppure dal punto di vista del loro contenuto e non del metodo, come vuole il Caillois. Ma le parole, si sa, hanno spesso una magica potenza evocatrice e... ingannatrice.

Ma il predecessore più immediato e diretto del Caillois è senza dubbio Paul Valéry <sup>28</sup>. Il fatto stesso di questo interessamento per Montesquieu del celebre scrittore contemporaneo è di per sé significativo. Letterato, senza dubbio, il Valéry e fino alla punta delle unghie, ma al tempo stesso, per la sua ammirazione esplicita, appassionata verso Descartes, del cui spirito si vanta impregnato, ragionatore ammantato di filosofia. Le *Lettres* gli offrono quindi un'ottima occasione per esercitare queste sue diverse qualità e intendere la duplice natura di un'opera tanto semplice e piacevole da leggere isolata quanto ardua da sistemare nella problematica montesquiviana. Le prime parole del saggio ci danno

27. Evidentemente egli ha subito l'influenza della tradizionale interpretazione letteraria. A questo proposito vien fatto di domandarsi perché in Francia la storia del pensiero politico, per non dire quella del pensiero *tout court*, sia (o sia stata fino ad oggi) monopolio dei letterati – basti aggiungere ai nomi citati quelli, altamente significativi, di Paul Hazard e di Daniel Mornet – con tutte le inevitabili conseguenze di questo monopolio. Una ragione abbastanza convincente mi par debba vedersi nel fatto che, per la grande influenza del positivismo in Francia, gli storici si sono limitati alla storia dei fatti, prima politico-diplomatici e poi economico-sociali, mentre in Germania e in Italia l'influenza idealistica, col suo rapporto tra filosofia e storia, ha indirizzato piuttosto la storiografia verso la *Ideengeschichte*. Non sarebbe, credo, inutile tuttavia un più lungo discorso.

28. Cfr. la sua prefazione alle *Lettres Persanes*, Paris, 1926, ristampata in *Variété II*, Paris, 1930, pp. 53-73 da cui cito.

tuttavia subito un'indicazione della via che sarà seguita: « Le recueil délicieux des *Lettres Persanes* jette moins dans les songes que dans les pensées ». *Songes, pensées*, in queste due parole e nella preferenza accordata alle seconde, c'è già un sintetico bilancio del valore spirituale dell'opera e una scelta: significato poetico e significato teoretico sono di fronte e il primo è decisamente sacrificato al secondo. Il Valéry-Descartes ha il sopravvento sul Valéry letterato e parte a briglia sciolta (come non sarebbe partito Descartes!) per una strada alla fine della quale soltanto si trova Montesquieu. Non è il caso di soffermarsi sul carattere sostanzialmente letterario e solo formalmente cartesiano del ragionamento di Valéry, ché qui non ci interessa la sua personalità, ma la sua interpretazione di Montesquieu. In breve e immaginifica sintesi Valéry traccia addirittura una storia concettosa dell'evoluzione della civiltà, di impronta vichiana: barbarie, ordine, rinnovata barbarie. Tra queste due ultime fasi vi è un periodo di transizione in cui « le istituzioni sono ancor salde. Son grandi e imponenti. Ma... non hanno più che questo bell'aspetto; le loro virtù han dato tutti i loro frutti... la critica e il disprezzo le estenuano e le svuotano di ogni valore futuro »<sup>29</sup>.

È evidente che questo quadro vuol rappresentare il punto di passaggio dalla visione generale della storia all'interpretazione dell'opera di Montesquieu; la condizione descritta è quella, non vi è dubbio, della Francia della Reggenza, della Francia delle *Lettres Persanes*, in cui « la fine quasi sempre sontuosa e voluttuosa di una struttura politica si celebra con una illuminazione in cui si profonde tutto quanto fino allora si era temuto di consumare »<sup>30</sup>.

Fin qui, per quel che riguarda l'interpretazione delle *Lettres* e non il pensiero di Valéry, nulla di particolarmente

29. *Op. cit.*, p. 61.

30. *Ivi*, p. 62.

nuovo. Solo direi che il quadro del periodo della Reggenza tracciato di scorcio dal letterato Valéry è più esatto di quello dello storico Sorel. Non periodo di crisi aperta, ma di pre-crisi, cioè di critica di un edificio ancora formalmente saldo e imponente (come ha fatto Sorel a dimenticare che tra la pubblicazione delle *Lettres* e la Rivoluzione corrono quasi settant'anni, e quali anni!). Ma ecco bruscamente la frase rivelatrice: « *Come si può essere Persiano?* »<sup>31</sup> La risposta è un'altra domanda: *Come si può esser quel che si è?* »<sup>32</sup>. Una simile domanda impone di guardare a se stessi, alle proprie leggi, usanze, religione, come se tutto fosse distaccato, spersonalizzato da noi e quindi, sovente, illogico, irrazionale, bizzarro. Ma qual'è lo scopo di questa fantasmagoria intellettuale, qual'è il suo significato profondo? è quello « di far sentire, per mezzo di un'ingenuità finta o reale, tutta la relatività di una civiltà, di una fiducia ormai abitudinaria nell'Ordine stabilito... Significa pure profetizzare il ritorno a qualche disordine, e fare persino qualcosa di più che predirlo »<sup>33</sup>.

I temi dell'interpretazione di Valéry mi sembrano ormai precisati. Da un lato abbiamo la ripetizione, in termini immaginifici e sonanti, della già vista interpretazione politicizzante del Sorel, sia in quanto le *Lettres* vengono considerate preannuncio di una rivoluzione, anzi esse stesse un fatto rivoluzionario, sia in quanto vengono messe in relazione con una situazione sociale che per Sorel è storicamente definita (anche se ne sono accentuati pessimisticamente gli aspetti negativi) e per Valéry si trasforma, un po' fumosamente, in un momento dell'eterno ciclo della storia umana. Qui, dunque, niente di concettualmente nuovo, a parte la pomposa veste letteraria.

31. È la frase finale della lett. XXX.

32. VALÉRY, *op. cit.*, p. 66.

33. Ivi, p. 69.

Da un altro lato abbiamo invece un elemento nuovo: la categorizzazione, per dir così, dei Persiani. Che essi fossero un mezzo per esprimersi più liberamente senza incorrere troppo nelle ire della censura, un mezzo anche, senza dubbio, per ironizzare su tante opinioni e princìpi tradizionalmente accettati, era opinione pacifica fin, quasi, dall'apparizione del libro; ma che essi incarnino, con l'esotismo quasi necessario della loro presenza, una fase di introspezione mentale, quella, per di più, delicatissima della presa di coscienza della nostra propria realtà sociale, questa è invece affermazione interamente nuova che, come mi pare evidente e incontestabile, il Caillois ha ripreso e fatta sua. Soltanto che Valéry non è giunto fino a trasformare questa categoria del Persiano, che gli appare pur sempre un « artificio » letterario (il termine è suo) nello strumento (e nella prova) di una « rivoluzione sociologica », cioè di un metodo scientifico.

La stessa politicizzazione delle *Lettres*, a ben guardare le pagine del Valéry, si rivela più apparente che reale, il fatto rivoluzionario che esse rappresenterebbero è, infatti, il risultato inconsapevole di un quadro nel quale si specchia una Parigi ridotta « à ses facettes », cioè non alla sua concreta realtà storica (che è anche la sua profonda realtà spirituale), ma ai suoi aspetti estrinseci e mondani (« salons... caprices des danseuses... propos de café », precisa Valéry). Né il fatto che a tali elementi s'intreccino « le costituzioni immaginarie, le osservazioni politiche »<sup>34</sup> basta (anche se ad essi se ne potrebbero aggiungere altri) a modificare la struttura e la natura del quadro: non è certo sul piano scientifico che le osservazioni relative a situazioni e a fatti così diversi possono esser ridotte ad unità. Il fatto rivoluzionario quindi, se vi è stato, non può essere che inconsapevole risultato e non obiettivo meditato e cosciente, e Valéry doveva sentirlo anche lui

34. *Op. cit.*, p. 72.

(inconsapevolmente!) se lo considerava frutto « di uno spirito nel pieno vigore della sua vivacità, quando non ha altra legge che quella di brillare, di spezzare ciò che è appena diventato, di mostrare a se stesso la sua precisione, la sua rapidità e la sua elasticità » (ivi). È chiaro che questa « legge del brillare » non può esser che legge di creazione artistica. Comunque con Valéry si è fatto un altro e decisivo passo in avanti: la categorizzazione dei Persiani; la via alla « rivoluzione sociologica » del Caillois è ormai piana e senza intoppi: basta trasferire la categoria « persiana » dal campo dell'estetica a quello della sociologia non preoccupandosi che dell'assonanza delle idee, senza indagare la differenza teoretica dei due piani e senza esaminare se la realtà del testo legittimi il trasferimento. Piccolezze senza dubbio di fronte ad una tesi brillante e semplificatrice!

In realtà questo « raisonner en Persans » di fronte ai fatti e alle opinioni della propria società — che al Callois sembra (son parole sue) un'operazione diabolica e sovversiva (si noti come quest'ultimo termine riecheggi la rivoluzione « politica » indicata da Sorel e da Valéry) — è l'atteggiamento proprio di tutti gli scrittori satirici e moralisti i quali si prefiggono professionalmente, per dir così, di scorgere e mettere in risalto quanto di convenzionale, di fittizio, di abusivo vi è nelle idee e nelle abitudini della loro società in confronto ad una norma superiore, sia essa trascendente o umana, razionale o puramente estetica. Abbiamo visto ricordato, a proposito delle *Lettres Persanes* — da Sainte-Beuve e da Sorel — il nome di quel La Bruyère<sup>35</sup> che non si interessa più dell'uomo *in generale* ma dell'uomo del suo tempo, tipicizzato senza dubbio, ma più sul piano sociale che su quello morale; l'uomo cioè di una determinata condizione, di

35. Cfr. nello stesso senso anche FAGUET, *XVIII siècle*, 28 ed., pp. 145-6 e BRUNETIÈRE, *Études critiques*, 4 serie, p. 253.

un determinato rango — non più, come in Molière, di un determinato carattere morale. E di questi uomini, anzi di questa società, traccia un quadro acuto e satirico, non dimenticandosi un capitolo di critica degli abusi politici (è il cap. *De quelques usages*), sì che il Lanson lo salutava « *philosophe* nel senso che Voltaire e Diderot daranno poi a questo termine »<sup>36</sup>, né un capitolo (l'ultimo) sui problemi filosofici.

Ma da La Bruyère al Montesquieu delle *Lettres Persanes* non c'è il vuoto: il Sorel che faceva il nome di Molière non avrebbe dovuto dimenticare il teatro realistico di Dancourt che pone la parola fine alla commedia di carattere instaurando la commedia di costumi; c'è soprattutto il Le Sage del *Diable boiteux*, che anch'egli si fa estraneo (e non solo persiano, ma addirittura diavolo!) alla società in cui vive per coglierne gli aspetti riposti, per metterne a nudo le vere sembianze. È tutta una tradizione *letteraria*, particolarmente viva e sentita proprio nel periodo in cui Montesquieu compone e pubblica la sua opera. E in questa direzione precisa e definita, tanto nel filone più squisitamente letterario, come quello della commedia o del romanzo di costumi, quanto nel filone più colorato di filosofia della saggistica, le *Lettres Persanes* si inseriscono perfettamente, pur nella maggior spregiudicatezza del loro spirito, nella originalità della loro ironia, cui ripugna ogni idea di pedante pedagogismo moralistico. Stupisce quindi che un letterato come il Caillois non si sia accorto di siffatta continuità ed abbia sentito il bisogno di fantasticare nel regno della sociologia e delle rivoluzioni.

Con questo lungo discorso si è voluto ristabilire il carattere strutturalmente letterario delle *Lettres Persanes* nella loro unità di opera: ciò significa che in esse il punto di vista da cui è preso in considerazione il mondo non è teoretico ma estetico, non si traduce in giudizi ma in raffigurazioni.

36. Cfr. *Histoire de la littérature française*, 12 ed., Paris, 1912, p. 609.

Ripeto, a scanso di equivoci: tutto questo s'intende dell'opera considerata nella sua *struttura unitaria*. La discussione filosofica, religiosa o politica vi si trova e largamente<sup>37</sup>, anzi va prendendo maggior posto e rilievo con il progredire dell'opera (ed è giusto che sia così anche sul piano della finzione persiana, poiché l'estraneo osservatore procede dai dati più evidenti agli elementi più intimi), ma rimane frammentaria, rivolta a problemi particolari e circoscritti (ché il pittore della realtà, pur sensibile ai suoi aspetti più profondi, non è in grado di racchiuderli in una formulazione teoretica), senza assurgere mai al livello di trattazione sistematica e organica, che d'altra parte Montesquieu non ha preteso di raggiungere nelle *Lettres*.

Strutturalmente letterarie, le *Lettres* non possono quindi assolvere alla funzione unificatrice, assegnata loro dal Caillois, rappresentando il passaggio dalla scienza della natura alla scienza dell'uomo<sup>38</sup>. L'unificazione rispetto alle opere precedenti e successive può esser trovata unicamente sul piano psicologico, come aveva additato il Sainte-Beuve: nella passione per la ricerca, nell'*animus* imparziale di osservatore proprio di Montesquieu e, in particolare, nell'interesse per i costumi e per le idee sociali. Si rilegga il fondamentale libro XIX dell'*Esprit des Lois*, quello sull'*esprit général* e si vedrà quale partito abbia saputo trarre Montesquieu dalla osservazione mondana delle *Lettres Persanes*.

Ma se ciò vale sul piano generale, nel campo dei problemi particolari, le *Lettres Persanes* sono indubbiamente l'opera giovanile più ricca di spunti, più chiarificatrice della tema-

37. Cfr. BARRIÈRE, *Un grand provincial* cit., pp. 243-4 dove è ricostruita e raggruppata logicamente la tematica delle *Lettres Persanes*.

38. A questa funzione tra l'altro osterebbe l'opinione, non so però quanto fondata, di coloro che vorrebbero che la composizione delle *Lettres* occupi varii anni, tra il 1709 e il 1720 (cfr. BARRIÈRE, *op. cit.*, p. 238), sì da essere contemporanea agli studi scientifici e da non poterne quindi segnare il superamento.

tica montesquiviana nel suo completo orizzonte. Da questo punto di vista possono offrirci le indicazioni più valide per orientarci nella nostra ricerca. Non vi è dubbio che se ci riportiamo al problema esaminato nel capitolo precedente — quello cioè del formarsi di una precisa mentalità scientifica montesquiviana — le *Lettres* ci offrono abbondante materiale filosofico. È questa una ragione sufficiente per vedervi un distacco dall'orientamento scientifico, un abbandono del metodo empirico nella considerazione dei fatti sociali? È quanto occorre vedere dappresso.

3. In primo luogo si ricordi che le prese di posizione filosofiche delle *Lettres* riguardano tutte il problema metafisico-religioso e si fermano alla concezione essenziale di un principio trascendente la cui esistenza appare razionale a Montesquieu in base al noto principio ontologico-causale. Ma, come abbiamo visto, oltre questa affermazione egli ritiene che non sia possibile procedere per giungere ad una completa definizione del problema della natura di Dio, problema risolvibile ai suoi occhi solo grazie alla rivelazione e all'insegnamento della storia e non già mediante un'analisi razionale deduttiva. Una volta risolto il problema della causa prima, l'interesse filosofico di Montesquieu si esaurisce e cede il passo all'indagine empirica. Comunque anche queste prese di posizione filosofiche non assurgono mai, in armonia col rilevato carattere asistematico delle *Lettres Persanes*, a trattazione organica, a esposizione di un sistema filosofico compiuto in tutti i suoi aspetti. Del resto la filosofia, come attività spirituale specifica, non gode di una particolare considerazione: facendo visitare a Rica la biblioteca dell'abazia di San Vittore (lett. CXXXIII-CXXXVII), Montesquieu ha modo di fargli passare sotto gli occhi tutti i rami dello scibile umano, attraverso i libri bellamente ordinati negli scaffali della biblioteca, e, arrivato alla metafisica se la cava con

poche parole anodine, non prive di una certa ironia: « Ecco i libri di metafisica che trattano di così grandi interessi e nei quali l'infinito s'incontra per ogni dove » (lett. CXXXV) e niente di più.

Ma se la filosofia per antonomasia, cioè la metafisica, non ha (nei limiti anzidetti) particolare rilievo nel Montesquieu delle *Lettres Persanes*, non si può disconoscere il fatto che in esse, accanto a quel metodo di osservazione dei fatti umani e sociali, di cui abbiamo rilevato l'affinità psicologica con l'analisi scientifica da lui condotta in quegli stessi anni, vi è pure un'impostazione razionalistica che costituisce la base indispensabile della satira. La quale non può aver luogo — in un esame della società che ne investe *tutti* gli aspetti spirituali e non soltanto, com'era tradizione della saggistica, quelli morali — senza, non dico un preciso orientamento filosofico, ma almeno un sicuro metodo di comparazione sì da far risaltare, di contro a un ragionamento chiaro e distinto, l'incongruenza delle opinioni passivamente accettate. Ora questo metodo senza dubbio c'è nelle *Lettres* ed è espresso dal continuo richiamo alla ragione, la quale costituisce appunto il fulcro della satira. La coesistenza di questi due metodi contrastanti — verità di ragione e verità di fatto — è un'ulteriore conferma del carattere essenzialmente letterario dell'opera, la quale, se letteraria non fosse, sarebbe irrimediabilmente viziata e come spezzata continuamente in due, laddove la narrazione fluisce scintillante e non lascia intravedere al lettore nella compattezza di questo suo fluire le contraddizioni di metodo. Se queste appaiono dunque all'analisi ravvicinata, ciò avviene perché l'interprete ha spezzato la macchina per ricercarne qualche congegno particolare in vista di un'altra costruzione; ma una volta ricomposta la macchina, cioè, fuor di metafora, una volta restituita alla sua dimensione estetica l'opera, questa riacquista

tutta la sua unità, che appare evidente, mi sembra, tanto al lettore occasionale quanto al critico più scaltrito.

Di più è da tener ben presente il fatto che questa ragione, la quale si presenta tanto spesso come termine fondamentale di paragone, non è tanto la Ragione a priori, assoluta ordinatrice e regina del cosmo, quanto piuttosto un punto d'accordo generale, una verità di buon senso, di cui senza dubbio chiarezza e distinzione sono le caratteristiche essenziali, ma che non bastano ancora a farla assurgere al rango di principio universale, fondamento di verità assoluta. Significativa è a questo riguardo la lettera LXXX, della quale dovrò occuparmi in seguito da altri punti di vista. Montesquieu vi ricerca quale sia « il governo più conforme a ragione » e conclude che è « quello che raggiunge il suo scopo con minor dispendio di forze... quello che guida gli uomini nella maniera più conforme alle loro tendenze e alle loro inclinazioni », osservando ancora che è « più conforme alla ragione » un governo mite dappoiché in esso « il popolo è altrettanto sottomesso che in un governo severo ».

Se vogliamo trovare un principio filosofico in queste parole, questo non è tanto il principio della razionalità, quanto quello dell'economicità, per così dire, quale rispondenza dei mezzi ai fini. Il ragionamento infatti non segue lo schema classico del razionalismo — deduzione delle forme della convivenza umana da un principio fondamentale, sia esso la socialità o l'egoismo, come avviene in Grozio o in Hobbes — ma si appella all'esperienza elementare, al consenso intuitivo. Chi può giudicar ragionevole un governo macchinoso e inutilmente complicato? Ecco la linea su cui si svolge nelle *Lettres Persanes* l'appello alla ragione. E lo stesso si può ripetere a proposito di tante critiche alla religione, alle consuetudini, ecc. Intuizione quindi della verità, non dimostrazione rigorosa *a principiis*, il che da un lato conferma ulteriormente, mi pare, la prospettiva letteraria

dell'opera e, dall'altro, semmai, si richiama all'esperienza empirica, cioè a un elemento scientifico.

Non mi sembra dunque che le *Lettres Persanes* rivelino né una sistemazione filosofica compiuta ed autonoma, né l'uso coerente e continuo di un metodo filosofico sicuro. D'altra parte ho pure escluso, insistendo sul loro carattere letterario, che esse abbiano *di per sé* rilevanza scientifica. Sono invece i particolari, le singole rappresentazioni dalle quali è composto il quadro generale che offrono gli elementi più interessanti di giudizio e che, oltre agli atteggiamenti psicologici, collegano l'opera con il resto del *corpus* montesquiviano.

Vediamo dunque di esaminare dappresso questi spunti particolari. Per quello che qui ci interessa, cioè in ordine al problema della scienza, va subito notata una caratteristica generale acutamente rilevata dal Carcassonne e dal Barrière. Nella valutazione delle *Lettres Persanes* su di un punto c'era sempre stato accordo sostanzialmente unanime: nel criticare la parte orientale, considerata come uno sfondo romanzesco di dubbio valore estetico e di nessun interesse nemmeno psicologico<sup>39</sup>. In questo preteso quadro di maniera, il Carcassonne ha tuttavia rilevato fin dal 1929, nella introduzione alla sua ottima edizione delle *Lettres Persanes*, la presenza di una precisa documentazione desunta dai classici testi di viaggiatori, come lo Chardin, il Tavernier, il Rycaut (che offriranno in seguito larga base documentaria all'*Esprit des Lois*), proprio per costruire questo sfondo tutt'altro che artificioso<sup>40</sup>. Un'analisi rigorosa delle fonti d'informazione orientale delle *Lettres* mostra quindi com'essa riposi non

39. Cfr. per tutti SAINTE-BEUVE, *op. cit.*, p. 80 e DEDIEU, *Montesquieu cit.*, p. 12.

40. Cfr. *Lettres Persanes*, Paris, Les Belles Lettres, 1949, II ed., vol. I, pp. XX-XXIV. Sull'influenza di Chardin su Montesquieu avevano già richiamato l'attenzione dei quasi ignorati *Studien zu Ms. « Persischen Briefen »* (Chemnitz, 1898, pp. 32) di H. GABLER.

soltanto su opere di immaginazione quale l'*Espion turc* di Gian Paolo Marana<sup>41</sup> o sugli abituali ricordi di una cultura classica che poteva facilmente richiamarsi alle Storie di Erodoto, ma su una continua, precisa documentazione di prima mano desunta dai vivi resoconti dei grandi viaggiatori del tempo, quando non si appoggiava, per esempio, direttamente al Corano<sup>42</sup> o, presumibilmente, a qualche raccolta di usanze orientali<sup>43</sup>. Lo scrupolo della precisione giunge persino a introdurre nella narrazione nomi di persone veramente esistenti, come nella lettera CXLI. Anche in questa parte strettamente letteraria dell'opera troviamo quindi quel bisogno di documentazione esatta, di contatto con la realtà che è proprio della ricerca scientifica.

È proprio questa esigenza che ci permette di distinguere i Persiani di Montesquieu dalla variopinta schiera di selvaggi o di orientali, fatti su misura, che invadono la letteratura europea verso la metà del secolo XVII. Fatti su misura, ho detto, perché se le conoscenze del mondo extraeuropeo, tanto nel campo scientifico quanto in quello spirituale, si allargano proprio in quel tempo, queste figure esotiche non si richiamano ad esse che per trarne uno spunto di attualità e di curiosità, ma sostanzialmente sono soltanto un contraltare della civiltà occidentale; figure le cui caratteristiche spirituali, direi quasi somatiche, sono identiche, nonostante le differenze dei paesi d'origine, perché sono le caratteristiche dell'*homo novus*, l'uomo razionale.

41. Su quest'opera, pubblicata a Parigi nel 1684, e sull'influenza che essa ha avuto sulle *Lettres Persanes*, cfr. P. TOLDO, *Dell'« Espion » di Giovanni Paolo Marana e delle sue attinenze con le « Lettres Persanes » del Montesquieu*, in « Giornale storico della letteratura italiana », XXIX (1897), pp. 46-79.

42. Per il quale cfr. le lettere XVI, XXVIII, CXIV, che rispettivamente si riferiscono a *Corano*, II, 183; II, 228; II, 183 e 223.

43. Come *L'état présent de la religion mahométane* (Paris, 1684) del p. Michel Nau, citato dal Carcassonne a proposito della lett. XXXIX.

Si consideri, per esempio, Mehemet, il già ricordato « esploratore turco » (come lo chiama l'edizione italiana del 1684) del Marana: ebbene costui è tutto fuorché turco. Fin dall'incisione premessa all'edizione del 1696 lo si capisce: Mehemet è nel suo studio, in atto di scrivere e, alle sue spalle, tre libri spiccano nella sua biblioteca: il Corano, Tacito e Sant'Agostino, una significativa mescolanza. Ma a legger le sue lettere appare ancor più chiaro che di turco vi son soltanto pochi nomi comuni e che Mehemet non crede affatto al Corano, anche se continuamente se ne professa fedele; è da poco a Parigi che già abbandona il fanatismo mussulmano, trova del buono nel Cristianesimo e sogna una religione generale, evidentemente adogmatica, ridotta al vivere « en gens de bien » e al « non fare ad altri »<sup>44</sup>. Più che un turco sembra un propagandista della religione naturale: aspettiamo infatti qualche anno e lo sentiremo proclamare che Descartes è il più grande dei filosofi e che ha eclissato « lo Stagirita, e tutti gli antichi luminari di Grecia e d'Italia »<sup>45</sup>. E simile a lui è Adario, l'Urone incontrato da Lahontan nel Canadà, simile a lui sarà Séthos, il saggio egiziano dell'abate Terrasson<sup>46</sup>. Se Rica e Usbek ragionano come loro — non si vuol certo negarlo — sono tuttavia immersi in un'atmosfera persiana ricostruita appunto grazie alla precisa documentazione raccolta da Montesquieu, che

44. Lib. I, lett. XIII, pp. 38-9 dell'ediz. di Colonia 1696, intitolata *L'espion dans les cours des princes chrétiens*. Per questo irenismo religioso cfr. anche libro II, lett. XI e LXVII; quest'ultima difende tra l'altro quel principio della salvezza dei pagani che era stato, come ho già ricordato, giovanile assunto di Montesquieu.

45. Lib. I, lett. CXIII, p. 353.

46. Su tutte queste figure, v. R. GONNARD, *La légende du bon sauvage*, Paris, 1946, che tuttavia è poco più di un diligente sommario. Ottime invece le vivaci pagine dedicate all'argomento dall'HAZARD nel cap. I de *La crise de la conscience européenne* cit.; dello stesso vedi anche *La pensée* cit., vol. I, pp. 5-11.

negli altri non troviamo affatto. Par di sentire una anticipazione dello scrupolo realistico di un Flaubert, che si preoccupava di studiare la civiltà punica prima di scrivere *Salammbô*. E se, tanto in Flaubert come in Montesquieu, questo bagaglio di documentazione viene assorbito e trasfigurato nella rappresentazione artistica, esso attesta pur sempre un interesse assai significativo per l'osservazione e la preparazione scientifica.

Ma, negli intrighi di serraglio così accuratamente descritti da Montesquieu — e ai quali egli evidentemente teneva come a una parte essenziale della sua opera se, rivedendola negli ultimi anni, ha voluto aggiungere alcune lettere che li riguardano — vi è qualcosa di più che una eco fedele dei racconti di Chardin e delle costumanze orientali. Ed è l'interesse per il problema dei rapporti sessuali, lo studio del vincolo matrimoniale, monogamico o poligamico<sup>47</sup>, con tutte le conseguenze che ne derivano, l'analisi degli effetti della lontananza del coniuge o della clausura sul temperamento delle donne. Perfino la condizione degli eunuchi è oggetto di attenta osservazione, di quegli eunuchi di cui Valéry non riusciva a intender la funzione<sup>48</sup>.

Su questo quadro penetrante e unitario ha attirato per primo l'attenzione il Carcassonne, spalleggiato in seguito dal Barrière<sup>49</sup>, ravvisandovi un'analisi fisico-psicologica di certi comportamenti umani. E indubbiamente nella raffigurazione delle passioni di questo variopinto mondo del serraglio, la preoccupazione letteraria di esprimere vivacemente e brillantemente i sentimenti si accompagna, anzi si fonda sulla notazione psicologica che penetra nell'oscura zona dei

47. Sull'argomento vedi R. B. OAKE, *Polygamy in the Lettres Persanes*, in « *Romanic Review* », 1941, XXXII, pp. 56-62.

48. *Variété* cit., p. 73.

49. Per il primo vedi la citata ediz. delle *Lettres Persanes*, pp. XXII-XXIV, per il secondo *Un grand provincial* cit., pp. 86-8 e 240-1.

rapporti psico-fisici. Senza esagerare l'importanza di questo studio sino a farlo diventare una vera e propria indagine scientifica, non si può non riconoscerne l'affinità con gli studi naturalistici che Montesquieu conduceva in quegli anni, e non considerarlo chiaro preludio alle più scientifiche e rigorose osservazioni dell'*Esprit des Lois* (lib. XVI) circa l'influenza del clima sulla « schiavitù domestica » o poligamia, con tutte le conseguenze che ne derivano. Non si dimentichi inoltre che nelle *Pensées* sono conservati frammenti di una progettata *Histoire de la Jalousie*, modificata poi in *Réflexions sur la Jalousie*, quasi certamente anteriore ai viaggi, e che nell'*Histoire véritable* son seguite con particolare cura le trasformazioni di sesso del protagonista<sup>50</sup>, testimonianze sicure di un perdurante interessamento per siffatti problemi.

Ma, nonostante tutto, il mondo del serraglio rimane marginale e l'interesse principale delle *Lettres* — in questo l'opinione tradizionale è sempre valida — non è nel quadro orientale ma nel contenuto. Il quale, come credo di aver mostrato a sufficienza, non ha una sua struttura organica, sistematica, ma vale per i diversi quadri autonomi che offre.

4. L'argomento che, senza alcun dubbio, ricorre più frequentemente è quello politico<sup>51</sup>, il che, come si è visto, ha fatto troppo affrettatamente parlare delle *Lettres* come di un'opera essenzialmente politica, e persino di un suo significato rivoluzionario. Anche qui occorre precisare bene i concetti per evitare confusioni: parlare di significato, di *contenuto* rivoluzionario, di opera *essenzialmente* politica significa attribuire alle *Lettres* un obiettivo immediato, farne cioè l'espressione, per usare la rigorosa terminologia crociana

50. Cfr. soprattutto l'inizio del lib. III, in CAILLOIS, I, pp. 434-7.

51. Cfr. in BARRIÈRE, *Un grand provincial* cit., p. 243-4 l'elenco delle lettere dedicate a tale problema.

di una « tendenza pratica »<sup>52</sup>. Si esclude pertanto — « per la contraddizione che nol consente », anche se detta contraddizione non è sentita — che siano un'opera di *scienza* o di *filosofia* politica.

Ora, una critica più cauta, più fondata su un esame attento del testo e dell'ambiente storico non può, in primo luogo, non ricordare che l'ostilità contro il dispotismo — che costituisce indubbiamente il sentimento più vigoroso e più immediato dell'opera — è sentimento largamente diffuso in quell'epoca, come reazione al ricordo ancor vivo del regno e dei sistemi di governo di Luigi XIV. Di esso avevan dato prova scrittori che in nessun modo possono esser portati su di un piano rivoluzionario, come Fénelon, Saint-Simon, Boulainvilliers o Saint-Pierre, non solo ma, accanto a questi riformisti, lo aveva manifestato persino il Reggente nel suo appello al parlamento di Parigi e alla sovranità della legge contro le ultime volontà del Re Sole. In secondo luogo, passando dai sentimenti alle idee politiche, se Montesquieu è ostile al dispotismo, non auspica forme nuove, ma il ritorno a forme abbandonate come i parlamenti, di cui lamenta bensì la decadenza o loda il comportamento (lett. XCII e CXL), ma di cui né teorizza la funzione né traccia in alcun modo la linea d'azione.

Senza dubbio l'ideale repubblicano si manifesta sovente nell'opera, ma tutto sommato, ancorato com'è nel passato, si presenta quale un ideale erudito, non attuale — anch'esso tra l'altro, condiviso largamente da uomini d'ordine come Rollin, lo storico dell'antichità — non è ancora diventato il mito rivoluzionario che sarà alla fine del secolo (e a cui del resto l'*Esprit des Lois* avrà fornito col concetto di *vertu* un elemento fondamentale). Molte critiche troviamo, certo, nelle *Lettres* contro i ministri, i cortigiani, lo sperpero della corte,

52. Cfr. *Etica e Politica*, Bari, 1931, pp. 271-2.

gli errori del « sistema » di Law, l'influenza delle donne nella politica, ecc.<sup>53</sup>; mai, però un piano concreto di rinnovamento. È, insomma, la critica puramente negativa e, diciamo pure, politicamente marginale dell'osservatore moralistico, priva di un giudizio politico costruttivo. Non in un preteso significato rivoluzionario, cioè in un impegno pratico di azione politica, va individuata pertanto l'importanza dell'opera, ma negli sparsi elementi teorici che essa offre, destinati ad ulteriori sviluppi.

In primo luogo prezioso appare uno spunto metodologico. Nella lettera XCVII Usbek esprime tutto il suo entusiasmo per quei « philosophes » che « laissés à eux-mêmes, privés des saintes merveilles,... suivent dans le silence les traces de la raison humaine » e, grazie a questa guida, « ont débrouillé le Chaos et ont expliqué, par une mécanique simple, l'ordre de l'architecture divine ». L'ammirazione per l'ordine stabilito dalla scienza, unicamente con le proprie forze, senza ricorrere ad alcun aiuto irrazionale, si accompagna alla deplorazione che lo stesso non avvenga nel campo dei problemi sociali.

Il raffronto è breve ma significativo. Che cosa sanno fare i legislatori? si domanda Usbek: solo delle leggi mutevoli come lo spirito di chi le propone o le fantasie dei popoli per cui sono dettate. Quanto siam lungi dalla chiarezza, dalla infallibilità, dalla regolarità delle leggi che governano, nell'immensità degli spazi, il moto di mondi! Eppure son poche queste leggi della natura, e di una estrema semplicità.

Dunque, la politica trarrebbe grande giovamento ad esser trattata scientificamente. L'osservazione è preziosa, anche se, nell'accostamento succitato, il fascino della costruzione meccanico-geometrica delle scienze naturali sembra far propendere Montesquieu verso un ideale statico e razionali-

53. Cfr. lett. CVII, CXXIV, CXXVII, CXXXVIII, CXLV.

sticamente sistematico della scienza politica, che non sarà poi il suo.

Ma, accanto a questo breve spunto metodologico, le *Lettres* ci offrono una presa di posizione esplicita nei confronti del problema della società e dello Stato, nelle lettere dedicate al mito dei Trogloditi (lett. X-XIV), il cui interesse sta soprattutto nella implicita ma non per questo meno vivace critica alle dottrine di Hobbes. È il primo atto di una lunga battaglia, non un riposarsi nei placidi campi dell'utopia come troppo sovente si è creduto<sup>54</sup>. La forma mitica, che ha indotto a tale supposizione, altro non è invece che l'espressione di un saldo convincimento morale non ancora giunto ad una perfetta espressione teoretica. Ma l'interesse di questa prima presa di posizione antihobbesiana è evidente: Montesquieu affronta per la prima volta un grande sistema politico e, affrontandolo, ha modo di esporre le sue idee intorno all'origine della società e dello Stato, la sua concezione del rapporto politico. La critica di Hobbes ha, per così dire, la funzione maieutica di far apparire alla luce, sia pur dialetticamente legato al vigoroso sistema del filosofo inglese, l'orientamento politico, non ancor definito, non ancor sistematizzato in tutti i suoi punti, del pensiero di Montesquieu<sup>55</sup>.

Prima infatti che a un contrasto di metodo, l'opposizione di Montesquieu a Hobbes è dovuta a una radicale divergenza sostanziale di idee, che si manifesta in Montesquieu fin dagli inizi della sua carriera di pensatore, quando ancora non

54. Cfr. per esempio CARCASSONNE, op. cit., p. XXVI.

55. Sul mito dei Trogloditi e sul suo significato antihobbesiano cfr. A. S. CRISAFULLI, *Montesquieu's story of the Troglodytes; its background, meaning and significance*, in « Publication of the Modern Language Association of America », 1943, pp. 372-92; cfr. anche R. SHACKLETON, *Montesquieu in 1948*, in « French Studies », III (1949), p. 310. Al mito dedica le pp. 164-166 del suo studio *Montesquieu's historical pessimism* lo Chinard (in *Studies in the History of Culture*, Menasha, 1942, pp. 161-72) ma considerandolo soltanto sotto il profilo della teoria dell'evoluzione dello Stato che in esso sarebbe espressa.

aveva formulato il suo sistema e nemmeno ne aveva chiarite a se stesso le linee maestre. Un'indagine psicologica sarebbe suggestiva ma ci trarrebbe lontani dal nostro terreno; qualche accenno sarà purtuttavia utile. In primo luogo (ed è questo il terreno più sicuro), diverse sono le condizioni storiche in cui sono impegnati, non solo come uomini ma proprio come pensatori, il filosofo di Malmesbury e quello di La Brède. Hobbes vive in un periodo in cui lo Stato inglese è dilaniato da profondi dissensi non solo pratici ma ideologici: il dissidio tra Stato e Chiesa, la lotta tra Corona e Parlamento; contrasti che, da un punto di vista politico, si riducono ad una opposizione fra concezione monistica e pluralistica dello Stato. Dallo spettacolo delle sanguinose conseguenze di una simile lotta, Hobbes trae lo stimolo ad elaborare una concezione spietatamente unitaria del potere statale, ma nuova e originale rispetto alle teorie assolutistiche regie. Il cruento contrasto ideologico della prima rivoluzione inglese viene superato dal suo sistema che si eleva sopra le due parti e teorie in lotta, pur favorendone sostanzialmente una<sup>56</sup>, per elaborare una soluzione superiore attraverso il concetto di sovranità.

Montesquieu vive invece in un'epoca in cui queste esperienze sono in parte superate e in parte trasformate. Nella Francia del '700 il conflitto tra Chiesa e Stato non ha più l'acutezza dei tempi della Lega e delle lotte di religione, anzi si assiste ora, nella lunga questione giansenistica che pure

56. La critica moderna ha messo in rilievo, sulla linea di James Mill, il valore teoretico del concetto di sovranità enunciato da Hobbes, indipendentemente da questioni di monarchia o di repubblica. Ma se questo è il contributo fondamentale del suo pensiero, il motivo per cui esso partecipa in maniera perenne alla costruzione dello Stato moderno, non vi è dubbio che l'obiettivo cui Hobbes storicamente mirava era quello di favorire il potere monarchico. E in questo senso, del resto, ne intesero il pensiero i suoi contemporanei, pei quali l'opera del filosofo inglese non aveva ancora varcato i confini della polemica per entrare nel sereno campo della investigazione obiettiva.

conserva tante implicanze politiche, ad un allineamento generale dello Stato con la Chiesa. Montesquieu stesso registrava nelle *Lettres Persanes* (lett. XXIV) il fatto che la bolla *Unigenitus* era stata accettata dall'autorità politica e respinta dai privati: l'assolutismo regio non si ribellava più all'azione della Chiesa, come era ancora avvenuto con Luigi XIV ai tempi della controversia gallicana. Sul piano politico, l'opposizione alla monarchia accentratrice, sempre forte nei ceti parlamentari (gallicani e giansenisti), non discuteva il potere assoluto dei re, ma tendeva solo a porgli certi limiti con la teoria della monarchia legittima, cioè governata dalle leggi<sup>57</sup>, ma la discussione, anche se vivace, era contenuta entro il sistema e non ne minacciava affatto le basi o la struttura generale. Lo dimostra del resto a sufficienza il fatto che essa si svolgeva — in questa prima metà del secolo — soprattutto sul piano giuridico e non su quello più propriamente politico. Montesquieu non era stimolato a pensare da conflitti cruenti e insormontabili, bensì era sollecitato a comporre armonicamente elementi non ancora coordinati, a chiarire ragioni diverse ma valide tutte, almeno in parte. La sua opera si muove pertanto fuori dalla polemica (non appena passa dai tentativi giovanili alla matura attuazione sistematica), ed anche dalla presa di posizione solitaria e rigida.

Sul piano strettamente personale, la differenza tra i due pensatori non è meno grande. Studioso di professione, legato alla monarchia (sebbene non certo fino al sacrificio) e all'alta nobiltà di corte, l'inglese è il vero tipo del filosofo concentrato nel suo lavoro, sovranamente libero nella sua raziona-

57. Cfr. R. BICKART, *Les parlements et la notion de souveraineté nationale au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1932, pp. 23-37, ove sono raccolti e commentati numerosi documenti giuridici del tempo, soprattutto di origine parlamentare.

lità<sup>58</sup>, ma cortigiano nella consuetudine di vita e cinico nel suo senso dell'utile. Gran signore, invece, il francese, e, per la sua condizione di parlamentare e di provinciale, costituzionalmente liberale e oppositore del governo centrale e dell'assolutismo regio, non chiuso in sé, ma rivolto verso gli altri nell'ambiente più amabile e socievole (anche se superficiale) che sia esistito. Anche nel comune amore per la scienza, diversi: appassionato per la geometria, formatosi anzi sulla lettura di Euclide, Hobbes; insofferente invece proprio della geometria e, in parte, anche delle matematiche<sup>59</sup> Montesquieu, proteso verso le scienze naturali e l'osservazione.

L'opposizione continua anche nel campo del diritto che entrambi hanno investigato. Radicalmente antitradizionalista, lo Hobbes respinge il principio della supremazia della *common law* sulla *statute law*<sup>60</sup> e afferma che unica legge valida è quella promanante dal sovrano dimostrandosi, anche in questa sede, statalista, unitario, antistorico, razionalista. Montesquieu invece forte di ben altra cultura giuridica sa che il diritto, su di un piano sostanziale, non è un puro e semplice atto di volontà, che il comando del legislatore è caduco se non è sorretto da infiniti altri elementi, sa soprattutto, che il diritto non ha senso se staccato dalla storia, e di conseguenza si guarda bene dall'identificare la legge con la volontà del sovrano.

Così sul piano religioso, se entrambi hanno verso la religione un atteggiamento antidogmatico, anch'esso tuttavia è ben diverso poiché Hobbes riduce tutta la religione alla

58. « Non conosco nessuno che sia nel filosofare più libero da pregiudizi » scriveva di lui il Gassendi, cfr. HOBBS, *Opera philosophica*, ed. Molesworth, vol. I, p. XXXIV.

59. Cfr. *Pensées*, I, p. 501, n. 765 (678) e I, p. 485, n. 720 (677).

60. Cfr. il suo *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, in *English Works*, ed. Molesworth, vol. VI, pp. 1-161.

proposizione che Gesù è il Cristo<sup>61</sup> mentre Montesquieu, come abbiamo visto ne ha una concezione molto più vasta e ortodossa. Intollerante Hobbes della intolleranza più pericolosa, quella che nasce non già dall'accecamento passionale o mistico, ma da una fredda e disumana volontà di asservire allo Stato-idolo non solo le Chiese nella loro qualità di società ma persino le coscienze individuali, intolleranza che è l'espressione psicologica di una congenita incapacità di comprendere le ragioni degli altri. Apologista della tolleranza, invece, Montesquieu, il quale sul piano religioso non ammette altra forma di affermazione della verità che il suo trionfo spirituale<sup>62</sup>, anche se sul piano politico, dopo la radicale affermazione delle *Lettres Persanes* che la molteplicità delle sette è vantaggiosa per lo Stato (lett. LXXXV), ha attenuato la primitiva posizione sostenendo che « quando lo Stato è soddisfatto della religione già stabilita [non deve] tollerare l'introduzione di un'altra »<sup>63</sup>. Ma comunque sempre mantien fermo che, quando più confessioni coesistano di fatto, lo Stato non solo deve tollerarle tutte, ma imporre loro di tollerarsi a vicenda<sup>64</sup>.

Non vi è dunque da meravigliarsi se, date queste così forti divergenze di carattere e di idee<sup>65</sup>, Montesquieu si

61. Cfr. *De cive*, cap. 18, § 6; si veda in genere tutto il capitolo dal titolo significativo « Quel che è necessario per entrare nel regno dei cieli ». Qui, come in seguito, cito di preferenza dal *De cive* perché è l'opera di Hobbes che Montesquieu certamente ha letto; la cita infatti nell'*Esprit des Lois* (I, 2) e la possedeva personalmente nell'edizione francese del 1651 (*Elements philosophiques du bon citoyen...*, Paris, imprim. de la V.ve Th. Pépingué et Est. Maucroy).

62. « La verità si manifesta col suo trionfo nei cuori e negli spiriti, e non con quella impotenza che voi implicitamente confessate quando, per volerla diffondere, ricorrete ai supplizi », afferma nella « umilissima rimostranza agli inquisitori di Spagna e Portogallo » (*Esprit des Lois*, XXV, 13).

63. *Esprit des Lois*, XXV, 10.

64. Ivi, XXV, 9.

65. Naturalmente ho qui accennato soltanto a quelle divergenze che riguardano più la personalità, la psicologia dei due filosofi che non il loro pensiero.

dimostra fin dagli inizi ostile alle teorie hobbesiane. Ora la storia dei Trogloditi altro non è se non una replica, in forma di mito, alla concezione dell'uomo e dello Stato di Hobbes. Vediamolo da vicino.

Nella prima parte (lett. XI) la storia sembra una piena conferma della teoria hobbesiana: i Trogloditi, ucciso il loro re e i loro magistrati, vivono fuori di ogni legge badando ciascuno al proprio egoistico interesse. Inevitabile allora è una continua lotta, nella quale nessuno è mai sicuro di avere il sopravvento, poiché non vi è un uomo forte che non possa trovarne uno ancor più forte di lui. La distruzione completa è il fato dei Trogloditi.

Nulla di più hobbesiano di questo racconto: fuori della società non vi è altra legge che l'utile, l'egoismo utilitaristico rende l'uomo una belva verso i suoi simili, il perdurare di questo stato indiscriminato di guerra non può portare che alla distruzione, a meno che... È a questo punto che le strade divergono in maniera radicale ed evidente anche alla lettura più superficiale: il rimedio proposto da Hobbes è l'assoluta rinuncia dell'individuo ad ogni sua autonomia a favore dello Stato, quello di Montesquieu la virtù civica e morale, ossia l'esaltazione della coscienza sociale dell'individuo nella vita di rapporto.

Ma se la divergenza dalle teorie di Hobbes si limitasse soltanto a questa seconda parte, alla scelta cioè del rimedio, egli rimarrebbe in fondo un seguace del filosofo inglese nella parte forse più sostanziale della sua dottrina: la pessimistica concezione di una natura utilitaristica dell'uomo. Se così fosse, Montesquieu avrebbe seguito la via conciliatrice di Pufendorf, pur divergendo nella sostanza del tentativo di conciliazione. Infatti, mentre il giurista tedesco accomunava, nella condizione naturale dell'uomo, socialità e utilità<sup>66</sup>, ten-

66. Cfr. *De iure naturae et gentium*, II, 3, § 18 (cito dall'ediz. francese del Barbeyrac, VI ed., Basle, 1750): «La Natura ordinandoci di esser socie-

tando così la via perfettamente valida della sintesi <sup>67</sup> fra le opposte tendenze di Hobbes e di Grozio (la socialità è utilità), il francese avrebbe mantenuto valore a entrambi i termini, pur conservandoli distinti, seguendo la via tipica del compromesso: visto che l'utile egoistico (dato insopprimibile) porta al danno, il rimedio offerto è il suo opposto, la socialità (che Montesquieu chiama virtù nel significato sociale sopra chiarito).

Ma una simile conciliazione non potrebbe non rivelarsi artificiale e meccanica, poiché donde può nascere questa virtù, se è accettato il principio della naturalità dell'egoismo umano? Montesquieu in sostanza cadrebbe nell'errore di accentuare il carattere razionalistico — in questo caso addirittura miracolistico — del rimedio proposto al male naturale. Laddove la soluzione hobbesiana, pur ricorrendo all'evidente astrazione del contratto, avrebbe il vantaggio della assoluta coerenza logica: se l'egoismo, espresso nello *ius in omnia* è fonte di danno, unica soluzione non solo razionale ma *utile* (e quindi fondata sulla natura umana) è la rinuncia totale alla causa stessa del male cioè allo *ius in omnia*. La ragione, nella sua funzione di « levatrice » dello Stato, si appoggia all'elemento concreto dell'egoismo, dell'utilitarismo, non sui

voli non pretende da noi che ci dimentichiamo di noi stessi. Il fine della socialità è, al contrario, che ciascuno possa meglio provvedere ai suoi proprii interessi grazie ad uno scambio di aiuti e di servigi»; cfr. anche ivi, § 16: « L'amor di sè e la socialità non devono esser contrapposti l'una all'altro... La sollecitudine stessa della nostra conservazione ci impone la necessità di osservare i doveri della socialità, se non praticassimo i quali non potremmo mantenerci a lungo in tranquillità e sicurezza », e altrove afferma: « lo Stato di natura e una vita socievole non sono due cose opposte » (*op. cit.*, II, 2, § 5).

67. Non si vuol qui discutere il problema se questa sintesi sia riuscita, ma rilevare solo il fatto che Pufendorf, per raggiungere la sua soluzione, non ha continuato a valersi dei concetti delle opposte tendenze, ma ha condotto una nuova personale indagine psicologica, dalla quale è emersa la coincidenza dei concetti di socialità e utilità. Il che potrà apparire soluzione puramente verbale, ma è senza dubbio tentativo di sintesi superatrice.

vani fantasmi della virtù, della morale, ecc. Se questa fosse la posizione di Montesquieu (e non vi è dubbio che a prima vista può sembrare vera una siffatta interpretazione), la sua critica a Hobbes si dimostrerebbe poco solida: una delle tante reazioni moralistiche, dignitose e nobili quanto poco fondate.

Ma in realtà così non è. La descrizione delle funeste conseguenze cui porta il trionfo dell'egoismo fra i Trogloditi, lungi dal significare un'adesione alla tesi hobbesiana, vuol esserne una critica radicale. Ma una critica svolta, per esser più efficace, dall'interno del sistema, ammettendone il piano di svolgimento onde poterlo poi respingere integralmente. Ed è proprio il non aver inteso questa accettazione provvisoria dei principi hobbesiani che ha indotto in errore un recente interprete del mito dei Trogloditi<sup>68</sup>, facendogli svisare l'obiettivo della critica montesquiviana. Soffermandosi soprattutto su questa prima parte del mito, più che sulla seconda, il Dimoff ritiene infatti che Montesquieu voglia contrapporre all'egoistico stato di natura hobbesiano la sua concezione di uno stato di natura pacifico e sociale d'ispirazione ciceroniana, dimostrando l'inefficacia delle leggi naturali, enunciate dal filosofo inglese, a « trasformare lo stato di natura in stato sociale »<sup>69</sup> dato che esse non riescono a frenare l'egoismo degli individui.

In realtà qui ci troviamo di fronte ad un grossolano equivoco sulla natura della legge naturale hobbesiana. Il filosofo inglese ha infatti esplicitamente affermato che « moltissimi

68. Cfr. P. DIMOFF, *Cicéron, Hobbes et Montesquieu*, in « Annales Universitatis Saraviensis » (Saarbrücken), I, 1952, pp. 19-47. Al Dimoff — che, ignorando i precedenti studi citati del Crisafulli e dello Chinard, si ritiene il primo ad aver rilevato il significato antihobbesiano del mito (cfr. p. 29) — va riconosciuto, nonostante le critiche mosse qui sopra, il merito di aver individuato nel racconto dei mali che affliggono i Trogloditi un continuo riferimento a casi contemplati nel *Leviathan*.

69. *Op. cit.*, pp. 27-33.

uomini per un malvagio desiderio di qualche utile immediato non sono affatto disposti ad osservare, pur riconoscendole, siffatte leggi », sì che queste obbligano soltanto nel foro interno della coscienza<sup>70</sup>. E, proprio per questa loro insufficienza pratica, Hobbes stesso postula la necessità del patto e della creazione dello Stato assoluto<sup>71</sup> che altrimenti sarebbe del tutto superfluo s'egli avesse ritenuto che le leggi naturali bastassero a introdurre tra gli uomini un ordinato viver civile. Se Montesquieu avesse combattuto, come vuole il Dimoff, l'efficacia delle leggi naturali di Hobbes, avrebbe combattuto qualcosa in cui questi non credeva.

Montesquieu ammette invece provvisoriamente che la natura dell'uomo sia egoistica, per poter rilevare le conseguenze disastrose di questo principio non già nello stato di natura — a che rilevarle infatti se Hobbes stesso le aveva ammesse ampiamente con la sua teoria del *bellum omnium contra omnes*? — ma nello stato sociale.

I Trogloditi infatti, nonostante il loro nome, non vivono allo stato di natura<sup>72</sup>, sono un popolo già costituito in ordinato consorzio, non solo, ma hanno un re che « li trattava severamente », un sovrano dispotico cioè, quale Hobbes con tanta maggior precisione e ricchezza di particolari aveva descritto. Ma i Trogloditi, obbedendo alla loro natura malvagia, lo uccidono e ne sterminano la famiglia. E questo non basta. Riunitisi, dopo molte discussioni si scelgono un nuovo governo e nominano dei magistrati (si costituiscono cioè in repubblica); ma anche questo nuovo regime riesce loro insopportabile sì che lo rovesciano e vivono nell'anarchia con le conseguenze cui si è accennato.

70. Cfr. *De cive*, cap. 3, § 27.

71. Cfr. *De cive*, cap. 5; sull'inconsistenza delle leggi naturali hobbesiane vedi le giuste osservazioni del BOBBIO nella sua edizione del *De cive*, Torino, 1948, pp. 149-150.

72. In questo senso cfr. anche CHINARD, *op. cit.*, p. 164.

Qual'è il significato di questa prima parte del mito? (ché di mito — cioè di prefigurazione, moralmente ma non teoreticamente certa — si tratta, come ho già detto e come occorre tener ben presente per non pretendere troppo dal discorso di Montesquieu). Se la natura degli uomini fosse fondamentalmente egoistica, come Hobbes ritiene, e « la volontà di nuocere fosse insita in tutti allo stato naturale »<sup>73</sup>, si potrebbe sempre verificare, anche dopo la creazione dello Stato civile, quel che presso i Trogloditi si è verificato, cioè la rivolta e il sovvertimento dell'ordine costituito. Contro la natura umana, in sostanza, il famoso patto hobbesiano<sup>74</sup> si rivela fragile schermo, intellettualistico ed astratto strumento inadatto allo scopo<sup>75</sup>. Vero è che, come ho notato sopra, nel pensiero di Hobbes vi è una intima coerenza logica, poiché la ragione, che induce gli uomini al patto, si appoggia al loro interesse retamente inteso per portarli a spogliarsi dello *ius in omnia*. Ma in primo luogo Hobbes, fondando il patto su di un elemento psicologico, su di un sentimento, qual'è l'istinto di conservazione, si espone ad una critica anch'essa psicologica. Gli uomini ormai lontani dalle paure del mitico stato naturale non lo sentiranno più come pauroso e quindi decisivo termine di paragone rispetto all'attuale oppressione del sovrano dispotico, e difficilmente supporteranno il male presente, concreto, per tema di un male ipotetico da essi mai sperimentato.

Inoltre una siffatta coerenza logica è pur essa in definitiva astratta e alla mentalità positiva e storica di Montesquieu doveva apparir chiaramente tale: anche lo Stato più perfetto è soggetto a sommovimenti. Non solo, ma non aveva

73. *De cive*, cap. 1, § 4.

74. Sulla cui genesi e natura cfr. *De cive*, cap. 5 e *Leviathan*, cap. 17.

75. Si vedrà in seguito come in nessuna delle sue opere Montesquieu accetti il principio contrattualistico al quale si oppongono tutte le sue idee circa l'origine della società.

egli forse, con sicuro intuito storico e politico, visto in Inghilterra « la libertà scaturir senza posa dal fuoco della discordia e della sedizione; il sovrano sempre mal sicuro su un trono saldissimo »<sup>76</sup>, cogliendo forse per primo nella scienza della politica il valore positivo dei partiti e delle loro lotte?

La difficoltà non era sfuggita invero allo stesso Hobbes, il quale aveva cercato di risolvere il contrasto tra l'effettiva realtà storica delle rivoluzioni e la proclamata perfezione utilitaria dello Stato attribuendo quelle alle cosiddette « teorie sediziose »<sup>77</sup>, espressione che dimostra già di per sé come Hobbes escluda che i fatti rivoluzionari possano avere un valore positivo. Non solo, ma il ridurre le « cause che possono disgregare dall'interno uno Stato »<sup>78</sup> all'azione di queste teorie sediziose e dei loro portavoce — i quali non sono altro che dei retori, privi di saggezza e di conoscenza della verità — significa negare la possibilità di una qualsiasi causa « naturale » di disgregazione dello Stato, rafforzandone quindi il carattere razionalistico — intellettualistico anzi. Se si eliminano le teorie sediziose che sono il frutto soltanto dell'ignoranza, lo Stato hobbesiano non potrà più cadere. Ed è per questo motivo che Hobbes si preoccupa che le « vere » e « sane » (aggettivi che rivelano l'eterna illusione di tutti i dispotismi) dottrine politiche siano insegnate a cura dei governanti<sup>79</sup>, in modo che le tenebre siano fugate per sempre, così come egli ritiene di aver fatto.

Ma v'è di più: fra queste teorie sediziose ve n'è una che alla logica hobbesiana doveva apparire fondamentale e la cui critica doveva rendere logicamente assurda qualsiasi rivolu-

76. *Lettres Persanes*, CXXXVI; cfr. *Esprit des Lois*, XIX, 27. All'opposto si veda la condanna, fondata su motivi razionali, dei partiti in SPINOZA, *Ethica*, IV, teor. 40.

77. Cfr. *Elements of Law Natural and Politic*, cap. 8, parte II; *De cive*, cap. 12; *Leviathan*, cap. 29.

78. È questo il titolo del cap. 12 del *De cive*.

79. Cfr. *De cive*, cap. 13, § 9.

zione: l'opinione, cioè, che fra popolo e moltitudine non vi sia distinzione precisa. Per Hobbes invece, il primo è « un'unità con una sola volontà, a cui si può attribuire una sola azione »<sup>80</sup>, mentre la seconda è un puro e semplice « insieme di uomini, di cui ciascuno ha la propria volontà e la propria opinione »<sup>81</sup>. Una volta data questa distinzione, il gioco è fatto: non rimane che da tener fede alle definizioni poste e si vedrà che il *popolo* non può *mai* ribellarsi poiché esso « regna in ogni Stato » e chi si ribella è in realtà la *moltitudine*, cioè « solo alcuni facinorosi e malcontenti, che eccitano, chiamandoli popolo, i cittadini contro lo Stato cioè la moltitudine contro il popolo »<sup>82</sup>.

Una simile argomentazione, nella evidenza solare del suo astrattismo, del suo antistoricismo, e quindi della sua concreta irrealtà, è la chiara dimostrazione del limite della posizione nominalistica di Hobbes allorché viene applicata allo studio del mondo delle azioni umane. È chiaro che esiste un « popolo » che è lo Stato, il quale pertanto non potrà mai ribellarsi a se stesso, ma questo « popolo » è un'astrazione mentale *statica*, concepibile nella scienza giuridica che non ha per oggetto azioni umane ma norme, ossia astrazioni, ma non in una scienza della politica, nella quale il popolo non può non essere una realtà storica vivente — intesa nelle sue divisioni e nei suoi conflitti — tanto se la si studia da un punto di vista sociologico che da un punto di vista storico. Il ragionamento hobbesiano non doveva far molta presa sull'animo di Montesquieu, e il suo buon senso doveva mostrargli chiaramente che l'utilità, consacrata nelle disposizioni del patto e nel potere assoluto del sovrano, non è sufficiente ad impedire una volta per tutte qualsiasi moto politico, come glielo documentava la storia. L'utilità non

80. *De cive*, cap. 12, § 8.

81. *Op. cit.*, cap. 6, § 1.

82. *Op. cit.*, cap. 12, § 8.

esaurisce la natura umana o, per lo meno, non è integralmente soddisfatta dalla soluzione offerta dal patto.

Se, pertanto, il patto non è sufficiente a creare un'ordinata vita civile<sup>83</sup>, occorre trovare per raggiungere tale fine un altro strumento, che è la virtù. Il mito infatti continua: alla fine miseranda dei Trogloditi si sottraggono solo due famiglie i cui capi erano « due uomini ben singolari: avevano spirito d'umanità, conoscevano la giustizia, amavano la virtù » (lett. XII). Da costoro si riprodurrà un nuovo popolo dei Trogloditi, virtuoso e felice, che vivrà senza vincoli di leggi.

In base a questa radicale contrapposizione morale fra i nuovi e i vecchi Trogloditi, con le necessarie conseguenze che essa implica sul piano dell'organizzazione, politica e sociale, il Crisafulli — che per primo ha rivolto l'attenzione a questo mito — ha affermato che Montesquieu sceglie, in opposizione allo stato di guerra hobbesiano, il pacifico e sociale stato di natura lockiano<sup>84</sup>, pur rilevando come Montesquieu si discosti da Locke là dove sembra rimpiangere che i nuovi Trogloditi abbandonino questa felice condizione per darsi un re (lett. XIV)<sup>85</sup>, abbandonino cioè lo stato di natura per lo stato civile. In realtà neanche questa interpretazione mi sembra esatta: Montesquieu non parla mai di stato di natura, né lo contrappone allo stato civile. I vecchi Trogloditi, malvagi, conoscono già lo stato civile e se da esso cadono, sotto la spinta del loro utilitarismo egoistico, in uno

83. Di questa opinione è anche il CRISAFULLI (*op. cit.*, p. 374), il quale tuttavia ritiene che Montesquieu non tenga conto della spinta utilitaristica prevista da Hobbes a salvaguardia del contratto.

84. Cfr. CRISAFULLI, *op. cit.*, p. 386: « Montesquieu's conception of the juridical state of nature is therefore similar to that of Locke, whose natural state is " a state of peace, goodwill, mutual assistance, and preservation " and not " a state of enmity, malice, violence and mutual destruction " (*Two treatises on government*, II, I, § 19) ».

85. *Ibid.*, pp. 386-7.

stato di anarchia simile a quello presociale descritto da Hobbes, questa è un'argomentazione che, come abbiám visto, mira a negare la logica stessa dello Stato hobbesiano, valendosi dei suoi stessi strumenti. Quanto ai nuovi Trogloditi, virtuosi, la loro condizione, come lo stesso Crisafulli ha acutamente rilevato, corrisponde nelle sue linee maestre alla concezione montesquiviana della repubblica incentrata sul principio della virtù<sup>86</sup>. È per il passaggio da questa repubblica idealizzata, nuova repubblica di Salento, ad una monarchia, che Montesquieu esprime il suo rimpianto, e non già per il passaggio dallo stato di natura allo stato civile. I Trogloditi virtuosi sono infatti un popolo organizzato, con religione, cerimonie, consuetudini comuni (lett. XII), che uniti combattono contro altri popoli (lett. XIII) e il cui governo è manifestamente patriarcale.

A mio giudizio, pertanto, non siamo di fronte ad una contrapposizione fra due stati di natura che si escludono a vicenda: quello di lotta e quello di pace, ma abbiamo, viceversa, lo studio della diversa evoluzione della società a seconda che in essa domini l'egoismo o la virtù.

Ma, e questo è importante, Montesquieu non ritiene che gli uomini siano o tutti cattivi o tutti buoni per natura, o meglio tutti egoisti (e asociali) e tutti sociali — concezioni che gli paiono astratte — bensì ritiene che fra di essi vi siano e i buoni e i cattivi. La presenza, accanto ai Trogloditi malvagi, dei due buoni e virtuosi che daranno origine al nuovo popolo felice vuole per l'appunto dimostrare contro Hobbes che gli uomini non sono tutti per natura malvagi<sup>87</sup>

86. *Op. cit.*, p. 390.

87. A dire il vero Hobbes aveva affermato che gli uomini non sono tali « per natura », bensì *nello* stato di natura in seguito agli istinti naturali (cfr. *De cive*, prefazione, pp. 62-3 trad. it.), tuttavia il fondamentale egoismo, la « naturale tendenza degli uomini a nuocersi a vicenda » (ivi, cap. I, § 12), il *bellum omnium contra omnes* fecero trascurare la sottile e sofistica distinzione. Descartes, scrivendo a un gesuita poco dopo la pub-

ed egoisti, ma possono essere animati da sentimenti di amicizia e di solidarietà. Non bisogna dimenticare che tutto il mito serve di risposta alla seguente domanda: se gli uomini siano « nati per essere virtuosi » e se « la giustizia sia una qualità loro altrettanto propria quanto l'esistenza » (lett. X).

Il problema della giustizia è affrontato in un'altra ben nota lettera, la lettera LXXXIII, nella quale Montesquieu professa una concezione trascendente della giustizia — « la giustizia è eterna e non dipende dalle convenzioni umane » — ma al tempo stesso rileva come gli uomini siano distolti dal seguirla sempre a causa delle loro passioni. In sostanza egli si adegua all'opinione corrente secondo la quale nell'uomo si verifica una dialettica tra bene (ragione) e male (passioni). Il mito dei Trogloditi si informa allo stesso principio. Se gli uomini fossero egoisti e malvagi come i primi Trogloditi — e come pensa Hobbes — non potrebbero vivere in comunità civile e nemmeno sussistere singolarmente. D'altra parte anche la condizione virtuosa dei nuovi Trogloditi viene a trasformarsi necessariamente sotto l'influsso di varie circostanze (lett. XIV). Nessuna delle due condizioni, dunque, allo stato assoluto, appare duratura, come falsa risulta tanto l'ipotesi dell'uomo tutto cattivo quanto quella dell'uomo tutto buono. E ciò appare tanto più vero se si rileva come uno dei fattori della condotta virtuosa dei nuovi Trogloditi sia dapprima lo spettacolo e poi il ricordo dell'infelicità dei loro compatrioti malvagi (lett. XII). La virtù cioè non è per Montesquieu unicamente un dono gratuito della natura, ma

blicazione del *De cive* affermava infatti: « non posso in alcun modo approvare i suoi principi e le sue massime, che sono assai cattive e assai pericolose, in quanto egli suppone tutti gli uomini malvagi, o dà loro motivo di esserlo » (*Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, t. IV, p. 67). E Diderot nell'articolo *Hobbisme* dell'Enciclopedia, contrapponendo Hobbes e Rousseau scriveva: « l'uno crede l'uomo naturale buono e l'altro malvagio » (*Oeuvres*, ed. Assézat-Tourneux, t. XV, p. 122).

richiede la continua collaborazione dell'uomo, è una continua conquista.

Pertanto la risposta alla domanda da cui ha preso le mosse il mito è che la giustizia è sì connaturale all'uomo — poiché privo di essa egli non potrebbe sussistere — ma non si esplica automaticamente e necessariamente, richiedendo anzi, per tradursi in atto, il costante impegno dell'uomo. E così pure, una volta creato lo Stato anche per un popolo naturalmente buono, le leggi da sole non basteranno, ma sarà necessaria sempre la virtù, l'esempio, l'educazione<sup>88</sup>.

Concludendo, possiamo dire che il mito dei Trogloditi esprime una radicale presa di posizione antihobbesiana che ha la sua base teorica nella impostazione del problema della giustizia contenuta nella lett. LXXXIII. Il sistema del filosofo inglese viene respinto non già in base a un preconetto moralismo, ma, e questo è importante, in base ad una complessa concezione dell'uomo e della sua attività politica. Montesquieu se nega che l'utilitarismo esaurisca l'essenza naturale dell'uomo, non cade nell'eccesso ottimistico opposto di considerarlo naturalmente e perennemente buono, ma lo richiama alla necessità di una virtù sempre vigile sempre in atto. E così pure, dimostrata l'inefficienza pratica del patto, di cui è rilevato sia pur implicitamente il carattere meramente formalistico, Montesquieu ricorre anche in questo caso alla cosciente e vigile operosità degli uomini.

5. Ma la polemica antihobbesiana non si esaurisce nel mito dei Trogloditi: altri passi delle *Lettres* valgono infatti a completarla direttamente o indirettamente. Nella lett. CIV,

88. Significativo a questo proposito è un passo delle *Pensées* (II, fol. 464, n. 1616 [120]) nel quale è contenuto un seguito alla storia dei Trogloditi. Sul valore politico di questo passo cfr. le osservazioni del CRISAFULLI che vede preannunciato in esso il principio montesquiviano della monarchia: l'onore (*op. cit.*, pp. 390-2).

Montesquieu rileva come in Inghilterra sia opinione saldamente radicata che un potere illimitato non può essere legittimo poiché, avendo gli uomini un potere limitato su di sé, non possono accordare ad altri un potere maggiore di quello che essi stessi hanno. Non solo ma, sempre nello stesso passo, ricorda un'altra opinione inglese secondo la quale « se un principe, lungi dal rendere i suoi sudditi felici, vuol concubarli e distruggerli, il fondamento dell'obbedienza cessa: nulla più li lega, li tien uniti a lui ed essi rientrano nella loro libertà naturale ». Anche per Hobbes la creazione dello Stato risponde ad un interesse dell'individuo in quanto lo salvaguarda dalla violenza dei suoi simili; ma una volta sorto il *mortal God*, il Leviatano, non è più questione in alcun modo della felicità dei sudditi: non lo Stato è il loro servo, il loro strumento, bensì essi lo sono dello Stato.

È vero che secondo un'opinione tradizionale Hobbes ammetterebbe un limite al potere sovrano, consistente nel diritto alla vita proprio dei sudditi, ma una attenta lettura dei testi rivela come questo diritto, in primo luogo, non sia il diritto a non essere privati della vita, ma si riduca al diritto, ben poco consistente a dire il vero, di non esser obbligati ad accettare spontaneamente la morte<sup>89</sup>. Il che, come ognuno vede, non costituisce affatto un limite al potere sovrano. Eppure Hobbes aveva chiaramente affermato che, mentre l'individuo può accordare ad altri il diritto di ucciderlo, non può promettere di non resistere « a chi verrà per ucciderlo » (ivi). Ma, e questo è il punto decisivo, una simile promessa è del tutto inutile e il c. d. diritto alla vita non ha modo di esplicarsi concretamente poiché « lo Stato... non ha bisogno, per punire qualcuno, di esigere da costui l'impegno di sopportare la pena, ma soltanto di richiedere a tutti gli altri la

89. Cfr. *De cive*, cap. 2, § 18: « Nessuno, qualunque cosa abbia pattuito, si può obbligare a non opporsi a chi voglia ucciderlo, ferirlo o infliggergli qualsiasi altra lesione ».

promessa di non impedire il corso della giustizia » (ivi). Anzi, come più esplicitamente dirà in seguito: « Se mi comandassero di uccidermi non vi sarei tenuto, perché, anche se io mi rifiutassi, non sarebbe reso vano il diritto del sovrano... Infatti, in nessun caso gli si toglie il diritto di uccidere quelli che non gli obbediranno »<sup>90</sup>. Come si vede chiaramente da questi passi, il diritto alla vita è una mera lustra, non rappresenta affatto un limite all'onnipotenza dello Stato, poiché non può essere giuridicamente tutelato, è cioè un puro diritto naturale il quale, come tale, è inoperante praticamente nello stato di natura e giuridicamente nello stato civile. « Al di fuori dello Stato — scrive Hobbes<sup>91</sup> — ciascuno ha diritto su tutto, e così nessuno può godere di nulla. Invece nello Stato ciascuno può godere sicuramente del suo diritto per quanto limitato. Al di fuori dello Stato si può venir depredati o uccisi da chiunque; nello Stato da una sola persona ». Cioè il diritto alla vita si può esercitare nei confronti dei concittadini ma non nei confronti del sovrano, è quindi inoperante proprio in quel rapporto in cui era rivendicata massimamente la sua efficacia dagli oppositori del potere illimitato. Non vi è possibilità per Hobbes, in questo caso, di quel ritorno alla libertà costituente naturale di cui parla invece Montesquieu.

Né, per diminuire la differenza tra le due posizioni, vale ricordare che anche Hobbes ha assegnato allo Stato il compito principalissimo, anzi il dovere, di assicurare il bene del popolo<sup>92</sup>, poiché in primo luogo, questo bene del popolo consiste principalmente nella pace esterna ed interna<sup>93</sup>, la

90. *De cive*, cap. 6, § 13.

91. *De cive*, cap. 10, § 1.

92. Cfr. *De cive*, cap. 5, § 9, e cap. 13.

93. Secondo quanto è detto nel cap. 13, § 6, il bene terreno dei cittadini consiste ne: « 1° la difesa dai nemici esterni; 2° la conservazione della pace interna; 3° l'arricchimento compatibile con la sicurezza pubblica; 4° il godimento di una libertà moderata ».

quale è compatibile con qualsiasi dispotismo sovrano. In secondo luogo, ed è la ragione principale, qualora il sovrano non soddisfi a questo suo dovere, il sistema hobbesiano non offre ai cittadini alcuna possibilità di porvi rimedio, tanto più che nello stato civile « fa parte delle prerogative del sovrano stabilire e promulgare norme, cioè criteri di misura generali in modo che ciascuno sappia che cosa si debba intendere come proprio e altrui, giusto e ingiusto, onesto e disonesto, buono e cattivo »<sup>94</sup>. Quale garanzia può offrire ai cittadini questo bene il cui criterio è loro imposto dall'alto e alla cui definizione non partecipano in alcun modo? Il contrasto fra i due pensatori non può esser pertanto più reciso, e da parte di Montesquieu l'opposizione a Hobbes si rafforzerà e si preciserà, come vedremo in seguito, col passar degli anni.

Abbiamo già citato poco sopra la lett. LXXXIII, nella quale viene discusso il problema della giustizia per rilevare come da essa appaia che Montesquieu non concepisce l'uomo come tutto buono per natura. Ma in esso c'è dell'altro e sempre in sottintesa ma chiara polemica con Hobbes. È noto come per questi la determinazione del giusto e dell'ingiusto non sia lasciata alla coscienza dell'individuo bensì riservata al potere sovrano<sup>95</sup>; Montesquieu invece, affermando l'identità di Dio e Giustizia, rivendica la trascendenza di quest'ultima, concludendo che « la giustizia è eterna e non dipende dalle convenzioni umane, e quand'anche ne dipendesse, sarebbe questa una verità terribile, che si dovrebbe nascondere anche a se stessi ». Il perché di quest'ultima affermazione è chiaro: se la giustizia non fosse presente nel cuore degli uomini essi sarebbero come belve tra di loro;

94. Ivi, cap. 6, § 9. L'opinione contraria, cioè che « il giudizio sul bene e sul male è di pertinenza dei singoli » è considerata la prima teoria sediziosa, ivi, cap. 12, § 1.

95. Cfr. *De cive*, cap. 6, § 9; cap. 12, § 1 e cap. 14, § 17.

giustizia e socialità si implicano quindi a vicenda, ma ciò non significa che la giustizia, per la sua trascendenza, sia un fatto acquisito e totalmente realizzato nel mondo, ch  le passioni vi ostano, bens  che essa rappresenta l'elemento critico della coscienza umana. Una simile posizione ci apre il campo a una nuova serie di osservazioni che hanno di mira un altro grande tentativo di soluzione del problema politico: quello offerto dalla scuola giusnaturalistica.

Abbiamo visto, iniziando la presente analisi delle *Lettres Persanes*, come Montesquieu auspicasse l'avvento di una vera e propria scienza della politica: ora respinta la soluzione hobbesiana fondata sull'onnipotenza del sovrano, gli si presentava davanti la soluzione giusnaturalistica, fondata invece sulla trasposizione del concetto di giustizia nella vita politica per il tramite del diritto naturale.

Ma anche questa soluzione — che si fonda sul concetto di natura e quindi alla sua base   legata al generale movimento scientifico del tempo —   scartata subito nelle *Lettres*<sup>96</sup>. Senza dubbio Montesquieu, come i giusnaturalisti, crede nell'esistenza di una giustizia superiore alle leggi degli uomini, giustizia che «   una qualit  loro [agli uomini] altrettanto propria quanto l'esistenza », come egli stesso afferma nella lettera X all'inizio del mito dei Trogloditi. Ma questa opinione, cui Montesquieu doveva restare sempre

96. Il fatto   stato avvertito anche dal VIDAL, cfr. *Saggio sul Montesquieu*, Milano, 1950, p. 56, il quale per  si limita a constatarlo senza darne spiegazione. Lo Shackleton, che ha acutamente analizzato le differenze tra la concezione di Montesquieu e quella del giusnaturalismo, non ha tuttavia rilevato la presenza di questo contrasto fin dalle *Lettres Persanes*. Ci  gli ha fatto supporre che dapprima Montesquieu fosse seguace del giusnaturalismo (intorno al 1725), di poi abbandonato; testimonianza di questa evoluzione di idee sarebbe il contrasto esistente tra il cap. 1 e il cap. 2 del lib. I dell'*Esprit des Lois*, cfr. *Montesquieu in 1948*, in « French Studies », III, 1949, pp. 309-13. La presenza nelle *Lettres Persanes* di quella precisa critica delle teorie giusnaturalistiche di cui parlo nel testo mi sembra contrastare, in maniera assai seria, simile interpretazione.

fedele e che ne manifesta soprattutto l'opposizione alla teoria hobbesiana della riduzione della giustizia a legalità, non comporta di per sé un'adesione alla scuola giusnaturalistica nel senso tecnico della parola, non fa di Montesquieu un seguace delle teorie di Grozio e di Pufendorf. Essa, tra l'altro, si dimostra perfettamente compatibile con il naturalismo sociologico dell'*Esprit des Lois*, nel quale il principio di una giustizia superiore<sup>97</sup>, espressione dell'orientamento metafisico già illustrato, non si traduce nell'accettazione degli schemi razionalistici della scuola del diritto naturale, bensì si identifica — una volta riconosciuta la validità di quei fatti positivi naturali (clima, tradizioni, costumi, ecc.) che condizionano l'attività umana — col rispetto delle leggi sociologiche dalle quali è retto il mondo sociale.

Ma, per tornare alle *Lettres*, la giustizia è sì una qualità connaturale all'uomo, ma da sola non basta a regolarne la condotta: altrimenti come mai, per esempio, i primi Trogloditi sarebbero stati malvagi? La giustizia diventa una realtà in atto grazie all'esempio, all'educazione<sup>98</sup>, grazie cioè ad una attività umana continuamente impegnata, che non tollera acquietamenti in formule estrinseche. È questo il preciso significato del discorso del nuovo re eletto dai Trogloditi<sup>99</sup>, là dove egli mette in guardia i suoi sudditi contro i pericoli di una condizione sorretta solo da norme giuridiche e non più da un vigile senso morale. Ed è questa un'opposizione, seppure non dichiarata, al sostanziale eudemonismo implicito nella costruzione giuridico-scientifica del giusnaturalismo, che si appaga nella elaborazione di pretese leggi

97. Principio sul quale lo Shackleton si basa per parlare del giusnaturalismo del Montesquieu del 1725.

98. Cfr. lett. XII; vedi anche lett. LXII dove, a proposito dei costumi del serraglio (!) osserva che non basta a foggiarli il sentimento naturale, ma occorre l'educazione, la pratica della virtù.

99. Cfr. lett. XIV, nonchè la citata continuazione della storia dei Trogloditi conservataci nelle *Pensées* (n. 120, ediz. Barckhausen).

naturali. Montesquieu, in sostanza, non si allontana da Hobbes per cadere nel giusnaturalismo (anche se si vale di strumenti proprii di quest'ultimo, come il principio di socialità, la giustizia eterna, ecc.), ma batte una via propria.

Gli è che egli non crede nell'esistenza di una legge di natura di universale ed inflessibile applicazione, convincimento che si manifesta continuamente nelle *Lettres* e a proposito degli argomenti più diversi. Si tratta di confrontare il sistema di vita coniugale e la condizione delle donne in Occidente ed in Oriente<sup>100</sup>? Gli Orientali invocano la legge di natura che sottomette le donne agli uomini... ma gli Europei la negano questa legge, e la conclusione è che « sebbene ciò contrasti con le nostre usanze [non dimentichiamo che parla un Persiano!], presso i popoli più civili le donne hanno sempre avuto autorità sui loro mariti ». Il discorso si è spostato da una legge di natura che pretende ad universalità e inderogabilità metafisica — mentre si rivela in concreto discussa e contrastata — a una legge di costumi della quale unico giudice è la storia in quanto offre il quadro delle diverse usanze delle varie civiltà, permettendo così di determinare, nell'unica maniera sicura, quali siano le vere costanti della natura umana.

La stessa critica della legge di natura scaturisce dalla storia, raccontata per tutt'altri fini nella lettera LXVII, di due Parsi fratello e sorella, i quali si amano e, dopo lunghe traversie, si sposano come consente loro la religione di Zoroastro. Dunque il matrimonio tra fratelli non è contrario a natura se la « religione forse più antica del mondo » lo « ordina quasi più che permetterlo » — anche se per altre religioni, per altri popoli appare peccaminoso. Le diversità si manifestano ad ogni piè sospinto, l'univocità della natura

100. Cfr. lett. XXVIII; la questione sarà ripresa e risolta nell'*Esprit des Lois* (cfr. VII, 8-17, e i libri XVI e XXIII) in base ai principi della nuova scienza.

umana si frantuma nelle contraddizioni particolaristiche della condizione umana.

Il ragionamento, dai costumi si estende alla politica e la conclusione può sembrare, nel suo relativismo disincantato e un po' gretto, una scettica rinuncia all'esigenza già notata di dar forma scientifica alla politica. « Dacché sono in Europa — scrive infatti Usbek (lett. LXXX) — ho visto un gran numero di forme di governo: qui non è come in Asia dove le regole della politica sono dappertutto le stesse ». Il contrasto fra esigenza scientifica e relativismo c'è, senza dubbio, ma nelle *Lettres* i contrasti sono frequenti poiché il ragionamento procede in maniera asistemica, a sbalzi, guidato da impressioni, in maniera, ripetiamolo, pittorica non scientifica. Il problema della umana vita di rapporto non è ancora teoreticamente e logicamente risolto, armonizzando il relativismo sostanziale dei costumi con l'unità formale del rispetto di essi che è l'unica misura della giustizia, ma è sentito nelle sue difficoltà, nei suoi aspetti diversi; non c'è quindi da stupirsi se questa realtà — intuita nella sua problematicità ma non ancora dominata — detta reazioni talvolta contraddittorie. È questa la varia e ancor indefinita piattaforma su cui sarà innalzata la grandiosa sintesi sistematica dell'*Esprit des Lois*.

Ma torniamo all'applicazione del relativismo alla politica. « Ho sovente indagato — prosegue Usbek — qual fosse la forma di governo più conforme a ragione. Mi par di poter concludere che il più perfetto è quello che raggiunge il suo fine con minor dispendio di forze; di modo che quello che governa gli uomini nella maniera più conforme alle loro tendenze è il più perfetto ». È un relativismo, come si vede, a sfondo utilitaristico e che, non avendo trovato ancora la sua misura, la sua legge, appare colorato di un sottile scetticismo. Ma la misura sarà trovata in seguito, intanto l'effetto benefico di questo scetticismo consiste proprio nella rottura

della rigida armatura unitaria del giusnaturalismo. D'altronde — continua Usbek — non è forse vero che le pene sono diverse, e con ragione, da paese a paese? « otto giorni di prigione o una lieve ammenda colpiscono altrettanto un Europeo, allevato in un paese di moderazione, quanto la perdita di un braccio intimorisce un Asiatico ». Niente mito, quindi, di una giustizia terrena razionalmente uniforme, perché l'uniformità non è naturale. Non aveva forse già scritto Pascal, in polemica anche lui coi giusnaturalisti: « Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence... Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà » <sup>101</sup>?

E gli esempi di questa direzione potrebbero venir moltiplicati. Nella lettera C, Montesquieu critica l'accettazione e la recezione del diritto romano e del diritto canonico in Francia perché entrambi non sono creazione francese. Il motivo nazionalistico ha la sua parte in questa critica, ma è sostanziato non già di vano orgoglio quanto di senso della tradizione e dell'individualità nazionale — preludio al romanticismo proprio nel punto che sarà vanto della scuola storica: la tradizione giuridica.

L'argomento è ripreso nella lettera CXXIX nella quale sono presi di mira i legislatori i quali si sono talvolta serviti per le loro leggi di una lingua diversa da quella volgare (altra frecciata contro il diritto romano) « cosa assurda per un facitore di leggi. Poiché come potranno venir osservate, se non sono conosciute? ». Le leggi sono quindi elementi essenziali dell'individualità di un popolo, come la sua lingua (altro elemento protoromantico) e vanno considerate come la sua « coscienza pubblica », per questo i legislatori che tanto spesso si sono compiaciuti di modificarle hanno prodotto conseguenze per lo più disastrose: le leggi non vanno toccate « che con mano tremante ».

101. *Pensées*, n. 294.

Si giunge qui ad un feticismo per la legge sinonimo quasi di immobilismo, sicché paiono perdere valore le anticipazioni romantiche e, soprattutto, quella identificazione tra coscienza pubblica e legge che pareva preludere da lontano alla funzione creativa del *Volksgeist*, dacché non ammette il dinamismo proprio di quest'ultimo. Ma la correzione verrà nella mirabile visione storica della parallela e intimamente connessa evoluzione del diritto e della società contenuta nei libri XXVII e, sommamente, XXVIII dell'*Esprit des Lois*. Nuova dimostrazione della non ancor superata contraddittorietà del pensiero delle *Lettres*. Ricordiamo comunque, sempre nella stessa lettera, la constatazione dell'inadeguatezza quasi generale dei legislatori, i quali non han saputo, per lo più, sollevarsi sopra i pregiudizi e i casi particolari (constatazione che si collega a quella, già notata, della lett. XCVII), raggiungendo così una legge generale, cui, tuttavia, Montesquieu stesso non è ancor giunto, preso com'è nel dilemma tra il relativismo in cui egli crede ma che per ora non gli offre questa legge generale, e il giusnaturalismo, in cui egli non crede, il quale invece questa legge gli offre.

Un'altra critica al giusnaturalismo permette tuttavia di intravedere la soluzione futura del problema. Nella lettera XCIV, Montesquieu affronta il problema dell'origine della società e subito si allontana dall'opinione accettata. Mette conto di riportare per intero il suo ragionamento. « Non ho mai inteso parlare del diritto pubblico — scrive Usbek — senza che si sia cominciato col ricercare accuratamente quale sia l'origine della società, cosa che mi sembra ridicola. Se gli uomini non formassero una società, se si allontanassero, si fuggissero gli uni gli altri, sarebbe necessario domandarsene la ragione e indagare perché se ne stiano separati. Ma gli uomini nascono tutti legati gli uni agli altri; un figlio nasce vicino a suo padre e gli rimane unito: ecco la società e la causa della società ».

Ho già parlato del buonsenso che costituisce una delle basi fondamentali della speculazione montesquiviana, ebbene questa è appunto una risposta dettata dal buonsenso. Il giusnaturalismo, sulla linea aristotelica, ricerca l'origine della società e la trova, su di un piano filosofico, nella socialità degli uomini; da Machiavelli a Hobbes, gli adoratori della forza la trovano nell'egoismo; rappresentanti dell'uno e dell'altro indirizzo si valgono del concetto artificioso del contratto. Insomma si cerca una soluzione o in un'analisi psicologica dell'anima umana e dei suoi sentimenti, ovvero in schemi creati dall'uomo, laddove la risposta è così semplice: la società è un fatto *organico*. L'uomo nasce fisicamente sociale e la storia lo dimostra tale; a che sofisticare dunque nella ricerca di una spiegazione filosofica di un fatto che l'esperienza umana (tanto nel campo fisico quanto in quello spirituale) dimostra così semplice?

La critica pecca senza dubbio di semplicismo, ma soltanto perché non sono appieno sviluppate le conseguenze e gli aspetti del principio così nettamente affermato e non, direi, per intrinseca debolezza di questo. L'indagine positiva è sentita come unica via di spiegazione della realtà umana, ed in questo senso rivela tutto il suo valore filosofico, laddove la più ambiziosa indagine filosofica finisce col baloccarsi con schemi astratti, fittiziamente attribuiti all'uomo, quali appunto il groziano *appetitus societatis*, o l'egoismo e il contratto hobbesiani.

Ma soprattutto importa sottolineare il fatto che Montesquieu sostituisce al punto di partenza individualistico — comune tanto alla speculazione giusnaturalistica che a quella hobbesiana <sup>102</sup> — un criterio organico: l'uomo non crea coscientemente la società, ma nasce in essa e, ad essa condizionato, in essa vive dalla forma sociale più elementare (la

102. Cfr. GIERKE, G. *Althusius* cit., pp. 96-7 trad. it.

famiglia) alla più complessa (lo Stato). L'esistenza di uno stato di natura — premessa logica (più che storica) indispensabile a quelle dottrine — viene implicitamente ma chiaramente negata, così come, a mio parere, era stata scartata nel mito dei Trogloditi. L'abbandono di questa ipotesi a favore di uno studio limitato all'orizzonte della realtà effettuale, segna il punto di passaggio da una impostazione filosofica del problema dello Stato e della società ad una impostazione scientifica. È questa una preziosa indicazione offertaci dalle *Lettres*, forse la più preziosa sul piano metodologico.

6. Ma nelle *Lettres* abbiamo anche qualcosa di più di una indicazione, per preziosa che essa sia: abbiamo un esempio di trattazione scientifica dei problemi sociali, che la critica ha finora ignorato. Voglio alludere al gruppo di lettere relative al problema dello spopolamento o, come modernamente diremmo, al problema demografico. Sotto l'aspetto tecnico, naturalmente, di questo gruppo di lettere han tenuto conto, chi più chi meno, coloro che hanno studiato il pensiero economico di Montesquieu. Ma non è sotto siffatto aspetto che ci interessano in questa sede, bensì per il fatto che in esse troviamo l'indagine di un particolare fenomeno sociale, non circoscritta a notazioni epigrammatiche, anche se importanti o addirittura profonde, ma sviluppata ampiamente (sono infatti ben undici le lettere dedicate allo spopolamento, dalla CXII alla CXXII) sotto tutti gli aspetti. Da tale punto di vista non solo questo gruppo di lettere rappresenta una eccezione nell'ambito delle *Lettres Persanes*, ma costituisce un notevole passo avanti rispetto agli scritti politici precedenti. In essi infatti l'indagine dei fenomeni è limitata ad una o due direzioni: nella *Politique des Romains* Montesquieu, se vede, come abbiamo notato, l'aspetto sociale della religione e valuta il significato della superstizione come fatto di costume è chiuso ad ogni sentimento di intima religiosità,

né si preoccupa di indagare — cosa non stravagante dato il suo assunto — gli aspetti, poniamo, economici della questione. Nel *Mémoire sur les dettes* — salvo il breve accenno alla necessità di una riforma politico-amministrativa — tutto il ragionamento è esclusivamente tecnico, né un orientamento molto diverso rivelano le *Considérations sur les richesses de l'Espagne*.

Nelle lettere sullo spopolamento, invece, il terreno dell'indagine è quanto mai complesso. Dopo aver constatato (lett. CXII) la grande diminuzione di popolazione avvenuta dai tempi antichi a quelli moderni<sup>103</sup>, egli passa a chiedersene le ragioni. Una prima constatazione generale ci richiama alla mente un concetto già esaminato nel capitolo precedente: quello del rapporto tra uomo e ambiente; per comprendere le cause dello spopolamento occorre in primo luogo tener conto del fatto che i mutamenti cui va soggetta la stirpe umana sono dovuti, o meglio, vanno inquadrati nella naturale mutevolezza dell'*ambiente* in cui essa vive (lett. CXIII). Fin dal principio siamo avvisati che la spiegazione del fenomeno sarà ricercata su di un piano positivo, nel quale saran tenute debitamente presenti le cause fisiche.

Tuttavia le prime cause individuate sono di ordine morale. In primo luogo, la religione. Cristianesimo e Islamismo, col loro trionfo, hanno aperto la via, sia pure per cause diverse, allo spopolamento: l'Islamismo con la poligamia e il Cristianesimo con l'indissolubilità del matrimonio, istituzioni sconosciute entrambe nel mondo romano (lett. CXIV). L'analisi del fattore religioso continua: nei paesi mussulmani la necessità di custodire i serragli ha introdotto in gran copia

103. Va rilevata a questo proposito una caratteristica, non certo positiva, del modo di procedere di Montesquieu nelle sue indagini. I documenti dell'antichità sono per lo più accettati senza critica discussione: il loro significato viene indubbiamente ricercato con animo libero da pregiudizi, ma i dati restano per Montesquieu indiscutibili, come accade nel caso presente. Da questa tendenza egli non si libererà mai appieno.

gli eunuchi e le schiave, sottraendo così una numerosa schiera di persone alla propagazione della specie e, cosa da non sottovalutare, ad un'attività produttiva fonte di ricchezza, cui invece erano dediti gli schiavi romani, senza della quale non vi può essere aumento di popolazione (lett. CXV). Nei paesi cristiani il gran numero di ecclesiastici produce gli stessi effetti (lett. CXVII), e, anche in questo caso, il fattore religioso si ripercuote nel campo economico: il clero è infatti, come aveva già detto nella *Politique des Romains*, per sua natura un ceto accumulatore di ricchezze, che vengono rese improduttive non essendo destinate alla terra ma al cielo <sup>104</sup>. La lettera CXIX esamina invece l'influenza favorevole all'incremento della popolazione di altre religioni: quella ebraica, quella cinese e quella di Zoroastro. Nella lettera CXX l'analisi delle cause si sposta dal terreno religioso a quello dei costumi e delle condizioni di vita <sup>105</sup>: « i paesi abitati dai selvaggi sono di solito poco popolati a causa dell'avversione che essi hanno quasi sempre per il lavoro e la cultura della terra », avversione dovuta all'opinione che « soltanto la caccia e la pesca siano un'attività nobile e degna per essi ». Venendo così a mancare un'attività produttiva, quei popoli sono esposti alle disastrose conseguenze delle frequenti carestie, né possono sopperire vicendevolmente alle reciproche necessità avendo tutti una identica attività.

A queste cause se ne aggiungono altre propriamente fisiche (lett. CXXI): l'uomo è legato all'ambiente geofisico in cui vive, il cambiare insediamento provoca quindi degli squilibri organici, causa di spopolamento. Gli esempi storici non mancano: la diaspora ebraica ha reso la Palestina un deserto,

104. Montesquieu fa eccezione, si noti, per i paesi protestanti, nei quali il celibato ecclesiastico non esiste e dove quindi la maggior popolazione porta ad una maggior attività produttiva – curiosa anticipazione della nota tesi di Max Weber! Sull'argomento Montesquieu ritornerà, seppur in termini più moderati, in *Esprit des Lois*, XXV, 4-6.

105. Anche questa analisi sarà ripresa in *Esprit des Lois*, XXIII, 14-15.

gli schiavi negri trasportati in America non si adattano al clima e muoiono a migliaia, gli Spagnoli trasferitisi anch'essi in America « non sono riusciti a ripopolarla » dopo le sanguinose distruzioni delle popolazioni autoctone, ecc.

Infine, l'ultima causa individuata è politica (lettera CXXII)<sup>106</sup>: « la mitezza del governo contribuisce mirabilmente alla propagazione della specie », tanto da vincere persino le forze naturali, come lo attestano « Svizzera e Olanda, che sono i due paesi più ingrati d'Europa, quanto a natura del terreno, e tuttavia sono i più popolosi ». Il regime repubblicano è fonte di popolosità, grazie alla libertà e all'opulenza « che segue sempre la prima », grazie all'eguaglianza politica dei cittadini « che produce di solito eguaglianza economica ». Al contrario il « potere arbitrario » è fonte di miseria e quindi decadenza demografica<sup>107</sup>. « Gli uomini — conclude Montesquieu — sono come le piante, che non prosperano se non sono ben coltivate ».

Se vogliamo ora trarre delle conclusioni dall'analisi di questo interessante gruppo di lettere, dobbiamo in primo luogo constatare — senza scendere per questo a una disamina scientifica dell'esattezza della diagnosi compiuta da Montesquieu, che non rientrerebbe nel nostro assunto — la profonda, sostanziale scientificità dell'indagine montesquiviana. È evidente peraltro, anche ad un profano, che non tutte le ragioni addotte da Montesquieu sono valide; direi anzi che il suo assunto è errato, poiché rispetto all'antichità si ha un fenomeno di ripopolamento, più che di spopolamento, come dimostrerà Malthus. Altri fatti particolari recenti contraddi-

106. Cfr. *Esprit des Lois*, XXIII, 11.

107. Montesquieu nota tuttavia con acume la prolificità delle classi contadine, ricche e povere che siano, indipendente da qualsiasi ragione politica, legata — ed è osservazione ancor oggi valida — ad un fatto economico: la proprietà del fondo che è fonte di sicurezza. Ma non manca di rilevare la fortissima mortalità, dovuta alle cattive condizioni di vita, che controbilancia tale prolificità.

cono le sue affermazioni: la forte prolificità dei negri trasportati in America cioè in ambiente differente da quello loro naturale, il diverso atteggiamento dei cattolici e dei protestanti rispetto al controllo delle nascite, le campagne demografiche dei governi totalitari in base al principio che il numero è potenza, ecc. Ma si possono contrapporre a questi errori — dovuti tuttavia al mutare delle condizioni storiche — delle intuizioni confermate dalla moderna scienza demografica: come le conseguenze funeste della schiavitù o della poligamia<sup>108</sup> e via dicendo. Intuizioni che dimostrano chiaramente la serietà dell'indagine montesquiviana, soprattutto se si pensa che la scienza demografica è di creazione prettamente settecentesca e che le opere sistematiche a cui se ne fa di solito risalire l'origine (tralasciando i contributi significativi ma sporadici di un Petty o di un Arbuthnot, contemporaneo quest'ultimo di Montesquieu), come il *Göttliches Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts* (Berlino, 1741) del Süßmilch, o l'*Essay on principle of population* (Londra, 1793) del Malthus, sono posteriori di decenni alle lettere di Rica e di Usbek. Anche nelle *Lettres Persanes*, anche in quest'opera strutturalmente letteraria troviamo, pertanto, una testimonianza tutt'altro che trascurabile — e per ampiezza e per acume — della tendenza scientifica del loro autore.

Ma quel che più conta non è tanto questa conferma di una tendenza generale, quanto il fatto, finora non rilevato, che qui per la prima volta Montesquieu ci ha dato un esempio di trattazione scientifica dei problemi sociali coordinata intorno ad un'idea ispiratrice. È infatti in queste lettere che vediamo delinarsi per la prima volta — sia pur implicitamente — quel concetto di *esprit général*, di cui abbiamo già

108. Sulle conseguenze demografiche della schiavitù, cfr. L. LIVI, *Trattato di demografia*, Padova, 1941, vol. I, pp. 240-3; sulla poligamia, ivi, pp. 158-162.

notato la primaria importanza nella speculazione di Montesquieu. Cos'è infatti l'*esprit général* nella sua formulazione ultima, contenuta nell'*Esprit des Lois*? esso è la risultante di varie forze che « governano gli uomini »: clima, religione, leggi, massime di governo, tradizioni, costumi e usanze<sup>109</sup>. Ora, nelle lettere sullo spopolamento vediamo che le cause individuate sono proprio: religione (lett. CXIV, CXVII e CXIX), costumi (CXX), clima e cause fisiche (CXVIII e CXXI) e forme di governo (CXXII), cioè i principali fattori che costituiscono l'*esprit général*. Il concetto non è espresso, neppur vagamente, ma la ragione c'è: non si tratta infatti in questo caso di individuare la caratteristica di un popolo (è questo il terreno di applicazione del concetto di *esprit général*), ma di spiegare un fenomeno che ha dimensioni mondiali e come tale riguarda popoli diversamente caratterizzati, ai quali non si applicano contemporaneamente tutti i citati fattori. Quello che comunque importa è il fatto che, fin dalle *Lettre Persanes*, Montesquieu ha già individuato le principali costanti che governano l'azione umana ed ha applicato questa sua scoperta allo studio di un particolare fenomeno.

Recentemente lo Shackleton, rilevando con acume il significato fondamentale del concetto di *esprit général* nel pensiero di Montesquieu<sup>110</sup>, ne aveva tracciata la genesi dal primo vago accenno nel *De la Politique* fino alla compiuta formulazione dell'*Esprit des Lois*, passando per le *Considérations sur la grandeur des Romains* (cap. 22), il passo dell'*Essai sur les causes*, da noi già citato, e le *Pensées*<sup>111</sup>. Se a questi passi aggiungiamo l'indicazione che ho sopra desunta dalle *Lettres Persanes*, si vedrà che l'origine del concetto di *esprit général* va spostata ancor più indietro nel tempo. Ma

109. Cfr. *Esprit des Lois*, XIX, 4.

110. Cfr. *Montesquieu in 1948* cit., pp. 318-21.

111. Cfr. I, p. 543, n. 854 (1903).

questa considerazione non ha soltanto un valore cronologico — ch  in tal caso per quanto interessante essa sarebbe limitata alla storia interna dell'evoluzione del pensiero di Montesquieu — bens  metodologico, poich  grazie ad essa possiamo constatare come l'elaborazione del suddetto concetto non sia il frutto di una deduzione razionale *a priori*, ma nasca gradualmente nella mente dello studioso dallo sforzo di interpretazione dei fenomeni. Solo dopo averlo empiricamente applicato, Montesquieu fogger  lo strumento logico di cui si varr  per svolgere tanta parte della sua opera. Nuova dimostrazione dell'errore in cui sono caduti quanti, e fra questi in un primo tempo anche il Lanson <sup>112</sup>, hanno parlato di un'impostazione razionalistica del metodo montesquiviano.

7. Siamo giunti cos  alla fine dell'esame delle *Lettres Persanes*, che ci ha rivelato, pur nella sua saltuariet  e nella contraddittoriet  di taluni suoi elementi, la costanza di un interesse scientifico in generale, e di un interesse scientifico per il mondo della politica in particolare <sup>113</sup>. Siffatta constatazione — che ritengo sia largamente suffragata dai testi sopra esaminati — permette di stabilire un legame oggettivo fra le *Lettres Persanes* e gli scritti scientifici ad esse cronologicamente vicini o addirittura contemporanei, diminuendo sensibilmente la recisa differenza fra i due tipi di opere tradizionalmente affermata, senza per questo aderire alla tesi estremista del Caillois. Siamo senza dubbio nel periodo che felicemente il Dedieu ha definito come periodo dei *t tonne-*

112. Cfr. *L'influence de la philosophie cart sienne sur la littérature française*, in « *Revue de métaphysique et de morale* », IV, 1896, p. 540-6. Della stessa opinione   anche il Mornet, cfr. le sue *Origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, 1938, p. 73.

113. Ho tralasciato di segnalare numerosi punti, come le osservazioni sulle repubbliche (lett. LXXXIX e CXXXI), sulla monarchia e il dispotismo (lett. CII-CIII), sul governo inglese (CIV), sui parlamenti (CXL), che per quanto assai importanti e in s  e in relazione alle idee dell'*Esprit des Lois*, non hanno rilievo metodologico.

*ments*: le opere scientifiche presentano indubbe tracce di interessi umanistici e quelle umanistiche di interessi scientifici. Montesquieu non ha ancora trovato la sua via e il suo mobile ingegno si sente attratto ora in una direzione ora in un'altra; ma — oltre al fatto che nessuna delle cognizioni acquisite andrà perduta, contribuendo anzi ad allargare la piattaforma su cui innalzerà, mirando ad una sintesi onnicomprensiva, la vasta costruzione dell'*Esprit des Lois* — è da notare che in tutte queste opere egli viene man mano elaborando un metodo scientifico. L'unità della sua attività di scrittore in quegli anni non è dunque data da una uniformità sostanziale di contenuto della sua indagine, palesemente inesistente, ma in primo luogo dalla continua presenza di un *animus* di ricercatore, sia pure in campi profondamente diversi, e, in secondo luogo, proprio dal progressivo affinamento del metodo. Unità dunque né sostanziale né formale, ma psicologica e funzionale.

Un legame c'è dunque, e profondo, senza che per trovarlo sia necessario ricorrere a un principio superiore unificatore di queste indagini. Recentemente si è voluto infatti comporre il dissidio fra opere scientifiche e letterarie — che se non composto denuncierebbe una « duplicità mentale » in Montesquieu — ricorrendo a « una istanza superiore che legittimi, anzi richieda l'esame del particolare non meno che dell'universale e perciò stesso del fisico non meno che del metafisico, del materiale non meno che del morale », istanza superiore che sarebbe il concetto dell'uomo proprio di Montesquieu<sup>114</sup>. Lo studio dell'uomo sarebbe cioè al centro della speculazione montesquiviana sia quando egli studia la natura sia quando indaga i problemi metafisici.

Una simile interpretazione sembra tuttavia eccessiva. A parte il fatto che sarebbe necessario chiarire quale sia questa

114. Cfr. VIDAL, *Saggio sul Montesquieu* cit., pp. 53-4.

« concezione dell'uomo » e non già fondandosi sui successivi sviluppi del pensiero montesquiviano, bensì facendola scaturire proprio dagli scritti che essa dovrebbe unificare, a parte ciò, questa interpretazione ha il difetto di presupporre già forgiata punto per punto nella mente di Montesquieu una concezione filosofica che è invece il frutto di quegli studi. Se fosse vero che Montesquieu possedeva già a quell'epoca, ripetiamolo, una « istanza superiore che legittima anzi *richiede* l'esame del particolare non meno che dell'universale », ciò significherebbe che i suoi studi sul muschio degli alberi, sulle cause della eco, ecc., servivano a chiarirgli la posizione dell'uomo nel cosmo fisico! Mi pare che in tal modo non solo si attribuisca troppa importanza sostanziale agli scritti scientifici, ma si presuma troppo facilmente ed aprioristicamente l'esistenza di un « sistema » già formato nella mente di Montesquieu quando egli era ancora alla ricerca della sua via, laddove quel concetto dell'uomo, lungi dall'esser preesistente e coordinatore di tanto disparate ricerche è proprio il lento, graduale frutto di esse. E così pure negli scritti umanistici del periodo della sua formazione, che dovrebbero rappresentare lo studio della posizione metafisica dell'uomo, nulla permette di presumere la presenza sistematica (accenni sparsi sì, e li abbiamo rilevati) di una così elevata e complessa ispirazione. D'altra parte, che tutti questi scritti avessero un valore di tappa provvisoria nell'evoluzione del pensiero di Montesquieu, lo dimostra chiaramente il fatto che le vie con essi battute vennero in seguito abbandonate<sup>115</sup>. Le vie, badiamo bene, non i risultati raggiunti.

115. Il Vidal stesso lo riconosce a proposito delle *Lettres Persanes*, affermando che Montesquieu abbandonò la via puramente letteraria della satira e della pittura di costumi e caratteri grazie al suo amore per l'erudizione (*op. cit.*, p. 58). Ma siffatta osservazione è, in primo luogo, in contraddizione con la spiegazione dal Vidal precedentemente avanzata poiché, se la via seguita nelle *Lettres* fu abbandonata, ciò dimostra che esse non rispondevano se non in maniera imperfetta alle intenzioni filo-

Non si deve, in sostanza, cedere alla troppo comoda abitudine di definire le tappe dell'attività di uno scrittore in base ai momenti di una dialettica astratta che ci è piaciuto di imporgli. Nulla di più brillante che affermare che gli scritti scientifici rappresentano il momento dell'analisi empirica, le *Lettres Persanes* quello della critica razionalistica, le *Considérations sur... les Romains* il momento della storia e l'*Esprit des Lois* la sintesi di tutto. Nulla di più brillante, ma nulla anche di più schematico, di più artefatto: simili caratterizzazioni, tanto care all'idealismo di derivazione gentiliana, hanno un puro valore indicativo di ipotesi di lavoro, e come tali possono essere utili, ma ben di rado permettono di rendersi conto dell'effettivo pensiero di un autore.

A una simile impostazione preferiamo opporre la via di uno storicismo positivo che intende seguire il complesso intrecciarsi ed evolversi delle tendenze sia nell'anima di un individuo che sul piano sociale senza volerle dialettizzare su un preteso piano superiore, in realtà arbitrario ed aprioristico, nella convinzione che giudizi di tal fatta, i quali pretendono alla universalità della « storia ideal eterna », siano soltanto mere indicazioni generalizzanti sprovviste di un concreto significato filosofico.

sofiche di Montesquieu (il fatto che esse siano un gioiello letterario non ha qui importanza), cioè che esse non costituivano nella sua mente una tappa da percorrere, necessariamente e coscientemente, ma che di fatto hanno costituito tale tappa. In secondo luogo Montesquieu è senza dubbio stato un grande erudito, anche se taluno ha elevato qualche dubbio in proposito (cfr. BARRIÈRE, *Un grand provincial* cit., pp. 194-5), ma è far troppo caso della sua erudizione (che è stata per lui sempre un mezzo e non un fine) e troppo poco delle sue vedute teoretiche l'attribuir ad essa l'abbandono della via brillante delle *Lettres Persanes*.

## CAPITOLO QUARTO

### IL PROBLEMA ETICO-POLITICO NELLE OPERE MINORI

1. Da quanto si è detto nel capitolo precedente appare chiaro che il maggior tentativo letterario degli anni giovanili — le *Lettres Persanes* — segna una svolta nel pensiero di Montesquieu. Man mano che le *Lettres* procedono, l'interesse per i problemi politici si dimostra infatti più continuo, più assillante quasi, sì da soffocare qualsiasi altro interesse, unica alternativa restandogli la vicenda del serraglio, insopprimibile in quanto è la giustificazione della forma letteraria e dell'artificio persiano. Ma la forma letteraria mal si adatta a questa progressiva prevalenza di indagine politica: se, per esempio, la storia dei Trogloditi, per la sua forma mitica e per il carattere generale del problema trattato, poteva non turbare l'armonia dell'opera, lo stesso non può certo dirsi per le lettere sullo spopolamento. La via battuta con le *Lettres Persanes*, porta dunque a un dilemma: o studio vero e proprio della società, svincolato dalla forma e dalla rappresentazione artistica, o creazione estetica senza più indagini scientifiche; la via della conciliazione fra queste esigenze così eterogenee aveva dato bensì il suo frutto, e tutt'altro che disprezzabile, ma per la sua impostazione tutta particolare questo non poteva essere che unico<sup>1</sup>.

1. È chiaro che il problema delle *Lettres Persanes* è ben diverso da

Questa *impasse* venne appunto superata da Montesquieu separando nettamente le due vie: da un lato continueranno lo sforzo artistico, lambiccate e sovente stracche esercitazioni letterarie, dal *Temple de Gnide* al *Voyage à Paphos* (se è suo), dall'*Histoire véritable* all'*Arsace et Isménie*, nelle quali solo qualche accenno — inevitabile in uno spirito così unitario — farà sentire lo studioso della società; dall'altro si avrà il progressivo addensarsi degli studi alla ricerca di una nuova misura scientifica dell'uomo e del suo viver sociale.

Su questa via l'opera che si presenta cronologicamente per prima — il *Traité des devoirs* — è anche particolarmente significativa. Disgraziatamente essa è andata perduta nel secolo scorso, ce ne restano soltanto un riassunto generale — che riporta anche talune frasi significative del testo originale — noto col nome di *Analyse du Traité des devoirs*, pubblicato nel 1726 nella « Bibliothèque française ou Histoire littéraire de la France » (t. VI, pp. 238-243), dei materiali tolti o sovrabbondanti conservati nelle *Pensées*<sup>2</sup> e infine l'indice dei vari capitoli.

Tuttavia anche se così poco ci resta dell'opera, è possibile ricavarne indicazioni preziose tanto sul piano metodologico quanto sull'orientamento generale che il pensiero di Montesquieu viene assumendo in quegli anni.

Risulta chiaro, anche a prima vista, che l'obiettivo del *Traité* è essenzialmente filosofico. La parte dell'osservatore evidentemente non sembra bastare più a Montesquieu, la critica demolitrice delle *Lettres Persanes* deve aver destato in lui il bisogno di raccogliere le sparse affermazioni di principio in esse contenute onde presentare in sistema le proprie

quello della letteratura gnomica o didascalica, la quale può esser valida sul piano del suo ragionamento teorico (anche se ciò storicamente è avvenuto di rado) ma non dà frutti esteticamente apprezzabili, mentre le *Lettres Persanes* sono vera opera d'arte.

2. Vedili rispettivamente in CALLOIS, I, pp. 108-111 e 1126-1150.

idee. I princìpi su cui si basa questa nuova costruzione sono infatti gli stessi di quelli delle *Lettres*: l'idea di Dio e l'idea della giustizia; da essi deve discendere, con rigorosa deduzione, un'organica sistemazione della vita morale dell'uomo in società.

Siamo in sostanza di fronte a un tentativo di superare le *opinioni*, il cui relativismo era stato criticato nelle *Lettres Persanes*, per raggiungere la *verità*, attraverso lo studio dell'uomo in sé il quale « ovunque ragionevole, non è né Romano né Barbaro ». È senza dubbio la via più facile, questa del razionalismo trascendente, che si apre a chi voglia superare la evidente frammentarietà e contraddittorietà della condizione umana, la via maestra seguita dall'illuminismo, e, seguendola, Montesquieu sembra abbandonare tutti quegli spunti empirici, scientifici che mi sono sforzato di mettere in luce. Ma vedremo che questa deviazione non durerà a lungo.

D'altra parte ho già detto — e mi sembra logico che sia così — che Montesquieu, se farà soprattutto opera scientifica, sente il bisogno di aver ben chiari in sé dei princìpi primi i quali costituiscano e la base filosofica della sua stessa vita e il punto fermo a cui ancorare la sua ricerca. Sarà questa un'esigenza oggi non più sentita da molti, dacché l'ostilità ad ogni metafisica (e non solo a quella tradizionale) ha portato a identificare la scienza con un sistema di proposizioni logico-empiriche e non più soltanto empiriche, sganciandole da una qualsiasi impostazione finalistica. Ma non è da stupirsi che ben diverso fosse l'atteggiamento nel '700, quando nessuna scienza sembrava potersi reggere senza l'appoggio di una concezione generale che la trascendesse.

Qualunque sia stato il risultato di questo tentativo — sia esso riuscito cioè o meno a dar vita a un sistema valido (e lo vedremo) — quello che importa fin d'ora segnalare è che esso assolve ad una funzione di ordinamento e chiarifica-

zione delle idee di Montesquieu, rappresentando pertanto un momento essenziale della sua evoluzione spirituale.

Vediamo dunque di valerci dei frammenti che ci restano per seguire o ricostruire l'ordine logico di questa fase del pensiero montesquiviano.

Il punto di partenza è, come abbiamo detto, l'idea di Dio. Il ragionamento è lineare e si appella tanto all'evidenza del dato sensibile quanto alla chiarezza di idee ridotte alla loro massima semplicità. L'uomo è creatura, ma è al tempo stesso un essere intelligente; non può quindi essere creatura che di un creatore dotato di intelligenza e non di una fatalità cieca (è l'argomentazione che passerà poi quasi parola per parola nel primo capitolo dell'*Esprit des Lois*). L'uomo ha quindi degli obblighi nei confronti di Dio, obblighi ai quali non può sottrarsi in quanto non sono reciproci, dacché Dio l'ha creato, senza aver bisogno della creatura. In queste parole — rimasteci integralmente<sup>3</sup> — il ragionamento segue la linea della tradizione ma si avvale di una argomentazione ridotta all'essenziale che — priva dell'abituale apologetica — si rivolge soprattutto alla ragione.

A questi doveri primari e imprescrittibili, proprii dell'uomo in quanto creatura, seguono altri doveri: quelli nei confronti degli altri uomini, che nascono dalla giustizia. Abbiamo pochi elementi per valutare questa affermazione, tuttavia mi sembra che se ne possa capire abbastanza chiaramente la genesi. La giustizia, nelle *Lettres Persanes*, se non era stata proprio identificata con Dio — in quanto, essendo definita come un rapporto, seppur immutabile, conservava un certo carattere formale — era però considerata attributo essenziale di Dio (lett. LXXXIII), il quale non può non essere giusto.

3. *Analyse* cit., in CAILLOIS, I, p. 109.

Applichiamo questo concetto al *Traité*: ne consegue, mi pare, che se Dio (che è giusto) ha creato gli uomini, li ha creati capaci di giustizia, altrimenti, dato che ha stabilito una retribuzione per il loro comportamento, sarebbe sommaramente ingiusto. Inoltre Montesquieu afferma che la giustizia « è fondata sull'esistenza e la socialità degli esseri razionali ». Le *Lettres Persanes* ci insegnano ancora, lo abbiamo visto, che l'esistenza dell'uomo è connaturale alla sua socialità (lett. XCIV). La giustizia non è altro quindi che la misura (il « rapporto » come dice Montesquieu) di questa condizione naturale dell'uomo, che trascende le sue « volontà particolari », in quanto gli è data da un Dio creatore. I doveri verso gli altri uomini nascono pertanto da questa situazione, che è condizione di una giustizia superiore anch'essa alle « volontà particolari ».

Da una siffatta impostazione Montesquieu deriva logicamente la sua critica dell'etica hobbesiana fondata proprio sulla convenzionalità della giustizia e l'elogio invece degli stoici i quali « nati per la società, ritenevano tutti che loro destino fosse di lavorare a favore di essa »<sup>4</sup>. Ma se la giustizia trova la sua ragion d'essere nella necessaria socialità dell'esistenza umana, essa viene ad essere un « rapporto generale » che « concerne l'uomo in se stesso... lo concerne nel suo rapporto con tutti gli uomini », la giustizia cioè supera qualunque barriera di nazione, di civiltà ed ha per sua unica dimensione il genere umano. L'aver dimenticato questa verità ha portato a continue violazioni dei doveri degli uomini, sulle quali Montesquieu insiste particolarmente, ricordando soprattutto le atrocità commesse dagli Spagnoli nel Nuovo Mondo.

Un omaggio al Cristianesimo che ci ha « dato equità per tutti gli uomini », chiude il ragionamento teorico del *Traité*,

4. *Analyse* cit., in CAILLOIS, I, pp. 109-110.

che, mi par obiettivo rilevare, si apre con il riconoscimento dell'idea di un Dio creatore e si conchiude con questo omaggio alla religione rivelata, non tanto per considerazioni estrinseche od opportunistiche quanto perché essa, in virtù del suo concetto-base della carità, non conosce, secondo le parole di San Paolo, né Ebreo né Gentile, non la legge ma lo spirito.

Questa la linea di sviluppo del *Traité* quale ci è possibile ricostruirla logicamente in base ai brevissimi e talvolta disorganici cenni dell'*Analyse*.

Per sommarie che siano queste note è tuttavia possibile veder chiaramente come il *Traité* sia strettamente legato alla problematica delle *Lettres*, tanto nell'impostazione teoretica generale quanto nella discussione di due temi particolari — la teoria hobbesiana e quella giusnaturalistica — sui quali mi pare opportuno soffermare ora l'indagine, valendomi dei frammenti dell'opera conservati nelle *Pensées* che sono abbastanza significativi al riguardo. Naturalmente non è da attendersi da questi frammenti una critica organica e completa, bensì la semplice documentazione di un indirizzo puntualizzato intorno ad alcuni problemi particolari.

In uno dei primi di questi passi rimastici, Montesquieu si accinge a criticare quel concetto hobbesiano di popolo, di cui abbiamo fatto cenno a proposito delle *Lettres Persanes*: « È un principio ben falso — egli scrive — quello di Hobbes secondo il quale, avendo il Popolo autorizzato il Principe, le azioni del Principe sono le azioni del Popolo, e, di conseguenza, il Popolo non può lamentarsi del Principe, né chiedergli conto delle sue azioni: perché il Popolo non può lamentarsi del Popolo »<sup>5</sup>. A dire il vero il fondamento di questa opposizione alla teoria di Hobbes appare poco solido, poiché Montesquieu non si attiene fedelmente al ragiona-

5. *Pensées*, I, p. 244, n. 224 (601).

mento del filosofo inglese, quando lo accusa di dimenticare il principio naturale da lui stesso posto che i patti devono essere rispettati. « Il Popolo — osserva infatti Montesquieu — ha autorizzato il Principe sotto condizione, l'ha istituito mediante una convenzione. Egli deve dunque osservarla, e il Principe rappresenta il Popolo soltanto nel modo in cui il Popolo ha voluto — o si ritiene che abbia voluto — ch'egli lo rappresentasse ». In realtà il patto di cui parla Hobbes è una rinuncia incondizionata degli uomini a tutti i loro diritti (eccetto quello alla vita) in favore del principe, sì che non vi è possibilità logica alcuna di chiedergli conto del modo in cui amministra lo Stato.

Ma se in questa critica Montesquieu travisa il ragionamento del suo avversario, e pertanto non gli oppone validi argomenti, è purtuttavia chiaro che egli mira al nocciolo della questione, da lui colto con sicuro intuito, e cioè l'identificazione tra popolo e Stato e la distinzione tra popolo e moltitudine. Il popolo non s'identifica con il Principe perché è il popolo e non già la moltitudine (come voleva Hobbes) che crea il principe e stipula il contratto — se di contratto si può parlare. Ed è il popolo (e non la moltitudine) ad agire, non già perché prima del *pactum subiiectionis* sia già stato stipulato un *pactum societatis* (di cui Montesquieu non fa mai parola) come affermava la scuola giusnaturalistica — ma perché il popolo, la società cioè, è un fatto organico, la situazione naturale dell'uomo — come ha già affermato con grande chiarezza nelle *Lettres Persanes*<sup>6</sup>.

Si capisce quindi che, da questo punto di vista, nella sua critica ad Hobbes, Montesquieu non si limiti ad una critica interna del sistema del suo avversario, ma respinga il piano stesso su cui esso è fondato. Si capisce quindi che affermi

6. Cfr. il passo della lett. XCIV citato sopra a p. 163. La storia stessa dei Trogloditi, come abbiám visto, ne è una conferma.

recisamente che il rapporto tra popolo e principe sia rapporto tra delegante e delegato e quindi che quest'ultimo ha meno poteri del primo e da esso dipende, e che il principe deve rispettare la convenzione in virtù della quale è stato istituito<sup>7</sup>. Son tutte opinioni che Hobbes ha esplicitamente respinte ma in base a ragionamenti che cadono se non si accetta l'origine individualistica dello Stato, se si rifiuta la distinzione tra moltitudine e popolo.

Si è visto nel capitolo precedente come nelle *Lettres Persanes* Montesquieu accolga e sviluppi in senso sostanzialmente antihobbesiano opinioni politiche diffuse in Inghilterra; lo stesso avviene in uno di questi frammenti intitolato *Du gouvernement d'Angleterre*. Il ragionamento di Montesquieu si mantiene questa volta fedelmente sul piano scelto da Hobbes: il piano dell'utile. « È più utile al genere umano — egli scrive parlando per bocca degli Inglesi — che si affermi l'opinione dell'obbedienza cieca, oppure l'opinione che limita il potere quando questo diventa distruttore? Era più opportuno che fiorenti città fossero immerse nel sangue piuttosto che fosse esiliato Pisistrato? cacciato Dionigi? spogliato del suo potere Falaride? »<sup>8</sup>. Domande evidentemente retoriche, come si suol dire in grammatica, ché la risposta può essere indubbiamente una sola: ma con esse Montesquieu, portando alle sue estreme conseguenze il ragionamento hobbesiano, mira a farne risaltare la fallacia intrinseca. Hobbes aveva sacrificato infatti la libertà e i diritti dell'uomo alla sua sicurezza, tutore il sovrano. Ma la posizione del filosofo inglese era fondata su di un'argomentazione puramente razionale, astratta, alla quale ancora una volta Montesquieu oppone la realtà dei fatti: se i tiranni — come

7. *Pensées*, loc. cit.

8. Cfr. *Pensées*, II, fol. 104 v°, n. 1252 (603).

effettivamente è avvenuto<sup>9</sup> — esercitano crudelmente il loro potere, se dal loro governo nascono frutti di sangue, dov'è l'*utilità* dell'obbedienza predicata da Hobbes? non sarebbe forse meglio sacrificare il tiranno?

Questo termine di tiranno non tragga in errore: nella prima frase citata chiaramente designa il sovrano che abusa del suo potere (tirannide *quoad exercitium*, secondo la terminologia tradizionale). Ora Hobbes aveva negato che esistesse qualsiasi differenza tra questa tirannide e la monarchia legittima, perché i cittadini non possono considerare giusto o ingiusto un dato modo di governare dappoiché il giusto e l'ingiusto è determinato dalla volontà del principe<sup>10</sup>. La critica di Montesquieu è rivolta pertanto a quei sovrani che a lui apparivano dispotici e a Hobbes legittimi, trascurando i tiranni *ex defectu tituli* che anche il filosofo inglese considerava nemici del popolo e che, del resto, non erano più una realtà nel mondo moderno. Proprio ai sovrani legittimi che fanno della violenza il loro strumento di governo, Montesquieu obietta, riprendendo l'argomento delle *Lettres Persanes*, che è guerra civile non soltanto la resistenza dei sudditi al principe, ma anche l'oppressione che questi esercita su di essi. Il male supremo cui Hobbes voleva porre rimedio è, quindi, eliminato solo in una direzione, ma nell'altra rimane perfettamente indisturbato e proprio nella direzione più pericolosa poiché « non vi è male più grande e che abbia conseguenze tanto funeste, quanto la tolleranza di una tirannide, tolleranza che la perpetua nel futuro »<sup>11</sup>. Unico valido rimedio è dunque il porre al di sopra del principe e dei sud-

9. Si cfr. *Pensées*, I, p. 307, n. 282 (1849) dove afferma che il potere è stato dato ai principi perchè i sudditi vivessero nella tranquillità, ma che il risultato è ben diverso: « on travaille toujours à rendre notre marché pire: on nous laisse notre petitesse et on veut nous ôter notre tranquillité ».

10. *De cive*, cap. 7, § 3 e cap. 12, § 3.

11. *Pensées*, loc. cit.

diti la sovranità della legge: chi svelasse agli uomini « delle leggi invariabili e fondamentali » sarebbe veramente il « benefattore del genere umano » (ivi).

Ma — tralasciando alcuni altri spunti critici secondari, seppur espliciti, come il ripudio del concetto hobbesiano di giuramento <sup>12</sup>, o impliciti, come l'affermazione che la ragione non ci è stata data soltanto per la conservazione del nostro essere <sup>13</sup> — vi è un frammento, il n. 615 dell'edizione Barckhausen, che investe, in polemica con Hobbes, il problema centrale del *Traité des devoirs*: il problema della giustizia.

Si è già esaminato questo passo per quanto riguarda i suoi riflessi religiosi, qui interessa rilevare come la convinzione dell'esistenza di un Dio creatore e remuneratore, sommamente buono, serva a Montesquieu per combattere la teoria hobbesiana dello stato di natura come stato di guerra. Senza Dio — ragiona Montesquieu — la vita e il destino dell'uomo sono incomprensibili, dunque, se non si ha la sicurezza matematica che Dio non esiste (e non la si ha), bisogna per lo meno sperare che esista. Ma questo Dio che ci ha dato un dono inestimabile come la vita — inestimabile perché nessuno la vorrebbe perdere — è buono; se è buono non ci avrà creati per abbandonarci dopo la creazione, ma perché possiamo essere felici, tanto è vero che tutti hanno provato dei momenti di felicità; ora se Dio ha potuto renderci felici una volta, può renderci tali sempre, se l'ha potuto l'ha anche voluto, altrimenti, essendo in grado di renderci felici e non volendolo, sarebbe sommamente imperfetto. Dunque è falsa l'opinione di Hobbes per il quale tra gli uomini allo stato di natura non può esservi che diffidenza e lotta aperta, non

12. In *Pensées*, II, fol. 103 v<sup>o</sup>, n. 1251 (602), per Hobbes vedi *De cive*, cap. 2, §§ 20-23. Si noti che Montesquieu pensò di valersi di questo passo per l'*Esprit des Lois*; con qualche variante lo troviamo infatti riprodotto nei materiali approntati per esso.

13. Cfr. *Pensées*, I, p. 240, n. 220 (597).

giustizia. Se così fosse, evidentemente l'uomo non avrebbe modo, uscendo dalle mani del creatore, di esser felice. Dunque la tesi di Hobbes è errata e l'uomo è un essere sociale. Il ragionamento, come si vede, parte da uno studio dell'uomo come ente per risalire necessariamente a Dio, dal quale, di deduzione in deduzione, si ritorna ad una qualificazione dell'uomo in società.

Ma oltre a questa argomentazione razionalistica, Montesquieu si vale anche per combattere la teoria hobbesiana dei dati offerti dall'osservazione. L'uomo di Hobbes, egli dice, è un uomo supposto, caduto dal cielo o uscito tutto armato dalla terra come i soldati di Cadmo per distruggere i suoi simili. In sostanza è una pura ipotesi razionalistica, contrastante con la realtà osservabile scientificamente. Da un punto di vista psicologico, infatti, l'uomo solo non teme nessuno e se trovasse una donna sola anch'essa non le muoverebbe certo guerra, gli altri uomini nascerebbero in una famiglia e poi, con l'allargarsi di questa, in una società. Ritorna, come si vede, quell'argomentazione fondata sulla naturalità della società che si è già trovata nelle *Lettres Persanes* e sulla quale non è più il caso di insistere.

Ma anche se si immaginassero « due uomini caduti dalle nuvole in un paese deserto » non per questo sarebbe esatta la tesi della lotta: stupore e quindi paura essi avrebbero, ma questi sentimenti li porterebbero dapprima a fuggirsi e in seguito a unirsi sulla base dei comuni bisogni. Solo una volta formata la società può nascere la lotta. L'indagine hobbesiana si rivela, in sostanza inadeguata a rappresentare scientificamente la realtà perché procede non già da una osservazione dei fatti, ma dalla riduzione dell'uomo a una sola sua caratteristica (l'utilitarismo), dalla quale vengono dedotti i suoi comportamenti <sup>14</sup>.

14. Cfr. *Pensées*, II, fol. 116 vº, n. 1266 (615).

Il passo successivo<sup>15</sup> precisa infatti questa posizione critica ribadendo il carattere naturale della società. Prima che si formi la società, nel suo significato di ordinamento politico, esiste infatti una società embrionale: la famiglia; prima che sorga l'autorità, anch'essa nella sua accezione politica, esiste un'autorità: quella paterna, entrambe imposte dalla struttura fisiologica dell'uomo. L'uomo infatti nasce bambino, cioè debole, incapace di provvedere ai suoi bisogni, che sono quelli elementari ma indispensabili della vita stessa. L'uomo solo, quindi, non può essere che un'astrazione, come soltanto un'astrazione è il suo preteso istinto di sopraffazione, derivante dal desiderio di soddisfare i propri bisogni. Se c'è una vera condizione naturale dell'uomo, questa è quella di dipendenza dagli altri: i primi bisogni naturali richiedono l'aiuto altrui, non impongono la lotta.

Ma questa rivendicazione del carattere naturale della società, fondata sulla esistenza della famiglia e dell'autorità paterna, poteva essere estremamente pericolosa, poteva cioè svuotare di tutto il suo contenuto l'opposizione ad Hobbes. Infatti questi principi erano serviti a scrittori favorevoli all'assolutismo, come Filmer, Ramsay — lo scozzese autore dell'*Essai philosophique sur le gouvernement civil* (L'Aia, 1719) attribuito sovente a Fénelon — e Bossuet, per sostenere il carattere naturale della monarchia, la cui autorità deriverebbe da quella paterna della quale condividerebbe l'assolutezza<sup>16</sup>. Hobbes stesso si era valso di tale argomento affermando, seppur di sfuggita, l'esistenza della monarchia ereditaria, derivante dalla famiglia e quindi dallo stato di natura, accanto alla monarchia convenzionale<sup>17</sup>. In sostanza

15. *Pensées*, II, fol. 121 v<sup>o</sup>, n. 1267 (616).

16. Cfr. RAMSAY, *op. cit.*, cap. IV, in *Oeuvres de Fénelon*, Paris, Didot, 1852, t. III, pp. 357-8 e 361; BOSSUET, *Politique tirée... de l'Écriture Sainte*, II, art. 1, prop. 3 e 7, nonché III, art. 3.

17. Cfr. *De cive*, cap. 9, § 10.

non si aveva in questi scrittori che una correzione del punto di partenza hobbesiano: all'individualismo dello stato di natura si sostituiva l'organicismo, ma il risultato era sempre lo stesso: il potere assoluto del sovrano. Un simile risultato non poteva certo appagare Montesquieu il quale infatti non mancherà di manifestare il suo dissenso.

A dire il vero già altri, da punti di vista diversi, avevano cercato di negare l'apparente rigidità logica del passaggio naturale dalla patria potestà all'autorità assoluta del sovrano, sulla quale doveva certo aver influito il classico ricordo dei grandi poteri goduti dal *paterfamilias* e della struttura gentilizia della società romana. Jurieu era stato tra questi, ma la sua posizione era troppo drastica per poter risultare solida: egli infatti sostiene che anche il rapporto tra padri e figli è rapporto contrattuale, sia pur tacito<sup>18</sup>. Ebbe quindi buon gioco Bossuet a ribattergli che il suddetto rapporto aveva origine ancor prima che i figli avessero una volontà<sup>19</sup>.

Anche Pufendorf si era preoccupato di risolvere il problema, mirando tuttavia non già a combattere l'assolutismo, come Jurieu, ma a difendere la posizione individualistica contro quella organicistica. Mantenendosi sempre fedele al principio contrattuale egli affermava che la potestà paterna è « fondata su un consenso presunto dei figli, e di conseguenza su una sorta di convenzione tacita », e che « il figlio... per il solo fatto che i genitori assolvano al loro dovere, entra in una obbligazione reciproca, altrettanto forte che se vi avesse dato il suo formale consenso... Si ha infatti motivo di presumere che se nascendo avesse avuto l'uso di ragione ed avesse potuto considerare che non poteva assolutamente conservarsi in vita senza le cure dei genitori, e quindi senza l'autorità

18. Cfr. *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone*, Rotterdam, 1686-89, t. III, lett. XVI, p. 371.

19. Cfr. *Avertissements aux Protestants*, V<sup>e</sup> avert., § 52.

che tali cure richiedono vi si sarebbe sottoposto volentieri, a condizione che lo allevassero bene: consenso che, essendo presunto su un fondamento razionale, vale quanto un consenso formale »<sup>20</sup>.

La sottigliezza stessa di una siffatta interpretazione contrattualistica dell'istituto familiare — il cui valore giuridico intrinseco qui non c'interessa — sta a dimostrare in primo luogo quale peso a favore dell'assolutismo avesse l'argomento del carattere naturale e della struttura autoritaria della famiglia. Il fatto che Pufendorf cerchi di presentare in maniera diversa da quella tradizionale il rapporto familiare, significa che l'esistenza di questa società *in nuce* rappresenta un ostacolo assai grave al principio individualistico che è la base della dottrina giusnaturalistica. La soluzione adottata dal pensatore tedesco è quella non già di negare l'esistenza della famiglia, dato di fatto storico e sociologico ineliminabile, bensì di dissolverla nei suoi componenti individuali mediante, appunto, la finzione giuridica del « consenso presunto », della « convenzione tacita ». Finzione che certo i fautori dell'assolutismo non erano disposti ad accettare, e non solo essi ma nemmeno un ammiratore di Pufendorf come il suo traduttore e commentatore Barbeyrac, che negli schemi giusnaturalistici del maestro insinua un cauto liberalismo di derivazione lockiana.

D'altra parte anche questa risoluzione in termini individualistici della società familiare non appare del tutto convincente nel sistema stesso del Pufendorf. Egli infatti ammetteva che accanto al consenso dei figli (e forse prima di esso) fosse la legge naturale di socialità ad attribuire ai padri il potere di dirigere i figli onde assicurarne l'ordinato svi-

20. *Droit de la nature et des gens*, ed. Barbeyrac cit., VI, 2, § 4; cfr. anche *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, ed. Barbeyrac, Amsterdam, 1734, 5 ed., II, 3, § 2.

luppo<sup>21</sup>. Il voler far coesistere questi due fondamenti della struttura familiare — consenso tacito dei figli e legge naturale di socialità — mi sembra si risolva in una evidente contraddizione: se la legge di natura è costitutiva dell'autorità paterna, non è possibile che al tempo stesso lo sia il consenso (sia pur presunto) dei figli; quella è infatti un principio universalmente valido, questo un atto positivo particolare, quella dipende invariabilmente dalla natura dell'uomo, questo da un atto di volontà (sia pur presunto). Si potrà ricorrere alla teoria del consenso presunto per dimostrare che la legge naturale non sacrifica la libertà individuale ma non già per costituire un rapporto che, se è fondato su una natura umana immutabile (come la concepivano i giusnaturalisti), non può aver bisogno di consenso alcuno. Inoltre, la dottrina del consenso tacito non può offrire alcuna qualificazione o limitazione al potere paterno che non sia già nella legge naturale, ché la condizione esistente nel rapporto familiare, consistente per il Pufendorf nel retto allevamento della prole, è propria già, per la sua natura razionale ed evidente, della legge naturale, non è conseguenza di un intervento dei figli. Del resto questo principio non aveva nessun particolare valore politico: Hobbes stesso non ammetteva forse un principio parallelo, quando affermava che il bene del popolo è il fine supremo del sovrano<sup>22</sup>?

Pertanto l'argomentazione contrattualistica di Pufendorf non ha alcun significato concreto, al di fuori di una sterile coerenza sistematica tanto più che per raggiungere il suo scopo di fondare l'ordinamento civile sulla volontà dell'individuo e non su di uno sviluppo organico, egli stesso segue un'altra via. Non potendo non ammettere l'esistenza, nello stato di natura, della famiglia, di questa *société particulière*

21. Cfr. *Devoirs* cit., II, 3, § 2.

22. Cfr. *De cive*, cap. 13, § 2.

e quindi dell'autorità che la regge, per giustificare l'origine contrattuale della società civile Pufendorf sostiene che la famiglia si è smembrata dissolvendo così il vincolo che ne teneva uniti i membri, fra i quali « non restò più che il vincolo generale di una natura comune »<sup>23</sup>. Rotta in tal modo la linea di evoluzione dalla società embrionale alla società sviluppata, nessun ostacolo si oppone più alla sua tesi dell'origine convenzionale della società civile. Liberi da ogni vincolo, gli uomini possono venir considerati come « apparsi tutti d'un colpo sulla Terra... come quelli nati, secondo quanto narra la leggenda, dai denti di serpente seminati da Cadmo »<sup>24</sup>, come cioè gli esseri di quello stato di natura che il Pufendorf stesso non esitava a chiamare fittizio in confronto a quello « *esistente* veramente », quello cioè formato dalle famiglie.

La via seguita da Montesquieu è per una certa parte parallela a quella di Pufendorf, ma per un'altra diversa. In primo luogo diverso era l'orientamento politico, e quindi l'obiettivo, dei due pensatori, fautore della monarchia limitata e moderata il primo, dell'assolutismo il secondo, teso a criticare l'opera di Hobbes quello, a mitigarla e a conciliarla con la concezione classica del giusnaturalismo questo.

Anche Montesquieu parte, come abbiám visto, dal dato di fatto dell'originaria esistenza della famiglia come società *in nuce*, ma lungi dal cercare di risolverla nelle sue componenti individualistiche, egli evita la contraddizione in cui era rimasto impigliato Pufendorf attenendosi a uno studio antropologico-sociologico della sua struttura e della sua evoluzione. La famiglia — istituzione naturale e originaria « perché, essendo l'infanzia la condizione di maggior debolezza che si possa immaginare, era necessario che i figli fossero

23. *Devoirs* cit., II, 1, § 7.

24. *Devoirs* cit., II, 1, § 6.

sottomessi ai padri che avevano dato loro la vita e davano inoltre loro i mezzi per conservarla »<sup>25</sup> — non per questo costituisce l'antecedente logico, storico e sociologico della monarchia come troppo affrettatamente concludevano i teorici dell'assolutismo. Il potere paterno non è « senza limiti »; quale ne è infatti il fine? la conservazione.

Su questo punto erano concordi tutte le varie correnti del giusnaturalismo; Hobbes per esempio afferma che « i figli sono sottomessi a chi li alleva e li nutre »<sup>26</sup>, Pufendorf, lo abbiamo visto, considerava, per una parte almeno, il potere paterno come conseguenza dell'obbligo naturale di conservare e allevare la prole<sup>27</sup>, né diversa era l'opinione di Locke<sup>28</sup>. Differivano invece nella determinazione dell'estensione di questo potere: assoluto per Hobbes; assoluto anche per Pufendorf nello stato di natura, perché al limitato potere proprio del padre come tale si aggiunge quello di sovrano « di questa piccola società »<sup>29</sup>, sempre salva la condizione del retto allevamento; limitato nel tempo e nell'estensione per Locke, il quale ne esclude lo *ius vitae ac necis* e quello di disporre dei beni acquistati dai figli o col loro lavoro o per donazione altrui. Come si vede, pur nelle loro differenze concettuali, questi vari autori si attengono ad argomentazioni di carattere ideologico-morale che traducono poi in formule giuridiche con analogo metodo deduttivo.

Montesquieu invece segue un'altra via: se l'autorità paterna vale in quanto serve alla conservazione, cessa quando i figli sono atti a garantirsela per proprio conto; si tratta cioè

25. *Pensées*, II, fol. 121 v<sup>o</sup>, n. 1267 (616).

26. *De cive*, cap. 9, § 7; più esplicito è in *De corpore*, parte II, cap. 4, § 3: « Il diritto di dominio su un figlio non deriva dalla generazione, ma dal fatto che, avendolo generato, gli si conserva la vita ».

27. *Devoirs* cit., II, 3, § 2.

28. « Tutta l'autorità dei genitori è fondata sulle cure ch'essi si prendono per allevare la prole », in *Two treatises on government*, II, § 65.

29. Cfr. *Devoirs* cit., II, 3, §§ 4 e 7.

di una limitazione naturale, fisiologica, consistente nel parallelo infiacchimento progressivo dei padri e nell'aumento di forze e di ragione dei figli, nella contemporanea diminuzione dei bisogni di questi e nell'aumento di bisogni di quelli<sup>30</sup>. In tal modo l'unica famiglia si spezza continuamente nelle varie famiglie collaterali autonome, sì che il parallelo tra la famiglia e lo Stato monarchico assoluto non appare più convincente.

Argomentazione prettamente naturalistica, come si vede, ma perfettamente consona, mi sembra, all'obiettivo che egli vuole raggiungere. Poiché con lo studio dello stato di natura, è il caso di dirlo, si intendeva dai pensatori del tempo portarsi sul terreno scientifico, positivo, onde individuare l'effettivo processo di formazione dello Stato partendo dalla realtà terrena ed umana e non da principi metafisico-religiosi. In realtà, se cessano di far ricorso alla trascendenza e alla verità rivelata, i pensatori delle varie correnti giusnaturalistiche continuano a dedurre lo Stato come concetto dall'uomo come ente astratto, variamente foggiate a seconda delle loro diverse ideologie, non scendendo su quel terreno scientifico-empirico da essi proclamato come il loro. È invece su questo terreno che Montesquieu mostra chiaramente, a mio parere, di volersi muovere.

Naturalmente non per questo dobbiamo attenderci una analisi sicura e precisa dell'evoluzione dalla famiglia allo Stato per il tramite del clan, della tribù e di altre forme sociali gradualmente più complesse, quale ci è stata offerta dalle moderne scienze empiriche della società. Una volta fissato il punto fondamentale del ragionamento — carattere naturale della famiglia e sua evoluzione secondo una linea di svolgimento naturalistico — Montesquieu non si preoccupa più di ricostruire *come* ciò sia avvenuto (non era del

30. Cfr. *Pensées*, loc. cit.

resto questo lo scopo del suo scritto) pago di aver evitato le conseguenze assolutistiche della impostazione organicistica del problema della società. Anzi da questo momento subisce l'influenza dell'insegnamento giusnaturalistico e, di fronte alla moltiplicazione delle piccole società familiari, non sa trovare altra soluzione per il passaggio dallo stato di natura a quello civile che quella convenzionale, poiché afferma che, rotto il vincolo patriarcale, « bisognò unirsi mediante convenzioni ».

Tuttavia, in questa affermazione e in quelle successive c'è una certa differenza dalle note tesi contrattualistiche. Le convenzioni di cui parla Montesquieu riguardano « le varie forme di governo » adottate, mediante le quali si stabilì di « fare per mezzo delle leggi civili quanto prima veniva fatto in forza del diritto naturale ». Non si tratta quindi affatto di quel patto che, fosse esso l'unico e definitivo *pactum subiectionis* di Hobbes o il propedeutico *pactum societatis* di Pufendorf o di Locke, sostituiva all'indiscriminata e inorganica moltitudine una società stabile e dotata di personalità propria. Ciò conferma quanto ho già detto e cioè che per Montesquieu l'esistenza della società è un fatto primordiale e dimostrato dall'evidenza dei fatti, che non ha bisogno di essere raggiunto mediante una volontaria convenzione umana. La forma di governo, cioè l'organizzazione politica della società esistente, questa si gli appare il frutto dell'intervento dell'uomo — e solo in questo senso egli accetta la tesi contrattualistica, senza pertanto accettarne la premessa individualistica. Vedremo in seguito come nell'*Esprit des Lois* anche questa accettazione sarà sostanzialmente modificata in senso organicistico.

Mi pare inoltre importante segnalare una frase che introduce alcune limitazioni in questa accettazione dello schema razionalistico. « Il caso — scrive Montesquieu — e le particolari tendenze (*le tour d'esprit*) di coloro che hanno con-

cluso siffatte convenzioni hanno stabilito altrettante forme di governo quanti sono i popoli ». In questa frase malcerta e indefinita affiorano concetti che si affermeranno e chiariranno in seguito.

In primo luogo, additando nel « caso » e nel *tour d'esprit* dei contraenti la cagione delle differenze dei governi, mostra di intendere che nelle convenzioni originarie il fattore determinante non è la ragione dei giusnaturalisti, stampo unico dal quale escono governi identici ma irreali. L'espressione è vaga e denuncia, nella sua vaghezza, una carenza di meditazione, ma è ricca di problematicità in quanto apre una nuova via di indagine concreta sull'umana vita di rapporto. Il caso, questo dio machiavellico della politica, rappresenta la prima e più facile soluzione antirazionalistica di fronte alla manifesta illogicità della vita, ma sarà anche la soluzione abbandonata più rapidamente man mano che un'indagine più serrata verrà disvelando a Montesquieu una razionalità del reale nella scoperta delle leggi sociologiche della vita di rapporto. Quanto al *tour d'esprit* esso si muterà prestissimo nell'*esprit général*, dissolvendo la sua caratterizzazione individualistica nella socialità di quest'ultimo concetto.

L'aver affermato, in secondo luogo, lo stretto legame, la peculiarità anzi della forma di governo rispetto ai singoli popoli è una conferma del distacco dalla posizione razionalistica, in quanto costituisce un sintomo schietto di una coscienza della storicità e della individualità della formazione del rapporto politico in aperto contrasto con l'astrattezza e la genericità della genesi prevista dalla formula giusnaturalistica.

Come si vede, per opporsi alle teorie hobbesiane Montesquieu ha avuto bisogno di prender contatto con la dottrina giusnaturalistica. Nel capitolo precedente ho cercato di mettere in luce le divergenze da tale dottrina che si trovano nelle *Lettres Persanes*; senza dubbio nel *Traité des devoirs* l'in-

fluenza del giusnaturalismo è più forte, probabilmente perché la conoscenza che nel frattempo Montesquieu è venuto ad acquistarne è più profonda. Tuttavia mi pare, in base a quanto ho esposto sopra, che questa influenza non comporti una pedissequa imitazione. Il concetto di una giustizia trascendente le mutevoli e particolari volontà umane è senza dubbio fondamentale in quest'opera, ma come si è già detto nel capitolo precedente, la presenza di questo concetto metafisico essenziale del giusnaturalismo non comporta l'accettazione di tutto il corpo di dottrine proprio di questa teoria, poiché esso è perfettamente conciliabile — se alla universalità della giustizia si dà un significato formale, come fa appunto Montesquieu per il quale essa è un « rapporto » — con una interpretazione organicistica della società. Ed è proprio in questo organicismo che sta la differenza essenziale fra Montesquieu e l'individualismo giusnaturalistico.

Ma, riaffermato questo punto essenziale, è doveroso riconoscere il debito di Montesquieu al giusnaturalismo — e in particolare a Pufendorf — anche sotto l'aspetto esteriore della struttura del *Traité des devoirs*. Secondo l'opinione tradizionale l'opera montesquiviana si ispira al *De officiis* di Cicerone<sup>31</sup>, e, per il suo tramite, alle dottrine stoiche. È Montesquieu stesso, del resto, che, con esplicita ammissione, ha accreditato siffatta opinione; in una lettera dell'8 ottobre 1750 a monsignor Fitz-James vescovo di Soissons, rispondendo ad alcune critiche mosse amichevolmente da quest'ultimo a un elogio degli stoici contenuto nell'*Esprit des Lois*, scriverà infatti di aver avuto circa trent'anni prima il progetto di scrivere un'opera sui doveri. « Il trattato degli *Offici* di Cicerone m'aveva incantato e lo presi a mio mo-

31. Cfr. per esempio DEDIEU, *Montesquieu l'homme et l'oeuvre*, Paris, 1943, p. 32 e BARRIÈRE, *Un grand provincial* cit., pp. 252-3. Sulla fortuna settecentesca di Cicerone e in particolare del *De officiis*, considerato norma valida e sublime di vita, vedi le interessanti note dell'HAZARD, *La crise de la conscience européenne* cit., p. 298.

dello ». Tuttavia « in seguito 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 quale Cicerone, davanti al quale mi sembrava che le forze del mio intelletto venissero meno »<sup>32</sup>.

Di fronte a una dichiarazione così precisa non vi dovrebbe essere possibilità di dubbi. In realtà nei frammenti rimastici non troviamo che un solo accenno a Cicerone (e per giunta per criticarlo) e, soprattutto, la struttura del *Traité* non sembra affatto simile a quella del *De officiis*. Recentemente per di più, lo Shackleton<sup>33</sup> ha messo in evidenza i rapporti dello scritto montesquiviano con il *De officio hominis et civis* di Pufendorf. Infatti un semplice raffronto tra lo schema del *Traité des devoirs* e l'indice dell'opera del giusnaturalista tedesco è più che sintomatico in questo senso: nel *De officio* troviamo già — dopo un'introduzione sui doveri in generale (capp. 1 e 2) — la precisa distinzione dei doveri: 1° verso Dio (cap. 4), 2° verso se stessi (cap. 5), 3° verso gli altri uomini (cap. 6), che abbiamo vista fondamento dell'opera montesquiviana. I titoli degli altri capitoli non corrispondono, ma nel contenuto si possono rilevare talune somiglianze con i frammenti raccolti nelle *Pensées*. Per esempio il cap. IV del *De officio*, riguardante i doveri verso Dio, anticipa nella definizione di Dio e dei suoi attributi, il ragionamento deduttivo del frammento n. 615 (ed. Barckhausen) riportato poco sopra. Così pure vari passi delle *Pensées* (i nn. 607, 608, 619, 620, 622 dell'edizione Barckhausen), che riguardano le differenze sociali e i doveri derivanti da esse, ricordano la tematica, sebbene siano autonomi nel contenuto, del libro II, cap. XIV del *De officio*,

32. *Correspondance*, t. II, pp. 304-5.

33. Cfr. *La genèse de l'Esprit des Lois* cit., p. 435.

relativo alla reputazione, alle differenze di rango e di considerazione.

Queste concrete ma taciute rassomiglianze contrastano dunque con la derivazione ciceroniana ammessa invece apertamente da Montesquieu. Poiché non abbiamo nessun motivo di incriminare l'esplicita affermazione di Montesquieu, avvalorata dalla sua continua ammirazione per il pensatore romano fin dal giovanile e accademicamente anodino *Discours sur Cicéron*, né di credere che egli col nome di Cicerone intendesse far circolare liberamente le idee del Pufendorf, notissime e non certo così rivoluzionarie da richiedere di esser nascoste sotto l'autorità di un nome classico — come avveniva frequentemente un tempo, classico esempio il Tacitismo — mi sembra che, in mancanza di altri documenti, una spiegazione semplice ma adeguata possa esser la seguente. Che, cioè, la lettura del *De officiis* sia il punto di partenza *psicologico* dell'interesse montesquiviano per il problema dei doveri, mentre, una volta affrontato il tema con l'intento (dimostrato dal contenuto attuale di vari frammenti) di trattarlo in armonia con le condizioni storiche e la mentalità del tempo, gli si sia imposto appunto per la modernità e l'autorevolezza il notissimo manuale del Pufendorf, sempre che si ricordi come quest'ultima influenza non sia assoluta.

Si è detto, al principio di questo paragrafo, come il *Traité des devoirs* rappresenti un tentativo di chiarificazione teoretica delle idee metafisico-morali del suo autore, costituisca cioè un'indagine filosofica e, per di più, razionalistico-deduttiva nell'impostazione, tanto è vero che si apparenta alla speculazione giusnaturalistica. Siamo di fronte, pertanto ad una tappa d'arresto di quell'orientamento empirico-scientifico che si è creduto di poter sin qui delineare? L'obiezione a dire il vero non mi sembra incrina gravemente la linea interpretativa seguita, in primo luogo perché, ed è osservazione banale, non vi è quasi scienziato, per empirico che sia e saldamente

ancorato e consapevole del suo metodo, il quale non senta il bisogno di stabilire almeno *una tantum* i fondamenti primi della sua *Weltanschauung*, cioè le premesse filosofiche della sua ricerca scientifica. E questo mi pare si possa dire soprattutto di chi studia scientificamente la realtà umana. In secondo luogo perché anche nei *Devoirs* si trovano alcuni spunti di carattere empirico-scientifico di cui farò cenno ora brevemente.

Nel frammento n. 597 (il più antico di quelli rimastici) Montesquieu esamina quale sia l'oggetto dei doveri: le azioni umane, e quale l'origine: la ragione, come aveva già detto Pufendorf fin dalla prima pagina del suo manuale. Ma, approfondendo l'indagine, osserva che per « acquistare la giustizia perfetta » occorre « farvi una tale abitudine da poterla osservare nei più piccoli dettagli e da piegarvi persino la propria maniera di pensare ». Sul fondamento razionalistico dei doveri si inserisce pertanto un elemento nuovo: l'abitudine, che si qualifica subito come un principio antirazionalistico, di carattere schiettamente naturalistico. « Abbiamo tutti delle macchine che ci sottomettono eternamente alle leggi dell'abitudine. La nostra macchina abitua la nostra anima a pensare in una data maniera, l'abitua a pensare in un'altra. È qui che la Fisica potrebbe trovar posto nella Morale, mostrandoci quanto le disposizioni per i vizi e le virtù umane dipendano dal meccanismo »<sup>34</sup>. Abbiamo qui una chiara critica dell'impostazione razionalistica della deontologia: non basta conoscere il dettame della retta ragione per pronunciare un giudizio morale, occorre conoscere la natura fisica dell'uomo.

Conseguenza di ciò è la necessità di far posto nella tradizionale trattazione dei doveri all'indagine scientifica della natura fisica dell'uomo. È questa l'affermazione più impor-

34. *Pensées*, I, p. 240, n. 220 (597).

tante del *Traité* nel senso da me indicato: fin dagli inizi appare mutato il terreno stesso dell'indagine deontologica: all'uomo astratto, tutto ragione del giusnaturalismo viene sostituito l'uomo reale, fatto di anima e di corpo che fra di loro si influenzano reciprocamente. È un principio fondamentale del pensiero montesquiviano, come abbiamo visto, ma qui non c'interessa più sotto il profilo filosofico bensì in quanto costituisce il fondamento ad una introduzione nella ricerca umana delle scienze empiriche dell'uomo. Ed è affermazione che basta a distaccare nettamente Montesquieu da Pufendorf.

Ma, si noti, questo interesse per l'aspetto fisico dell'uomo e per la sua influenza sulle azioni umane non fa cadere nel determinismo materialistico. Nel già citato frammento n. 615 infatti Montesquieu si oppone recisamente a Spinoza — o per lo meno all'interpretazione corrente dello spinozismo — respingendo l'identificazione dell'anima con la materia e la conseguente negazione umana. Ancora una volta l'elemento peculiare del pensiero di Montesquieu è l'equilibrio, che gli fa respingere le posizioni opposte del razionalismo e del naturalismo, magari più coerenti nell'elaborazione teoretica, ma estreme in un senso o nell'altro e quindi entrambe false. L'uomo ch'egli indaga e pone a fondamento della sua ulteriore ricerca è l'uomo-fenomeno quale risulta all'indagine più immediata e diretta.

2. Se, esaminando sin qui il periodo di preparazione di Montesquieu, si son potuti mettere in rilievo, tanto dal punto di vista metodologico quanto da quello del contenuto, numerosi spunti relativi al problema della società e della politica, non si è trovato ancora uno scritto dedicato *ex professo* a tale problema, che raccogliesse in maniera organica le idee di Montesquieu. Inoltre, se nel *Traité des devoirs* sono criticamente esaminati taluni aspetti fondamentali di due dei

più grandi sistemi politici del tempo — quello di Hobbes e quello della scuola giusnaturalistica — e, come si è visto, questa indagine mira proprio ad una critica della loro natura razionalistica e astratta, in nome, più o meno apertamente, di una scienza empirico-naturalistica, Montesquieu non aveva ancora raffrontato queste sue finora sparse idee con un altro sistema a cui certo non si poteva muover l'accusa di peccar di razionalismo e di astrattezza: il sistema machiavellico.

Ebbene, il breve saggio *De la Politique* assolve a questo duplice compito. Da un lato affronta il problema della validità delle dottrine del segretario fiorentino, dall'altro presenta, almeno in parte, le idee che Montesquieu era venuto maturando, in questo periodo, sulla politica. Dico in parte perché nemmeno in esso viene ancora esaminato, se non indirettamente, il problema della *scienza* della politica, bensì quello dell'arte politica. Tuttavia, anche così com'è, esso costituisce il primo scritto organico e autonomo di Montesquieu sull'argomento.

Del pensiero di Machiavelli Montesquieu aveva subito l'influenza fin dagli anni giovanili quando, come si è visto, aveva baldanzosamente affrontato, proprio su una linea machiavellica, l'esame della « politica dei Romani nella religione ». Ma non aveva ancora affrontato il sistema del segretario fiorentino prendendo direttamente posizione nei confronti di esso. Ne era venuto il momento ora che, delineando i « doveri » degli uomini, non poteva tralasciare di esaminare quei particolari doveri che riguardavano non più il rapporto fra l'uomo e Dio, fra l'uomo e la sua coscienza morale, bensì i rapporti fra gli uomini, cioè i rapporti politici.

Tutto il *Traité des devoirs* è imperniato, come abbiám visto, sul concetto di una giustizia trascendente, fondamento supremo della società, ora siccome, per usare le parole del riassunto che abbiamo del *Traité*, « nulla è più contrario alla giustizia di quella scienza che solitamente viene chiamata

politica, scienza di inganni e di artifici, l'autore, nel capitolo XIII, la scredita in maniera ancor più utile che se ne dimostrasse l'ingiustizia, dimostrandone cioè l'inutilità razionale »<sup>35</sup>. Ora il cap. 13 (e il cap. 14) del *Traité des devoirs* altro non sono, con ogni verosimiglianza, che il breve saggio *De la Politique*<sup>36</sup>, il cui intento antimachiavellico appare chiaro dalle parole surriferite.

Una considerazione preliminare si impone per poter intendere nel suo giusto valore la critica montesquiviana: ai nostri occhi di studiosi moderni la figura di Machiavelli è ormai uscita dalla secolare e acrimoniosa tenzone fra ammiratori e detrattori per entrare nel sereno campo dell'indagine scientifica. Ma nella Francia del XVIII secolo (come in qualsiasi altro paese d'Europa a quel tempo) il nome del segretario fiorentino era ancora sinonimo di nequizia e di arti diaboliche, era ancora bollato come quello dello « infâme politique qui érige le crime en vertu », secondo quanto scriveva Voltaire a Federico II<sup>37</sup> seguendo un'antica tradizione che risale a Gentillet, a Bodin, a La Boétie. Nessun scrittore avrebbe osato qualificarsi seguace di Machiavelli, e se un Hobbes e uno Spinoza<sup>38</sup> non celavano la loro ammirazione per lui, sentivano tuttavia il bisogno di presentarlo in maniera diversa da quella tradizionale e comunque erano essi stessi figure tutt'altro che circondate da universale rispetto, anzi oggetto di sospetto se non di esecrazione. Machiavelli era dunque ancora il teorico dei pugnali e dei veleni, dell'astuzia e degli inganni, l'ammiratore del « bâtard abominable de l'abominable pape Alexandre VI », come scriveva sempre Voltaire<sup>39</sup>, anche se nessuno gli disconosceva l'acutezza del-

35. CAILLOIS, I, p. 110.

36. Vedilo in CAILLOIS, I, pp. 112-19.

37. *Oeuvres*, ed. Moland (Garnier), vol. XXXV, p. 261.

38. Cfr. *Tractatus politicus*, cap. 5, § 7.

39. *Commentaire sur... l'Esprit des Lois*, in *Oeuvres cit.*, vol. XXX.

l'ingegno e, talvolta, l'esattezza di taluni giudizi o massime. A questa generale atmosfera quasi pregiudizialmente critica non poteva certo sottrarsi il Montesquieu di questi anni di preparazione<sup>40</sup>; non meravigliamoci quindi se ritroveremo in questo saggio una incomprensione del significato effettivo e duraturo della dottrina di Machiavelli. E passiamo all'esame dell'opera.

Essa si apre con un periodo di notevole importanza che dà il tono a tutta l'argomentazione successiva. « È inutile — scrive Montesquieu — attaccare direttamente la politica facendo vedere quanto essa ripugni alla morale, alla ragione, alla giustizia. Questo genere di discorsi persuadono tutti e non mutano nessuno. La politica sussisterà sempre finché vi saranno delle passioni indipendenti dal giogo delle leggi. Credo che sia più conveniente seguire una strada meno diretta cercando di disgustarne un po' i grandi mostrando loro quanta poca utilità ne traggano »<sup>41</sup>. Va anzitutto notato come, per combattere le dottrine avverse, Montesquieu non trasferisca l'argomentazione su un piano diverso — morale o razionalistico che sia — ma scenda sul loro stesso terreno — quello dell'utile — per cercare di sconfiggerle nella maniera più lampante con le loro medesime armi: è lo stesso metodo che abbiám visto applicato, nel mito dei Trogloditi, nei confronti di Hobbes.

Tuttavia in questa scelta del terreno, per dir così, non obbedisce soltanto alla suddetta motivazione pratica, ma anche a un'impostazione filosofica più profonda. Se l'uomo, come si è visto sin qui ed ultimamente proprio nel *Traité des*

40. Sui rapporti tra i due scrittori, rimane tuttora fondamentale l'accurato ed acuto studio del LEVI-MALVANO, *Montesquieu e Machiavelli* cit., condotto tanto sulle opere maggiori che sugli inediti, nel quale tuttavia vi è solo un fugace accenno (p. 121) al saggio *De la Politique* di cui qui mi occupo e sul quale vedi già alcune osservazioni nella mia introduzione all'ediz. italiana dell'*Esprit des Lois*, Torino, 1952, vol. I, pp. 20-1.

41. CAILLOIS, I, p. 112.

*devoirs*, è composto di anima e di corpo, di volontà e di istinti, di ragione e di passioni, e se la politica — che qui significa, come in seguito in tutto il saggio, *bassa* politica, politica machiavellica nella consueta accezione deteriore del termine — ha il suo fondamento nelle passioni, ciò significa che è inutile contrapporre i grandi princìpi morali e razionali che appunto con le passioni sono in lotta.

In questo senso si può dire che Montesquieu ha imparato la grande lezione di Machiavelli: la politica ha una sua radice autonoma nell'animo umano. La dialettica tra politica e giustizia, espressione di elementi coesistenti nell'animo umano, richiede l'affermazione di un principio superiore che li superi entrambi e li riduca ad un'armonica coesistenza. Se l'uomo di Montesquieu si risolvesse in uno schema puramente razionale, se fosse tutto buono sarebbe lecito opporre alla politica la morale o la giustizia, ma poiché così non è occorre un principio superiore. E questo principio sono le leggi, come risulta chiaro dalla frase surriferita, nella quale le leggi appaiono la forza che saprà costringere le passioni e al tempo stesso si configurano distinte da « morale, ragione e giustizia ».

Soluzione tutt'altro che soddisfacente in una simile formulazione, poiché di quali leggi si tratta? Evidentemente non di quelle morali o razionali che non possono essere superiori a se stesse. Non rimangono quindi che le leggi positive. In tal caso è chiaro che delle norme puramente formali possono sì tenere a freno le passioni ma tale risultato ottengono unicamente con la forza, cioè con qualcosa di altrettanto irrazionale delle passioni stesse, con un altro puro fatto la cui validità è altrettanto discutibile — come del tutto opinabile è la volontà del legislatore da cui promanano. Sì che queste leggi positive non riescono in alcun modo a configurarsi come il principio superiore di cui è qui questione. Siamo

pertanto in una *impasse*, di cui però potremo intravedere tra breve la via di uscita.

Comunque mi par chiaro che Montesquieu, se accetta il principio dell'originarietà della politica, della sua naturalità — disponendosi a studiarla e a combatterla su questa base autonoma — non rinuncia a ricercare la forza che la delimita e la frena, quale che sia per ora il valore — cioè la precisazione teoretica — di tale forza ai nostri (e ai suoi) occhi. Lo studio autonomo della politica ha pertanto un significato cartesianamente provvisorio. Non è quindi ancora il caso di fare di lui un continuatore di Machiavelli sul piano dell'utilitarismo politico<sup>42</sup>, né un anticipatore della tesi crociana della coincidenza della politica col momento dell'utile, che molto ci corre. L'utile rimane per lui semplicemente un criterio di indagine, un mezzo per giudicare (ossia negare) la validità della precettistica machiavelliana (e su questo piano il suo ragionamento non è errato), ma non costituisce il fondamento e la norma della vera politica. Poiché una vera politica, distinta da quella machiavellica dovrà pur esistere, secondo Montesquieu, e sarà quella che trionferà, una volta dominate le passioni, nel rispetto di quelle leggi, per ora indefinite, che appunto asserviranno le passioni. Il criterio dell'utile ha quindi soltanto un carattere strumentale e negativo.

Di fronte alla pretesa di Machiavelli e dei suoi seguaci, volenti o nolenti, di codificare la politica quale scienza pratica, il radicato relativismo di Montesquieu si ribella. Che cosa può essere la scienza della politica se non una scienza di leggi determinanti cause ed effetti dei fenomeni politici? Orbene « la maggior parte degli effetti si verificano per vie così singolari o dipendono da cause così impercettibili e lon-

42. È quanto un po' affrettatamente conclude il VIDAL, basandosi esclusivamente sulle prime frasi dello scritto in questione, cfr. *Saggio sul Montesquieu* cit., pp. 67-8 e soprattutto la nota 50.

tane, che non possono affatto esser previsti ». Il lungo vagabondaggio dei Persiani in tutti i campi della conoscenza e del sentimento ha dato i suoi frutti e sembra mettere a tacere, col suo scetticismo, anche quei risultati parziali di cui sin qui abbiamo cercato di rilevare il valore. Ma se Montesquieu non è ancora riuscito a dominare l'apparente dissimiglianza dei fatti, e il relativismo che ne è la conseguenza, trasformandoli in una legge della scienza della società, legge determinata a sua volta da altre leggi fondamentali, tale dissimiglianza e tale relativismo gli servono, la prima come dato di fatto inoppugnabile e il secondo come concreto orientamento di pensiero, a screditare in maniera definitiva la concezione politica machiavelliana. « Ogni rivoluzione prevista non accadrà mai », è questa la massima fondamentale che l'esperienza individuale e la più vasta e decisiva esperienza storica insegnano a tutti gli uomini.

Non staremo a seguire Montesquieu nella esemplificazione storica che di questo principio egli dà, essendo sufficientemente chiaro che la storia è intessuta di fatti i quali non corrisposero affatto alle intenzioni dei loro autori. Come dunque è possibile creare una precettistica politica con un qualche fondamento di utilità? Del resto in alcuni frammenti delle *Pensées*, con tutta probabilità anteriori, aveva già affermato che è impossibile o quasi che due fatti si ripetano, dacché dipendono dal verificarsi di troppe circostanze<sup>43</sup>; com'è possibile allora stabilire delle massime di governo? bisognerebbe mutarle « ogni vent'anni, perché il mondo cambia »<sup>44</sup>, ma in tal caso evidentemente chi potrebbe parlare ancora di una precettistica valida? Riprendendo l'argomento nel *De la Politique*, osserva come l'esempio di principi considerati generalmente quali illustri rappresentanti di questa politica sia assai delusivo: Luigi XI non riuscì a otte-

43. Cfr. *Pensées*, I, p. 5, n. 10 (1763) e I, p. 539, n. 843 (1764).

44. Ivi, I, p. 354, n. 364 (1766).

nere la Borgogna, Ludovico il Moro morì in prigione, Sisto V perse l'Inghilterra, Filippo II i Paesi Bassi. L'argomento ricorda da vicino la critica che Bodin rivolgeva a Machiavelli di aver scelto quale modello un politico fallito<sup>45</sup>.

Di fronte a questa svalutazione della precettistica politica — che non può non richiamare alla mente lo scetticismo di Montaigne e di Pascal — vi è qualche traccia nel saggio della nuova via che dovrebbe battere quella vera politica di cui si è parlato? Sul piano dei suggerimenti concreti le indicazioni sono piuttosto anodine. Senza dubbio criticando l'ormai tradizionale doppiezza diplomatica, Montesquieu osserva che i *grands politiques* si fanno gran torto con le loro astuzie, poiché nessuno crede più alla loro onestà e quindi si trovano esclusi da « tutte le convenzioni per le quali sia necessaria una reciproca probità »<sup>46</sup>. Un simile accenno indica che Montesquieu pensava ad una politica sincera ed onesta fondata sul rispetto degli impegni assunti e sostanzialmente sottostante agli stessi doveri propri dell'individuo secondo quanto del resto aveva già detto nelle *Lettres Persanes*<sup>47</sup> e come appare naturale se confrontiamo

45. « Machiavel rehausse jusqu'au ciel et met pour un paragon de tous les rois le plus déloyal fils de prêtres qui fut oncques, lequel néanmoins, avec toutes ses finesses, fut honteusement précipité de la roche de tyrannie haute et glissante, où il s'était niché, et enfin exposé comme un bélître à la merci et risée de ses ennemis », *Les six livres de la République*, Paris, 1576, prefaz.

46. CAILLOIS, I, p. 115. Poche linee sotto viene ricordato quale concreto vantaggio politico derivò ai duchi di Brunswick dalla loro fama di probità politica.

47. Cfr. lett. XCIV: « Questo diritto [il diritto pubblico, come lo chiama Montesquieu, o internazionale come ora diremmo più esattamente] così come è oggi, è una scienza che insegna ai principi fino a che punto possano violare la giustizia senza ledere i loro interessi... Si direbbe che vi siano due giustizie completamente diverse: l'una che regola gli affari dei privati, la quale regna nel diritto civile; l'altra che regola le controversie che insorgono tra popolo e popolo, la quale domina tirannica nel diritto pubblico ». Cfr. anche lett. XCV. Su questi due passi che testimoniano l'esistenza della tendenza antimachiavellica già nelle *Lettres Persanes* — essendo

il *De la Politique* con le idee generali del *Traité des devoirs* di cui è parte.

Tuttavia siffatti princìpi, a parte la loro scarsa originalità, non costituiscono affatto una soluzione del problema postosi da Montesquieu, poiché non sono altro che una proiezione delle leggi della morale e della giustizia astratta nel campo della politica. Con essi si ritorna cioè a quella predicazione moralistica di cui egli stesso aveva riconosciuto la vanità nelle parole di apertura del saggio. Non è dunque questa la via per la quale si può giungere a superare tanto la politica machiavellica quanto lo scetticismo assoluto.

Abbiamo detto tuttavia sopra che il *De la Politique* offre un elemento positivo di speculazione politica, collegato all'ambiguo concetto di legge in essa contenuto. La conclusione negativa cui Montesquieu è giunto nei riguardi della precettistica politica, rivelatasi inutile ad uno sguardo che, superando i limiti del contingente, abbraccia il più ampio corso della storia, si basa sulla constatazione che nella vita delle società vi è una causa fondamentale che supera la forza creativa del singolo individuo. « In tutte le società — scrive infatti Montesquieu — le quali altro non sono che una unione spirituale, si forma un carattere comune. Questo spirito generale acquista una maniera di pensare che è la conseguenza di una catena di infinite cause, le quali si moltiplicano e si combinano di secolo in secolo. Non appena il tono è dato e ricevuto, 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 »<sup>48</sup>.

La citazione è lunga ma valeva la pena di farla poiché in essa troviamo la prima consapevole, per quanto ancor

in aperto contrasto col cap. 18 del *Principe* — cfr. LEVI-MALVANO, *op. cit.*, pp. 106-8.

48. CAILLOIS, I, p. 114.

molto vaga, formulazione di quel concetto dell'*esprit général* i cui singoli elementi già si trovavano, come ho rilevato, nelle *Lettres Persanes*. Questo « carattere comune », questo « tono », che sono il frutto di « cause infinite » e di una lenta evoluzione secolare, rappresentano una forza generale, creatrice della storia, nella quale gli sforzi singoli vengono assorbiti perdendo la loro individualità. Si capisce quindi come, di fronte a una simile forza, la possibilità di un'azione politica lungimirante dell'individuo, basata soltanto su considerazioni di utile, si riveli illusoria. La vera politica come arte, invece, non potrà consistere che nel conoscere questo « carattere comune » — unica realtà positiva della storia — e nell'adattare ad esso i mezzi e i fini dell'azione. E così pure la vera scienza politica non potrà non consistere che nella determinazione delle leggi di questo processo di « cause infinite ». Saranno queste le leggi che potranno frenare le passioni e dare al tempo stesso concretezza ai dettami dell'astratta ragione, rappresentando quel superamento dei due elementi coesistenti nell'uomo di cui ho parlato poc'anzi.

L'equivoco iniziale del saggio appare chiarito e le vere leggi della politica si rivelano le leggi della storia sociale dell'uomo. Nell'epoca dell'antistoria e del trionfo dell'individualismo — individualismo teoretico che si manifesta anche là dove, come nel sistema hobbesiano, l'individualismo pratico è sacrificato — questa prima affermazione dell'orizzonte storico e sociale in cui è situato l'uomo, come unica prospettiva d'indagine mi sembra non piccolo merito, anzi duraturo e originale, del pensiero di Montesquieu.

Senza dubbio la soluzione è più intuita che chiaramente delimitata, poiché questo determinismo storico-sociale della politica — che rappresenta il primo tentativo di soddisfare l'aspirazione, espressa nelle *Lettres Persanes* (lett. XCVII), ad una scienza politica analoga per semplicità, razionalità e

chiarezza alle scienze fisiche — si rivela altrettanto preciso nell'impostazione quanto vago nella sostanza.

Infatti la suddetta soluzione ha ancora in questo saggio un carattere prevalentemente negativo in quanto costituisce il limite definitivo ad ogni possibile precettistica politica — morale o amorale che sia — ma non rappresenta ancora una precisa via di uscita dallo scetticismo. Le parole stesse già citate rivelano direi quasi lo smarrimento del pensatore di fronte alla portata e al significato quasi misteriosi della sua intuizione, l'incapacità di racchiuderla in termini teoretici ben definiti e di tradurla in verità scientifica operante. Poiché quel « carattere comune », che costituisce la causa prima delle azioni politiche, rimane indefinito nella sua formazione, nella sua evoluzione e nella sua scomparsa. « Se un tono dato — prosegue infatti Montesquieu dopo alcuni esempi storici — si perde e si distrugge, ciò avviene sempre per delle vie singolari, che non si possono prevedere. Dipendono infatti da cause così lontane che qualunque altra sembrerebbe dover essere altrettanto capace di agire quanto esse, ovvero trattasi di un piccolo effetto, nascosto da una grande causa che produce altri grandi effetti, i quali colpiscono tutti, mentre quella causa conserva quell'effetto per fargli portare i suoi frutti talvolta tre secoli dopo »<sup>49</sup>. La tortuosità stessa del periodo, la preoccupazione di voler dare un'idea più precisa di quanto, per sua esplicita ammissione, è indefinibile, sono una controprova manifesta dell'incapacità di dominare da un punto di vista teoretico la materia.

E infatti la conclusione segna un passo indietro, un ripiegamento rispetto all'esigenza scientifica ora rilevata, costituendo un riconoscimento dell'impossibilità di una scelta fondata su basi scientifiche, e pertanto sicura dei risultati, nonché un appello *in extremis*, per uscir dallo scetticismo, a

49. CAILLOIS, I, p. 115.

14. MONTESQUIEU.

quelle forze che della politica — mala politica — sono l'opposto: « Da quanto abbiám detto, si può facilmente concludere che una condotta semplice e naturale può soddisfare altrettanto bene ai fini del governo quanto una condotta più tortuosa »<sup>50</sup>. Parlare infatti di una « condotta semplice e naturale » significa unicamente ricorrere a ragione e a morale.

Nonostante questa tappa d'arresto, l'idea è tuttavia lanciata e in seguito fruttificherà, quando, approfondita l'indagine, gli parrà di poter individuare e raggruppare queste cause — che ora gli appaiono « infinite » e « lontane », e quindi non suscettibili di sapere scientifico — in modo da poterne seguire le vie non più singolari e imprevedibili.

Respinte sono al tempo stesso le istanze fondamentali del pensiero di Machiavelli: il fondamento utilitaristico della politica e le due forze — Fortuna e Virtù — considerate dal segretario fiorentino quali cause determinanti di ogni azione umana, poiché Montesquieu queste cause le congloba in una forza umana (e non trascendente, come la Fortuna), sociale (e non individuale come la Virtù) e determinantesi nella storia. Questo ripudio era l'obiettivo dell'opera, obiettivo, mi sembra innegabilmente raggiunto e in maniera legittima, servendosi cioè di quegli esempi storici che sono la base del ragionamento machiavelliano, ed allargando (i tempi non erano cambiati invano) la sfera d'osservazione al di là degli angusti confini della politica italiana.

Anche nei confronti del terzo grande sistema politico Montesquieu ha preso dunque posizione contraria<sup>51</sup>, addi-

50. Ivi. Il saggio dopo questa frase continua ancora, ma quasi esclusivamente con nuove esemplificazioni storiche, sì che veramente essa ne rappresenta la conclusione logica.

51. Non condivido quindi l'opinione del VIDAL pel quale in quest'opera Montesquieu dimostra di aver tratto frutto dall'insegnamento di Paolo Mattia Doria, il quale aveva sostenuto, nella sua *Vita civile*, che i precetti di Machiavelli non miravano solo a insegnare « a' principi... l'uso della torta e maliziosa ragion di Stato » ma anche « il buon governo dei popoli, la retta amministrazione della giustizia » ecc., cfr. *Saggio sul Montesquieu*

tandoci nel contempo, seppur nella maniera timida e quasi scoraggiata ora vista, la via di una possibile soluzione, tutta personale e lontana dagli schemi abituali, che s'impenna sulla società invece che sull'individuo<sup>52</sup>, sulla legge come condizione dell'azione e non sulla legge come imperativo dell'azione. L'istanza scientifica della politica è cioè di nuovo chiaramente sentita, anche se non realizzata in un sistema.

3. Le *Pensées* ci conservano del resto altre non trascurabili tracce dell'antimachiavellismo di Montesquieu anche se si tratta per lo più di osservazioni non coordinate in argomentazione sistematica, le quali però continuano l'indirizzo generale del saggio *De la Politique*. Ed è questa la ragione per cui qui ce ne occupiamo.

Il gruppo più importante di frammenti è costituito dai *Quelques morceaux qui n'ont pu entrer dans l'article de la « Bibliothèque espagnole » sur les Princes*<sup>53</sup>, frammenti cioè di quel saggio sui Principi di data incerta che non fu mai

cit., p. 68 (dove è riportato il passo del Doria). Montesquieu invece in questa fase del suo pensiero si oppone radicalmente alla possibilità della precettistica, è cioè decisamente antimachiavellico, ma non in maniera ingenua mantenendosi sul piano morale, bensì in maniera progressiva, per dir così, cercando cioè di approfondire la scientificità della politica.

52. Si noti che la critica della politica machiavellica non serve nelle intenzioni di Montesquieu a screditarla soltanto presso i grandi che ne sono gli artefici, ma anche ad aprire gli occhi al popolo che tanto spesso da quelli è stato ingannato in maniera grossolana (cfr. CAILLOIS, I, p. 112); marginale ma evidente segno di un obiettivo sociale.

53. Cfr. *Pensées* nn. 634-671. Nel Ms. i nn. 634-647 (ed. Barckhausen) sono compresi nel vol. I, gli altri nel vol. III, ma questi ultimi sono i materiali non utilizzati, come avverte un altro titolo, nelle *Considérations sur les Romains*, nell'*Esprit des Lois* o nell'*Arsace et Isménie*. Pertanto il divario cronologico che si potrebbe dedurre dalla divisione dei due gruppi con ogni probabilità non contrasta con l'unità dell'opera; si noti piuttosto come Montesquieu pensasse di valersi di queste osservazioni politiche anche per un romanzo come l'*Arsace*. Fatto assai significativo che mostra come l'unità sostanziale del pensiero montesquiviano si riveli indipendente dalle varie forme letterarie delle sue opere.

portato a termine, ma che nel 1748, secondo il Barckhausen <sup>54</sup>, Montesquieu pensava ancora di riprendere e di condurre alla fine. Dall'acuta analisi di questi brani condotta dal Levi-Malvano <sup>55</sup>, il quale ha saputo raggrupparli, nonostante non rispondano a nessun ordine logico, intorno ad alcune idee generali, risulta chiaro il loro significato antimachiavellico. Non è il caso di ripetere un'indagine così precisa e così seriamente documentata da un raffronto testuale; sarà tuttavia utile richiamarne le conclusioni, anche per confrontare le tendenze di quest'opera con quelle sinora rilevate.

In primo luogo va notato che Montesquieu scrivendo si pone, contrariamente a Machiavelli, dalla parte dei sudditi e non da quella del principe, al quale anzi rivolge i suoi severi ammonimenti; tendenza di cui abbiamo già trovata una precisa anticipazione nel *De la Politique*. In secondo luogo, Montesquieu insiste con energia sulla necessità che anche il Principe rispetti la legge morale, ritenendo anzi che questo dovere sia più forte per lui che per i privati <sup>56</sup>. Posizione che trova la sua spiegazione nel fatto che senza una legge morale il principe sarebbe privo di qualsiasi freno, dacché, come dirà poi in *Esprit des Lois*, I, 3, una volta sorta la società si entra nello stato di guerra. Da queste posizioni derivano logicamente i frequenti richiami al Principe a non interferire nell'amministrazione della giustizia e gli inviti a dimostrarsi clemente <sup>57</sup>. Infine, ultima caratteristica è la preoccupazione di limitare l'autorità regia, mostrando l'inutilità pratica di un potere dispotico <sup>58</sup>.

54. Cfr. Montesquieu, *l'Esprit des Lois et les archives de La Brède*, Bordeaux, 1907, p. 39.

55. Cfr. Montesquieu e Machiavelli cit., pp. 112-21.

56. Cfr. *Pensées*, I, p. 423, n. 524 (634): « Un privato il quale tema le leggi che lo minacciano, può, anche senza principi morali e come a suo malgrado, essere un buon cittadino; ma un principe senza morale è sempre un mostro »; cfr. anche i nn. 525-526 del Ms. (635-636 ed. Barckhausen).

57. Cfr. *Pensées*, I, p. 427, n. 534 (637) su cui tornerò qui appresso.

58. Cfr. in particolare i nn. 1991-2 del Ms. (656-7 ed. Barckhausen).

Ci troviamo dunque di fronte a una sorta di precettistica, ma opposta a quella machiavelliana, poiché è una precettistica morale incentrata sul principio dei doveri del principe piuttosto che sui suoi diritti o sulle sue possibilità di azione. Precettistica di scarsa originalità o di scarsa portata che testimonia la persistenza di quel moralismo di derivazione giusnaturalistica di cui abbiamo parlato sopra.

Tuttavia anche in questa raccolta si trovano elementi contrastanti che s'informano alla linea dell'empirismo scientifico da noi rilevato. Naturalmente, anche in questo caso, siamo di fronte ad intuizioni sparse, disorganiche, a verità che si fanno faticosamente luce o che non giungono ad una completa chiarificazione teoretica. Vediamo, comunque, di mettere in evidenza quanto in questi frammenti vi può essere di positivo

Nel n. 643<sup>59</sup> Montesquieu tocca, se pur indirettamente, il problema dei rapporti tra politica e morale. Per bocca del supposto autore dell'opera sui Principi, un fittizio scrittore spagnolo di nome Zamega, Montesquieu si domanda se il principe debba « affidare gli affari del suo Stato nelle mani di coloro che governano la sua coscienza », e conclude ripudiando tale soluzione. Nulla di nuovo nel fatto di questo ripudio, ma la sua motivazione presenta qualche interesse, esso è infatti giustificato: « perché coloro che hanno lo spirito del mondo sono del tutto incapaci di governare la sua coscienza [del principe], e coloro che tale spirito non hanno sono incapaci di governare lo Stato », concludendo che « colui il quale dirige la coscienza del Principe è la persona che deve avere presso di lui il credito maggiore e, al tempo stesso, minore possibile ». Cosa significa ciò? che una politica conforme allo « spirito mondano », cioè una politica

59. I, p. 430, n. 540 del Ms. L'argomento è trattato quasi con le stesse parole in *Pensées*, III, fol. 286, n. 1993 (658).

utilitaria, machiavellica, non può non essere in contrasto con la coscienza del principe, e se ricordiamo che poco prima aveva detto essere « un principe senza morale... sempre un mostro » — a differenza del semplice privato il quale, pur essendone privo, può, mantenendosi nell'ambito della pura legalità, essere « buon cittadino »<sup>60</sup> — l'aver rilevato un simile contrasto suona aperta, rinnovata condanna. Ma d'altra parte chi è puro dallo spirito mondano è, per lampante dimostrazione dei fatti, incapace a governare. Se quest'ultima frase volesse dire che soltanto una politica improntata a spirito mondano può governare gli Stati, si cadrebbe nella più drammatica e immobilizzante situazione: l'uomo non può agire politicamente senza violare la legge morale e non può obbedire alla legge morale senza naufragare contro la concretezza dei fatti.

In realtà sembra che Montesquieu alluda a una terza via: quella di una politica non machiavellica, cioè non meramente utilitaristica, ma al tempo stesso non astratta, non misurata col metro del regno di Dio; altrimenti perché dire che il confessore del principe deve avere « il credito maggiore e minore possibile » presso di lui? Certo non si può considerare questa una soluzione neppur lontanamente sufficiente da un punto di vista teoretico, oltre al fatto che essa si presenta inefficace dal punto di vista pratico. Tuttavia l'esigenza di una politica nuova, positiva, ma al tempo stesso non più meramente utilitaria, sembra chiaramente sentita.

Un altro passo serve a corroborare questa impressione. Il principe deve essere umano — la ragione non ne è spiegata, ma appare evidente: perché governa degli uomini e non dei bruti — ma non per la ragione frequentemente addotta, perché cioè « gli è *utile* farsi amare » (il corsivo è mio), ché se così fosse potrebbe anche non essere umano verso chi

60. Cfr. *Pensées*, I, p. 423, n. 524 (634).

disprezzasse, mentre l'umanità deve valere *erga omnes*. Sono invece i « grandi princìpi della religione, della società, dell'eguaglianza naturale, dell'accidentalità della grandezza e dell'impegno che essi hanno di rendere gli uomini felici »<sup>61</sup> che debbono imporre al principe il dovere dell'umanità.

Princìpi senza dubbio vaghi ed eterogenei, ma che nel loro complesso rappresentano un tentativo di individuare le varie forze, spirituali e naturali, che reggono e regolano l'azione umana. Quel che soprattutto interessa notare è come la religione venga considerata sullo stesso piano delle altre forze di natura umana, cosa evidentemente non fatta per stupire chi ricordi l'interesse prevalentemente sociale dimostrato per essa da Montesquieu ogniqualvolta abbandonava il foro interno delle sue credenze personali. Non son quindi da vedersi in queste forze — non considerate in astratto ma in quanto agiscono sulla realtà — gli elementi di quella politica cui si è accennato sopra?

Ciò appare tanto più vero se si considera il frammento veramente centrale di questa raccolta, nel quale vengono ripresi e precisati i motivi del passo sopra considerato, nonché osservazioni e spunti delle opere precedenti. « Gli Stati — scrive Montesquieu — sono governati da cinque cose diverse: dalla religione, dalle massime generali del governo, dalle leggi particolari, dai costumi e dalle usanze. Queste cose hanno tutte un mutuo rapporto fra di loro. Qualora se ne muti una le altre non seguono che lentamente, ciò che provoca dappertutto una sorta di dissonanza »<sup>62</sup>.

Se ricordiamo quanto si è detto nel paragrafo precedente a proposito della apparizione del concetto di *esprit général*

61. *Pensées*, I, p. 427, n. 534 (637).

62. *Pensées*, I, fol. 432 v°, n. 542. Quasi analoga enumerazione di queste forze, con in più il clima e con in meno le massime di governo, trovasi in un altro passo delle *Pensées*, cronologicamente di poco posteriore (I, p. 543, n. 854 [1903]). L'argomento è ripreso in *Esprit des Lois*, XIX, 4, quasi con le stesse parole, sotto il titolo *Che cos'è lo spirito generale*.

nel *De la Politique* — apparizione ancor timida e quasi soffocata dalla sensazione dell'incapacità a trasformare una grezza intuizione in una formulazione precisa, scendendo a un esame dettagliato delle singole forze — si potrà misurare il cammino fatto in avanti. Montesquieu è giunto infatti a enucleare queste forze e a stabilire che esse son solidali tra loro, onde qualsiasi mutamento di una di esse comporta un mutamento del tutto.

Siamo finalmente giunti alla prima formulazione del fondamento di un'indagine sociologica. E si badi bene che queste forze, non solo sono tutte umane, ma per di più sono profondamente concrete, espresse dai fatti e in essi radicate. Con esse si esce sia dal mondo delle analogie e delle immagini — come avveniva quando si aveva di mira la « potenza », la sovranità dello Stato come unico obiettivo della scienza politica — sia dalle indagini psicologiche — come quando si andava a ricercare la fonte di tutte le azioni politiche nell'utile — e si entra invece nel mondo della realtà sociale, anzi direi — e ritengo che il seguito della dimostrazione mi darà ragione — nel mondo della realtà storica, ché queste forze non sono immobili ma si evolvono.

Questa impostazione rappresenta senza dubbio la maggior novità dei frammenti sui *Princes*, perché avvia su una nuova strada lo studio della scienza della società; basta pensare alla enunciazione del concetto dello Stato come organismo sociale concretantesi nella vita stessa del suo popolo, espressa nelle consuetudini, nelle usanze, cioè nella storia, per rendersene conto.

Ma accanto a questo principio fondamentale non vanno taciuti elementi contenutistici di minore, ma non trascurabile importanza. Primo fra tutti quello, già accennato, del capovolgimento delle posizioni tradizionali degli elementi dello Stato: non è più al principe che si guarda ma ai sudditi. Quella « pubblica felicità » su cui Ludovico Antonio Mura-

tori nel 1749 scriverà uno dei suoi ultimi trattati è già qui lo scopo, l'essenza stessa dello Stato.

Non c'è bisogno di una profonda indagine per scoprire i sostenitori della teoria opposta, i fautori degli interessi dei principi, i nomi di Machiavelli e di Hobbes parlano da soli, ed è questa una nuova conferma della opposizione di Montesquieu ai loro sistemi, opposizione che non riguarda soltanto i risultati della loro indagine o la sua validità scientifica, ma lo scopo di essa. È certo, senza dubbio, che anche in questi scrittori si parla della felicità dei sudditi come di uno degli scopi dello Stato, ma è altrettanto certo che questa felicità appare in essi fugacemente, non è lo scopo della loro indagine, la quale ricerca invece la potenza dello Stato. E lo stesso può dirsi anche di un Bossuet, per il quale, se « l'autorità regia è paterna e il suo carattere proprio è la bontà »<sup>63</sup>, essa è tuttavia sovrana e assoluta e ai sudditi non rimane che piegarsi di fronte ad essa e rifugiarsi nella preghiera. Nei *Princes* invece tutto l'opposto, quasi ogni passo suona monito ai principi a ricordarsi « l'impegno ch'essi hanno di render gli uomini felici ».

A questo motivo manca tuttavia il fondamento di una ragione teoretica, sì che Montesquieu resta nel campo delle pie intenzioni senza far fare un passo avanti alla scienza politica, ma, anche così esso serve a illustrare l'orientamento psicologico suo in quegli anni. È uno dei segni di quella evoluzione della concezione dello Stato che culminerà con la Rivoluzione francese. Non è inutile dunque rilevare che Montesquieu è su questa linea — in cui i suoi precursori diretti sono Fénelon e l'abate di Saint-Pierre con la loro sensibilità, umana più che politica, per le esigenze dei sudditi — e che proclama con forza la subordinazione del principe alla società: « La potenza non è vostra [o principi]:

63. *Politique tirée... de l'Écriture Sainte*, III, art. 3.

voi non ne avete che l'uso e soltanto per un momento». E così pure a chi richiede un severo esempio contro una ribellione replica vibratamente: « Ed io vi dico che non tocca a una società di servire d'esempio, poiché al contrario è ad essa che si dovrebbe darlo »<sup>64</sup>.

Se si vuol trovare un fondamento scientifico a questa esigenza di subordinare il principe alla società — esigenza che si esprime nei frammenti sui *Princes* in precetti e raccomandazioni prevalentemente morali — lo si deve cercare proprio nel principio montesquiviano della naturalità della società precedentemente rilevato. La società, cioè un insieme organico di individui, rappresenta (e lo si è visto chiaramente nel paragrafo 1 di questo capitolo) un *prius* rispetto allo Stato, e quindi al principe, pertanto il problema centrale della speculazione giuspubblicistica e politica non è più quello della sovranità, cioè del potere supremo che trascende il corpo politico e lo governa dall'alto — problema che è tipico dell'età dell'assolutismo<sup>65</sup> — ma quello del benessere sociale in vista del quale deve esser costruita e al quale deve esser subordinata l'organizzazione statale.

A questa posizione di principio si ricollega logicamente il frammento n. 648<sup>66</sup>, nel quale Montesquieu si propone di « stabilire i principi dell'autorità e dell'obbedienza », proposito, diciamo subito, troppo ambizioso a cui non corrisponde affatto una trattazione adeguata. Quello che conta, comunque, è che alla domanda se sia lecito a un suddito disubbidire al suo principe, Montesquieu risponde di sì; una

64. *Pensées*, III, fol. 281 vº, n. 1986 (651).

65. Cfr. in proposito le penetranti critiche del Maritain (*Le concept de souveraineté*, in « Rev. int. d'hist. politique et constitutionnelle », n. s., 1951, pp. 8-22), il quale tuttavia, negando implicitamente l'evoluzione del concetto di sovranità in armonia con l'evoluzione della concezione dello Stato, ne richiede il ripudio integrale da parte della filosofia politica, il che mi sembra eccessivo.

66. Ms., III, fol. 280, n. 1983.

giustificazione teoretica manca tuttavia e l'argomentazione, inadeguata com'è a serrare l'invadente realtà in una proposizione scientifica, si esaurisce in esempi storici. Dai quali peraltro (sono gli esempi della condotta dei sovrani incas e atzechi di fronte ai conquistatori spagnoli) è possibile comprendere che cosa Montesquieu aveva in mente. Se Hatahualpa non fosse stato obbedito — egli scrive — gli Spagnoli non l'avrebbero preso e « i generali peruviani avrebbero salvato l'impero »; lo stesso può dirsi per Manco Capac, per Montezuma, per Guatimozino. L'obbedienza al principe non deve, cioè, giungere al punto di mettere a repentaglio l'esistenza stessa dello Stato. Ma questa limitazione dell'obbedienza — impossibile per un Hobbes per il quale implicherebbe nei sudditi l'assurdo potere di giudicare i comandi del sovrano — è possibile se il principe non si identifica con lo Stato, ma ne è « il primò servitore », come doveva proclamare poco dopo (nel 1739) con forza Federico II <sup>67</sup>, non solo ma soprattutto se i sudditi hanno coscienza del significato sociale della loro coesistenza.

Un'ultima indicazione possiamo ancora trarre dai *Princes* prima di concluderne l'esame, ed è di nuovo un attacco contro i fautori del dispotismo: « Nelle corti dei principi si ha di solito un'idea del tutto falsa del potere. Il re d'Inghilterra è in realtà più assoluto del Gran Sultano » <sup>68</sup>. Affermazione fatta senza dubbio per stupire chi pensi al famoso capitolo dell'*Esprit des Lois* sulla costituzione d'Inghilterra, la quale « ha per scopo diretto... la libertà politica ». In realtà non siamo di fronte a una contraddizione: nell'*Esprit des Lois* si parla della libertà (scopo della costituzione inglese), qui si parla del potere dello Stato (*sostanza* stessa della costi-

67. Cfr. *Réfutation du prince de Machiavel*, in *Oeuvres*, vol. VIII, pp. 168 e 298, cit. in MEINECKE, *L'idea della ragion di Stato* cit., vol. II, p. 112.

68. *Pensées*, III, fol. 285 v<sup>o</sup>, n. 1992 (657).

del suo autore, non doveva essere « inutile all'educazione dei giovani principi e che forse sarebbe loro stata più utile di vaghe esortazioni a ben governare, ad essere dei grandi principi, a rendere i loro sudditi felici » — come con illuministico zelo pratico ebbe a scrivere in seguito Montesquieu stesso <sup>70</sup> — poiché mirava a insegnar loro quelle leggi della società attraverso le quali soltanto si potevano concretamente raggiungere così alti scopi.

70. *Pensées*, III, fol. III, n. 1864 (200). Questo e i due passi citati alla nota precedente fanno parte dei *Matériaux pour l'Esprit des Lois*.

CAPITOLO QUINTO  
*L'ESPERIENZA EMPIRICA DEI VIAGGI*

1. Il 5 aprile 1728, a 39 anni compiuti, Montesquieu partiva per un lungo viaggio attraverso l'Europa che doveva tenerlo lontano dal suo castello di La Brède, dalla sua famiglia e dalle amicizie parigine per quasi quattro anni. Partiva con Lord Waldegrave, nipote del maresciallo di Berwick suo amico, che l'avrebbe lasciato poco dopo a Vienna dove era destinato ambasciatore, ma un fido amico lo accompagnava che non doveva mai lasciarlo: un grosso volume sul quale si proponeva di registrare man mano le sue impressioni e le sue note di viaggio.

Perché partiva per un viaggio così lungo, proprio quando ormai aveva raggiunto quello che poteva sembrare il culmine della sua fama? Da pochi mesi infatti l'autore delle *Lettres Persanes* era stato ricevuto membro dell'Académie française (il 24 gennaio 1728); la sua fama non era ormai più circoscritta all'ambiente provinciale di Bordeaux, ma trionfava nei salotti letterari parigini e persino nei più ristretti ambienti di corte (il *Temple de Gnide* era nato appunto nell'ambiente aristocratico che circondava una principessa del sangue, Mademoiselle de Clermont<sup>1</sup>); la sua situazione eco-

1. Cfr. la lettera del 23 aprile 1725 del p. Desmolets che fece da tramite con l'editore, in *Correspondance*, vol. I, pp. 82-6.

nomica sembrava assestata dopo alterne vicende. Eppure, invece di fermarsi a Parigi a godere del suo trionfo ormai consacrato, Montesquieu si allontana dalla capitale delle lettere e si mette per le strade del mondo. Il suo non era il viaggio di un giovane desideroso, come allora usava, di completare la propria educazione, ch  ormai aveva raggiunto l'et  matura, n  poteva sospingerlo per un periodo cos  lungo il semplice desiderio di prendersi delle vacanze o di sottrarsi a noie di vario genere, sentimentali e domestiche, che pure aveva.

Perch , allora, partire? Purtroppo una risposta autentica non la troviamo n  negli scritti n  nella corrispondenza di Montesquieu;   questo uno dei tanti misteri che circondano la vita, cos  poco nota, di un uomo i cui libri sono invece universalmente noti (almeno di nome). Misteri su cui in genere non ci si ferma, appagati come si   dalla tersa lucidit  degli scritti, e che presentano invece in una prospettiva cos  diversa questa figura in apparenza maestosamente immobile nelle paludate vesti romane della tradizione, ma in realt  irrequieta e viva, tesa a scrutare l'animo umano e la storia delle nazioni, a cogliere il particolare e a enunciare leggi generali, ad attendere oculatamente ai suoi interessi e a immergersi nello studio.

A diradare il mistero pu  forse valere una osservazione di natura psicologica, fondata peraltro sul breve saggio *De la considération et de la réputation* che Montesquieu aveva scritto poco prima di partire per i suoi viaggi, nel 1727 circa. La considerazione, scriveva,   il segno della « pubblica stima »,   bene pi  grande della nascita, delle ricchezze, delle alte cariche perch    il frutto del merito personale. La reputazione invece   l'affare di un momento: sovente una « sciocchezza » fortunata, un motto di spirito, bastano a procurarla, il difficile consiste proprio nel mantenerla, nel trasformarla appunto nella considerazione che   « il risul-

tato di tutta una vita » e per questo, unico mezzo è la virtù e sommamente quella virtù (che noi potremmo chiamare politica) la quale si concreta ne « l'amore per i nostri concittadini ».

Orbene, dopo il successo prodigioso delle *Lettres Persanes*, Montesquieu era sicuro di aver raggiunto la reputazione, tutti volevano delle lettere persiane — aveva visto giusto il buon padre Desmolets quando gli aveva predetto che le *Lettres* sarebbero state vendute come il pane! — ma probabilmente la sua reputazione andava ormai scemando, eran passati varii anni dalla pubblicazione delle *Lettres* e nessuna opera veramente significativa era venuta a rinnovarne il successo. Non gli aveva forse dato un malcelato avviso di questa instabilità della sua fama l'*Académie française*, facendogli aspettare tanto l'elezione e invitandolo, per bocca del Mallet nel discorso di ricevimento, a scrivere qualcosa senza il velo dell'anonimato per giustificare di fronte al pubblico l'onore che gli veniva fatto? Anche per Montesquieu dunque la reputazione si dimostrava fugace favore: bisognava scrivere qualcosa di nuovo per rinnovarla e sostenerla; i viaggi potevano offrirgliene occasione congeniale.

Ma forse lo animava un intento più alto. Montesquieu sentiva di avere profondamente radicata nell'animo quella virtù, quell'amore per i suoi concittadini che ai suoi occhi era il fondamento stesso di una considerazione che sentiva di non godere ancora se non forse in qualche ambiente ristretto. E sia che aspirasse a rendersi più atto a servire il suo paese — sappiamo infatti che in quel tempo pensava di ottenere un posto in diplomazia<sup>2</sup> — con quella stessa alta coscienza

2. Di questa speranza ci danno testimonianza alcune lettere scritte proprio agli inizi del suo viaggio, cfr. *Corr.*, t. I, pp. 218-219, 220, 227, 231, ma il progetto dovette essere ben presto abbandonato se in un passo delle *Pensées* lamentava di « non aver sollecitato, dopo il ritorno dai miei viaggi, un posto negli affari esteri », cfr. II, fol. 216, p. 1466 (60).

del dovere, con quella stessa dignità di cui dovevano far prova due suoi contemporanei come lui di rara elevatezza l'animo, di profonda sensibilità morale: Vauvenargues e d'Argenson<sup>3</sup>; sia che mirasse, non tanto a una nuova opera destinata unicamente a rafforzare una minacciata *réputation*, bensì, mettendo a contatto le sue esperienze libresche con la realtà della vita, a trovare la via per definire ed esprimere quell'ansia di sapere che gli urgeva dentro, in entrambi i casi era alla ricerca di una stabile *considération*, raggiungibile unicamente attraverso il perfezionamento di sé e delle proprie idee.

Ma, qualunque possa essere la validità di queste interpretazioni psicologiche, esse in ogni caso ci rendono ragione soltanto della necessità in cui si trovava Montesquieu di affrontare una nuova via e una nuova esperienza, ma non ci spiegano perché egli abbia scelto proprio *quella* via e *quella* esperienza.

Se però riandiamo brevemente a tutta la precedente attività di Montesquieu, una simile scelta ci apparirà meno oscura. Lo abbiamo visto infatti interessarsi alla politica e al commercio degli Spagnoli, e quindi a dati geografici ed economici, nelle *Considérations sur les richesses de l'Espagne*, ed anche, su di una scala più vasta, nelle *Lettres Persanes* — le quali da un punto di vista estrinseco sono, ricordiamolo, la relazione, seppur letteraria, di un viaggio. Sempre nelle *Lettres* abbiamo visto manifestarsi l'interesse per le varie usanze dei popoli, e negli scritti politici affiorare il concetto dell'*esprit général* che vuole appunto essere una carat-

3. Su quest'ultimo che, nel chiuso del suo studio mediante vaste e profonde letture, o nel contatto con gli umili, si preparava severamente a quel posto di primo ministro di cui si sentiva degno e che non ottenne mai, vedi il mio studio *Il problema politico del marchese d'Argenson* cit., pp. 192-222 e 295-310.

terizzazione e una spiegazione dell'individualità dei singoli popoli.

A questo si aggiunga che Montesquieu, appassionato lettore di relazioni di viaggio durante tutta la sua vita, certamente prima di partire ne conosceva già molte, diventate ormai indiscusse fonti di informazione, come quella dello Chardin sulla Persia, quella di Sir Paul Rycaut sulla Turchia, il viaggio di Tournefort in Levante, quelli di Tavernier in Turchia, in Persia e nelle Indie, la relazione del Perry sulla Russia, le *Lettres édifiantes* dei missionari gesuiti, ecc. — come ce lo dimostrano largamente e in maniera inequivocabile le *Lettres Persanes* — nonché le storie delle conquiste spagnole nel Nuovo Mondo, come ci rivelano i frammenti del *Traité des devoirs*.

Tutte queste ampie letture, con la ricca documentazione che offrivano, servivano appunto a corroborare, quando non le avevano suggerite o almeno suscitate, quelle direttive di ricerca di cui abbiamo parlato sopra. Ora va tenuto presente il duplice valore di queste relazioni. Da un lato infatti esse costituivano una fonte di informazione che, per quei tempi, non si può esitare a chiamare scientifica: ancor oggi si può dire anzi che qualcuna di esse non ha perso ogni valore. Le scienze naturali, geografiche ed etnologiche, sono infatti largamente debtrici verso tali opere le quali, qualunque sia stato il successivo sviluppo in questi settori del sapere, contribuirono notevolmente a suscitare l'interesse del mondo colto per siffatti problemi, rendendoli attuali.

Dall'altro lato queste relazioni di viaggio hanno un valore direi quasi filosofico, in quanto segnano una via precisa dell'umana ricerca. I viaggi infatti rappresentano in quel tempo una categoria dello spirito, se è lecito dir così, una condizione dell'esperienza umana. Non aveva forse proclamato Campanella che le esplorazioni del globo, avendo contraddetto molti dati dell'antica filosofia, dovevano suscitare una

nuova concezione del mondo? E infatti questi viaggi, con le loro relazioni talvolta ingenuie o affastellate di notizie disordinate, aprono veramente nuove vie alla speculazione, introducono quasi inavvertitamente, in un mondo saturo di razionalismo e di *esprit de système*, la parola sovrano dell'esperienza. Ne sono autorevoli testimoni sia un Locke, che respinge il carattere innato delle regole morali facendo appunto riferimento ai dati offertigli dalle relazioni di viaggio <sup>4</sup> — e al quale non a caso sono attribuite due opere che riguardano i viaggi, la *History of navigation from its original to the year 1704* e un *Catalogue and character of most books of voyages and travels*, entrambi probabilmente del 1704 <sup>5</sup> — sia un Bayle, che delle relazioni si vale continuamente per confortare la sua critica della religione <sup>6</sup>.

L'esperienza dei viaggi significa dunque, per un pensiero criticamente maturo, rivedere i fondamenti del sapere, allargare le basi delle proprie teorie, affrontare nella concretezza il problema della propria universale validità: dubitare per ricostruire. « Le doute est le commencement de la science; qui ne doute de rien n'examine rien; qui n'examine rien ne découvre rien; qui ne découvre rien est aveugle et demeure aveugle », questa affermazione di sapore cartesiano non è di un filosofo ma di un viaggiatore francese, il cavalier Chardin, il cui nome, ignoto ai fasti della filosofia ufficiale, era ben noto invece, come sappiamo, a Montesquieu <sup>7</sup>.

Ed è certamente da attribuirsi a questo interesse per i viaggi e al loro significato filosofico la forma appunto di viaggio che assumono due opere di didascalica etico-politica

4. Cfr. *Essay on human understanding*, I, 3, §§ 9 e 12.

5. Vedili in *Works*, Londra, 1801, vol. X.

6. Cfr. *Pensées diverses sur la Comète*, §§ 132, 165, 174, 182, 244, 251 ecc.

7. La citazione è tratta da HAZARD, *La crise de la conscience européenne* cit., p. 12, il quale ha dedicato alcune pagine acute e brillanti al significato dei viaggi agli albori del secolo XVIII.

ben note a quel tempo: le *Aventures de Télémaque* (Parigi, 1699) di Fénelon e i *Voyages de Cyrus* del fido discepolo scozzese dell'arcivescovo di Cambrai, Andrea Ramsay, che anche in quest'opera seguì le orme del suo maestro<sup>8</sup>. L'opera di Fénelon è troppo conosciuta ancor oggi perché se ne parli qui, ma non sarà inutile ricordare quella del Ramsay, certamente nota a Montesquieu, il quale ne conosceva personalmente l'autore, pur non stimandolo soverchiamente<sup>9</sup>. Ebbene, anche nei *Voyages de Cyrus* si afferma il valore pedagogico dei viaggi: « Felice quella nazione che è governata da un principe il quale ha viaggiato per mari e per terre onde riportare in patria tutti i tesori della saggezza ». E continuando, egli non mancava di rilevare le diversità di costumi e di istituzioni dei diversi popoli dell'antichità. Anche un pensatore tradizionalista come Ramsay non poteva dunque sottrarsi alla constatazione di quella diversità e relatività delle esperienze storiche dei singoli popoli, che era il frutto più maturo dei viaggi. D'altra parte la constatazione di queste diversità non era in lui (come non lo è nemmeno in Montesquieu) fine a se stesso: egli cercava in esse l'elemento unitario, poiché con la sua opera intendeva — in conformità al suo irenismo religioso, basato sulla dottrina del feneloniano « puro amore » — mettere in luce come tutte le religioni tendessero al Cristianesimo, verità parziali (non falsità) rispetto alla verità totale<sup>10</sup>.

Consona allo spirito di Montesquieu era senza dubbio questa esigenza di ricercare nuovi dati, di allargare l'oriz-

8. Sul Ramsay vedi A. CHÉREL, *Un aventurier religieux au XVIII<sup>e</sup> siècle, André Michel Ramsay*, Paris, 1926 e G. D. HENDERSON, *Chevalier Ramsay*, London, 1952, basato su nuovi documenti.

9. Cfr. *Pensées*, III, fol. 350, n. 2122 (911) dove Ramsay è definito « insipido ». Secondo lo Henderson (p. 112) i *Voyages de Cyrus* furono letti in parte al Club de l'Entresol, di cui si dice che Montesquieu fosse frequentatore.

10. Cfr. HENDERSON, *op. cit.*, p. 127.

zonte della propria indagine, rendendosi conto della fisionomia morale e delle abitudini di un popolo, e familiare gli era soprattutto quel senso della relatività, quello spirito critico così ben descrittoci nelle parole dello Chardin.

Sotto entrambi questi aspetti possiamo pertanto affermare che le vaste letture di siffatto genere di opere abbiano influito sulla mente del filosofo di La Brède, facendogli sentire il bisogno di affrontare anch'egli direttamente l'esame della realtà confrontando ad essa i propri orientamenti di pensiero.

La partenza per la sua pluriennale peregrinazione europea (e poco mancò che non si spingesse fino in Russia e di là in Turchia <sup>11</sup>) non rappresenta quindi per Montesquieu la soddisfazione di una semplice fantasia, ma si inquadra perfettamente in una precisa tendenza del suo spirito in armonia con una esigenza sentita a quel tempo negli ambienti scientifici e dai più dèsti intelletti filosofici.

Questa senza dubbio la mentalità — visto che non possiamo stabilire con certezza l'obiettivo del viaggio — con cui partiva quest'uomo di età già matura munito di un libro bianco per le sue note. Si prefiggeva di imparare qualcosa dalla vita degli uomini, dalla loro storia, dalla natura, e non già di ascoltare sempre se stesso nel raffinato e mirabile gioco di quella egocentrica sensibilità romantica — che trionferà agli inizi del nuovo secolo — per la quale paesi, usanze, storia sono soltanto occasioni atte a suscitare nuove impressioni. Nulla di più lontano dalla mentalità di Montesquieu, come una semplice occhiata al testo dei *Voyages* vale a dimostrare.

Nella luce in cui li abbiamo presentati, essi da un lato si rivelano pertanto in perfetta armonia con l'attività precedente del loro autore, e dall'altro ci offrono il quadro di un

11. Come l'invitò a fare il duca di Liria, ambasciatore di Spagna in Russia, conosciuto da Montesquieu a Vienna, cfr. *Correspondance*, I, pp. 228 e 234.

momento essenziale della sua evoluzione spirituale: quello del contatto diretto con la realtà, in cui veramente l'osservazione empirica si dimostra sovrana.

L'interesse di questi *Voyages* era stato intuito con grande acume, fin dal 1852, dal Sainte-Beuve, il quale, lamentando la scomparsa delle note di viaggio di Montesquieu (pubblicate soltanto nel 1894-96), non si peritava di affermare che avrebbe preferito leggere quelle piuttosto dell'*Esprit des Lois*, ritenendole « più utili »<sup>12</sup>. Non si conoscevano a quel tempo che le *Notes sur l'Angleterre*, qualche frammento delle *Pensées* e non più di tre lettere dell'epoca dei viaggi, eppure Sainte-Beuve, colpito da alcuni giudizi penetranti, talvolta divinatori — come nel caso della previsione del distacco delle colonie inglesi d'America dalla madrepatria — non esitava a prendere una posizione così arditamente antitradizionale. Gli è che l'autore dei *Lundis* si aspettava, con ogni probabilità, quasi un seguito più ampio del vagabondare dei Persiani, oppure osservazioni spontanee, riflessi immediati come quelli che, in un altro *lundi*, indicava nelle *Lettres sur l'Italie* di un altro parlamentare-viaggiatore, il presidente de Brosses.

Ma, se questa era la sua speranza, Sainte-Beuve non teneva presente che una satira morale dell'ampiezza delle *Lettres Persanes* può esser fatta soltanto per un paese che si conosce a fondo in tutte le sue dimensioni spirituali e le sue sfumature psicologiche e non passando da un paese all'altro, e non pensava che, a differenza del giovane de Brosses, Montesquieu si doveva essere accinto al suo viaggio non per un generico bisogno di cultura, ma in vista di uno scopo preciso, per cui le sue note possono avere un senso solo se ricollegate al resto della sua opera.

E infatti, se Sainte-Beuve avesse potuto leggere i *Voyages* di Montesquieu probabilmente ne sarebbe stato deluso:

12. Cfr. *Causeries du lundi*, vol. VII, pp. 60-1.

sovente sciatto lo stile, approssimativa la sintassi, aride le notizie, nulla di più lontano, insomma, tanto dal levigato garbo settecentesco delle *Lettres* del de Brosses quanto dalle tenebrose fantasticherie di Byron-Aroldo. Ma quelli che probabilmente sarebbero stati per il letterato Sainte-Beuve dei titoli di demerito, hanno invece per noi un valore positivo, in quanto ci rivelano il significato vero delle peregrinazioni montesquiviane.

Nel viaggio di Montesquieu quello che conta sono infatti le cose e le persone viste, le notizie raccolte, alle quali è completamente sacrificata l'autonomia della narrazione, mentre l'autore è apparentemente assente dalla scena; apparentemente, dico, perché non fosse altro che nella scelta di questo tipo di osservazione è tutta impegnata la sua personalità. Per Montesquieu in sostanza il viaggio non è fine a se stesso, ma mezzo, strumento di conoscenza scientifica; in questo egli prelude pertanto non alla tradizione dei viaggi letterari che va da Chateaubriand a Gide o a Aldous Huxley, ma a quella dei viaggi dotti che va da Volney<sup>13</sup> a André Siegfried, il sociologo-errante dei nostri giorni.

<sup>13</sup> Il nome di questo ideologo - discepolo degli Enciclopedisti che godette di un'influenza grandissima in Francia a cavallo fra il '700 e l'800 ed è oggi quasi dimenticato - non è stato messo qui a caso. Il suo *Voyage d'Égypte et de Syrie* (1787) è un viaggio di studio, per affrontare il quale Volney si chiude otto mesi in un monastero del Libano per imparare l'arabo, è una ricca raccolta di notizie, di dati sulla natura fisica, sulle usanze di quei paesi che si prefigge di essere sobria e scientifica poichè, come scriveva l'autore stesso, «...il genere dei viaggi appartiene alla storia e non ai romanzi», e infatti di queste notizie farà tesoro Bonaparte nella sua impresa egiziana. Ma anche il *Voyage* di Volney non si esaurisce in se stesso, bensì costituisce il preludio ad un'opera più vasta, e a quei tempi famosa, le *Ruines ou Méditation sur les révolutions des empires* (1791) che prende appunto le mosse dalla conoscenza dei paesi e delle civiltà orientali per abbracciare in una unica visione, mascherata sovente dall'allegoria, l'evoluzione politica del genere umano. I viaggi cioè gli hanno aperto la via ad una comprensione della storia che, in conformità alla sua formazione razionalistica, si traduce in una concezione filosofica della storia. Non è chi non veda, pur nelle diversità dell'orientamento, l'affinità

Con questo non si vuol dire che i *Voyages* siano soltanto un'arida raccolta di dati, pure e semplici schede metodicamente raccolte in vista di un preciso programma di lavoro; e non potremmo legittimamente dirlo dappoiché non ci è possibile indicarne in maniera autentica, come abbiám visto, la causa e lo scopo. Senza dubbio Montesquieu pensava di ordinare in maniera organica il materiale raccolto, come ce lo attesta la *Lettre sur Gênes*, nella quale, fin dal suo ritorno a Parigi<sup>14</sup>, riordinò le osservazioni fatte in quella città. Tuttavia, pur meditando ancora nel 1754 di dar forma definitiva alle sue note, si professava contrario a pubblicarle perché, diceva, « sono ancora vive troppe persone di cui parlo » e soprattutto perché non era dell'idea di « buttar fuori » tutto quanto aveva scritto qualora tali opere non dovessero aggiungere nulla alla sua reputazione<sup>15</sup>.

Quest'ultima frase è significativa: quand'anche Montesquieu avesse avuto in origine un intento letterario autonomo nel prender le sue note di viaggio, questo gli si è dissolto successivamente perché quelle note hanno trovato la loro funzione nella più vasta impresa della costruzione del sistema dell'*Esprit des Lois*, cui non solo hanno offerto un ricco materiale di dati, ma di cui hanno, come vedremo, contribuito per la loro parte ad elaborare il metodo di trattazione scientifica dei problemi sociali. Materiale quindi già utilizzato, queste note di viaggio; si comprende pertanto che Montesquieu il quale non amava ripetersi — come, rifiu-

dell'evoluzione dell'orientamento generale di Volney con quella di Montesquieu, affinità che meriterebbe forse di esser puntualizzata.

14. Come suppongono gli editori di Bordeaux in base a considerazioni sulla calligrafia del Ms. I medesimi editori hanno dato allo scritto il suo titolo attuale (che nel Ms. manca) desumendolo dalla sua forma vagamente epistolare e dalla testimonianza dell'abate Guasco, amico intimo di Montesquieu, il quale ne riferisce l'incertezza circa il presentare « i ricordi dei suoi viaggi in forma di lettere o in semplice narrazione » (Cfr. *Corr.*, t. II, p. 551, n. 1).

15. Cfr. lettera al Guasco dell'8 dicembre 1754, in *Corr.*, II, p. 551.

tando di redigere per l'Enciclopedia gli articoli « democrazia » e « dispotismo », scriveva a d'Alembert <sup>16</sup> — le abbia abbandonate senza più riprenderle. Ed è questo un motivo di più che autorizza ad esaminarle non già come l'abbozzo di un'opera autonoma, ma come la testimonianza di un interesse per determinati problemi e di un metodo di accostamento alla realtà. Metodo che, da un punto di vista esterno, non si limita all'osservazione diretta, ma si avvale largamente dello strumento dell'inchiesta, come diremmo modernamente, e della lettura. Viaggiando Montesquieu non dimentica né libri né giornali, e ne annota il contenuto; contemporaneamente in ogni luogo dove si ferma interroga le persone più significative e più informate. Ambasciatori, cardinali (Alberoni!), ministri (Law!), missionari, artisti, scienziati, nessuno si sottrae al fuoco di fila delle sue domande, e le loro risposte vengono accuratamente riportate nelle pagine del suo diario.

2. C'è tuttavia una parte, e non breve, dei *Voyages* che ha una sua autonomia, e che pertanto solo indirettamente ha quel valore di testimonianza di cui si è parlato: è la parte dedicata all'arte. Non dimentichiamo che il soggiorno più lungo, dopo quello in Inghilterra, Montesquieu lo fa in Italia, dove si ferma quasi un anno (dall'agosto 1728 al luglio 1729). Ora nel '700 l'Italia, se non detiene più lo scettro della poesia e della cultura europea, se non è più maestra di politica, come affermava un tempo con consapevole orgoglio Machiavelli, è pur sempre la regina delle arti, perenne miraggio di artisti — soprattutto francesi che all'*Académie de Rome* vengono a cercare gli archetipi artistici di Grecia e di Roma, pagana e rinascimentale <sup>17</sup> — miraggio

16. « Il mio intelletto è come un calco dal quale si traggono sempre i medesimi ritratti », lett. del 16 novembre 1753, in *Corr.*, II, p. 492.

17. Montesquieu auspicava una analoga fondazione francese a Venezia

anche di ogni uomo di cultura e di gusto. E anche Montesquieu paga largo tributo di omaggio a questi monumenti di una comune civiltà: a Firenze e a Roma, dagli Uffizi alle gallerie Vaticane, da Pitti alla Sistina, e poi in ogni città d'Italia, osserva e annota diligentemente, minuziosamente, cercando di stabilire le regole della produzione artistica.

La storia della critica d'arte, che suol prendere le mosse dai famosi *Salons* di Diderot non dovrebbe ignorare le numerose pagine di osservazioni di Montesquieu, tanto più che a queste osservazioni sparse vanno aggiunte una descrizione delle bellezze artistiche di Firenze e una dissertazione sullo stile gotico. Non è qui il caso di soffermarsi ad analizzare dal punto di vista della critica estetica i *Voyages*, basti qualche accenno significativo anche per l'orientamento generale della ricerca montesquiviana.

Senza dubbio il principio fondamentale della creazione artistica rimane l'imitazione della natura, « Raffaello è ammirabile; imita la natura » scrive a Roma<sup>18</sup>, e quando, di fronte alle Logge del Vaticano, prorompe in una manifestazione di entusiasmo, proclamandole « opera divina e mirabile », giustifica appunto la sua ammirazione con la « correttezza del disegno », con la « naturalezza » dell'opera, la quale più che pittura « è la natura stessa ». Ciò che a suo parere attribuisce a Raffaello « la suprema eccellenza nelle opere d'arte » è proprio l'assenza in lui di manierismo, assenza « derivante dall'imitazione della natura quale essa è e non dalla foggia che il pittore vi mette »<sup>19</sup>.

Siamo pertanto chiaramente di fronte all'ideale dell'arte oggettiva, rappresentativa di un mondo esterno; ideale dal quale discende logicamente il convincimento di poter fissare

per gli artisti che avessero già lavorato a Roma, cfr. *Voyages*, in CAILLOIS, t. I, p. 708.

18. *Voyages*, in CAILLOIS, I, p. 687.

19. *Voyages*, p. 692.

una graduatoria nei valori artistici che per lui culmina nella scultura greca e in pittura, sia pur con qualche incertezza, in Raffaello. E dal medesimo ideale deriva pure la concezione dell'evoluzione dell'arte, giunta al suo culmine dapprima nell'età classica e poi perdutasi nel baratro del Medioevo, risorgendo poi gradatamente sino al rinnovato splendore del Rinascimento; sì che l'arte gotica non si presenta come un tipo individuale di arte, proprio di una certa forma di civiltà, ma come una fase generale di essa: arte-bambina o arte-decadente, in conformità a questa concezione a gradi dell'arte.

Naturalmente questa imitazione della natura non si identifica con il culto della « forma » esterna intesa come imperturbabile armonia di linee, ma richiede una espressione non soltanto di atteggiamenti spirituali, pur generici e impersonali, come la « maestà » degli dèi, la « gravità » dei sovrani, ecc. ma anche di sentimenti intimi, espressi attraverso la rappresentazione delle conseguenti reazioni, volontarie o involontarie, del corpo umano. Imitazione di una natura animata, dunque, ma sempre imitazione, mimesi.

Mimesi che ha, tuttavia, anche un altro limite. In un passo contemporaneo dello *Spicilège* scrive infatti: « I pittori del Rinascimento lavorarono sugli antichi e imitarono la natura soltanto nella sua verità e nella sua semplicità, come essa è e non come dovrebbe essere ». Rifiuta cioè l'arte idealizzatrice, prodromo di accademismo, ma alla rappresentazione artistica pone un limite, che è già la proiezione di una scelta, di un gusto: la semplicità. Poco dopo, infatti, a proposito dei pittori fiamminghi osserva che essi « imitano bene la natura, ma non la bella natura. I loro dipinti non han nulla di nobile. Rubens... che non era mai stato in Italia, ha dipinto tutte le dee come delle grosse Olandesi ». E ancora, sempre a proposito di Rubens, scrive: « non aveva

alcuna idea della bellezza »<sup>20</sup>. La « verità » nell'imitazione della natura non giunge fino al punto di giustificare l'abbandono di certi canoni rappresentativi ispirati a classicità e decoro che non si sa quanto possano differire dal respinto accademismo del « dover essere ». Lo conferma un passo delle *Pensées* nel quale dichiara di preferire una pittura di Raffaello rappresentante una donna nuda alla stessa visione di Venere poiché « la pittura ci rappresenta soltanto le bellezze delle donne, e non i difetti »<sup>21</sup>. Contraddizioni inevitabili allorché si vuole fissare la universalità del bello in un mondo estetico oggettivato.

Tuttavia, proprio a proposito di Raffaello, Montesquieu fa un'osservazione acutissima: le opere che imitano troppo bene la natura (come appunto quelle di Raffaello) non suscitano a tutta prima l'ammirazione perché vengono scambiate con la natura stessa, di fronte alla quale non si è colpiti d'ammirazione<sup>22</sup>. Lasciamo stare la valutazione dell'arte di Raffaello che qui non c'interessa, sta di fatto che agli occhi di Montesquieu una esclusiva « rappresentazione della natura » non suscita emozione, non ha cioè valore estetico immediato, è, come diremmo modernamente, arte fotografica, che non esprime un sentimento fantastico. L'ammirazione che nonostante ciò egli prova per Raffaello è, tutto sommato, ammirazione per la sua tecnica, non per il suo mondo fantastico (e diciamo subito che proprio alla tecnica artistica sono dedicate quasi tutte le osservazioni di Montesquieu, che anche

20. Cfr. *Spicilège*, pp. 1333 e 1335.

21. *Pensées*, I, p. 196, n. 203 (958).

22. *Voyages* cit., p. 685-6; merita riportare tutto il brano: « Questa bella opera di Raffaello è come tutte quelle di questo mirabile pittore: non colpiscono a tutta prima poiché egli imita troppo bene la natura, sì che vengono scambiate per la natura stessa: ed io non sono colpito d'ammirazione quando vedo un uomo o una donna. Ora, le pitture di Raffaello, che sono come figure vere, non producono a tutta prima che l'effetto del vero; mentre taluni atteggiamenti, talune espressioni di un pittore meno grande, colpiscono immediatamente, perché non si è soliti vederli altrove ».

in questo campo cerca le regole, la misura estrinseca, scientifica per così dire).

Ma questa prevalente considerazione tecnica toglie in pratica ogni valore al canone estetico implicito nella svalutazione dell'arte fotografica, poiché la tecnica non si può evidentemente scoprirla a prima vista, ma, una volta scopertala, se l'attenzione si sofferma su di essa dissociandola dalla rappresentazione artistica, rischia di presentarsi essa stessa come valore estetico. Ed è quello che infatti avviene nella critica artistica di Montesquieu: una volta capita la tecnica di Raffaello essa gli si impone come ideale estetico.

Tuttavia anche questa equazione: perfezione tecnica = arte soffre qualche eccezione, per lo meno nel senso che la perfezione tecnica non si esaurisce in canoni astratti e immutabili. Esaminando infatti le tombe medicee di Michelangelo, riferisce che a detta di un competente le opere del sommo scultore non rispettano mai le regole esatte della proporzione, pur lasciando soddisfatto l'occhio. « Gli è che egli aveva — commenta Montesquieu — un gusto eccellente e faceva sempre, dovunque e in qualunque occasione, quel che si doveva fare per piacere »<sup>23</sup>. In sostanza il criterio tecnico si piega ad un criterio di natura schiettamente estetica.

Ma queste osservazioni rimangono, non nascondiamocelo, isolate, e il giudizio normale di Montesquieu rimane ancorato all'imitazione della natura, ed è comprensibile che sia così, non solo perché tali erano, e sono rimaste per molto tempo ancora dopo di lui, le idee estetiche dell'epoca, ma anche perché questa realtà della natura collimava con le sue idee scientifiche.

23. *Voyages*, p. 954. A proposito di Michelangelo, in una lettera del 26 dicembre 1728 diretta da Firenze a M.me de Lambert, si trova un'eco della concezione vasariana: « on voit partout (a Firenze) le grand goût de Michel-Ange naître peu à peu, et se soutenir dans ceux qui l'ont suivi » (*Corr.*, I, p. 266).

Ma un altro genere di osservazioni, connesse sempre ai fenomeni artistici, è di maggior importanza soprattutto per la ricerca che qui si conduce. Montesquieu infatti collega la creazione artistica con le usanze sociali, con i principi religiosi o spirituali in genere. Le opere d'arte sono pertanto una testimonianza di una civiltà (rivelano, per esempio, la moda delle capigliature o, cosa ancor più importante, i giochi in uso nel mondo antico<sup>24</sup>), poiché sono espressione della *Weltanschauung* del tempo. « Il tipo di religione dei Greci — scrive infatti Montesquieu<sup>25</sup> — fu la causa del progresso di queste arti [quelle fondate sul disegno] e della loro perfezione e così pure la religione e gli uomini nudi che essi vedevano continuamente. Dovevano avere degli Dei da rappresentare umanamente e dovevano avere sott'occhio degli uomini atti ad essere disegnati i quali li facessero continuamente avvertiti delle proporzioni del corpo umano e dei differenti atteggiamenti e movimenti ».

Le usanze diverse dei popoli orientali rendono conto invece della loro insufficienza nel disegno: per esempio la perfezione tecnica dei particolari propria degli artisti egiziani e il loro contemporaneo rispetto di forme rigide e impacciate dipendono dalle leggi della loro religione, la quale (e Montesquieu è andato a trovarne la ragione in Platone) impone loro di non mutare e innovare alcunché<sup>26</sup>. Il passaggio dal paganesimo al Cristianesimo, la spiritualità delle divinità persiane, l'orrore degli Indiani per la nudità sono altrettante ragioni vuoi di decadenza vuoi di insufficiente sviluppo dell'arte, mentre il culto delle immagini permesso dal Cattolicesimo ne ha consentito il rinnovamento.

24. Cfr. *Voyages*, p. 926.

25. Cfr. *Florence*, in *Voyages*, p. 956; l'argomento è ripreso e sviluppato in *De la manière gothique*, pp. 968-9.

26. *De la manière gothique*, in *Voyages*, p. 969; il passo di PLATONE è in *Leges*, II, 656d-657b.

Anche l'arte, come già la religione, si rivela pertanto a Montesquieu come un fenomeno sociale o per lo meno come un fenomeno a dimensione sociale. Ed era, mi sembra, cosa che meritava di essere sottolineata.

Queste note di critica d'arte — che occupano una parte importante nella relazione del viaggio in Italia (molto minore nelle altre) — avrebbero dovuto in seguito servire, con ogni probabilità, ad una trattazione a parte, come lo dimostrano gli abbozzi intitolati *Florence* e *De la manière gothique* dagli editori di Bordeaux, nei quali (soprattutto nel secondo) le annotazioni precedentemente fatte vengono coordinate logicamente e sviluppate. Ciò non avvenne, ma esse costituiscono un preludio a quell'*Essai sur le gout dans les choses de la nature et de l'art* scritto per l'Enciclopedia, nel quale Montesquieu ha cercato di enucleare le sue idee estetiche intorno al concetto di gusto come espressione del sentimento in contrapposto all'attività razionale, e nel quale si ritrovano infatti giudizi su opere d'arte e su artisti già enunciati nei *Voyages*<sup>27</sup>.

3. Nonostante il suo interesse, questa parte estetica dei *Voyages* rimane, in un certo senso, se non distaccata facilmente distaccabile dal resto, appunto per l'autonomia del suo argomento legato al mondo della fantasia e del sentimento e non (almeno direttamente) a quello della società.

Sotto il profilo dello studio della società, i *Voyages* offrono invece materiale abbondante in campi diversi. Naturalmente non è il caso di esaminare analiticamente annotazioni sparse che non seguono un piano prestabilito per tutta l'opera, né mirano ad una conclusione finale, ma si incentrano intorno a una città o a un paese e quindi sovente si ripetono, pur senza seguire un piano ovunque identico, mirando unica-

27. Cfr. la ripetizione del giudizio su Raffaello a p. 1255 (ed. Caillois, t. II), sull'indipendenza di Michelangelo dalle regole a p. 1260, ecc.

mente a rappresentare la situazione di quella città o di quel paese. « Quando giungo in una città — scriveva Montesquieu definendo ottimamente il suo metodo di osservazione — salgo sempre sul campanile o sulla torre più alta per vedere l'insieme prima di vedere le parti; e prima di lasciarla lo faccio di nuovo per fissar le mie idee »<sup>28</sup>. In sostanza siamo di fronte piuttosto ad annotazioni obiettive che a impressioni.

Pertanto non si può dire che i *Voyages* ci offrano dei punti di arrivo, sia pur provvisori, del pensiero montesquiviano; riportati nel quadro generale della sua attività di scrittore essi rappresentano — per ricorrere (a titolo puramente indicativo, s'intende) all'immagine montesquiviana sopra riportata — l'esame delle « parti » che tien dietro alla prima visione d'insieme avuta dall'alto mediante le letture e l'insegnamento della storia. Solo dopo i viaggi l'autore si eleverà di nuovo ad una definitiva visione d'insieme, a formar la quale avrà contribuito l'esperienza empirica, sia correggendo l'apriorismo della prima visione, sia corroborando l'esattezza delle sue intuizioni.

Non si può pertanto parlare di una conclusione generale dei *Voyages*, bensì di tante conclusioni particolari quanti sono i paesi visitati e descritti e, ciò che a noi più interessa, di un perfezionamento del metodo di indagine e dell'approfondimento di singoli settori di conoscenza. In questo senso i *Voyages* si ricollegano alla precedente attività speculativa di Montesquieu e in questa particolare direzione vengono qui studiati.

Nei capitoli precedenti son state messe in luce alcune particolari tendenze dell'indagine montesquiviana: 1) l'interesse per i problemi economico-finanziari, testimoniato dal *Mémoire sur les dettes d'Etat* e dalle *Considérations sur les richesses de l'Espagne*; 2) l'attenzione ai problemi demo-

28. *Voyages*, p. 671, da Roma.

grafici (rivelata dalle *Lettres Persanes*) e più in generale al rapporto tra l'uomo e l'ambiente geofisico in cui vive (attenzione che abbiám visto manifestarsi fin dagli scritti scientifici); 3) l'interesse per il problema politico in generale; 4) il graduale formarsi del fondamentale concetto di *esprit général* inteso insieme come caratterizzazione riassuntiva di un popolo e come spiegazione causale delle forme della sua vita sociale.

Orbene queste direttive di indagine si ritrovano parimenti nei *Voyages*, naturalmente non isolate fra loro ma mescolate e integrate, giacché il concetto di *esprit général* richiede le altre ricerche e ne riassume i risultati. Direi anzi che il suddetto concetto, intorno al quale, come si è visto, è venuta accentrandosi l'attenzione di Montesquieu, può aver costituito una delle principali ragioni psicologiche del suo lavoro di paziente annotazione nel corso del viaggio. Questa diretta presa di contatto con la vita dei popoli, nella immediatezza delle loro usanze e dei loro rapporti sociali e attraverso la testimonianza della loro storia e della loro struttura economica e politica, offriva la migliore delle occasioni per ricercarne e individuarne quel « caractère commun », quel « ton général » che abbiám visto rappresentare la via originale della speculazione politica di Montesquieu.

Non vogliamo con questo dire (obiettivamente non lo potremmo) che Montesquieu abbia affrontato le sue peregrinazioni per l'Europa *allo scopo* di accertare nel concreto, empiricamente, la validità della sua intuizione fino allora puramente libresca; ma ci sembra legittimo affermare che nel suo spirito era presente una simile tendenza, dimostratasi praticamente operante nel corso delle sue peregrinazioni qualunque ne fosse stata la causa. Montesquieu stesso del resto ci ha rivelato questo suo atteggiamento, seppure in tono scherzoso, là dove affermava di essersi sempre uniformato alle abitudini dei varii paesi da lui visitati: « Quando

sono in Francia faccio amicizia con tutti, in Inghilterra con nessuno; in Italia faccio dei complimenti a tutti e in Germania bevo con tutti »<sup>29</sup>.

Intendere dunque, e successivamente caratterizzare, ogni singolo popolo nella individualità delle sue tradizioni e dei suoi gusti originati dalle condizioni ambientali e dalla storia, è il primo degli obiettivi di Montesquieu nel suo viaggio europeo, ed è proprio per soddisfare a questo obiettivo che egli, come ho detto, mira a raggiungere tante conclusioni quanti sono i popoli da lui conosciuti. Poiché, come annotava lui stesso a Genova: « sarei molto spiacente che tutti gli uomini fossero fatti come me o che si rassomigliassero, [poiché] si viaggia per vedere delle usanze e dei modi diversi, non già per criticarli »<sup>30</sup>.

Conoscere per comprendere, non già per affermare una superiorità: il relativismo di cui han dato testimonianza soprattutto le *Lettres Persanes* si rivela non soltanto un principio fecondo di comprensione umana da parte di un uomo che affermava di essersi affezionato ai paesi stranieri da lui visitati come al suo proprio<sup>31</sup>, ma anche un criterio preciso ed obiettivo di conoscenza della realtà.

Infatti « le usanze e le consuetudini delle nazioni che non siano contrarie alla morale non possono essere giudicate le une migliori delle altre. In base a quale regola infatti potrebbero venir giudicate? Non hanno una misura comune, salvo che ogni nazione eleva a regola le proprie usanze e in base ad esse giudica tutte le altre »<sup>32</sup>. Questa pretesa « misura comune » ha pertanto le sue radici unicamente nell'orgoglio intellettuale e, in fondo, nell'ignoranza delle ragioni altrui, e la sua razionalità si rivela illusoria e inadeguata a

29. *Notes sur l'Angleterre*, in CAILLOIS, I, p. 877.

30. *Voyages*, p. 624.

31. *Pensées*, I, p. 220, n. 213 (4).

32. *Voyages*, p. 767, dagli Stati della Chiesa.

rappresentare la realtà. Sia che si parli dei Morlacchi — i quali « abitano un paese pieno di montagne » e sono animati da spirito di indipendenza<sup>33</sup> — o dei Genovesi, poco socievoli per avarizia e di spirito pesante come gli antichi Liguri (p. 628); delle diverse caratteristiche dei popoli a seconda della latitudine in cui si trovano: più resistenti alle fatiche quelli settentrionali, più rilassati e molli quelli meridionali<sup>34</sup>; ovvero parli della lentezza del carattere dei Tedeschi (p. 818), della loro differenza dai Francesi (p. 807), della lentezza ancora degli Olandesi (p. 869), sempre cerca di fissare dei dati precisi, addentrandosi talvolta nell'esame delle cause e delle conseguenze di siffatte caratteristiche.

Naturalmente questo obiettivo di caratterizzazione non è una novità dovuta a Montesquieu; lo Hazard ha messo in rilievo la frequenza di siffatte caratterizzazioni già alla fine del '600, e Montesquieu stesso riporta nei *Voyages* (p. 580) l'opinione sulle differenze tra Francesi e Tedeschi di quel sir William Temple che, ritiratosi dalla vita politica, oltre ad accendere la *querelle* degli antichi e dei moderni, aveva indagato leggi e costumi dei popoli orientali e antichi nell'*Essay upon Heroick Virtue*<sup>35</sup>.

Tuttavia questo indirizzo aveva un'impronta prevalentemente letteraria o moralistica (non per nulla lo Hazard cita i nomi di letterati come Houdar de la Motte e Defoe); e, non molto dissimile nello spirito dalla commedia di caratteri, si accontentava di generalizzazioni senza giungere a un'indagine scientifica. Invece Montesquieu cerca, e lo farà meglio in seguito, di non soffermarsi soltanto sugli aspetti esteriori giungendo subito ad una troppo facile conclusione (Spagnoli

33. *Voyages*, pp. 541-2, dall'Austria. Si noti che in *Esprit des Lois*, XVIII, 2 dirà che la libertà è propria in particolar modo dei paesi montuosi.

34. *Voyages*, pp. 701-2, da Roma; cfr. pure analoga osservazione a p. 552, da Venezia.

35. Cit. in HAZARD, *La crise*, pp. 9-10; su altri scrittori vedi ivi, pp. 54-6.

orgogliosi, Italiani passionali, Tedeschi ubriaconi, ecc.), ma di condurre una ricerca quanto più possibile analitica e nelle direzioni più diverse.

Tipica a questo proposito è la narrazione ch'egli fa del miracolo di San Gennaro a Napoli. Riferiti sobriamente e senza commenti i fatti, giunto alla spiegazione del fenomeno egli, escludendo ogni impostura, ritiene si debba attribuire la liquefazione del sangue ad una variazione di temperatura. Ma, ed è quello che qui ci interessa, la fede superstiziosa del popolo napoletano, su cui un Voltaire avrebbe appuntato tutti i suoi strali variopinti, non viene fatta oggetto di derisione, ma viene spiegata nelle sue ragioni economico-sociali. « Il popolo di Napoli è come quello di Roma, che era composto di affrancati che non possedevano niente. Era quindi credulo, superstizioso desideroso di novità. Il popolo di Napoli, ove tanta gente non ha nulla, è più popolo di un altro ». È per questo motivo che i lazzaroni, i quali vivono alla mercé della natura, attendono con animo fanatico l'avverarsi del miracolo<sup>36</sup>, pronti a scagliarsi — come fecero nei confronti di Giannone, secondo quanto riferisce Montesquieu — contro chiunque, eretico o incredulo, possa esser accusato di aver causato con la sua empietà la sospensione del miracolo. È fin troppo evidente che Montesquieu non condivide un siffatto modo di pensare; tuttavia egli si preoccupa non già di condannare la superstizione, ma di capirla nelle sue cause, come aveva già fatto nella *Politique des Romains*, servendosene per caratterizzare più in profondità un popolo. *Scire per causas*, cioè analisi scientifica, rudimentale se si vuole, ma ben diversa da un impressionismo letterario.

Si tenga inoltre presente che numerose altre osservazioni sulle caratteristiche dei popoli sono raccolte anche nelle

36. Cfr. *Voyages*, pp. 727-8, 729, 730.

*Pensée*<sup>37</sup>; ora molte di esse sono state fatte evidentemente nel corso dei viaggi. Nelle *Pensée* troviamo infatti rilevate le differenze tra Inglesi, Francesi e Italiani, tra Romani antichi e i popoli moderni, tra Francesi e Spagnoli, tra Inglesi e Tedeschi, tra Inglesi e Francesi, tra Tedeschi e Francesi<sup>38</sup>; vediamo notata la continuità (pur nella profonda modificazione dovuta a cause morali) di certe tendenze nei Romani e negli Ateniesi antichi e moderni, nei Galli e nei Francesi<sup>39</sup>; osservazioni sul carattere dei Francesi, degli Inglesi, dei Tedeschi, degli Olandesi. Lo stesso si dica per lo *Spicilège* che, come ha dimostrato il Masson (a pp. 22-3 della sua introduzione), Montesquieu portò con sé in quegli anni, e nel quale troviamo osservazioni fatte direttamente sulle popolazioni d'Italia, sugli Inglesi, ovvero notizie avute sia da diplomatici e viaggiatori da lui incontrati — come le informazioni sui Portoghesi, sui Russi — sia da missionari — come i dati su nazioni orientali. Il campo di indagine si allarga pertanto, superando i limiti dell'osservazione diretta.

Abbiamo visto così come il naturale bisogno del viaggiatore di fissare le proprie idee sulla mentalità e le abitudini dei popoli di cui viene a conoscenza si inquadri nella tendenza propria di Montesquieu a determinarne l'*esprit général*, cioè la legge della loro individualità sociale. Possiamo, io credo, ritenere anzi che questo contatto coi singoli popoli, obbligandolo a rendersi conto delle loro caratteristiche e avviandolo a delle indagini più concrete sulla natura di esse, abbia contribuito non poco a diradare la nebulosità e l'in-

37. Cfr. i nn. 1381-1441 dell'ediz. Barckhausen, raccolti sotto il titolo *Caractères ethniques*.

38. Cfr. rispettivamente *Pensées*, I, p. 359, n. 376 (1382); II, fol. 248 v°, n. 1552 (1387); II, fol. 217, n. 1470 (1400); I, p. 192, n. 196 (1427); I, p. 494, n. 758 (1438).

39. Cfr. rispettivamente *Pensées*, II, fol. 137, n. 1296 (1389) e II, fol. 13 v°, n. 915 (1391).

certezza in cui fino allora gli era rimasto avvolto il concetto di *esprit général*.

Strettamente connesso con questo problema è quello del rapporto fra l'uomo e l'ambiente in cui vive. Orbene, nel corso dei suoi viaggi egli è attento ad osservare l'influenza delle cause fisiche sul comportamento e sulle abitudini dell'uomo e, innanzi tutto, l'influenza del clima. Incomincia, a dire il vero, con delle osservazioni superficiali: a Venezia constata che l'abitudine delle passeggiate è propria dei Francesi (di una nazione, come dirà poi, sottoposta a clima moderato), ché i popoli meridionali sono troppo molli e pigri e i settentrionali troppo tardi e lenti; a Firenze, la bellezza e la freschezza delle donne è attribuita a una vaga « particolarità » del clima<sup>40</sup>. Ma, andando avanti, le sue idee si precisano con l'aumentare delle osservazioni, sì che può affermare che « più ci si avvicina al nord e più si è resistenti alle fatiche; più ci si avvicina ai paesi caldi, più il corpo è molle e lo spirito portato all'abbandono » e pertanto in questi paesi si ha meno bisogno di mangiare<sup>41</sup>.

Le osservazioni più organiche si trovano però nelle *Réflexions sur les habitants de Rome*, memoria presentata all'Accademia di Bordeaux nel dicembre 1732, ma che, per il fatto di esser basata sui ricordi e le note del soggiorno romano, possiamo a buon diritto considerare come una appendice ai *Voyages*. L'assunto è tenue e di ben scarsa rilevanza scientifica: si tratta di spiegare la differenza tra la voracità (la « prodigieuse gourmandise ») degli antichi Romani e la « straordinaria sobrietà » di quelli moderni.

Si noti subito che Montesquieu non tiene conto di un fatto fondamentale, che, cioè, i dati di cui egli si vale per la Roma antica riguardano esclusivamente le classi ricche,

40. Per Venezia cfr. *Voyages*, p. 552; per Firenze, p. 657.

41. Ivi, pp. 701-2, da Roma. In Germania constata che si ha meno bisogno di bere acqua che altrove, ivi, p. 819.

mentre le osservazioni da lui direttamente fatte durante il suo soggiorno romano riguardano i ceti popolari. Una tale differenza dell'oggetto dell'indagine falsa completamente la sua analisi, rendendo incomparabili i fenomeni considerati; ma tant'è, sappiamo già dai precedenti studi scientifici di Montesquieu che non è la loro fondatezza scientifica ad interessarci, bensì il loro metodo e la direzione di ricerca da essi messa in luce.

Fatte queste debite premesse, vediamo il ragionamento di Montesquieu. Le cause della trasformazione che lo interessa sono di due ordini: fisico e morale. La Roma moderna, costruita intorno a San Pietro e a Castel Sant'Angelo (centro religioso il primo e di difesa il secondo), è situata prevalentemente in una pianura dall'aria greve e malsana che non stimola l'appetito come l'aria pura dei colli ove si asserragliavano gli antichi Quiriti. Di più, nelle zone dove gli antichi fabbricati sono rimasti sepolti, l'aria e l'acqua ristagnano determinando vapori malsani. Osservazioni di questo genere si trovano nei *Voyages* non solo a proposito di Roma, ma anche di Pozzuoli e di Baia<sup>42</sup>, e saranno riprese e completate con i dati offertigli dalle miniere dello Hartz nel *V<sup>e</sup> Mémoire sur les mines*<sup>43</sup>. Tutte le sparse annotazioni sulle reazioni delle fibre del corpo umano all'azione degli agenti esterni, fatte durante i viaggi, sono servite quindi a portarlo a questa conclusione.

Ma accanto a questa causa fisica, per altro particolare e limitata, stanno le cause di ordine morale: il diverso ordinamento dello Stato, le mutate usanze sociali. Non è il caso di esaminare da vicino i ragionamenti, un po' bizzarri, coi quali Montesquieu giustifica l'influenza di questi fenomeni politico-sociali su fatti rispetto ad essi così eterogenei come

42. Cfr. pp. 564, 725 e 754.

43. Cfr. CAILLOIS, I, pp. 905-7.

la voracità o la sobrietà dei Romani; a noi basta qui rilevare come ancora una volta ci troviamo di fronte ad un tentativo di spiegazione scientifica dei fatti umani, basata sulla obiettività di dati empirici.

Degna di rilievo è anche la conclusione di queste *Réflexions* poiché segna una precisa presa di posizione in una questione che sempre starà a cuore al filosofo di La Brède. « Mi convinco — egli scrive infatti — che il popolo antico, *patiens pulveris atque solis*, aveva ben altra forza di quello attuale: le istituzioni, l'abitudine, i costumi fanno facilmente vincere la forza del clima »<sup>44</sup>.

Un'annosa questione ha diviso e divide ancora gli interpreti del pensiero di Montesquieu: ha egli attribuito maggior importanza alle cause fisiche o a quelle morali? Il suo sistema, in altri termini, si basa sul determinismo o sulla libertà dell'uomo? Ho cercato altrove di dimostrare che i due problemi non si implicano affatto a vicenda<sup>45</sup>, e nel cap. 2 di questo studio si è cercato di dimostrare che cause fisiche e cause morali sono considerate da M. sul medesimo piano naturalistico. Tratteremo più a fondo la questione in seguito; qui basti rilevare due fatti. Primo: che Montesquieu, all'epoca dei viaggi, continua a basarsi, nella sua analisi dei fenomeni umani, su quel concetto dell'uomo come essere duplice (anima e corpo) di cui abbiamo già parlato, concetto che lo porta appunto a distinguere i due suddetti ordini di cause. E, a questo proposito, notiamo ancora, a rischio di sembrare monotoni, che le linee lungo le quali si sviluppa questa indagine causale sono sempre le stesse: clima, forma del governo, usanze. Secondo: che in quel tempo egli non esitava a dare il primato alle cause morali.

44. *Réflexions* cit., p. 912.

45. Cfr. il mio studio *Il problema dell'ordine umano* cit., pp. 377-8.

Ma abbiamo detto che i *Voyages* offrono anche elementi di approfondimento di un'altra questione particolare che stava a cuore a Montesquieu: il problema economico-finanziario. Infatti in qualunque Stato egli passi, si preoccupa di accertare quali siano le sue principali attività produttive, le fonti di ricchezza, l'entità del commercio, il volume delle entrate fiscali, l'ammontare della popolazione<sup>46</sup>. Tuttavia né Montesquieu si limita a questi aridi rilievi statistici, né si accontenta di prender nota delle principali direttive di politica commerciale o finanziaria, bensì si preoccupa di delineare, seppur sommariamente, sulla base di questi dati di fatto, talune sue idee in merito ai suddetti problemi.

Prendiamo il caso del commercio (e il discorso vale anche per gli altri problemi economico-finanziari): i dati statistici hanno naturalmente la prevalenza nelle note di Montesquieu, ma accanto ad essi egli non manca di rilevare le tendenze dell'attività commerciale. Il commercio veneto è in decadenza, e così pure quello olandese, tipico commercio di mediazione, florido ancora soltanto in periodo di guerra, quando i rapporti diretti fra i paesi del Nord e quelli del Sud sono interrotti e Amsterdam riesce a fungere da mercato intermediario<sup>47</sup>.

Ma accanto a questi orientamenti, egli si sforza di mettere in luce una legge fondamentale e cioè che il commercio si sviluppa e fiorisce soltanto là dove è libero, dove non è oppresso da gravami eccessivi, ai quali del resto riesce sempre a sottrarsi<sup>48</sup>. Schietta manifestazione di fede liberista che,

46. Si vedano, per esempio, i dati sulle popolazioni e sui redditi dei varii Stati italiani, a pp. 651-2; in proposito cfr. FOURNIER DE FLAIX, *Montesquieu statisticien. La population et les finances de l'Italie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in « Journal des économistes », 1897, pp. 66-75.

47. Per Venezia, cfr. *Voyages*, pp. 562 e 564-6; per l'Olanda, pp. 864 e 869.

48. Si vedano le pp. 565-6 e 578-80 su Venezia; pp. 610, 618 e 788 sul Piemonte; p. 765 su Roma; p. 871 sull'Olanda.

peraltro, era già stata propria di un Fénelon, il quale aveva ammonito a non alterare « neanche un poco le regole di un commercio libero » poiché il desiderio dei sovrani di volgerle ai loro fini è una chimera e si risolve in un danno. E della stessa opinione era stato anche il suo fedele discepolo Ramsay<sup>49</sup>. La tesi montesquiviana dei *Voyages* — che sarà più meditatamente ripresa alla luce delle teorie del noto economista bordolese Melon<sup>50</sup> — ha tuttavia, rispetto a quelle del Fénelon e del Ramsay, una maggior forza perché si fonda non tanto su principi morali o razionali come quelle, quanto sul convincimento che le leggi umane sono impotenti di fronte ai fenomeni sociali. Chiaro preludio alla concezione fisiocratica.

Nella stessa direzione, le *Pensées* registrano un brano di conversazione avuta a Vienna col principe Eugenio, il quale manifestava la sua profonda diffidenza nei confronti dei « facitori di sistemi in materia di finanze ». E Montesquieu aggiunge: « Aveva ben ragione, son le continue riforme a far sì che si abbia bisogno di riforme »<sup>51</sup>.

E si noti come queste considerazioni di ordine economico tendano a riunirsi alle precedenti volte a definire il carattere dei popoli. Passando per il Modenese, e paragonandone la situazione economica con quella del Bolognese, osserva che gli aggravii fiscali e la miseria son fonte di malcostume morale; del pari in Olanda nota che « le coeur des habitants des pays qui vivent de commerce est entièrement corrompu »<sup>52</sup>, documentando tale affermazione con numerosi esempi tratti dalla condotta degli Olandesi.

49. Per FÉNELON vedi *Aventures de Télémaque*, lib. III, descrizione del governo di Tiro; del RAMSAY cfr. *Les voyages de Cyrus* cit., lib. V, dove si descrivono ancora le istituzioni e i costumi di Tiro.

50. Cfr. *Essai politique sur le commerce* [Amsterdam], 1736, II ed. (la prima è del 1734), cap. II: *De la liberté de commerce*.

51. *Pensées*, II, fol. 351, n. 2135 (48).

52. *Voyages*, p. 863-4. Siffatta affermazione passerà in *Esprit des Lois*,

Un ultimo aspetto di queste osservazioni di natura economica ci pare utile rilevare per il suo carattere di attualità, e cioè l'interesse per le classi sociali e i loro fattori economici. Fin dagli inizi egli osserva la differenza del rapporto fra classi contadine e nobiltà in Piemonte e in Lombardia: nel primo la proprietà agraria è molto divisa e i contadini sono sovente altrettanto ricchi dei signori, in Lombardia accade il contrario: la nobiltà piemontese pertanto non ha alcuna potenza e ascendente locale<sup>53</sup>. A Genova rileva la strapotenza di una nobiltà ricca per i suoi traffici, ma meschina, avara e per questo priva di qualsiasi senso della bellezza<sup>54</sup>. A Napoli lo colpisce la miseria del popolo, fonte non solo di superstizione e di credulità, ma di irrequietudine politica dei «lazzaroni», sempre pronti alle sommosse ma divisi dalla nobiltà, per cui le rivolte antispagnole, promosse ora da quelli ora da questa, furono condannate al fallimento<sup>55</sup>.

4. Sotto un ultimo aspetto infine i *Voyages* si ricollegano alla precedente speculazione montesquiviana, ed è quello politico. E non vi è da stupirsi che Montesquieu, il quale proprio in quegli anni aveva dedicato particolare attenzione alla politica, annoti attentamente quanto ha attinenza con le varie forme di governo man mano che viene a conoscere i popoli. Si può dire anzi che i *Voyages* sono stati valutati dalla critica soprattutto in funzione del pensiero politico di Montesquieu.

Lo Janet infatti, in un ben noto articolo sulle dottrine di Montesquieu e Rousseau<sup>56</sup>, notando le differenze inter-

XX, 1, dove però apparirà mitigata dalla contemporanea affermazione che il commercio rende più agevoli i rapporti tra le varie nazioni, facilitando la comprensione tra i vari popoli.

53. *Voyages*, pp. 612, 614, 617.

54. Cfr. *Voyages*, pp. 622 e 628; *Lettre sur Gênes*, pp. 916, 917 e nota.

55. *Voyages*, pp. 729, 730.

56. *Comparaison des théories politiques de Montesquieu et de J. J. Rous-*

correnti tra i libri II-X dell'*Esprit des Lois* (nei quali l'ideale politico di Montesquieu sarebbe a suo giudizio la repubblica ispirata al principio della virtù) e il l. XI (nel quale invece l'ideale sarebbe la monarchia retta dalla separazione dei poteri e ispirata alla libertà), suggerì l'ipotesi che i primi libri, di ispirazione classica e libresca, fossero anteriori al soggiorno di Montesquieu in Inghilterra. La tesi fu ripresa e precisata dal Dedieu, il quale, nei suoi vari libri dedicati al filosofo di La Brède<sup>57</sup>, denunciò una vera e propria frattura fra i due gruppi di libri dell'*Esprit des Lois*.

Più recentemente lo Shackleton dopo aver accettato in un primo tempo la tesi dello Janet e del Dedieu, l'ha attenuata affermando, in base ad un esame comparativo con gli scritti minori, che, se tutto l'*Esprit des Lois* fu materialmente composto *dopo* il 1734 — come lo attesta del resto un'esplicita dichiarazione del figlio di Montesquieu, Jean-Baptiste de Secondat<sup>58</sup> — le idee contenute nei primi dieci libri risalgono al periodo anteriore ai viaggi<sup>59</sup>. Lo Shackleton evita in tal modo l'inconveniente di dover ammettere che la redazione dell'*Esprit des Lois* sia avvenuta in due periodi distanti fra loro 6-7 anni (da mezzo il 1728, data di partenza per i viaggi, al 1734, data di pubblicazione delle *Considérations sur les Romains*) durante i quali la mente di Montesquieu sarebbe stata occupata da altri problemi e da altri studi. Come si vede la suddetta tesi, nelle sue varie formulazioni, attribuisce un'importanza centrale ai viaggi di Mon-

seau, in « Revue politique et littéraire », 1871, pp. 556-561, ristampato poi nella sua *Histoire de la science politique*, Paris, 1887, vol. II, pp. 465-477.

57. Cfr. *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, Paris, 1909, pp. 131-159; *Montesquieu cit.*, pp. 24-33; *Montesquieu, l'homme et l'oeuvre cit.*, pp. 63-8.

58. Cit. in VIAN, *Histoire de Montesquieu*, Paris, 1878, p. 401.

59. Cfr. *La genèse de l'Esprit des Lois*, in « Revue d'histoire littéraire de la France », 1952, pp. 425-438; per la precedente posizione dello Shackleton vedi *Montesquieu in 1948 cit.*, p. 322.

tesquieu, che avrebbero determinato un'evoluzione fondamentale del suo pensiero politico, facendogli abbandonare schemi libreschi a favore di quella teorizzazione geniale del sistema politico inglese cui tradizionalmente è raccomandata la sua fama.

Nella sua formulazione più limpida e più moderna — quello dello Shackleton — la tesi citata poggia su due elementi fondamentali: 1) il contrasto tra la divisione delle forme di governo in repubblica, monarchia e dispotismo contenuta nei primi dieci libri dell'*Esprit des Lois* e la divisione in Stati moderati e Stati non moderati, che appare nel libro XI, imperniandosi sul concetto di libertà politica fino allora non affrontato nell'*Esprit des Lois*; 2) la preferenza accordata nei suddetti primi dieci libri alla repubblica retta dalla virtù, e quella accordata invece alla monarchia libera di tipo inglese nel libro XI. Rimandando per il momento l'esame del primo punto che riguarda le idee dell'*Esprit des Lois* da noi non ancora considerate, esaminiamo invece il secondo nel quale le idee espresse nei *Voyages* hanno un peso prevalente.

Montesquieu in sostanza sarebbe sceso in Italia convinto, sotto l'influenza degli ideali classici, che ciò che fa agire la repubblica è la virtù, mettendo, pertanto, al primo posto tra le forme di governo la forma repubblicana. Ma lo spettacolo miserando della decadenza delle repubbliche italiane, confermato dall'analoga situazione olandese, avrebbe fatto crollare il suo sistema ideale permettendogli di ascoltare, dopo le prime riluttanze, la grande lezione del sistema politico inglese. Comproverebbe questo mutamento di orientamento il fatto che, dopo i viaggi, abbondano le osservazioni e le discussioni relative alla libertà politica e al governo moderato, mentre diminuiscono e quasi scompaiono quelle relative ai principi e alle tre forme classiche di governo.

Questa dottrina primitiva non sarebbe stata tuttavia abbandonata del tutto (anzi, sarebbe passata nell'*Esprit des Lois*) per una sorta di fedeltà agli ideali giovanili <sup>60</sup>.

Da un punto di vista logico questa linea interpretativa presta il fianco ad una grave obiezione mossa già dal Lanson e dal Brethe de La Gressaye <sup>61</sup> al Dedieu, e cioè che, se così fosse, l'opera sarebbe irrimediabilmente spezzata in due, cosa di cui pare incredibile che Montesquieu — il quale fino all'ultimo non ha cessato di correggerla — non si sia accorto.

Anzi rispetto alla posizione Janet-Dedieu, lo Shackleton rende ancor più grave questa incoerenza montesquiviana avendo negato, con argomenti validi, che l'opera sia stata redatta in due tempi relativamente abbastanza distanziati fra di loro. Tuttavia la sua tesi, fondata com'è su una serie di dati di fatto che a tutta prima sembrano convincenti, non può esser scartata sulla base di questa incoerenza logica, ma richiede una discussione analitica degli elementi su cui è fondata.

Non vi è dubbio che l'ideale repubblicano s'impone a Montesquieu fin dagli anni giovanili, grazie alla sua formazione culturale classica, ed è un ideale improntato a una moralistica virtù. Nel *Discours sur Cicéron* (1709?) elogia in termini entusiastici il protagonista per la sua « virtù », fatta di costumi austeri e di disinteresse nel governo della cosa pubblica, per il severo insegnamento, basato sulla conoscenza dei doveri dell'uomo verso la società e verso se stessi, sulla distinzione dell'onesto dall'utile <sup>62</sup>. Ma soprattutto nelle *Lettres Persanes* appare chiara l'ammirazione per le repub-

60. Cfr. SHACKLETON, *La genèse* cit., pp. 429-33 e 438.

61. Del primo cfr. *Le déterminisme historique et l'idéalisme social dans l'Esprit des Lois*, in « Rev. de Métaphysique et de Morale », XXIII, 1916, pp. 177-202; del secondo l'introduzione alla sua citata ediz. dell'*Esprit des Lois*, vol. I, pp. XIV-XIX; sull'argomento vedi anche la mia introduzione all'ediz. italiana dell'*Esprit des Lois* cit., vol. I, pp. 17 e ss.

62. Cfr. CAILLOIS, I, p. 95.

bliche: mentre infatti la monarchia vi vien considerata come « una condizione violenta che degenera sempre o nel dispotismo o nella repubblica »<sup>63</sup>, la repubblica è fonte di civiltà, di floridezza e di indipendenza grazie al suo spirito di libertà (lett. CXXXI), è « il santuario dell'onore, della fama e della virtù » e i suoi cittadini mirano « al benessere di una intera società » senza ambire ricompense e onori fuorché l'onore di essere i benefattori della patria e dei concittadini (lettera LXXXIX).

Nella repubblica pertanto si realizza agli occhi di Montesquieu un equilibrio tra istituzioni e modo di sentire dei cittadini che prelude al rapporto tra « natura » e « principio » delle varie forme di governo illustrato nei libri II e III dell'*Esprit des Lois*<sup>64</sup>.

Da queste citazioni appare evidente a quale tipo di reggimento politico vadano le simpatie del filosofo di La Brède; giova tuttavia osservare come nelle *Lettres Persanes* non sia ancor chiara la distinzione, tracciata poi nell'*Esprit des Lois* (libro III), tra i « princìpi » dei vari governi, ché onore e virtù son confusi tra loro ed entrambi son considerati, insieme alla libertà, proprii della repubblica, mentre nell'*Esprit des Lois* il primo sarà considerato principio della monarchia (III, 7) e la libertà caratteristica degli Stati moderati (XI, 4).

In molti altri scritti successivi riappare, e per lo più collegato al governo repubblicano, il concetto di virtù. Ispirato ad esso è in gran parte il *Traité des devoirs* e in particolare l'elogio degli Stoici in esso contenuto (passato poi quasi inalterato in *Esprit des Lois*, XXIV, 10), nel quale si afferma che « gli Stoici, nati per la società, credevano

63. Lett. CII. Si noti che nella lett. XXXVII avvicina il governo francese di Luigi XIV al dispotismo orientale.

64. Su questo problema più ampie osservazioni nel mio citato articolo *Il problema dell'ordine umano*, pp. 370-372.

tutti che loro destino fosse di lavorare per essa ». Esempio, ai fini di questa ricerca, è un frammento destinato al suddetto *Traité*<sup>65</sup>, nel quale in contrasto con l'ambizione, l'avidità e la grettezza moderna (cioè della monarchia francese) viene esaltato « l'amor di patria che ha dato alla storia greca e romana quella nobiltà che la nostra non ha », amor di patria che « è il fondamento continuo di tutte le azioni », « virtù cara a quanti hanno un cuore ». La supremazia morale della repubblica classica sulla monarchia moderna non potrebbe esser affermata con più forza.

L'esemplificazione potrebbe continuare. Ricorderemo soltanto il *Dialogue de Sylla et d'Eucrate* (pubblicato nel 1745 ma che pare risalga al 1722), nel quale si parla di « quell'amore dominante per la patria di cui si trovano tanti esempi nei primi tempi della repubblica [romana] »<sup>66</sup>; il *Dialogue de Xantippe et de Xénocrate* (1722?), in cui si elogia l'ideale virtù spartana, che lega fra loro gli uomini rendendoli felici, e « la scrupolosa obbedienza alle leggi » che « costituisce l'onore presso gli Spartani »; ma al tempo stesso, ripetendo la posizione delle *Lettres Persanes*, si proclama che « ogni Spartano... è nato protettore della comune libertà »<sup>67</sup>. Nel *Discours de la rentrée du Parlement de Bordeaux* (1725) la virtù vien definita come « affection générale pour le genre humain »<sup>68</sup>; nel saggio *De la considération et de la réputation* (1727) si afferma che « di tutte le virtù quella che contribuisce di più a darci una riputazione invariabile è l'amore dei nostri concittadini »<sup>69</sup>.

Questa analisi minuta mostra senza dubbio alcuno che il concetto di « virtù » occupa presto, ed in maniera continua

65. *Pensées*, I, p. 243, n. 221 (598).

66. CAILLOIS, I, p. 504.

67. Cfr. rispettivamente CAILLOIS, I, pp. 511 e 509. Il concetto si ritroverà in *Esprit des Lois*, VIII, 16.

68. CAILLOIS, I, p. 47.

69. Ivi, p. 123.

e assai assorbente, il pensiero di Montesquieu molto prima dell'*Esprit des Lois* e prima anche dei viaggi, ed è concetto senza dubbio legato a un'ideale antichità classica e repubblicana quale poteva scaturire dalle pagine moralistiche, per esempio, di Plutarco. Sotto questo aspetto dunque sembrerebbe che l'analisi dello Shackleton trovi una conferma. Resta da vedere tuttavia se questo concetto della virtù repubblicana — sul quale abbiamo insistito, oltre quanto richiedeva il problema in questione, per documentare la formazione di un tipico concetto montesquiviano — sia veramente scomparso in seguito all'impressione negativa riportata nei viaggi.

A tutta prima, scorrendo le note dei *Voyages*, la tesi del Dedieu e dello Shackleton sembra convincente. Montesquieu è giunto a Venezia, in una repubblica quindi, assurta per di più fin dal '500 — ad opera di uno stuolo di scrittori dal Contarini all'Erizzo, dal Memmo al Gianotti — a modello ideale di ordinato vivere civile in virtù del suo governo misto nel quale i poteri sono divisi fra le varie classi.

Ebbene l'impressione che Montesquieu ne ritrae è tutt'altro che favorevole: la politica estera del senato è debole e incerta; il terribile Consiglio dei Dieci non è più quello di una volta e le leggi non sono più rispettate causa la troppo frequente rotazione delle cariche; la famosa libertà veneta è ridotta alla libertà di andar apertamente con femmine da conio e, soprattutto, ogni virtù è spenta<sup>70</sup>.

Le conclusioni appaiono palesemente negative, come lo sono quelle tratte dal suo soggiorno a Genova, dove lo spettacolo di decadenza si ripete: il popolo non conta niente,

70. Cfr. *Voyages*, pp. 546 e 556 (sulla politica estera), p. 547 (sul Consiglio dei Dieci e il rispetto delle leggi); p. 548 (sulla libertà); p. 559 (sulla virtù). Si noti che la critica della troppo frequente rotazione delle cariche si ritrova, con qualche limitazione, in *Esprit des Lois*, II, 3, dove è detto che essa « può aver luogo soltanto in una piccola repubblica », come Ragusa e Lucca.

i nobili vi sono altrettanti tiranni superiori ad ogni legge, le casse dello Stato son vuote mentre i privati godono di notevoli ricchezze, la potenza della repubblica è avvilita e tramontata per sempre<sup>71</sup>.

A Roma Montesquieu, pronunciandosi a favore della venalità delle cariche per le cattive conseguenze derivate dalla sua abolizione<sup>72</sup>, critica severamente il principio dell'elettività delle cariche supreme poiché gli elettori non « cercano il pubblico bene » ma « il loro interesse particolare ». Qui sembra veramente, come ha rilevato il Dedieu, che si abbia una contraddizione con l'*Esprit des Lois*, dove si afferma invece che « il popolo sceglie in maniera mirabile coloro ai quali deve affidare parte della propria autorità »<sup>73</sup>. Ma se si esamina meglio il passo dei *Voyages* il contrasto si attenua notevolmente: Montesquieu fa evidentemente riferimento alle elezioni dei pontefici, ai cui intrighi aveva fatto cenno poco sopra, e quindi non tanto alle repubbliche quanto alle monarchie elettive, come lo dimostra chiaramente la fine del brano (e non aveva forse egli già criticato il principio polacco del regno elettivo in *Lettres Persanes*, CXXXVI?). Vero è che egli fa riferimento anche alla Roma della seconda guerra punica, cioè a una repubblica, ma comunque non accenna affatto alle moderne repubbliche italiane, le quali avevano un ordinamento aristocratico in cui la somma carica, elettiva, non era che una lustra.

Ma la condanna più recisa viene in seguito. « Le repub-

71. Cfr. *Voyages*, pp. 621-2 (finanze); p. 622 (nobiltà); pp. 628-9 (politica estera) e soprattutto *Lettre sur Gênes*, p. 915-917 dove questi argomenti sono meglio coordinati.

72. Anticipando l'analoga presa di posizione dell'*Esprit des Lois*, cfr. *Voyages*, p. 682 e *Esprit des Lois*, V, 19; vedi in proposito anche *Pensées*, I, p. 12, n. 19 (1921).

73. Cfr. *Voyages*, pp. 682-3 e *Esprit des Lois*, II, 2; in proposito vedi DEDIEU, *Montesquieu cit.*, p. 25.

bliche italiane — scrive Montesquieu — non sono che delle miserabili aristocrazie che sussistono soltanto per misericordia, e nelle quali i nobili, privi di qualsiasi senso di grandezza e di gloria, non hanno altra ambizione fuorché quella di conservare il loro ozio e le loro prerogative »<sup>74</sup>. È soprattutto su questo giudizio, evidentemente spregiativo, che ci si basa per affermare la delusione di Montesquieu nei confronti delle repubbliche, così lontane nella realtà dall'ideale di « virtù » da lui considerato come loro principio nell'*Esprit des Lois*.

Ma anzitutto vorrei notare che Montesquieu, molto esattamente, chiama le repubbliche italiane « aristocrazie », e che nell'*Esprit des Lois* (III, 4) considera come principio delle aristocrazie non già la « virtù » (propria invece della democrazia), ma la « moderazione, la quale rende i nobili uguali per lo meno tra loro ». Pertanto lo spettacolo moralmente miserando delle repubbliche aristocratiche italiane non può aver fatto nascere in Montesquieu delusione nei confronti della « virtù » poiché questa nel suo sistema non riguarda le aristocrazie.

Si tenga inoltre presente che da un esame dei capitoli dell'*Esprit des Lois* dedicati all'aristocrazia (II, 3: *Delle leggi relative alla natura dell'aristocrazia* e III, 4: *Del principio dell'aristocrazia*) appare chiaro come il modello cui Montesquieu si è ispirato è solo in minima parte il modello classico della Roma dei primi tempi dopo la cacciata dei re, la quale a sua detta era « una sorta di aristocrazia », mentre i riferimenti più continui sono proprio alle repubbliche aristocratiche di Genova, di Venezia e di Lucca, citate *apertis verbis*. Ma si dirà che questi riferimenti derivano appunto da una conoscenza della situazione politica italiana essenzialmente libresca e antecedente ai viaggi e che, comunque,

74. Cfr. *Voyages*, p. 715, da Roma.

il giudizio pronunciato nei *Voyages* nei confronti delle aristocrazie italiane è negativo e quindi tale da ingenerar sfiducia, se non nel valore e nell'efficacia della « virtù », certamente nel valore e nell'efficacia della « moderazione ».

Ma, in primo luogo, così corretta la tesi qui discussa perde gran parte del suo valore poiché se preferenze vi sono nell'animo di Montesquieu esse vanno alla « virtù » democratica e non alla « moderazione » aristocratica e quindi la consapevolezza della decadenza dell'aristocrazia non può averlo indotto a sacrificare l'ideale repubblicano-democratico a vantaggio dell'idea monarchica.

In secondo luogo — ed è a mio modo di vedere un'osservazione decisiva, la quale, tra l'altro, trascende i limiti del problema qui discusso per illuminare il metodo con cui Montesquieu giunge a formulare le leggi della sua scienza della società — affermare, come fa Montesquieu, che il « principio » di un governo è « ciò che lo fa agire », « le passioni umane che lo fanno muovere » (*E. d. L.*, III, 1) non significa che *tutti* i governi di una data specie siano retti da quel principio. Montesquieu l'ha affermato esplicitamente: « Questi sono i principi dei tre governi; il che non significa che *in una data repubblica si sia virtuosi, ma che si dovrebbe esserlo ecc...* »<sup>75</sup>. Il « principio » costituisce cioè uno degli elementi (quello dinamico rispetto alla « natura », elemento statico) della definizione sociologica dei vari tipi di Stato; ora è noto che il giudizio sociologico è un giudizio generalizzante, ricavato senza dubbio dall'osservazione della realtà empirica, ma nel quale questa realtà viene sottoposta ad un processo di schematizzazione, di depurazione, in modo da far venire alla luce un concetto rappresentativo e non una impossibile fotografia di ogni, anche contraddittoria, realtà. Pensare che Montesquieu, per il fatto

75. *Esprit des Lois*, III, 11, il corsivo è mio.

di aver delineato le caratteristiche istituzionali (la « natura », com'egli la chiama) e ideologiche (ché questo ci sembra il termine moderno più adatto a definire i « princìpi » montesquiviani) dei vari governi, credesse che ogni concreto governo le avesse in effetti tal quali, significa svalutare la sua indagine sociologica, contro la testimonianza stessa delle sue parole, riducendola ad una ricerca puramente descrittiva della situazione politica reale.

I tre governi sono altrettanti tipi sociologici (veri o falsi qui non interessa) e come tali rappresentano una *tendenza* della realtà, ma non sono identificabili con *tutta* la realtà. Non per questo è da credersi che siano elaborati sacrificando scientemente quella parte della realtà che non sembri in accordo con la teoria. Tutt'altro, ché la decadenza degli Stati contemporanei altro non è se non un elemento indispensabile per giungere alla formulazione della legge sociologica ricercata, mediante quella « tavola delle assenze » necessaria, come voleva Bacone, a completare i risultati offerti da quella « tavola delle presenze » che nel nostro caso è rappresentata dai fasti dell'aurea età repubblicana di Grecia e di Roma.

Se dal problema del metodo vogliamo ora ritornare a considerazioni di contenuto, un'altra osservazione mi sembra altrettanto importante e decisiva. Quand'anche l'esempio degli Stati italiani contemporanei (repubbliche o aristocrazie, non importa) fosse stato fonte di delusione, non per questo si può dire che siano stati solo quegli Stati a poterliela suscitare.

Per quanto immerso negli ideali dell'antichità classica lo si voglia immaginare, non si può credere che Montesquieu ignorasse la decadenza delle repubbliche dell'antichità da lui tanto ammirate. Ne fan fede i testi anteriori ai viaggi. Nelle *Lettres Persanes* egli ricorda la decadenza della repubblica romana, caduta infine sotto il « potere arbitrario » di Cesare,

proprio in quella lettera CXXXI in cui aveva esaltato, come abbi- am visto, l'amore per la libertà proprio delle repubbliche. Il *Dialogue de Sylla et d'Eucrate* che altro è se non un quadro, ancora una volta, della decadenza della repubblica romana? E in un frammento destinato al *Traité des devoirs* afferma che l'amor di patria — proprio quel sentimento cioè di cui aveva esaltato nella stessa sede il valore presso gli antichi — è sempre stato « la fonte dei più grandi delitti », dimostrando così di avere una concezione drammatica della « virtù » e non moralisticamente unilaterale <sup>76</sup>.

E allora perché attribuire un valore così decisivo allo spettacolo di decadenza offertogli dagli staterelli italiani di quel tempo i quali oltre tutto gli hanno offerto, come vedremo fra breve, anche degli spunti positivi? È vero che la lezione della realtà è sempre più efficace dei libri, ma in questo caso esse possono essersi unite perfettamente in un unico risultato, avendogli i libri additato le condizioni necessarie alla perfezione della vita politica, condizioni la cui validità gli era confermata *a contrario* dalla decadenza derivante dall'abbandono dei principi medesimi, come gli dimostravano non solo la storia ma l'esperienza diretta. E si tenga ancora presente che, fin dalle *Lettres Persanes*, Montesquieu aveva dimostrato di essere a conoscenza delle miserande condizioni politiche dell'Italia e dei suoi Stati <sup>77</sup>, per cui quanto avrebbe visto in seguito coi suoi occhi doveva costituire una conferma più che una delusione.

Non vi è quindi contrasto tra *Voyages* e primi dieci libri dell'*Esprit des Lois*, se si tien conto della loro diversa natura: nei primi si ha una fedele riproduzione direi quasi statistica della realtà, nel secondo la teorizzazione delle leggi che la regolano. Non vi è quindi ragione — ora che sappiamo in

76. Cfr. *Pensées*, II, fol. 123, n. 1268 (617) in fine.

77. Cfr. lett. CII e CXXXVI.

base alla dimostrazione dello Shackleton che l'*Esprit des Lois* è stato redatto tutto dopo i viaggi — di ritenere che l'ideale della virtù, contenuto nei primi dieci libri e rispecchiante idee anteriori ai viaggi, venga abbandonato, proprio in conseguenza di essi, a favore dell'ideale della libertà frutto del soggiorno inglese. Con questo non si vuol dire che il rapporto tra sistema tripartito dei governi e sistema inglese, tra virtù e libertà, sia limpido e chiaro, ma si vuol escludere che si tratti di un'evoluzione cronologica causata dall'esperienza dei viaggi. La spiegazione va secondo me ricercata sul piano logico delle idee dell'*Esprit des Lois*, risolvendo l'arduo problema dell'ordine di quest'opera su cui tanti critici si sono cimentati.

Le altre affermazioni citate di solito a sostegno della linea interpretativa Dedieu-Shackleton non mi sembra che infirmino in alcun modo quanto ho detto sopra. Senza dubbio Montesquieu scrive che « niente al mondo vi è di più insolente dei repubblicani » e cita l'atteggiamento dei Romani nei confronti del re, dei Bolognesi verso Enzo re di Sardegna — « ch'essi tennero prigioniero fino alla morte, senza mai volerlo liberare, per avere il piacere di trattarlo come un re prigioniero, con magnificenza »<sup>78</sup> — ma in queste parole non riesco a vedere nulla di contrario alla « virtù » repubblicana. Esse non sembrano certo improntate a simpatia, ma i fatti presi in considerazione non hanno alcun riferimento con il reggimento interno della cosa pubblica e riguardano per di più repubbliche nel pieno fiorire della loro forza che è per lo meno lecito dubitare avessero abbandonato la « virtù », quale la intendeva Montesquieu.

Anche le note del soggiorno in Olanda, che avrebbero confermato nell'animo del filosofo di La Brède il suo distacco dall'ideale repubblicano, non hanno maggior valore. Gli

78. Cfr. *Voyages*, p. 767, da Roma (secondo soggiorno).

Olandesi, scrive, hanno due sorta di re « i borgomastri che distribuiscono tutte le cariche » e la plebe « che è il tiranno più insolente che si possa avere »; e quindi traccia un quadro assai nero della situazione morale del paese<sup>79</sup>. Causa di questa condizione è anche il commercio, cui son dediti gli Olandesi e che ne corrompe gli animi aprendoli all'avidità e all'avarizia.

Ma tutto ciò non è affatto in contraddizione con l'*Esprit des Lois*, dove si affermano esattamente le stesse cose e dove il quadro della repubblica non è così idillico da ignorare i pericoli che insidiano tale forma di governo. Nel libro III, cap. 3, Montesquieu afferma che, mentre per i politici greci la repubblica poteva sostenersi solo sulla virtù, i politici moderni « ci parlano solo di industrie, di commercio, di finanze, di ricchezze e persino di lusso », aggiungendo che quando la virtù cessa, ambizione e avidità entrano in tutti i cuori, « la repubblica è una spoglia inanimata e la sua forza è costituita soltanto dal potere di alcuni cittadini e dalla licenza di tutti ». Le rassomiglianze col quadro tracciato dell'Olanda mi sembrano evidenti confermando che la lezione dei viaggi lungi dal contraddire le idee dei primi libri dell'*Esprit des Lois* ha servito a formarle, completando l'informazione erudita e libresca.

Ma non è da credersi che i viaggi abbiano offerto a Montesquieu un quadro politico unicamente negativo prima che egli sia giunto in Inghilterra: seguendo le sue note si è in grado di cogliere numerose indicazioni che segnano una traccia del lavoro futuro. Vediamole dappresso.

Il soggiorno austriaco non sembra presentare spunti politici interessanti: Montesquieu si limita ad elencare le grandi cariche dello Stato senza addentrarsi in un esame di quel

79. Cfr. *Voyages*, pp. 863-4; cfr. anche p. 867 dove scrive: « la Repubblica cade nella corruzione ».

4

complesso meccanismo imperiale al quale rivolgerà invece attenzione maggiore nell'*Esprit des Lois* (IX, 1-2). Eppure egli ha avuto modo di conoscere e di parlare con un uomo della levatura intellettuale e dell'importanza politica del principe Eugenio di Savoia<sup>80</sup>. Ma non bisogna dimenticare che per quel periodo le note di viaggio sono allo stato di frammenti. Ricordiamo tuttavia una conversazione col conte di Wurmbrand, presidente del consiglio aulico « uomo molto istruito, anche se ne fa troppa mostra » il quale « conosce bene il diritto tedesco » e dal quale Montesquieu apprende l'antica organizzazione feudale dell'Impero<sup>81</sup>.

Se ricorriamo però alle *Pensées* vi troviamo qualche accenno al soggiorno austriaco non privo di significato. Al conte Kinski, il quale gli domandava se non lo stupiva vedere l'imperatore alloggiato in un palazzo assai più brutto di Versailles, Montesquieu risponde « non mi dispiace affatto vedere un paese dove i sudditi sono meglio alloggiati del loro sovrano »<sup>82</sup>. Nella risposta brillante non si può non riconoscere, sotto la cortesia dell'uomo di mondo, una nuova manifestazione di quel rovesciamento del tradizionale rapporto tra sovrano e sudditi che abbiamo rilevato nei frammenti dei *Princes*: anche qui l'interesse e la simpatia di Montesquieu si volge ai secondi non al primo.

E in un altro passo ci spiega il motivo per cui da Vienna ha voluto recarsi in Ungheria « perché tutti gli Stati d'Europa sono stati un tempo com'è ancor oggi l'Ungheria ed io desideravo vedere le usanze dei nostri padri »<sup>83</sup>. Il *Dedieu*

80. Cfr. *Voyages*, p. 537 e *Pensées*, III, fol. 351, n. 2135 (48) in cui riporta appunto un brano di conversazione avuta col principe.

81. *Voyages*, pp. 542-3.

82. *Pensées*, II, fol. 31, n. 1003 (6), la frase è riportata anche in *Pensées*, III, fol. 351, n. 2134 (47), con qualche variante formale.

83. *Pensées*, I, p. 338, n. 339 (51); cfr. anche *Considérations sur les richesses de l'Espagne*, § 1: « Ancor oggi l'Ungheria e la Polonia ci offrono un'idea esatta dell'Europa di un tempo ».

ha ricamato un po' troppo in base a questa semplice indicazione<sup>84</sup>, ma non vi è dubbio che lo spettacolo della struttura signorile dell'ordinamento politico magiaro deve esser servito a vivificare agli occhi di Montesquieu il quadro del mondo feudale a lui noto attraverso i libri di storia e di diritto.

Di Venezia abbiám visto il quadro negativo, ma a parte quelle brevi e talvolta superficiali considerazioni le note sul soggiorno veneto non ci rivelano nulla sulla struttura così caratteristica della Serenissima? Ancora una volta le *Pensées* suppliscono alla lacuna con una indicazione preziosa; in una di esse infatti Montesquieu ci dice di aver scorso, evidentemente a Venezia, un manoscritto attribuito al Sarpi (Fra-paolo, come lo chiama) sul governo veneto e « sui mezzi per perpetuarne la gloria »<sup>85</sup> e ne trascrive un riassunto in cui sono rapidamente esposti elementi essenziali e caratteristiche del governo veneto e nel corso del quale osserva: « è chiaro che il Consiglio dei Dieci e il Senato pertengono all'aristocrazia e il Gran Consiglio all'oligarchia: non vi si entra in base alla virtù ma alla nascita », concetto che in parte ritroviamo in *Esprit des Lois*, II, 3. Pertanto se è vero che lo spettacolo della vita pubblica veneta si è concluso per

84. Cfr. Montesquieu cit., pp. 24-5 e Montesquieu, *l'homme et l'oeuvre* cit., pp. 64-5.

85. *Pensées*, II, fol. 246, n. 1546 (1565). Il Ms. cui Montesquieu fa riferimento è con ogni probabilità *l'Opinione come debba governarsi internamente ed esternamente la Repubblica di Venetia per havere il perpetuo dominio*, di cui si hanno più redazioni manoscritte. L'opera fu pubblicata a Venezia nel 1681 « appresso Roberto Meietti » e fu tradotta in francese col titolo *Le Prince de Fra Paolo ou Conseils politiques adressez à la Noblesse de Venise par le p. Paul Sarpi*, Berlin, 1751. Un confronto di quest'ultima edizione col testo montesquiviano dimostra che Montesquieu si riferisce proprio all'opera suddetta, la quale tuttavia non è da attribuirsi al Sarpi (cfr. A. BIANCHI-GIOVINI, *Biografia di Frà Paolo Sarpi*, Zurigo, 1847, vol. II, pp. 390-1), come già appare dal titolo della seconda edizione veneta (appresso Roberto Meietti, 1685): *Opinione falsamente ascritta al Padre Paolo, servita, come debba governarsi ecc.*

Montesquieu con un bilancio negativo, è però altrettanto vero ch'egli non si è fermato a questa valutazione pessimistica ma, esaminando spassionatamente la struttura istituzionale della Serenissima, ha saputo ricavare utili indicazioni per la sua ulteriore ricerca scientifica.

A Lucca Montesquieu esamina dappresso l'ordinamento di quella piccola repubblica aristocratica, che non dovette dispiacerli troppo se notava, in contrapposizione con Genova, la povertà dei privati e la ricchezza dell'erario. Soprattutto lo interessa il sistema di rotazione delle cariche al quale farà riferimento nell'*Esprit des Lois*<sup>86</sup>.

Percorrendo la Germania Montesquieu è soprattutto attento ad osservare le condizioni delle varie confessioni cristiane e le conseguenze politico-religiose (ma più le politiche che le religiose) del sistema introdotto dal trattato di Westfalia. Con sguardo penetrante addita nella coesistenza, su un piede di parità giuridico-politica, delle diverse confessioni, un importante fattore di libertà per i cittadini, i quali nella rivalità religiosa che divide i magistrati, sempre vigili a cogliere gli abusi reciproci, trovano una sicura garanzia contro lo strapotere di costoro<sup>87</sup>. E dove le confessioni sono più di due, Montesquieu nota anche una maggior libertà propriamente religiosa<sup>88</sup>. Conferma di quanto aveva in precedenza esplicitamente affermato nelle *Lettres Persanes* (lettera LXXXV), seguendo una linea di pensiero favorevole alla tolleranza che risale alla *Politique des Romains dans la religion*, e preludio a quanto dirà in *Esprit des Lois*, XXV, 9. Infine viene a conoscenza più approfondita del sistema costituzionale imperiale, grazie alla lettura del *De statu imperii germanici* del Pufendorf, prestatogli in Austria dal Wurmbbrand, che gli « sembra eccellente per mettere al corrente

86. Cfr. II, 3, in particolare nota e, e *Voyages*, pp. 632-3.

87. Cfr. *Voyages*, p. 820.

88. Ivi, p. 826; sui problemi religiosi cfr. anche pp. 829-30, 831, 842-3.

della condizione dell'Impero », e grazie alle conversazioni col barone di Stain, primo ministro del duca di Brunswick — da Montesquieu definito « un des hommes de l'Allemagne qui en sait mieux le droit public » — col quale discusse l'antico ordinamento della *Respublica christiana* e del Sacro Romano impero, come ne fa fede una sua lettera <sup>89</sup>.

Persino l'Olanda, di cui ha deplorato la corruzione politica e civile, non manca di insegnargli qualcosa col suo complesso sistema federale rappresentativo che gli ispirerà i capitoli dell'*Esprit des Lois* dedicati alle repubbliche federali, le quali sole possono sottrarsi al dilemma fatale che incombe su ogni repubblica: o esser piccola e soggiacere alla violenza esterna, o esser grande e cadere per i vizi interni <sup>90</sup>. La città di Amsterdam, a sua volta, nonostante la corruzione dei magistrati, gli offre l'esempio della « più sensata » delle aristocrazie: l'aristocrazia cioè elettiva e non ereditaria.

Queste osservazioni dimostrano chiaramente come Montesquieu sia ugualmente attento ad osservare la realtà in tutti i suoi aspetti: in quello istituzionale come in quello spirituale. L'apprezzamento delle forme politiche non gli impedisce di mettere a nudo la decadenza morale <sup>91</sup> e viceversa; anzi dal contrasto direttamente constatato fra questi due aspetti della realtà trarrà incitamento a ricercare una scienza della società che tenga conto di entrambi e non solo delle istituzioni o solo dei princìpi morali.

5. Torna opportuno ora — dopo aver chiarito in linea generale il rapporto tra i *Voyages* e l'*Esprit des Lois* — ritor-

89. Cfr. *Voyages*, p. 850 e *Corr.*, I, pp. 274-6; sul libro del PUFENDORF, ivi, p. 233.

90. Cfr. *Voyages*, pp. 867-8, *Esprit des Lois*, IX, 1-3 e *Pensées*, II, fol. 18, n. 940 (1806).

91. *Voyages*, p. 872.

nare all'esame dell'ultima, e senza dubbio più significativa, fase dei viaggi: il soggiorno in Inghilterra.

Disgraziatamente proprio questa fase dei viaggi è fra le meno ricche di note rimasteci; su di essa abbiamo infatti soltanto le frammentarie *Notes sur l'Angleterre*, pubblicate postume soltanto nel 1818 nell'edizione parigina delle *Oeuvres complètes de Montesquieu* del Lefèvre. A queste si aggiungano tre lettere da Londra, di cui due però non parlano affatto dell'Inghilterra e l'altra è assai anodina<sup>92</sup>, e naturalmente i numerosi passi delle *Pensées* relativi all'Inghilterra e agli Inglesi, i quali però, come è noto, non sono sicuramente databili e, poiché l'opera si estende a un periodo vastissimo della vita di Montesquieu, possono solo in parte riferirsi al soggiorno inglese. Più recentemente, la pubblicazione dello *Spicilège* ha fornito nuovo materiale, più importante però per due o tre indicazioni preziose in esso contenute che non per l'ampiezza della documentazione. Nonostante la scarsità del materiale disponibile è su questo soggiorno che si sono maggiormente appuntati gli sguardi dei critici per legittima suggestione della tradizionale immagine di Montesquieu come teorico del governo inglese<sup>93</sup>. Tuttavia questo interesse è troppo connesso alla tesi sopra esaminata del contrasto tra *Voyages* ed *Esprit des Lois* per non richiedere un nuovo esame delle osservazioni montesquiviane sull'Inghilterra.

92. Cfr. *Corr.*, I, pp. 278-282. Le lettere sono dirette: due (del 21 dicembre 1729 e del 1° marzo 1730) a mons. Gaspard Cerati (1690-1769), da Montesquieu conosciuto a Roma (cfr. *Voyages*, p. 678 e 694) e col quale rimase in affettuosa amicizia fino alla morte, e l'altra (del 23 febbraio 1730) al ministro Chauvelin, per sollecitare un posto di rappresentante diplomatico.

93. Cfr. soprattutto J. C. COLLINS, *Voltaire, Montesquieu and Rousseau in England*, London, 1908; le più volte citate opere del DEDIEU e soprattutto il suo *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France* ecc. cit.; R. SHACKLETON, *Montesquieu, Bolingbroke and the Separation of Powers*, in « French Studies », III, 1949, pp. 25-38 (trad. it. in « Occidente », VII, 1952, pp. 112-125) in cui sono esaminati i paesi dello *Spicilège*, nonché, del medesimo, l'art. sopra citato su *La genèse de l'Esprit des Lois*.

Le prime impressioni non sono particolarmente buone: le strade di Londra sono cattive, la città in complesso è brutta pur non mancando di « bellissime cose », i « giovin signori » inglesi sono gli uni colti ma impacciati, gli altri ignorantissimi ma pieni di sé, dettano legge<sup>94</sup>; i giornali son « molto liberi », ma « molto indiscreti » e talvolta raccontano fandonie (1<sup>a</sup> lettera al Cerati).

Tuttavia queste sono impressioni esterne e Montesquieu non era tipo da lasciarsi scoraggiare, come quegli stranieri ch'egli critica subito perché non sanno assuefarsi alle abitudini inglesi come egli invece, e per carattere e per consuetudine alle diversità dei varii popoli, sente di poter fare<sup>95</sup>. E infatti una delle prime osservazioni è nettamente favorevole ed è, si badi, un'osservazione di natura politica: « A Londra, libertà e uguaglianza. La libertà di Londra è la libertà delle persone per bene » mentre quella di Venezia è, Montesquieu lo ripete, la libertà di andar con meretrici, e quella d'Olanda « la libertà della canaglia ». Questa libertà politica, che comporta anche una grande indipendenza e libertà di modi perfino nei confronti del sovrano, è però tutt'altro che libertà arcadica, fatta invece com'è di discussioni e di contrasti di passioni, che agli stranieri non avvezzi a simili aperti spettacoli, sembrano forieri di chissà quali incombenti rivoluzioni, mentre sono soltanto la libera manifestazione di quanto in qualsiasi altro paese si pensa ma non si può dire. Chi infatti avrebbe osato dire nel continente le parole che un tal Chipin, membro dei Comuni, pronunziò in una seduta a cui Montesquieu assistette, contestando al sovrano il *diritto* di mantenere truppe nazionali delle quali « solo un tiranno o un usurpatore poteva aver bisogno »<sup>96</sup>?

94. Cfr. *Notes sur l'Angleterre*, in CAILLOIS, I, pp. 875-6.

95. Ivi, pp. 876-7.

96. Cfr. *Notes cit.*, p. 876 (sulla libertà a Londra); pp. 877 e 878 (sulla

E nello *Spicilège*, diligentemente, Montesquieu incolla un articolo ritagliato dal giornale di Bolingbroke, il *Craftsman* del 31 gennaio 1730 (tre giorni dopo il citato dibattito ai Comuni), nel quale si proclama il diritto del popolo a esaminare i pubblici affari in un paese libero. Un simile fatto mi pare abbia un valore di per sé chiaramente significativo. Montesquieu è da poco in Inghilterra e già si affretta a notare i sintomi di una vita politica completamente diversa da quella continentale, animata da un ideale dialettico di libertà, segnalando l'azione di vigile controllo che fra loro esercitano i vari elementi costitutivi dello Stato.

Lodi entusiastiche rivolge alla regina d'Inghilterra, Carlotta di Mecklemburgo, la quale, conversando con lui, gli dice di ringraziar Dio « che il potere dei re d'Inghilterra sia limitato dalle leggi »<sup>97</sup>. La libertà del paese consiste nell'impero della legge sul sovrano; e non è chi non veda come qui si riecheggi il ben noto principio pubblicistico inglese della *rule of law* di cui era stato campione Edward Coke.

Ma tutto ciò ha naturalmente la sua contropartita che Montesquieu non è affatto disposto a non vedere. Alla libertà politica, così preziosa ai suoi occhi, si accompagnano sentimenti non proprio lodevoli, come il nostro osservatore annota: « Le ricchezze son qui sommamente stimate; l'onore e la virtù poco ». La stessa libertà di stampa, così gelosamente difesa, ha anche un'altra ragione tutt'altro che nobile: il re trae un forte reddito da un'imposta gravante sui giornali. E in seguito rileva come la corruzione si sia largamente diffusa nel paese, come taluni membri del Parlamento vivano vendendo i loro voti, mentre i ministri governano, giorno

libertà di modi verso il sovrano); p. 878 (sulle lotte fra i partiti); p. 879 (sul discorso ai Comuni).

97. *Pensées*, I, p. 462, n. 662 (58). L'episodio è narrato in termini un po' diversi ma non tali da modificarne il significato in *Pensées*, II, fol. 31, n. 1003 (6).

per giorno, senza idee precise, preoccupandosi soltanto delle loro rivalità personali. La conclusione è amara: « Gli Inglesi non son più degni della loro libertà. Essi la vendono al re; e se il re la rendesse loro, gliela venderebbero di nuovo »<sup>98</sup>.

Cosa significa questa discordanza di opinioni? poiché non si può negare che il giudizio di Montesquieu sia negativo quando scrive che in Inghilterra si fanno sì azioni straordinarie ma tutte per denaro e che non solo non vi si ha « onore e virtù, ma nemmeno se ne ha l'idea », giudizio, si noti, che non investe solo alcuni uomini, ma tutto il paese che dà la sua approvazione a persone siffatte<sup>99</sup>. Secondo il Dedieu (e lo Shackleton, seppure in misura più attenuata) sarebbe il segno di una primitiva ostilità dovuta al permanere dei suoi pregiudizi di « giurista francese, le cui concezioni monarchiche si erano formate nello studio delle istituzioni medievali »<sup>100</sup>.

In realtà non mi pare che sia così, perché osservazioni negative e positive si alternano nel corso delle *Notes* senza che si possa stabilire una evoluzione dalle prime alle seconde. Siamo invece di fronte a un avvicinarsi di *chiari e oscuri* che formano un quadro non tutto arcadico o tutto pessimistico del paese, ma veritiero e penetrante, comprensivo di tutti i suoi aspetti. Non vedo perché di un osservatore così sagace e, soprattutto, equilibrato come Montesquieu, si debba fare un individuo ora tutto entusiasta, ora tutto deluso.

Ma seguiamo ancora le osservazioni di Montesquieu che la sua analisi continua. Le *Notes* ci indicano che egli assiste

98. Cfr. *Notes* cit., p. 878 (sulla stima per le ricchezze); pp. 877 e 880 (sulla corruzione); p. 877 (sull'imposta sui giornali); pp. 878 e 880 (sui ministri); il passo riportato nel testo è a p. 880.

99. *Notes*, p. 880.

100. Cfr. DEDIEU, *Montesquieu l'homme et l'oeuvre*, p. 70; vedi anche dello stesso, *Montesquieu*, p. 31 dove si afferma che le *Notes* sono prevalentemente ispirate a una critica sarcastica. Per la posizione dello Shackleton vedi *La genèse* cit., p. 432.

ad altre sedute dei Comuni e ne segue l'attività politica e legislativa. A proposito di due *bills* tradizionalmente presentati dai Comuni e tradizionalmente respinti dai Lords, ed infine approvati *nemine volente*, ha modo di osservare l'opposizione esistente tra le due camere e come infine il sistema possa talvolta funzionar a dispetto di ogni opposizione visto che quei *bills* sono stati approvati « contro la volontà dei comuni, dei pari e del re ». Osservazione preziosa di cui terrà certamente conto in seguito quando nell'*Esprit des Lois* (XI, 6) scriverà che il sistema inglese, il quale a prima vista sembra dover condannare all'inazione, funziona invece « per il movimento necessario delle cose ». Inoltre l'approvazione dei *bills*, uno dei quali era diretto a reprimere la corruzione, gli fa notare che « il più corrotto dei parlamenti è quello che più ha assicurato la pubblica libertà »<sup>101</sup>.

Poco prima aveva scritto « Quando vado in un paese non guardo se vi sono delle buone leggi, ma se si applicano quelle che vi sono, ché di leggi buone ve ne sono dappertutto »<sup>102</sup>, mostrando chiaramente con queste parole di non volersi appagare degli aspetti istituzionali di un paese, ma di voler cogliere anche la realtà stessa della vita politica. Ora il suo sguardo penetrante di osservatore gli rivela come le istituzioni possano talvolta influire persino su uomini corrotti, abbiano cioè un valore intrinseco. Non per questo cade, come vedremo, nel feticismo costituzionale.

In questa valutazione delle istituzioni lo conferma del resto la lettura di un articolo del *Craftsman*, che riassume nei seguenti termini: « Il governo è buono, quando le leggi son tali da produrre necessariamente la virtù e da far sì che persino uomini cattivi divengano buoni ministri »<sup>103</sup>. Ecco la funzione delle leggi, volgere al bene pubblico anche

101. *Notes*, p. 881.

102. *Ivi*, p. 879.

103. *Spicilège*, p. 1357.

uomini corrotti o ambiziosi, e l'Inghilterra di Walpole e di Bolingbroke era fatta apposta per offrirgli esempi evidenti di un simile principio.

Alla luce di siffatte osservazioni, la conclusione delle *Notes* appare chiara e fondata. Mette conto di riportarla per esteso: « L'Inghilterra è attualmente il paese più libero del mondo, nessuna repubblica eccettuata; lo chiamo libero perché il sovrano non ha il potere di fare qualsiasi torto gli piaccia a chicchessia, il suo potere essendo controllato e limitato da una legge [*act*]; ma se la camera bassa diventasse padrona; il suo potere sarebbe illimitato e pericoloso, poiché essa avrebbe al tempo stesso il potere esecutivo; mentre attualmente il potere illimitato risiede nel parlamento e nel re, e il potere esecutivo nel re, il cui potere è limitato. Un buon Inglese deve pertanto cercar di difendere la libertà tanto contro gli attentati della corona quanto contro quelli della Camera »<sup>104</sup>. Anche in questo caso la lettura del *Craftsman* gli era giovata non poco: il numero del 13 giugno 1730 gli diceva infatti che la monarchia inglese era in una posizione intermedia, allontanandosi dalla quale si cade da un lato nella tirannide e dall'altro nell'anarchia<sup>105</sup>.

L'analisi è chiusa, anche se non mancano osservazioni ricche di interesse che qui non ho ricordate, come la ben nota predizione del distacco delle colonie americane dalla madrepatria o l'analisi del rapporto fra potere politico e potere economico, di probabile reminiscenza harringtoniana su cui ho richiamato l'attenzione altrove<sup>106</sup>. Comunque, non dovendosi qui esporre le idee politiche di Montesquieu ma il suo metodo, non è il caso di soffermarsi su tutte queste note

104. *Notes*, p. 884.

105. *Spicilège*, p. 1358.

106. Cfr. il mio studio *Montesquieu, la séparation des pouvoirs et la Constitution fédérale des Etats Unis*, in « *Revue internat. d'histoire politique et constitutionnelle* », N. S., 1951, pp. 241-2.

per interessanti che siano. Vogliamo invece rilevare come le *Notes* rivelino in maniera peculiare il tipo dell'indagine condotta da Montesquieu. Il suo sguardo si volge, come abbi- am visto, da un lato ai costumi e alle abitudini del popolo da lui visitato (è l'analisi rivolta a definirne l'indole, a classificarne le caratteristiche, « le génie », com'egli diceva, rientrando nell'interesse per il problema dell'*esprit général*), dall'altro alle forme istituzionali. Questo duplice piano di osservazione spiega le differenze di tono che si riscontrano nelle *Notes*: ammirazione per le istituzioni, riserbo e sovente critica per i costumi.

Quando lo studioso, il sociologo elaborerà in sede teorica i risultati raccolti in sede di osservazione sperimentale, si varrà dei dati istituzionali per elaborare la teoria del governo libero (*E. d. L.*, XI, 6), e dei dati ambientali e di costume per spiegare le cause della formazione di tale forma di governo, rilevandone a loro volta le ripercussioni sui modi di vita (*E. d. L.*, XIX, 27). Comunque allorché rivolge lo sguardo alle istituzioni queste non gli fanno velo, quelle ch'egli elabora son delle regole (anche se ricavate dall'osservazione) e non, ripetiamolo, delle riproduzioni fotografiche della realtà. Per questo a conclusione del famoso capitolo sul governo inglese osserverà: « Non spetta a me esaminare se gli Inglesi godono attualmente di una siffatta libertà o meno. Mi basta dire ch'essa è stabilita dalle loro leggi, ed altro non cerco ».

Ritroviamo pertanto anche nelle note sull'Inghilterra le stesse caratteristiche trovate in quelle sull'Italia. E se si vuol sostenere che lo spettacolo di decadenza morale degli Stati italiani lo ha allontanato dallo schema tripartito dei governi e dalla sua ammirazione per la virtù repubblicana, vien fatto di domandarsi perché la constatazione della corruzione degli Inglesi non gli abbia ispirato sfiducia nel sistema politico inglese. In realtà, anche in questo caso Montesquieu ha mi-

rato a mettere in luce un « dover essere », una legge di tendenza non razionalmente e astrattamente dedotta ma frutto dell'esperienza delle condizioni particolari della nazione inglese — che troveranno la loro piena formulazione nel cap. XIX, 27 dell'*Esprit des Lois* — e nella sua storia <sup>107</sup>. Ora questa legge tende sì alla libertà ma non è una legge di applicazione automatica, anzi per tradursi in realtà concreta ha bisogno di un'attiva partecipazione dell'uomo, cioè di quel vigile amore alla libertà a cui richiamava gli Inglesi alla fine delle *Notes sur l'Angleterre* e a cui li richiamerà ancora nell'*Esprit des Lois* (II, 2) e nelle *Pensées* <sup>108</sup>. Poiché la libertà è continuamente insidiata dall'eccessivo amore per le ricchezze e dalla conseguente corruzione.

Se il soggiorno inglese gli ha indubbiamente fatto conoscere la tecnica della libertà politica e lo ha messo maggiormente in contatto con un pensiero politico liberale, non per questo gli ha impedito di vedere i pericoli cui anche quel sistema, come quello repubblicano e ogni altro sistema, è soggetto.

107. Cfr. *Notes sur l'Angleterre*, pp. 882-3.

108. III, fol. 257 v<sup>o</sup>, n. 1960 (1883).

CAPITOLO SESTO  
*DALLA POLITICA ALLA SOCIOLOGIA*

1. Tornato in patria con il copioso materiale delle sue note di viaggio, Montesquieu attende dapprima a raccogliarlo e a elaborarlo, come si è già detto, presentandone i risultati all'Accademia di Bordeaux. Ma il suo spirito sempre desto e irrequieto non si appaga di frutti, tutto sommato modesti, come le Memorie sulle miniere, e le Riflessioni sugli abitanti di Roma, e forma nuovi e più vasti progetti. Si sogliono attribuire a questa epoca i divisamenti di una storia di Francia e di una storia di Luigi XIV di cui ci rimangono numerosi frammenti nelle *Pensées*<sup>1</sup>. Non è il caso di esaminarli qui, dato il particolare intento metodologico di questo studio, tuttavia non sarà inutile ricordare le idee contenute nel progetto di prefazione alla storia di Luigi XIV<sup>2</sup> che ne illuminano la concezione storiografica e ci saranno di giovamento nell'esaminare le *Considérations sur les Romains*.

Il primo requisito dello storico appare l'imparzialità: Montesquieu proclama infatti di non avere alcuna mira di arricchimento o di avanzamento, né di esser mosso da invidia o da ambizione, soddisfatto com'è e del suo patrimonio e della sua condizione sociale. Estraneo ai pubblici affari, non

1. Cfr. BARRIÈRE, *Un grand provincial* cit., pp. 260-263.

2. In *Pensées*, II, fol. 83, n. 1183 (539).

scrive né per giustificarsi né per vantarsi, ma al tempo stesso ha vissuto nel mondo in cui la politica è il pane quotidiano. Lo storico cioè non deve essere animato da interessi personali o di parte nei confronti dei fatti che narra, ma deve conoscere l'ambiente in cui sono nati e il linguaggio politico in cui sono espressi. Abbastanza vicino all'epoca di cui vuole fare la storia per conoscerne i particolari e lo spirito, Montesquieu se ne sente tuttavia già sufficientemente lontano per poterla analizzare obiettivamente, confrontandone l'esperienza politica con quelle sviluppatesi all'estero e di cui è venuto a conoscenza nei suoi viaggi.

Egli richiede quindi allo storico una conoscenza approfondita delle fonti memorialistiche del tempo, purché sia una conoscenza critica, che le confronti tra loro — non fidandosi esclusivamente di nessuna di esse per una evidente presunzione di parzialità — e le paragoni a documenti più autentici, come i documenti di stato « che sono come le pietre principali dell'edificio, entro le quali tutto il resto si inquadra ».

Infine allo storico giova quella conoscenza del diritto del suo paese, e soprattutto del diritto pubblico, che Montesquieu sa di avere in misura non piccola « pel lungo studio e il grande amore ». Non manca, in questa enunciazione indiretta dei requisiti dello storico, un accenno al suo dovere principale: quello di impostare la storia come problema, di accingervisi cioè « stimolato da un bisogno della vita pratica », come ben scrive Croce<sup>3</sup>. Proprio siffatta esigenza problematica viene a dar senso moderno alla posizione di Montesquieu, poiché riduce ai suoi giusti limiti la parallela esigenza dell'imparzialità, a quel tempo invero assai diffusa<sup>4</sup>, ma che per le sue eccessive pretese portava all'effetto opposto:

3. *La storia come pensiero e come azione*, Bari, 1939, III ed., p. 4.

4. Vedine tipica, vigorosa espressione in BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, art. *Usson*, rem. F.

il pirronismo. E questo problema, questo bisogno è, nel rapido accenno di Montesquieu, proprio quello di mettere in luce l'antico ordinamento costituzionale francese « che il potere arbitrario ha potuto sin qui nascondere, ma che non potrà giammai distruggere se non con se stesso ». L'accenno è sobrio, ma, se lo colleghiamo con tutta l'attività di pensiero, giuridica e politica di Montesquieu, dimostra come anche l'analisi storiografica sua si orienti verso il problema della libertà.

Storia, dunque, come storia della libertà? No certo, se si vuol riferirsi al preciso significato filosofico dato da Croce a siffatta espressione<sup>5</sup>, ma indagine storica animata da uno spirito di libertà e alla ricerca di una tradizione di libertà, questo sì, ed è titolo non piccolo di merito per il nostro autore, anche se, naturalmente, non è egli il primo né l'ultimo nel suo tempo a poterlo vantare, ché già quello spirito aveva animato Boulainvilliers e animerà d'Argenson e Voltaire.

E infine vengon criticati quegli storici i quali « han cercato di rendere le loro storie soltanto gradevoli... ed hanno scritto la storia come si scrive una tragedia, con una unità d'azione che piace al lettore, perché... sembra istruire senza bisogno di memoria o di giudizio ». Il pensiero corre subito, per contrasto all'*abbé* Vertot, il quale, a chi gli presentava nuovi documenti relativi all'assedio di Rodi, rispose « mon siège est fait ». Concezione letteraria, romanzesca della storia, che non era propria soltanto del buon Vertot — ai suoi tempi peraltro assai celebre — ma di tanti altri storici del tempo e persino del Voltaire dell'*Histoire de Charles XII*, e che del resto era già stata criticata da Bayle nel suo *Dictionnaire* (art. *Rémond*, rem. D).

Il programma storico di Montesquieu è dunque assai

5. *La storia* cit., pp. 46-50.

chiaramente definito, anche se non rivoluzionario, e s'impenna sull'esigenza di una conoscenza critica delle fonti e sul principio di imparzialità, come lo conferma l'accusa da lui mossa a Voltaire di « scriber sempre a prò del suo convento »<sup>6</sup> come i monaci degli ordini religiosi e non avendo di mira i fatti narrati. Accusa di pragmatismo più meditata-mente ripresa dalla critica moderna ed estesa alla storiografia illuministica in genere<sup>7</sup>.

2. Ma l'interesse per la storia — che vedremo presto riaffiorare in una direzione tutta speciale nelle *Considérations sur la grandeur des Romains* — non assorbe Montesquieu al punto di allontanarlo dagli studi politici, anzi più che altro serve, per i legami di orientamento critico sopra rilevati, a permettergli di intendere in modo più esatto la natura dei fatti politici.

Significative sono al riguardo le *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, stampate nel 1733 insieme alle *Considérations sur... les Romains*<sup>8</sup>. Distrutte integralmente per ordine dell'autore, salvo una copia ancora in bozze di stampa da lui corrette e annotate, passarono poi in parte nell'*Esprit des Lois*. Ebbene queste *Réflexions* si ricollegano tanto agli studi sul regno di Luigi XIV (sia che li abbiano preceduti o ne siano state parte, più sviluppata e quindi staccata) quanto all'esperienza politica dei viaggi. Scopo dell'opuscolo è quello di criticare in generale la possibilità di una monarchia universale (cioè europea: i due termini sembravano coincidere a quei tempi!) e in particolare, di dimo-

6. *Pensées*, II, fol. 211 v<sup>o</sup>, n. 1446 (929).

7. Cfr. FUETER, *Storia della storiografia moderna*, trad. it., Napoli, 1944, vol. II, p. 10 e CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, 1941, IV ed., pp. 227-8.

8. Presso lo stesso tipografo Jacques Desbordes di Amsterdam, come ne fa fede una nota autografa di Montesquieu sul Ms. delle *Considérations sur les richesses de l'Espagne*.

strare che i tentativi di Luigi XIV, veri o attribuitigli dai suoi nemici, non potevano portare a un simile risultato.

Il problema della monarchia universale è certo tutt'altro che nuovo nella letteratura politica e giuspubblicistica, dacché la fine della *Respublica christiana* e del Sacro romano impero aveva fatto insorgere nostalgie, particolarmente vive nell'età della Controriforma, per quell'unità idealizzata dalla lontananza. Tali sogni nostalgici acquistavano tuttavia un certo sapore realistico ed esercitavano una certa presa sugli animi a causa dello spettacolo delle continue lotte dovute alla politica di potenza degli Stati nazionali. Si innestavano per di più sul tronco sempre vivo dell'universalismo cattolico e del millenarismo profetico, come lo attestano i *Quatuor libri de orbis concordia* (1542) di Guglielmo Postel, sognante un mondo unificato sotto un monarca-pontefice, carica che assegna, per diritto di primogenitura, al re di Francia o la *Repubblica catolica* di Francesco Pucci<sup>9</sup>, e persino la perduta *Monarchia de' Cristiani*, opera giovanile del Campanella, scritta a Padova nel 1593. Di essa lo Stilese così riassumeva il contenuto nei suoi *Aforismi politici*: « Poiché saranno mutate tutte le sette e religioni et i modi delli principati e dell'altre comunità, necessariamente si verrà alla prima signoria naturale divina, che regni un re sacerdote solo con il senato di ottimati eletto degli ottimi e del lor numero, come istituì Dio e come io disputai nella Monarchia Christiana »<sup>10</sup>.

Nostalgie e ideali che però col progredire dei tempi si rivelano sempre più anacronistici, sia nel campo politico che in quello religioso, come risulta già dalle note agli *Aforismi*

9. Sul Pucci vedi D. CANTIMORI, *Eretici italiani*, Firenze, 1939.

10. *Aforismi politici*, ed. Firpo, Torino, 1941, afor. 92; cfr. anche afor. 89 e 90. Si noti la concordanza in Postel e Campanella dell'ideale del re-sacerdote. Sulla *Monarchia de' Cristiani*, cfr. FIRPO, *L'utopia politica nella Controriforma*, in « Quaderni di Belfagor », 1948, I, pp. 100-101.

campanelliani di Grozio <sup>11</sup>, rappresentante del nuovo mondo spiritualmente e materialmente diviso.

Eppure proprio in Campanella, misto al permanere degli ideali religiosi, appare l'impostazione nuova e moderna del problema della monarchia universale, come problema di egemonia politica. La Spagna per condizioni naturali, circostanze storiche e, naturalmente, anche per divino disegno, è destinata a reggere le sorti unite del mondo europeo: questo l'assunto della *Monarchia di Spagna* (1600?) — che, si noti, Montesquieu possedeva nell'edizione latina <sup>12</sup> — e dei *Discorsi ai principi d'Italia* (1607). Ma la Spagna è già storicamente in declino a quel tempo anche se i contemporanei non sempre se ne accorgono, e, comunque, appare troppo legata all'ideale cattolico (come il suo araldo Campanella) perché una simile tesi non susciti vivaci opposizioni <sup>13</sup>.

Campanella, tuttavia, ha già segnato la via moderna della politica unitaria europea: l'egemonia di uno Stato, più che l'unificazione, obiettivo per il quale prodiga il suo ingegno e il suo slancio in sottili ammaestramenti e in eloquenti esortazioni. Del resto negli ultimi anni di vita si volse, come è noto, alla Francia trasferendo ad essa — ne *Le monarchie delle nazioni* (1635) — quella missione unificatrice da lui prima attribuita alla Spagna; segno di delusione, senza dubbio, nei confronti di quest'ultima ma anche di attenta consapevolezza del mutare degli eventi storici. E la Francia secentesca da Enrico IV a Luigi XIV rappresenta il momento più interessante della moderna parabola universalistica, chiusasi nel fallimento settecentesco dovuto al prevalere del concetto (inglese) di equilibrio.

11. *Observata in Aphorismos Campanellae politicos*, nn. 45-47, nell'ediz. cit. del Firpo.

12. Cfr. SHACKLETON, *Montesquieu, two unpublished documents*, in « French Studies », 1950, p. 318.

13. Cfr. FIRPO, *Polemiche sui Discorsi ai principi d'Italia*, in *Ricerche campanelliane*, Firenze, 1947, pp. 203-210.

Agli inizi del secolo, quando la potenza di Spagna rappresenta ancora il grande pericolo, il pensiero francese è orientato in senso nettamente critico nei confronti della monarchia universale; lo attestano soprattutto il *Nouveau Cynée* (Parigi, 1623) di Eméric Crucé e il *Grand Dessein* attribuito a Enrico IV dal suo vero autore, il Sully; progetto, quest'ultimo, che Montesquieu conosceva e considerava chimerico<sup>14</sup>. Nell'opera del primo — monaco e umanista — predomina il pacifismo politico e religioso, mentre scoperto è nell'opera del Sully, grande uomo di Stato, l'intento anti-asburgico e facile è trovarvi traccia di una ambizione egemonica francese, poiché il progetto è posto sotto l'egida del re di Francia e — sacrificando Casa d'Austria, privata della corona imperiale, e volgendo la Spagna, ridotta alla penisola iberica, verso il mondo coloniale — automaticamente segnava il predominio dello Stato borbonico, unico militarmente forte e da tempo nazionalmente unito<sup>15</sup>.

Ma accanto a questi progetti ambiziosi e vasti di organizzazione politica dell'Europa, si forma, sempre in direzione antiabsburgica, tutta una letteratura — prevalentemente francese — intesa a mettere realisticamente in luce gli interessi concreti degli Stati, le loro possibilità politiche reali, al fondo della quale sta l'approfondimento delle differenze nazionali e l'ostilità alla monarchia universale (spagnola). Vanno ricordati a questo proposito il *Discours des Princes et Estats de la Chrestienté plus considérables à la France*, nel 1623, attribuito al celebre père Joseph du Tremblay, l'eminenza grigia di Richelieu, e il *De l'Interest des Princes et Estats de la*

14. Cfr. *Pensées*, I, p. 188, n. 188 (1482). Il contenuto delle opere del Crucé e del Sully trovasi esposto distesamente in A. SAITTA, *Dalla Repubblica cristiana agli Stati Uniti di Europa*, Roma, 1948, pp. 34-57.

15. Conferma questa interpretazione il seguente giudizio incidentale del MEINECKE (*L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Firenze, 1942-44, vol. I, p. 282) che ritiene il piano del Sully « nato più dall'orgoglio francese che da un vero amor di pace ».

*Chrestienté* (Parigi, 1638) di Enrico, duca di Rohan, opera che Montesquieu si proponeva di procurarsi, come ci fa fede un passo dello *Spicilège* forse del 1733<sup>16</sup>. Equilibrio è la parola d'ordine di questi scritti — soprattutto di quello del Rohan — ma un equilibrio « non garantito né dalla guerra continua, né da una continua pace, ma (che) si muoveva labilmente tra pace e guerra », come sinteticamente scrive il Meinecke che ha attirato felicemente l'attenzione su questi scrittori<sup>17</sup>.

Ma col progredire del secolo, soprattutto dopo la svolta decisiva del Trattato di Aquisgrana, che segna il tramonto dell'ambizioso sogno absburgico, in Francia si scrive meno contro la monarchia universale, e si opera invece proprio in quella direzione. E la Francia diventa quindi a sua volta bersaglio degli strali antiuniversalistici. Celebre soprattutto è *La monarchia universale del re Luigi XIV* (Amsterdam, appresso Guglielmo de Jonge, nel 1692) di un avventuroso poligrafo italiano fattosi protestante e a quei tempi notissimo, Gregorio Leti, di cui Montesquieu conosceva certamente almeno la fortunata *Vita di Sisto V* (Losanna, 1669), da lui citata nell'*Esprit des Lois* (VII, 11), come Rousseau si valse della sua *Historia Genevrina* (Amsterdam, 1686)<sup>18</sup>.

Occasionata dalla guerra mossa da Luigi XIV agli Olandesi nel 1688<sup>19</sup>, l'opera del Leti è uno zibaldone di notizie,

16. Cfr. *Spicilège*, p. 1369. La data del 1733 è qui avanzata perché poco prima e poco dopo si parla di opere apparse appunto in quell'anno, cfr. pp. 1368 e 1370. Si noti che sempre lo *Spicilège* (p. 1270) ci dimostra come Montesquieu conoscesse anche le altre opere del Rohan e le *Pensées* ce ne presentano un ritratto quanto mai lusinghiero nei *Morceaux sur l'histoire de France*.

17. Cfr. *L'idea della ragion di Stato* cit., vol. I, p. 236. Il Meinecke tuttavia nella sua opera tratta solo indirettamente del problema della monarchia universale.

18. Cfr. J. SPINK, *J. J. Rousseau et Genève*, Paris, 1934, p. 67.

19. Per le notizie esterne relative a quest'opera, vedi L. FASSÒ, *Avventurieri della penna nel seicento*, Firenze, 1924, pp. 240-243. Nel suo ampio studio il Fassò non esamina tuttavia il problema della monarchia univer-

di polemiche particolari, in cui il motivo religioso (l'opposizione ugonotta al revocatore dell'Editto di Nantes) ha un gran peso, ma in cui predominano le considerazioni di politica internazionale. L'Olanda, per Leti, è il perno della libertà politica europea: la sua ribellione alla Spagna ha fatto naufragare i sogni universalistici di Filippo II, la sua salda opposizione alla Francia farà fare la stessa fine ai sogni di Luigi XIV (vol. II, lib. V). L'interesse quindi degli altri Stati europei, cattolici o protestanti, sta proprio nell'aiutarla. La chiave dell'opera risiede proprio nell'interesse dei singoli Stati, sul quale l'autore torna continuamente nel corso del suo scritto, collegandosi pertanto a tutta la pubblicistica interpretata dal Meinecke (il quale tuttavia non fa parola del Leti). Ma se vogliamo ricercare un qualche fondamento all'esistenza di questi interessi particolaristici, restiamo delusi: il piano di Luigi XIV è criticato perché egli vuol « signoreggiare quanto dalla ragione e dalle Leggi si trova diviso in molti » (vol. I, lib. I, p. 74), o perché pretende esser al di sopra di tutti gli altri re (ivi, pp. 76 e 78). Fuori da queste anodine affermazioni, nulla. La nota dominante è pertanto quella del realismo politico: non vale — egli osserva infatti — accusare ora la Francia di non rispettare leggi e diritti e trattati, poiché sempre chi ha voluto conquistare si è uniformato alla massima *qui potest capere capiat* (ivi, pp. 92-94), salvo a parlar di diritti e di morale una volta diventato debole, come già insegnava Machiavelli. Unica soluzione è invece capire la propria situazione, unire gli sforzi ed operare.

Ora, proprio questo realismo politico che per un verso appare al Meinecke un preludio di storicismo, cioè un elemento di progresso poiché si basa sulla individualità degli Stati e sulla positività dei loro interessi, per un altro verso

sale. Sul Leti cfr. anche C. MORANDI, *In margine a una lettura di G. Leti*, in *Studi in onore di N. Rodolico*, Firenze, 1944.

rappresenta, a mio avviso, un elemento antistorico. Infatti, nel secolo in cui da un lato si agiteranno gli ideali di una cultura cosmopolitica e nascerà una comune *Weltanschauung* progressiva, e dall'altro si prenderà coscienza dell'incidenza dell'elemento economico nel mondo della politica, questi scritti rimangono legati ad una superata precettistica meramente politica, ripetendo logori motivi machiavellici.

Rispetto a simili scritti le *Réflexions* montesquiviane — che pure si inseriscono nella tradizione antiuniversalistica — rappresentano qualcosa di diverso. Senza dubbio l'ostilità ad una soluzione universalistica dell'ordinamento politico poggia, come in quelli, su una valutazione realistica della situazione dei singoli Stati, condizione di una impostazione concreta della loro politica internazionale. Ma, mentre la pubblicistica che esprime la cosiddetta teoria degli interessi degli Stati, ha il suo limite nel particolarismo di tali interessi che sbocca nella concezione, realistica senza dubbio ma negativa, dell'equilibrio, il pensiero di Montesquieu, oltre ad approfondire come vedremo l'analisi, va alla ricerca di una misura nuova della politica europea. E questa misura è, non vi è dubbio, una presa di coscienza dei valori di civiltà storicamente realizzati in Europa.

Laddove il sogno pacifista dell'umanista Crucé, del politico Sully, ripreso dal filantropo abate di Saint-Pierre nei suoi vari progetti *Pour rendre la paix perpétuelle en Europe*<sup>20</sup>, appare confinato nell'utopia, e le discettazioni sugli interessi degli Stati limitate ad una visuale contingente, il pensiero di Montesquieu si basa su una realtà nuova e progressiva: l'unità civile e culturale dell'Europa. « L'Europa — scrive egli infatti<sup>21</sup> — non è più che una nazione composta di più

20. Vedili distesamente esposti in SAITTA, *op. cit.*, pp. 65-79.

21. *Réflexions*, § 18; il passo trovasi anche, con qualche differenza formale, in *Pensées*, I, p. 333, n. 318 (1780) preceduto dalle seguenti parole:

nazioni, la Francia e l'Inghilterra hanno bisogno dell'opulenza della Polonia e della Moscovia, come una delle loro province ha bisogno delle altre: e lo Stato che crede di aumentare la propria potenza grazie alla rovina del suo vicino, s'indebolisce di solito con esso ». Il ripudio della monarchia universale si presenta pertanto in un modo diverso da quello tradizionale, non avviene più, cioè, in nome dell'egoismo particolaristico dei singoli Stati, interessati al permanere delle divisioni per poter sussistere. L'Europa, nazione di nazioni (unità nella diversità come proclamano giustamente i moderni sostenitori della Federazione europea) non può esser sottoposta a nessuna nazione particolare, perché ognuna di esse ha la sua individualità e la sua funzione e tutte si ritrovano nell'opera comune.

3. A questa posizione — che rappresenta la sostanza speculativa delle *Réflexions* — Montesquieu è giunto per vie diverse ma concorrenti che giova esaminare.

In primo luogo ad essa l'ha guidato un austero imperativo morale: « Se sapessi qualcosa che mi giovasse e che fosse di danno alla mia famiglia, la respingerei dalla mia mente. Se sapessi qualcosa di utile alla mia famiglia e che non lo fosse alla mia patria, cercherei di dimenticarla. Se sapessi qualcosa che giovasse alla mia patria e nuocesse all'Europa, ovvero che giovasse all'Europa e nuocesse al genere umano, la considererei come un delitto ». E così concisamente giustificava la sua posizione in un altro passo delle *Pensées* in cui esprimeva analogo concetto: « ... perché sono uomo prima di esser Francese, o meglio, perché sono necessariamente uomo e Francese soltanto per caso »<sup>22</sup>. L'uomo è il punto di

« Un principe crede di diventar più potente grazie alla rovina di uno Stato vicino. Tutto il contrario! ».

22. Cfr. *Pensées*, I, p. 344, n. 350 (10); il passo precedente, ivi, I, p. 492, n. 741 (11).

partenza e il punto di arrivo di questa concezione etica in cui l'individuo sacrificando coscientemente il suo interesse particolare alle esigenze della umana condizione sociale, nel suo progressivo ampliarsi e spiritualizzarsi, finisce col riconoscersi, ritornando totalmente purificato alla sua essenza, negli altri cui lo lega un dovere essenziale e assoluto.

Dovere verso gli altri: è questa la chiave etica per intendere l'uropeismo delle *Réflexions* o, se si vuole, il loro supranazionalismo. Non stupisce quindi trovarne già espresso il concetto nei frammenti del *Traité des devoirs*, nel quale, come si è visto, nel capitolo (il III) dedicato appunto ai « doveri verso gli uomini » si affermava l'esistenza di una giustizia superiore alle leggi umane e quindi nazionali. *Homo sum et nihil humani a me alienum puto* avrebbe potuto essere il motto di Montesquieu, pel quale « il dovere del cittadino è un crimine quando fa dimenticare il dovere dell'uomo », come ce lo attesta appunto la citata *Analyse du Traité des devoirs*. E infatti nei frammenti del suddetto *Traité*, criticando le conquiste americane degli Spagnoli, osserva come essi abbiano violato i « doveri dell'uomo », avvilendone la natura<sup>23</sup>. La conclusione è esplicita: « Lo spirito di cittadino non consiste nel vedere la propria patria divorare tutte le patrie. Questo desiderio di vedere la propria città inghiottire tutte le ricchezze delle nazioni, di occupare senza posa i propri occhi coi trionfi dei capitani e con l'odio dei re, tutto ciò non costituisce lo spirito di cittadino »<sup>24</sup>.

Naturalmente una simile impostazione deontologica universalistica appare legata alle dottrine giusnaturalistiche<sup>25</sup>,

23. Cfr. *Pensées*, II, fol. 123, n. 1268 (617).

24. *Pensées*, II, fol. 125, n. 1269 (618); ostile alla boria nazionalistica si rivela anche in *Pensées*, I, fol. 453 vº, n. 634 (1104) e II, fol. 20 vº, n. 946 (1105).

25. Ed anche all'universalismo cattolico di FÉNELON il quale affermava: « Un popolo è membro del genere umano, che è la società generale, come una famiglia è membro d'una società particolare. Ciascuno deve

di cui, come si è rilevato precedentemente, il *Traité des devoirs* presenta larghe tracce (è necessario ricordare che anche il *De officio* di Pufendorf ha un capitolo dedicato ai doveri reciproci fra gli uomini?). Ma, si noti, se l'universalismo deontologico di cui i passi citati del *Traité* sono una prova, fosse stato l'unico orientamento di pensiero di Montesquieu, esso avrebbe potuto portare proprio a sostenere la monarchia universale, che è invece combattuta nelle *Réflexions*, come unica condizione umana adeguata a tale universalismo. In realtà così non è. Infatti anche nel *Traité* si può trovare una giustificazione originale al supranazionalismo di Montesquieu: l'ipotesi filosofica della comune, immutabile natura umana, propria della scuola giusnaturalistica, s'invera nella storicità della società che costituisce il reale fondamento del principio etico del dovere verso gli uomini.

Nel già citato frammento n. 616 del *Traité*<sup>26</sup> viene infatti descritta l'organica evoluzione della società in forme di aggregazione sempre più complesse a partire dall'originaria società *in nuce*: la famiglia. Orbene, conclude Montesquieu, traendo le conclusioni di questa concezione naturalistica: « come l'amore per la propria famiglia non comportava odio per le altre; così l'amore per la propria patria non doveva ispirare odio per le altre società ». Pertanto l'analisi scientifica, mostrando la necessaria realtà di una stratificazione progressiva delle associazioni umane, le legittima tutte non sacrificandone alcuna. L'uomo è quindi legato a tutte le sue varie condizioni sociali, dalle quali non può fare astrazione; è, cioè, un uomo storico che vive nella famiglia, nella

infinitamente di più al genere umano, che costituisce la grande patria, che non alla patria particolare in cui è nato; è pertanto infinitamente più pernicioso ledere la giustizia tra popolo e popolo che non tra famiglia e famiglia nell'ambito del proprio Stato », cfr. *Dialogues des morts, Dialogue de Socrate et d'Alcibiade*.

26. *Pensées*, II, fol. 121 v<sup>o</sup>, n. 1267.

società, nello Stato e nell'umanità, mantenendo doveri verso tutte queste forme associative. Si spiega così logicamente nel suo fondamento scientifico la formula montesquiviana dell'Europa nazione di più province.

L'analisi montesquiviana anche quando si solleva sul piano dell'universale, cioè sul piano filosofico, non si distacca dunque mai dal terreno scientifico in cui affonda le sue radici, e da questo terreno continua a ricevere la sua linfa vitale. E i frutti di questa speculazione si riversano quindi sul piano dell'azione politica (ché tale è per lo scrittore la sua opera) determinando così una feconda circolarità di idee e una omogenea solidarietà di pensiero e azione.

Questo orientamento teoretico sta dunque alla base dell'europeismo delle *Réflexions* ed è proprio esso a distinguerle nettamente dalla pubblicistica di cui abbiamo parlato sopra. È infatti in nome di questa concezione morale e scientifica ch'egli potrà affermare nelle *Réflexions* (e lo ripeterà in *Esprit des Lois*, IX, 7), elevandosi nobilmente al di sopra degli interessi nazionali, che « nulla sarebbe stato più fatale all'Europa », e quindi alla Francia, del successo della politica di Luigi XIV.

Nel quadro di siffatta tendenza deontologica e scientifica generale si inserisce perfettamente l'altro elemento che ha contribuito a formare la concezione delle *Réflexions*, cioè quella caratterizzazione dei popoli<sup>27</sup> nella quale, come si è visto, ha trovato espressione più precisa la concezione relativistica della realtà enunciata fin dalle *Lettres Persanes* e messa particolarmente in atto nei viaggi. È questo, senza dubbio, un elemento più vicino alla problematica della pub-

27. Di cui è stata rilevata l'importanza per la formazione dell'idea nazionale da E. LEMBERG nella sua *Geschichte des Nationalismus in Europa*, Stuttgart, 1950, p. 195. Il Lemberg però ignora le *Réflexions* e non ha quindi colto l'orientamento sopranazionale di Montesquieu.

blicistica antiuniversalistica, tuttavia anch'esso presenta una sua nota di originalità.

Se infatti lo studio della realtà ha messo in evidenza agli occhi di Montesquieu il particolarismo proprio di popoli e di Stati, egli non si accontenta di prender atto di questa realtà e di basarsi semplicisticamente su di essa per combattere la monarchia universale. Laddove un Sully, un Rohan o un Leti, informano i loro scritti a una visione esclusivamente diplomatica del problema e si soffermano a considerarne soltanto gli aspetti contingenti in un meccanico gioco di composizione e scomposizione dei singoli elementi, ridotto a puro tecnicismo — il Meinecke<sup>28</sup>, con felice accostamento, parla a loro proposito di mentalità da « giocatore di scacchi » — Montesquieu si propone di spiegare le cause di tale particolarismo e quindi di stabilirne le leggi.

Ma a questo riguardo non si può non ricordare quanto si è detto precedentemente in merito al suo antimachiavelismo e alla sua opposizione ad una precettistica psicologica e meramente utilitaristica, opposizione che lo aveva portato a negare la possibilità di stabilire « massime di Stato » di tal genere a causa dei continui mutamenti degli eventi umani. Orbene, considerazioni di tal fatta le troviamo anche in Rohan, il quale aveva già scritto: « La Loy des Estats change selon les temps. On n'y peut donner de Maximes certaines. Ce qui est utile à un Roy est dommageable à un autre »<sup>29</sup>; allo stesso criterio si era successivamente ispirato anche Courtilz de Sandras, quando scriveva: « La politica dei principi deve essere salda, ma mutare nello stesso tempo col corso delle cose »<sup>30</sup>.

28. *Op. cit.*, vol. I, p. 269.

29. *Discours politiques du duc de Rohan*, 1646, p. 19, cit. in MEINECKE, vol. I, p. 257.

30. *Nouveaux intérêts des Princes de l'Europe* (Colonia, 1685, p. 347), in MEINECKE, *op. cit.*, vol. II, p. 64.

Ma un siffatto criterio, a causa della scarsa sensibilità storica o umana di questi versatili « giocatori di scacchi » — per lo più uomini politici (Sully, Rohan) o professionisti della penna (Courtilz, Leti) — valeva a limitarne l'indagine ad un aspetto della realtà: quello degli interessi contingenti di politica estera. Mentre invece lo stesso principio, inserito in una concezione filosofico-scientifica, porta Montesquieu a scartare *certe* leggi (quelle psicologico-utilitarie) per proporre altre fondate sulla oggettività e l'esattezza nel quadro della storia. Abbiamo già visto in quali direzioni egli ricerchi i fattori delle sue leggi: nell'elemento fisico (clima, natura del terreno) e in un elemento morale oggettivamente concretato nella storia (leggi, usanze, religione), elementi che, armonicamente riuniti, formano il concetto di *esprit général*. Orbene, questi elementi li ritroviamo tutti, ancora una volta, nelle *Réflexions*.

Maestra è, in primo luogo, la storia. Una storia che non offre paradigmi di immediata applicazione pratica, non è diretta *magistra vitae*, ma lo è in un senso più raffinato e più solido, in quanto insegna a vedere i fatti quali sono veramente stati e quindi a non illudersi sul loro valore esemplare. E la storia appunto insegna che se i Romani attuarono un tempo una monarchia universale, la situazione in cui essi si trovarono ormai non esiste più (*Réfl.*, § 1). Cambiate sono le condizioni economiche, cambiata la concezione giuridica, cambiato persino il modo di fare la guerra, con tutte le sue conseguenze sociali, e tutti questi cambiamenti sono collegati ed esercitano una reciproca influenza tra loro.

La storia insegna ancora (§§ 9-17) che i numerosi tentativi di monarchia universale verificatisi nel tempo son tutti falliti, più che altro per ragioni interne, ma tutte diverse, collegate alla differente struttura degli Stati stessi. Così l'impero carolingio è crollato per l'approfondirsi delle divisioni feudali (§ 1); il potere dei Papi, per gli scismi (§ 12); l'im-

però dei Turchi (§ 14) non poté estendersi a tutta l'Europa, perché essi, popolo meridionale, non potevano adattarsi al clima nordico dei paesi verso cui li portavano le loro direttive espansionistiche (Austria e Russia); il sogno imperiale spagnolo s'infranse a causa della crisi economica provocata dall'inflazione (§ 16).

Queste le cause disgregatrici messe in luce dall'insegnamento della storia; e, indipendentemente dal fatto che esse appaiano o no accettabili nella loro schematicità, non si può negarne l'interesse. Ora si tratta di cause religiose, ora di cause fisiche, ora economiche, ora strutturali; l'indagine montesquiviana si presenta cioè multiforme e sensibile ai più vari aspetti della realtà.

Se l'indagine storica ha messo in luce la precarietà del programma universalistico, lo studio delle condizioni attuali non è meno negativo nella stessa direzione. In primo luogo viene esaminato il fattore economico, trascurato invece nei sostenitori della dottrina degli interessi. Un tempo i popoli poveri erano, sovente, i più potenti perché, meno adusi alle mollezze, erano più rotti alla guerra, come lo dimostra il classico esempio di Sparta. Oggi, invece, sono le ricchezze che danno la potenza e le ricchezze derivano, oltre che dalla saggezza del governo, dalla pace; pertanto un popolo che aspira al dominio universale, ed è quindi continuamente in guerra, si indebolisce e crea nei popoli pacifici e neutrali le premesse atte proprio a contrastargli il passo (§ 2).

Fattori fisici portano al medesimo risultato: in Asia si sono sempre visti dei grandi imperi, ma l'Asia è nettamente divisa in zone grandissime formate da estese pianure e in ognuna di queste poche zone (Montesquieu pensava evidentemente alla Cina, all'India e alla Siberia tartarica) si formano questi vasti imperi. L'Europa invece è tutta spezzettata da frontiere naturali che rendono impossibile un dominio unico. E, si noti, questa moderata estensione naturale degli

Stati europei, ha una notevolissima conseguenza spirituale: infatti mentre un grande impero richiede un'autorità dispotica, non legata ad alcuna legge ma pronta a seguire soltanto le necessità del momento, in uno Stato di mediocre estensione l'autorità delle leggi su governati e governanti è elemento necessario alla conservazione dello Stato. Per questo in Europa si è formata « un'indole libera che ne rende ogni parte assai ostile ad essere soggiogata e sottoposta a una forza straniera se non dalle leggi e l'utilità del suo commercio ». In Asia invece « regna uno spirito di servitù che non l'ha mai abbandonata » (§ 8).

Questa identificazione dell'Europa con la libertà e dell'Asia con la schiavitù — già esplicitamente affermata in *Lettres Persanes*, CXXXI e passata poi integralmente in *Esprit des Lois*, XVII, 6 — è diventata famosa e il Groethuysen non ha esitato a farne il perno ideale del pensiero montesquiviano in una sua appassionata, anche se un po' superficiale, presentazione di esso<sup>31</sup>. Ma a noi qui interessa rilevare piuttosto la stretta interdipendenza stabilita tra cause fisiche e morali: l'estensione moderata di uno Stato porta alla libertà e questa a sua volta impedisce la formazione di imperi più vasti. L'osservazione viene ripresa in seguito (§§ 19-22) e passerà anch'essa nell'*Esprit des Lois* (VIII, 19).

Numerosi fattori contribuiscono dunque a mantener divisa l'Europa e a render impossibile il sogno di una monarchia universale. Ad essi si aggiunge l'antibellicismo di Montesquieu, ai cui occhi la guerra appare non soltanto una barbarie, ma veramente « inutile strage » come doveva con tanto scandalo dei nazionalisti moderni proclamare Benedetto XV e come aveva già coraggiosamente affermato Féne-

31. *Montesquieu*, Genève-Paris, 1947, p. 52 e ss.; il volumetto è in realtà una antologia montesquiviana, preceduta da una ampia introduzione imperniata appunto sul concetto di libertà.

lon contro Luigi XIV<sup>32</sup>. Inutile, perché la maggior parte delle conquiste, alla fine devono essere rese (§ 1), inutile, perché porta miseria a chi la fa e ricchezze a chi se ne astiene (§ 2); essa è dunque veramente la « grande illusione », di cui parlava nel primo quarto del nostro secolo Norman Angell poiché, anche vittoriosa, non arricchisce mai, come, perennemente illusi, sperano sempre i popoli (§ 1).

Ma soprattutto la guerra ha perso ogni suo significato — e qui il ragionamento ritorna al motivo unitario — perché ormai, per il diffondersi della civiltà, i popoli sono « per così dire, i membri di un grande Stato » (§ 2). La comunicabilità dei lumi — cui egli si era già richiamato nel corso dei suoi viaggi<sup>33</sup> — ha prodotto questo effetto ed anche (§ 7) quello di pareggiare le forze dei singoli Stati. Divisi dunque da tante ragioni, i popoli dell'Europa hanno in comune la civiltà alla quale ciascuno contribuisce per la sua parte e in nome della quale sono « membri di una grande Repubblica » (§ 2).

Siamo tornati così alla definizione da cui abbiamo preso le mosse: Europa, nazione di nazioni. L'Europa acquista cioè quel valore di unità culturale, unità di civiltà<sup>34</sup>, in nome della quale oggi si combatte la battaglia federalistica. È per l'intuizione di questa unità storicamente fondata, che il poco noto opuscolo di Montesquieu supera concettualmente tutta la pubblicistica universalistica del suo tempo, anticipando il cosmopolitismo dei *philosophes* senza tuttavia cadere nel-

32. Cfr. *Examen de conscience sur les devoirs de la Royauté*, art. III, § 31: « non avete voi forse autorizzato delle devastazioni, degli incendi, dei sacrilegi, dei massacri *che non hanno deciso nulla?* » (il corsivo è mio).

33. Cfr. *Mémoire sur les mines du Hartz*, in CAILLOIS, vol. I, p. 895.

34. Si vedano al riguardo le acute osservazioni dello CHABOD, *L'idea di Europa*, in « La Rassegna d'Italia », II, 1947, n. 4, p. 11 e ss., pel quale non vi è dubbio che Montesquieu sia stato il primo scrittore moderno ad avere coscienza europea. Lo Chabod tuttavia, non si è valso delle *Réflexions*.

l'astratto razionalismo di esso, grazie appunto all'attenzione rivolta continuamente alla storia.

Storia ed esperienza dei viaggi si son dunque unite, come abbiám detto all'inizio di questo paragrafo, per dettare a Montesquieu le sue conclusioni. Quella gli ha additato le cause del fallimento dei piani universalistici e l'unità del patrimonio ideale europeo; questa gli ha fatto constatare la irreducibile singolarità dei varii Stati e al tempo stesso la loro comune base di civiltà. E questi risultati concorrenti si sono inseriti perfettamente nella sua concezione deontologica e scientifica della situazione dell'uomo nel mondo, dando alla sua visione politica del problema europeo compattezza e solidità logica.

4. Come abbiamo visto, una delle critiche montesquiviane alla possibilità di realizzare modernamente quei piani di monarchia universale — che, più o meno direttamente, si richiamavano al classico esempio del dominio romano — consisteva proprio nell'affermare le profonde differenze storiche tra la moderna condizione di civiltà e quella di Roma. L'episodio romano appariva ai suoi occhi definitivamente concluso ed esattamente collocato nel suo orizzonte di civiltà, momento ormai definito nel vasto quadro della storia, cui non si poteva più appellarsi a giustificazione di un attuale disegno politico. Episodio tipico invece e quanto mai significativo in vista dello studio di quel rapporto tra carattere e vicende di un popolo che costituiva ormai uno dei motivi fondamentali della sua ricerca.

Non stupisce di trovare questi riferimenti ai Romani nelle *Réflexions*, se si ricorda che esse furono stampate insieme alle ben più note *Considérations sur les causes de la grandeur des Romaine et de leur décadence*, che un anno dopo (nel 1734) dovevan vedere la luce pei tipi di Jacques Desbordes ad Amsterdam. Quest'opera famosa, da molti considerata il

capolavoro letterario di Montesquieu, è stata certo più letta dell'*Esprit des Lois* ed ha fatto scuola (il nome di Gibbon lo attesta in maniera autorevole), ma il suo significato ha dato luogo a molte contrastanti interpretazioni ancor oggi non chiaramente risolte.

Cominciò D'Alembert col definirla, nel suo *Éloge de Montesquieu*, « *histoire romaine à l'usage des hommes d'état et des philosophes* » e Federico II, uomo di Stato e filosofo, aveva praticamente anticipato il giudizio dell'amico annotando accuratamente le *Considérations* montesquiviane<sup>35</sup>. Nell'800, Taine nel suo ben noto *Essai sur Tite Live* (Parigi, 1856) le qualificava « filosofia della storia » (p. 164), contrapponendole alla precettistica dei *Discorsi* di Machiavelli e all'oratoria delle *Storie* di Livio, ma al tempo stesso le considerava, come capitolo staccato dell'*Esprit des Lois*, « frammento d'una scienza » (p. 165). E il Flint nella sua *Philosophie de l'histoire en France* (Parigi, 1878), pur dispensandosi dall'esaminarle perché Montesquieu aveva poi scritto l'*Esprit des Lois* (!!!), le considerava del pari come opera di *filosofia* della storia e insieme come una delle opere significative della *scienza* della storia. Definizioni convergenti ma confuse, ciascuna in se medesima intimamente contraddittoria, e tuttavia destinate a ripetersi quasi con le medesime caratteristiche nel nostro secolo.

Come opera di filosofia della storia le classifica infatti il Levi-Malvano<sup>36</sup>, e implicitamente ne dà lo stesso giudizio il Dedieu, là dove afferma che, agli occhi di Montesquieu, « la storia di Roma è, in un popolo particolare, la storia di tutte le nazioni »; ma precedentemente ne aveva dato giudizio diverso, osservando che l'idea centrale dell'opera per-

35. Le note di Federico II sono state pubblicate nell'edizione delle *Considérations* a cura di J. Charvet, Paris, Vaton, 1879.

36. Cfr. *Montesquieu e Machiavelli* cit., p. 60.

tiene più alla storia che alla filosofia<sup>37</sup>. Nell'interpretazione del Barrière le definizioni aumentano e si incrociano ancor più inestricabilmente: meditazione filosofica e al tempo stesso concezione poetica; e poi ancora « biologia storica... verifica ed applicazione di un certo numero di leggi generali in un caso particolare messo in rapporto coi tempi moderni »<sup>38</sup>.

E così pure lo Chinard ritiene le *Considérations* opera di un « political historian », pur facendone poi apparire il disegno come frutto di una concezione filosofica della storia<sup>39</sup>. E tralascio i minori<sup>40</sup>.

La prima impressione davanti a tutte queste interpretazioni è certamente di disorientamento per l'uso promiscuo e confuso di termini come filosofia, filosofia della storia, storia, scienza, che alla mentalità moderna appaiono concettualmente e metodologicamente assai diversi. Tuttavia, a ben rifletterci, la confusione si dirada in gran parte se cerchiamo di intendere i suddetti termini nell'accezione che ad essi danno, anche se per noi impropriamente, i critici suddetti, e se li riportiamo al significato che storicamente avevano quando tali giudizi furono pronunciati.

In primo luogo, comune a tutti questi interpreti è un concetto della storia ormai inconsueto dopo le distinzioni crociane. Storia significa infatti per essi mera cronaca, pura

37. Montesquieu cit., p. 33; la frase riportata nel testo trovasi invece in *Montesquieu l'homme et l'oeuvre* cit., p. 131.

38. *Un grand provincial* cit., pp. 267-8.

39. Cfr. *Montesquieu's historical pessimism*, nei citati *Studies in the history of culture*, Menasha, 1942, p. 167 e ss.

40. Il RAIN per esempio, il quale mescola al solito filosofia della storia e scienza storica in un mediocre studio *Montesquieu et l'histoire* (in *Montesquieu, sa pensée politique et constitutionnelle*, Paris, 1952) in cui non esamina nemmeno i libri storici dell'*Esprit des Lois* che costituiscono senza dubbio l'espressione più alta della concezione storiografica montesquieviana e una delle più significative di tutto il '700. Dimenticanza gravissima in cui tuttavia era già caduto persino il Fueter.

e semplice narrazione di fatti, sia pur criticamente accertati; certamente da questo punto di vista le *Considérations* non sono affatto storia, poiché sono appunto « considerazioni » e non narrazione. Non stupisce quindi se per definirle vien fatto piuttosto ricorso ai termini di filosofia della storia e scienza. Vediamo ora se nelle intenzioni dei critici vi fossero fra tali concetti quelle differenze profonde che noi vi ravvisiamo.

Consideriamo la frase di D'Alembert, tenendo presente il significato illuministico dei suoi termini. Quando egli parla di una storia « per filosofi e per statisti » mostra chiaramente di intendere che lo stesso insegnamento abbia uguale valore per entrambi. Infatti l'uomo di Stato cui egli fa riferimento, e che trarrebbe vantaggio dalla lettura dell'opera montesquiviana, non è certo il principe di Machiavelli guidato dall'egoismo utilitaristico, ma il sovrano illuminato e guidato dalla Ragione, interpreti i filosofi. Così pure filosofo non è per lui chi teorizza su schemi astratti chiuso nella sua torre d'avorio, ma chi pensa per trasformare il mondo; alla sua mente è insomma presente il binomio Federico II-Voltaire (o Caterina II-Diderot), visto naturalmente non nella sua realtà storica ma nella idealizzazione propria degli enciclopedisti <sup>41</sup>.

Pertanto chi, come Montesquieu, si indirizza ad essi non segue più la sterile via segnata da Machiavelli ma, sdegnando i dettami psicologici e utilitaristici, presenta loro la vera scienza, ordinamento di leggi naturali e razionali insieme (natura e ragione: tipica endiadi illuministica). Ora, dacché

41. Una critica dell'influenza dei *Philosophes* sui sovrani illuminati è stata recentemente svolta da CH. MORAZÉ, cfr. *Finance et despotisme. Essai sur les despotes éclairés*, in « Annales », III, 1948, pp. 279-289. Questa svalutazione dell'opera dei filosofi non è tuttavia totalmente probante poiché il Morazé esamina la questione da un punto di vista prevalentemente economico, trascurando i problemi delle idee e della cultura ai quali le sue conclusioni non appaiono estensibili.

la Ragione ha finito col trionfare, la filosofia non è più opinione di scuola, ma sapere del vero, cioè scienza. Scrivere ad uso di filosofi e di statisti, come ha fatto ai suoi occhi Montesquieu, non è scriver di storia-cronaca, ma di storia-*magistra vitae*, insegnamento per l'azione, è cioè opera di filosofia-scienza. E Federico II lo conferma con le sue note che non hanno certo carattere esegetico, ma mirano a ricavare dallo scritto di Montesquieu insegnamenti validi per un'azione politica illuminata dalla retta ragione, e talvolta lo critica proprio perché non si ispira agli ideali razionali<sup>42</sup>, dimostrando appunto, con tale critica, questa unità tra filosofia e scienza e tra pensiero e azione.

Taine e Flint scrivono invece in clima positivistico, anche se il secondo, deista convinto, non accetta sul piano teologico l'insegnamento di Comte. Entrambi, quando esprimono le loro concezioni generali, ritengono l'identificazione tra filosofia e scienza un fatto assodato e implicito. La storia se vuol sollevarsi dalle mere « verità di dettaglio » alle « verità d'insieme », deve ricorrere allo « spirito filosofico », la raccolta e la critica dei fatti non ha valore autonomo ma è esclusivamente in funzione della scoperta delle leggi, poiché un « fatto separato dalla sua legge è incompleto », e questa forma di sapere superiore, unica vera, è filosofia-scienza<sup>43</sup>. Analogamente per Flint la « filosofia o scienza della storia » si prefigge lo scopo di « scoprire le leggi dell'ordine che regola gli affari umani » e lo storico deve diventar filosofo (scienziato) poiché per dare vera ragione dei fatti deve scoprirne le leggi cioè le cause finali<sup>44</sup>. Sicché Montesquieu, che avrebbe ricercato le cause dell'evoluzione dell'impero romano

42. Cfr., per esempio, le note a pp. 126-7 e 202 dell'edizione citata dove è aspramente criticato il rispetto che Montesquieu porta ai costumi e alle tradizioni di un popolo.

43. TAINÉ, *op. cit.*, pp. 29, 119-20.

44. *Op. cit.*, pp. IV e XVII-XVIII.

quale esempio dell'evoluzione generale dei popoli, ha fatto proprio opera di filosofo-scienziato. La giustificazione è analoga a quelle settecentesche, pur essendo priva dell'intento pratico di queste.

Se da tali interpretazioni si passa a quelle del nostro secolo, non può disconoscersi che le prime, per discutibili che ci appaiono, hanno una precisa e solida base teoretica che nelle seconde manca e non vien nemmeno ricercata. Priva di questa base, la critica si limita ad attribuir definizioni generiche che non hanno più il significato preciso impresso loro vuoi dalla metafisica illuministica vuoi dalla metafisica (ché tale si può ben chiamare) positivistica.

E si vede il Dedieu valutare le *Considérations* più storia che filosofia perché non riguardano tanto la libertà del cittadino quanto l'espansione dell'impero, quasi che da questa diversità meramente estrinseca di contenuto (ché si tratta sempre di fatti politici empirici) potesse derivare la differenza tra filosofia e storia! Fino a giungere alla definizione del Barrière nella quale si uniscono filosofia, poesia e biologia; e si badi, quando egli parla di poesia, non si limita a porre in rilievo il valore estetico delle *Considérations* — quale un'opera teoretica può sempre avere, come i dialoghi di Platone o di Galileo insegnano — ma parla esplicitamente di *concezione* poetica, giudizio che, vertendo sul metodo, nega l'affermazione precedente di concezione filosofica. Tale concezione poetica sarebbe imperniata, sotto l'influsso della tragedia di Corneille, su due elementi antitetici (!): grandezza e decadenza, quasi che questi due elementi si contrappongano invece di succedersi. Chi può negare che la considerazione appassionata della storia — appassionata (ma non passionale) perché ogni storia (se è vera storia) vive come problema nostro, partecipa della nostra problematica aperta ed attuale — susciti sovente gli accenti del dramma?

Ma non per questo è dramma, cioè sentire immediato, bensì sempre giudizio, pensiero riflesso.

A dire il vero una giustificazione parziale a questa incertezza di giudizio la si può trovare nel fatto che nell'opera di Montesquieu si possono notare manifestazioni di interessi diversi: accanto alla ricerca delle cause si trovano insegnamenti tratti dagli esempi dell'antichità, e accostamenti fra tempi antichi e moderni. Ma si tratta, non dimenticando i tempi in cui Montesquieu scriveva, o di mettere in luce una concezione centrale, di cui gli altri elementi rappresentano soltanto le deviazioni, ovvero, qualora non si riesca a trovarla, di respingere coraggiosamente l'opera come asistemica accontentandosi di salvarne gli spunti particolari. È questo il problema che vogliamo qui affrontare.

5. Già Voltaire aveva rilevato, con la sua consueta acutezza, l'insufficienza dell'apparato critico delle *Considérations*, e la sua osservazione, pienamente giustificata, è diventata luogo comune della critica. Una tale incontestabile insufficienza non può tuttavia non stupire soprattutto se si pensa che proprio i primi secoli di storia romana erano stati, pochi anni prima, al centro di una vivace polemica. Nel 1722 infatti, un tipico rappresentante del nuovo orientamento di pensiero, Lévesque de Pouilly, amico di Bolingbroke e di Voltaire, aveva presentato una *Dissertation sur l'incertitude de l'histoire des quatre premiers siècles de Rome* all'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, nella quale criticava severamente la storiografia romana dei primi secoli, come avvolta in leggende. Al Pouilly avevano replicato nella stessa sede l'abate Sallier et Fréret (che, si noti, Montesquieu conosceva già entrambi o conobbe in seguito, come ce lo attesta il suo epistolario), mentre in seguito ne prese le difese Louis de Beaufort, considerato precursore del Niebuhr, con una

ancor oggi nota *Dissertation* sul medesimo argomento<sup>45</sup>. Ora senza dubbio in questi scritti (in alcuni almeno) vi è traccia di quel pirronismo storico che, in ossequio al razionalismo cartesiano, svalutava la conoscenza storica, ma vi si manifesta pure un'esigenza feconda di rigore critico che mira a sceverare la realtà dalla leggenda e dalla superstizione.

Invece proprio questi primi secoli di storia di Roma — della Roma dei re — non suscitano alcun problema critico in Montesquieu, il quale accetta il racconto tradizionale, basandosi anzi per spiegare l'iniziale prosperità romana (negata invece dalla storiografia moderna) sulla eccezionale statura politica dei suoi re. Questa acritica accettazione della tradizione non può non stupire ancor di più se la si mette a confronto con le contemporanee precise vedute metodologiche di cui si è parlato all'inizio del presente capitolo, nelle quali la critica delle fonti e delle testimonianze è considerata come uno dei primi doveri dello storico, dovere di cui Montesquieu si è dimostrato altrove grandemente rispettoso.

Ciò conferma la prima impressione — data dal titolo stesso dell'opera — ch'egli non avesse affatto l'intenzione di scrivere una storia di Roma, ma di rivolgere la sua attenzione a un problema particolare: grandezza e decadenza.

A dire il vero anche tutti gli altri esempi di trattazione storiografica di Montesquieu hanno un carattere spiccatamente problematico; nel passo delle *Pensées* precedentemente citato si è rilevato come l'interesse nasca e si accentri intorno al problema della libertà e del suo rapporto con le istituzioni. E questo interesse, enunciato esplicitamente in

45. *Dissertation sur l'incertitude des premiers siècles de l'histoire romaine*, Utrecht, 1739. Sul Beaufort vedi FUETER, *Storia della storiografia* cit., vol. I, p. 392. Le opere di Pouilly, Sallier e Fréret (ignorati dal Fueter) trovansi nei *Mémoires de littérature* della citata *Académie des Inscriptions*, Paris, 1729, vol. VI.

sede programmatica, trova attuazione e conferma nei *Morceaux sur l'histoire de France* e nei due ultimi libri dell'*Esprit des Lois*. Così pure il libro XXVII dedicato alla storia del diritto successorio romano non vuole essere — come in chiari termini ci avverte un progetto di prefazione rimasto poi nelle *Pensées*<sup>46</sup> — una trattazione di storia *tecnica* del diritto, ma uno studio del rapporto tra diritto e ordinamento politico e un modello metodologico di interpretazione del diritto. Un'analoga prefazione al libro XXVIII<sup>47</sup> ci avverte del pari del significato particolare dello studio condotto in quel libro sulle leggi civili francesi dai Franchi alla codificazione del diritto consuetudinario. Anche qui il punto centrale della trattazione è il rapporto tra diritto e società, tra leggi e istituzioni politiche.

Come si vede dunque tutta la storia montesquiviana è problematica, ma, a differenza della più gran parte della storiografia illuministica, in un senso perfettamente consono alla nostra moderna sensibilità storicistica. « Per ben conoscere i tempi moderni, occorre conoscere bene i tempi antichi » scriveva infatti nella citata prefazione al libro XXVIII, preoccupandosi inoltre di affermare energicamente che la conoscenza storica non ha lo scopo di « mutare » la realtà attuale — quale è invece, insieme all'obiettivo di mettere in luce la superiorità della civiltà moderna, lo scopo della più significativa storiografica settecentesca.

Se, dunque, tutta la storiografia montesquiviana è problematica, e pertanto non si propone quell'unico fine « di esporre semplicemente come il fatto propriamente è stato », che il Ranke assegnava alla storia, vien fatto di chiedersi — ora che Croce ci ha fatti avvertiti della contraddizione di

46. III, fol. 75, n. 1794 (398).

47. *Pensées*, III, fol. 76, n. 1795 (399).

una « storiografia senza problema storico »<sup>48</sup> — se vi sian motivi sufficienti a staccare le *Considérations* dal resto dell'opera storiografica di Montesquieu. In altre parole, quel disinteresse per la critica delle fonti di cui si è parlato sopra se non si accompagna ad una differenza di metodo non può da solo autorizzarci a negare alle *Considérations* carattere di opera storica; può essere cioè sintomo di un diverso intento teoretico, ma anche di una mera deficienza storiografica. Per decidere il dilemma, conviene pertanto vedere più da vicino quale sia il problema delle *Considérations* onde poterne determinare la natura.

Roma, più che la Grecia, è al centro, come sappiamo, della cultura umanistica del tempo e di quella montesquieviana in particolare; s'intende, la Roma repubblicana, ad un tempo specchio di politica moralistica e modello di politica di potenza. Questo duplice indirizzo giustificava il relativo disinteresse per i problemi dell'impero, non più esemplare per virtù e quindi conquistatore ancora per inerzia, sfruttando le istituzioni e le tradizioni del passato. Il quadro presentato da Montesquieu tiene conto, come vedremo, di questa impostazione, ma ne supera i limiti investendo in modo unitario tutta la storia di Roma, dalle origini fino alla caduta di Costantinopoli. Anzi sulla storia dell'impero d'Oriente si soffermerà con una insistenza che parrà eccessiva al Taine, al quale illuministicamente sembravano evidentemente superflui i « lunghi capitoli » dedicati allo studio della decadenza del « miserabile impero bizantino »<sup>49</sup>. Ora, proprio questa completezza unitaria del quadro offre un'apertura a intendere l'obiettivo della *Considérations*.

Montesquieu si è volto, come abbiám visto, allo studio del carattere dei popoli e allo studio della integrazione di

48. Cfr. *La storia come pensiero e come azione* cit., p. 75 e ss., da cui ho pure tratto la frase del Ranke riportata nel testo.

49. *Essai sur Tite Live* cit., p. 170.

questo carattere nel suo ambiente fisico-morale allo scopo di chiarire le leggi della società. L'indagine sua si è finora svolta o sul piano dottrinale (*Lettres Persanes* e *Traité des devoirs*) o sul piano attuale (*Voyages* e *Réflexions sur la monarchie universelle*), pur essendo costante il riferimento alla storia. Questo studio gli è nato cioè tanto da un'esigenza di chiarificazione delle sue idee generali intorno alla società quanto dalla necessità di intendere la realtà circostante. Ma finora, malgrado che l'orizzonte dell'indagine si sia andato costantemente precisando e allargando (e non solo quantitativamente, ma qualitativamente, attraverso il coordinamento dei vari settori di ricerca, come lo attestano le *Réflexions*), finora, dico, è mancata una sistemazione dottrinale definitiva alla quale Montesquieu non poteva giungere — dato l'orientamento metafisico del suo pensiero — che partendo dal dato empirico.

Ora, solo la storia poteva costituire il terreno ove ricercare questi dati empirici e chiarire pertanto la validità delle intuizioni e delle osservazioni particolari precedenti. E Roma, con la sua drammatica evoluzione, tutta conchiusa ma al tempo stesso ancor viva e presente nel mondo della cultura settecentesca, costituiva il terreno più adatto a una siffatta ricerca. (Naturalmente è questa una interpretazione che non pretende mettere in luce i processi psicologici attraverso i quali Montesquieu è giunto a scrivere la sua opera, bensì di delinearne il processo logico coordinandolo con la sua precedente e susseguente attività letteraria).

La storia di Roma mi sembra dunque costituire il materiale empirico per una ricerca *diversa* da quella storica. E ciò mi par confermato dal fatto che, guardata da un punto di vista non cronachistico, non si può riscontrare in essa un problema storico unitario, poiché l'affermarsi nel mondo antico del Cristianesimo ha provocato una cesura radicale: mentre la repubblica romana ha un problema suo proprio,

l'impero, come ha messo in luce la critica moderna, non lo si può intendere se non nel rapporto della sua universalità con l'universalità della Chiesa<sup>50</sup>. Come si vede una storia *problematica* unitaria di Roma non è concepibile se non da un punto di vista meramente esteriore o cronologico; il che naturalmente non vuol dire che non si possano dare storie *particolari* unitarie di Roma, quali una storia del diritto o una storia economica, ma questo perché, definendole particolari, si vuol mettere in luce il loro carattere *tecnico*, per il quale esse non sono storia dell'uomo, bensì di istituzioni, di strumenti, ed hanno il loro fine non già nella comprensione di un problema del nostro spirito, ma in una scienza (diritto, economia).

Ma, si dirà, è possibile servirsi di distinzioni così sottili, frutto della più raffinata indagine metodologica moderna per giudicare un'opera di un secolo in cui certamente non si era giunti a un tal grado di chiarezza e di precisione? Non si pecca cioè di antistoricismo, attribuendo concetti e problemi nostri al passato? Cosa tanto più imperdonabile nel caso concreto di cui qui ci si occupa dacché non si vuol stabilire « ciò che è vivo e ciò che è morto » delle *Considérations montesquiviane*, ma accertare quale fu l'intento del loro autore nello scriverle e quindi il loro posto nell'evoluzione del suo pensiero.

In realtà non mi sembra che questa trasposizione dal moderno all'antico abbia luogo. Infatti nella storiografia romanistica del finire del '600 e dei primi del '700 si può constatare l'esistenza, implicita naturalmente, della distinzione suddetta fra i due periodi essenziali della storia romana. Il Tillemont, che si prefiggeva la conoscenza delle origini della Chiesa, sentì infatti il bisogno di esaminare prima quale

50. Vedi in proposito le acute ed essenziali osservazioni di A. MOMIGLIANO, in *La formazione della moderna storiografia sull'impero romano* (« Riv. storica italiana », 1936, fasc. I, p. 34 e ss.).

necessaria premessa l'*Histoire des empereurs... durant les six premiers siècles de l'Eglise* (Parigi, 1690-1738), chiaro segno di consapevolezza del problema storico dell'impero. Mentre le storie moralistiche si fermano al sorgere dell'impero — come l'*Histoire des révolutions arrivées dans le gouvernement de la République romaine* del citato abate Vertot o l'*Histoire romaine* del Rollin — poiché sentono radicalmente diverso il problema della repubblica ravvisato nella moralità politica (il fatto che questo appaia ai nostri occhi uno pseudo-problema non ha qui rilevanza) <sup>51</sup>.

Al contrario se Bossuet credette di poter trattare unitariamente la storia romana (ma non solo questa, bensì tutta la « storia universale » che è oggetto del suo celebre *Discours*) fu proprio perché il suo fine era, agostinianamente, quello di chiarire i disegni divini nella storia (anche se nell'attuazione di questo suo programma si servì del criterio delle cause seconde, come riconobbe Voltaire nell'*Essai sur les moeurs* e, ai nostri giorni, Croce <sup>52</sup>). In sostanza il problema di Bossuet non è storico, ma la storia gli serve come materiale per altra ricerca, come si è detto sopra di Montesquieu, e tra il *Discours* e le *Considérations* è noto, e lo vedremo ancora in seguito, vi è più di una somiglianza oltre questa. E lo stesso può dirsi di Vico per il quale la storia romana (anche qui indipendentemente dal *modo* con cui fu trattata) è concepita e studiata in vista della legge dei corsi e ricorsi storici.

Quanto sin qui si è detto mettendo in risalto le differenze esistenti fra le *Considérations* e le contemporanee opere dedicate alla storia romana, serve a corroborare la primitiva impressione che le *Considérations* non mirino alla storia bensì a una speculazione metastorica, come appunto le opere di Bossuet e di Vico, pur nelle loro profonde differenze; tut-

51. Cfr. MOMIGLIANO, *op. cit.*, pp. 39-40 e 55.

52. Cfr. *Teoria e storia* cit., p. 228.

tavia ciò non basta a chiarire quale fosse l'intento preciso di Montesquieu nell'ambito di questo orizzonte metastorico. Per capirlo occorre ricercarne le premesse nelle precedenti opere montesquiviane.

6. Ciò che interessa Montesquieu nella storia di Roma, sono due fenomeni da essa macroscopicamente rivelati: grandezza e decadenza. Sono, questi, fenomeni della vita di un popolo, cui la sua attenzione si era già rivolta nelle opere precedenti. Sul piano mitico, la storia dei Trogloditi contenuta nelle *Lettres Persanes* costituisce già un esempio dello studio di questi fenomeni, anzi vi si può scorgere la traccia di un piano più ambizioso: una vera e propria esemplificazione di una concezione ciclica dell'evoluzione umana. I primi Trogloditi ricordano i « bestioni » vichiani (ma, non lo si dimentichi, le *Lettres* sono del 1721 e la *Scienza Nuova* del 1725), ai quali succede un'era governata dalla ragione e infine una decadenza che ha le sue premesse proprio nello sviluppo della civiltà, così come in Vico la « barbarie della riflessione » succede all'età della « dispiegata ragione ».

Ma, per non forzare il parallelo, si noti che il passaggio dalla prima fase alla seconda, nella storia dei Trogloditi, non avviene per evoluzione connaturale ma in modo meccanico ed estrinseco, in seguito cioè a una radicale eliminazione di tutti gli uomini eccetto due rimasti virtuosi. Più simile, dunque, questo passaggio a quello descritto da Machiavelli nei *Discorsi sopra la prima deca* (II, 5): « quando la astuzia e la malignità umana è venuta là dove può venire, conviene di necessità che il mondo si purghi per uno de' tre modi [inondazioni, peste e fame]; acciocché gli uomini, sendo divenuti pochi e battuti, vivino più comodamente e diventino migliori ». E non sarà inutile ricordare, per avvalorare il parallelo con Machiavelli, come i Trogloditi malvagi siano stati distrutti proprio da una « maladie cruelle ».

Ma oltre a questa allegoria mitica, nelle *Lettres Persanes* troviamo anche un altro tentativo di delineare un'analogia evoluzione ciclica dell'umanità, questa volta però sul terreno concreto della storia. È l'assunto della lettera CXXXI, nella quale, sempre sotto il profilo dell'evoluzione delle forme politiche, viene abbracciata — con sguardo rapidissimo e, più che sintetico, sommario — la storia del mondo occidentale, facendo perno sulla civiltà mediterranea. Alle primitive monarchie greche, posteriori al diluvio, degenerate in tirannidi, succedettero le gloriose repubbliche della Grecia, centri propulsori di libertà e di civiltà in tutto il bacino mediterraneo. Sulla base della civiltà greca sorse e si sviluppò la repubblica romana, precipitata però anch'essa, e con essa l'Europa, nella tirannide imperiale e nella « crudele oppressione » di « un governo militare e violento ». Ma la rinascita avviene ad opera dei popoli settentrionali, i quali, pur impostisi con la violenza, furono apportatori di libertà. Barbari dunque sotto il profilo della civiltà delle lettere e delle arti (come doveva poi rilevare nelle già ricordate note estetiche « sull'arte gotica »), ma tutt'altro che barbari sotto il profilo essenziale della civiltà come libertà, poiché anzi barbari si può dire che diventassero solo in seguito quando, perduta la « dolce libertà, così conforme alla ragione, all'umanità e alla natura », caddero sotto l'imperio di « un potere assoluto », come vien detto nella lettera CXXXVI che completa il quadro precedente.

Questo comprensivo sguardo all'evoluzione dell'umanità — di cui non si può non rilevare la rassomiglianza *tecnica* con quella che sarà (ben altrimenti approfondita) la dottrina vichiana dei corsi e ricorsi storici — dimostra chiaramente come l'esigenza di una interpretazione ciclica della storia sia in Montesquieu del tutto indipendente dalla *Scienza nuova*. Infatti le *Lettres* apparvero quattro anni prima dell'opera vichiana, sette prima che a Venezia l'abate Antonio

Conti, ammiratore del filosofo napoletano e amico del francese, gliene potesse parlare, e otto prima che Montesquieu soggiornasse a Napoli ed avesse la possibilità di conoscere Vico, cosa di cui non si ha peraltro alcuna neppur lontanissima prova.

Non si vuole affrontare qui il complesso problema dei rapporti tra Vico e Montesquieu<sup>53</sup>, che potrà esser risolto soltanto dopo che si saranno studiati più a fondo, e non solo antiteticamente, i legami con la cultura settecentesca del pensiero del napoletano, pur senza sacrificare in nulla la sua originalità filosofica, e si sarà per lo meno attenuato il tradizionale giudizio di un Montesquieu seguace dello « antistorico illuminismo » di cui parla il Nicolini.

Tuttavia sembra utile sottolineare le chiarissime indicazioni su riportate delle *Lettres Persanes*, sulle quali nessuno ha mai rivolto lo sguardo, poiché esse spostano il problema dal rapporto tradizionalmente affermato, *Scienza nuova-Esprit des Lois*. A suffragare il quale si è messo talvolta avanti la presenza nella biblioteca di La Brède di un esemplare della *Scienza nuova* nell'edizione del 1725<sup>54</sup>. Tuttavia nella suddetta biblioteca nessuno ha mai positivamente visto l'opera vichiana (vera araba fenice, in questo caso), la quale, questo è certo, non figura nel catalogo dei libri di Montesquieu di prossima pubblicazione<sup>55</sup>.

53. Vedi un'ampia disamina delle varie opinioni in proposito in CROCE-NICOLINI, *Bibliografia vichiana*, Napoli, 1947, vol. I, pp. 283-294; echi persino in Argentina di questa discussione sono stati rilevati da R. TREVES, nel suo *Vico y Alberdi. Notas para la historia de la filosofia juridica en la Argentina*, Buenos Aires, s. d., pp. 23-24.

54. Come precisa Croce, cfr. *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, 1933, 3 ed., p. 315, e come ripete il Nicolini, il quale ritiene « altamente probabile », anzi quasi sicuro (ma, ripeto, si tratta di congetture prive di qualsiasi prova) che Montesquieu, non trovando l'opera presso i librai l'abbia avuta in omaggio dell'autore (*Bibliografia cit.*, p. 292). Tuttavia tanto Croce che il Nicolini ritengono che tra le due opere non vi sia stata feconda trasmissione di idee.

55. Cfr. fin d'ora R. SHACKLETON, *Montesquieu two unpublished docu-*

Ma, ritornando alle *Lettres Persanes*, si noti come, nel quadro in esse presentato, la prospettiva politica sia profondamente diversa da quella vichiana. Questa infatti si incentra nella monarchia (sia essa l'impero dei Cesari, sia la moderna monarchia assoluta), che sorge dal governo popolare, anzi ne è una nuova forma perfezionata e purificata, dacché quello è caduto nell'anarchia delle fazioni; la monarchia è considerata pertanto come il reggimento politico più consono alla « ragione tutta spiegata ». Mentre per Montesquieu l'evoluzione dell'umanità ha il suo culmine nei regimi liberi, rappresentati a seconda dei tempi ora dalle repubbliche greche ora dai governi di origine germanica, e l'impero romano, col suo « potere arbitrario », non è il perfezionamento dello Stato popolare ma ne è la tomba, frutto deleterio della corruzione ingeneratasi negli ultimi tempi della repubblica, e le moderne monarchie assolute sono anch'esse, in armonia con lo spirito antidispotico da cui tutte le *Lettres Persanes* sono pervase, tomba dell'antica e gloriosa libertà germanica<sup>56</sup>. Come si vede l'opposizione delle idee politiche non potrebbe esser più netta fra i due pensatori.

Naturalmente in Montesquieu manca quella profonda base filosofica che lega in Vico la dottrina dei corsi e ricorsi e dell'evoluzione delle forme di governo alle sue teorie gnosologiche. Ma questa è un'ulteriore conferma dell'autonomia del primo rispetto al secondo<sup>57</sup>. Non per questo

*ments* cit., p. 318. È alle ricerche dello Shackleton che si deve il ritrovamento del catalogo, che vedrà la luce presso l'editore Droz di Ginevra a cura di Louis Desgraves.

56. Questi passi delle *Lettres Persanes* confermano autorevolmente le esatte osservazioni del SALVATORELLI – cui non fanno velo i meriti filosofici, indiscussi, di Vico – sul carattere reazionario del pensiero politico del filosofo napoletano, cfr. *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Torino, 1941, II ed., pp. 29-30.

57. Autonomia che non è contraddetta dalle somiglianze rilevate dallo CHAIX-RUY (nel suo articolo *Montesquieu et Vico*, in « *Revue philosophique* », 1947, pp. 416-432) tra taluni passi delle *Pensées* e le dottrine vichiane dei

ritengo ci si possa sbrigare della concezione montesquiviana ragguagliandola a quelle discettazioni che « assumevano a loro oggetto le estrinseche e vuote forme politiche » di cui parla Croce <sup>58</sup> poiché in essa vi è qualcosa di più. Vi è cioè l'identificazione della civiltà con la libertà, che non è intuizione filosoficamente spregevole, tanto più che questa libertà, come si è visto a proposito dell'opposizione di Montesquieu a Hobbes e come sarà ribadito nelle *Considérations*, scaturisce drammaticamente (vorremmo dire, dialetticamente) dalla lotta delle opposte fazioni, considerata pertanto come necessaria. Laddove in Vico le fazioni significano soltanto il trionfo del particolarismo egoistico cui unico rimedio è il saggio governo di un monarca, dotato di tutti i poteri per il bene dei sudditi ai quali è sottratto il governo della cosa pubblica. Come aveva detto Hobbes, pur dal Vico contrastato, ma anche Bossuet, a lui certo più congeniale <sup>59</sup>.

7. Ma riprendiamo il filo del ragionamento interrotto da questa parentesi vichiana, fatta non già per stabilire inutili primati cronologici o teoretici, bensì per determinare l'autonomia e la diversità di orientamento dei due pensatori, per quanto riguarda almeno le teorie dell'evoluzione delle forme di governo e del ciclico corso della storia umana.

Entrambi questi motivi li ritroviamo infatti nelle *Consi-*

tre stadi della storia ideal eterna (cfr. *Pensées*, II, fol. 485, n. 1603 [585]) e dei corsi e ricorsi (*Pensées*, III, fol. 148, n. 1917 [236] e I, p. 91, n. 100 [1475]), tanto più che tali somiglianze sono piuttosto estrinseche e, salvo la prima, non hanno un chiaro ed esclusivo legame col pensiero vichiano. D'altronde lo Chaiz-Ruy ammette, e a ragione, una profonda differenza tra i due autori: il francese rivolto a uno studio prammatico-positivo della realtà, il napoletano alla metafisica.

58. *La filosofia di G. B. Vico* cit., p. 128.

59. Cfr. *Politique tirée... de l'Écriture Sainte*, IV, art. 1, prop. 5: « Non appena si ha un re, il popolo non ha più che da riposarsi sotto la sua autorità » e, ivi, I, art. 3, prop. 5: « il magistrato sovrano tiene in pugno tutte le forze della nazione ».

*dérations*. Tuttavia il quadro che esse presentano è più limitato rispetto a quello ora vista delle *Lettres Persanes*, circoscritto com'è non soltanto ad un unico popolo, sia pur centrale nella storia dell'antichità, ma anche — e proprio perché il quadro è ristretto a quest'unico popolo — alla sola fase di grandezza e decadenza, senza ulteriori ritorni ciclici.

Non si può certo affermare con documenti alla mano (quasi nulla d'altra parte vi è nel pensiero di Montesquieu che possa esser suffragato da prove siffatte) che il disegno delle *Considérations* risponda al bisogno di precisare il momento essenziale del quadro tracciato nelle *Lettres Persanes*. Tuttavia non si vorrà negare l'esistenza di una continuità fra questi due momenti, sia pur cronologicamente lontani, del suo pensiero, tanto più che accollegarli si inseriscono sia le *Réflexions sur la monarchie universelle* con i loro quadri della grandezza e decadenza dei varii imperi, sia la sua dottrina, seppur in formazione, dell'*esprit général* che è appunto la giustificazione di queste ricerche in quanto vuol raggruppare in un concetto unitario le cause dell'evoluzione dei popoli.

In effetti questo è lo scopo delle *Considérations*. A chi osservi con sguardo d'insieme la storia di Roma, il fatto di maggiore e più immediato rilievo appare senza dubbio la sua progressiva espansione e il dominio da essa raggiunto sul mondo civile allora conosciuto, vera e propria monarchia universale. Non per nulla Montesquieu nell'*Esprit des Lois* definirà obiettivo peculiare dello Stato romano l'ingrandimento, proprio in quel libro XI (cap. 5) che, a detta del figlio Jean-Baptiste, sarebbe stato scritto nella stessa epoca delle *Considérations*<sup>60</sup>. E certamente da tutto il contesto di queste ultime appare chiaro come il fenomeno cui il pensa-

60. *Mémoire pour servir à l'éloge historique de M. de Montesquieu* (1755) in VIAN, *Histoire de Montesquieu* cit., p. 401.

tore di La Brède ha rivolto la sua attenzione è proprio questo. La storia di Roma viene sussunta tutta in un suo particolare aspetto considerato come rappresentativo e caratterizzante rispetto alla vita del suo popolo. Quel *génie* di una nazione di cui aveva precedentemente discorso è qui implicitamente ma chiaramente definito rispetto ai Romani nel loro espansionismo politico.

Ma una volta stabilito in questi termini il significato essenziale e caratterizzante dell'esperienza romana nella storia, rimane da studiare il problema delle cause che hanno portato a siffatta caratterizzazione. Quelle cause che, come abbiamo già visto, Montesquieu non era riuscito a definire in termini precisi nel *De la politique*, accontentandosi di parlare di « cause infinite », « lontane », di « vie singolari ». Ma questa indeterminatezza — comprensibile in quello scritto giovanile nel quale lo sforzo per raggiungere una soluzione teoreticamente valida in generale non era suffragato da una sufficiente disponibilità di osservazioni empiriche — scompare ora che Montesquieu affronta *in concreto*, cioè nella storia, l'indagine di queste cause riferendole ad una esperienza realmente attuata.

Fin dalle prime pagine dell'opera appare chiaro come la sua analisi si basi principalmente sulle istituzioni. Una delle prime cause della prosperità romana fu la ricordata eccezionale statura politica dei suoi re. Ormai conosciamo bene invece il carattere mitico e non storico di essi, tuttavia la massima che Montesquieu ricava dall'accettazione della tradizionale leggenda non è infirmata da una critica siffatta, poiché indica una tendenza sociologica valida anche se l'originaria struttura istituzionale romana fosse stata tribale anziché monarchica. « Nella nascita delle società — egli scrive infatti (cap. 1) — sono i capi degli Stati che formano le istituzioni; e in seguito le istituzioni che formano i capi degli Stati ». L'acrisia storica si rivela subito irrilevante rispetto

ai fini ch'egli si prefiggeva. E lo stesso può dirsi del ratto di Lucrezia dal quale, vero e leggendario che sia, egli ricava (cap. I) l'osservazione che non i tributi gravosi portano un popolo alla ribellione, bensì la tirannide che ne conculca le usanze e ne viola i costumi.

Oppressa da Tarquinio Roma non poteva sottrarsi all'alternativa « o di mutare il suo governo o di restare una piccola e povera monarchia », alternativa istituzionale fondata su un'altra alternativa parimenti ineludibile: il popolo o voleva mantenere la sua indole fiera e indipendente ovvero doveva cambiare usanze per sopportare il giogo. Le istituzioni non sono dunque una vuota forma di per sé significante, ma traggono esistenza e validità dall'indole e dai costumi di un popolo. Si potrà osservare in proposito la tenuità della base empirica di queste osservazioni ma non si può, mi sembra, negare la loro essenza sociologica. La quale trova una conferma nelle frasi successive in cui viene instaurato un parallelo tra Roma antica e Inghilterra, entrambe passate da monarchia a repubblica perché sia Servio Tullio che Enrico VII avevano favorito il popolo contro i grandi <sup>61</sup>.

Sulla base di questi e di consimili passi si è mossa l'accusa a Montesquieu di insensibilità storica; in realtà egli non mirava alla storia ma se ne serviva, come lo dimostra la giustificazione ch'egli dà del suo audace parallelo. « La storia moderna — scrive — ci fornisce un esempio di ciò che accadde allora a Roma e ciò è degno di nota; infatti, siccome gli uomini hanno avuto in ogni tempo le medesime passioni, le occasioni che producono i grandi mutamenti

61. È il caso di ricordare che secondo Vico le riforme di Servio Tullio non portarono alla libertà popolare ma al dominio aristocratico (cfr. *Opere*, ed. Ferrari seconda, t. V, pp. 325-8)? Mentre Montesquieu segue l'opinione tradizionale, come già BOSSUET (*Discours sur l'histoire universelle*, p. III, cap. 7).

sono diverse, ma le cause sempre uguali ». Proprio questa costanza delle passioni rende possibile e utile uno studio scientifico dei comportamenti umani, permettendo di ricavarne delle leggi. Si delinea cioè in queste parole quale sia la base per superare quello scetticismo in cui finora aveva sempre finito col naufragare nell'impossibilità di trovare la misura regolatrice del relativismo. Qui appare trovato l'elemento costante: le passioni umane; quando saranno precisati con chiarezza (soprattutto nell'*Essai sur les causes*) gli altri elementi di cui abbiamo già notato il progressivo affiorare — clima, leggi, usanze, religione — il suo obiettivo apparirà raggiunto evitando da un lato l'astratta uniformità giusnaturalistica, dall'altro lo scetticismo relativistico. Poiché nel rapporto tra questi elementi, variabili nel tempo e nello spazio, e la natura umana, potenzialmente costante nella sua passionalità, apparirà consolidata, pur nella ricchezza delle sue manifestazioni, l'evoluzione dell'umana vita di rapporto.

Son queste le basi metodologiche su cui poggia tutta la costruzione delle *Considérations*. Partendo dal rapporto tra le istituzioni e le attitudini di un popolo, egli ravvisa nella nuova forma di governo repubblicano un elemento di potenza, poiché il rinnovo annuale dei consoli costituisce un continuo ricambio di energie e di ambizioni. Donde le frequenti guerre, rese necessarie anche dal fatto che, « essendo Roma una città priva di commercio e quasi di industrie », l'unico modo per arricchirsi era il bottino. E anche qui il presente illumina il passato: non aveva forse egli paragonato, nelle prime parole dell'opera, la Roma delle origini a quelle città « della Crimea, fatte per racchiudere il bottino, gli armenti e i frutti delle campagne »? Paragone audace, se si vuole, ma illuminante per quanto riguarda la primitiva struttura della città italica.

Tuttavia su queste considerazioni istituzionali si inserisce tosto la valutazione di un elemento di natura spirituale. Le

guerre, continue e necessarie, rendono necessari fermezza e valore e queste virtù guerresche si fondono con « l'amore di sé, della propria famiglia, della patria e di tutto ciò che vi è di più caro fra gli uomini ». Nasce così la virtù repubblicana, quella virtù che ha per suo orizzonte la *civitas*, nella quale soltanto — sintesi di civiltà, di religione, di tradizioni, di destini comuni — l'individuo raggiunge la sua piena misura umana. Ed ecco completata la premessa di tutta l'indagine: all'elemento formale della vita sociale (le istituzioni) si unisce l'elemento spirituale (la virtù) e tra di essi si instaura un rapporto di interdipendenza in cui va individuata la causa essenziale della parabola della potenza romana.

Finché tra questi elementi vi fu infatti corrispondenza, l'urbe poté crescere ed estendere il suo dominio obbedendo alla sua vocazione guerriera. Quando questo rapporto venne a dissociarsi (è l'argomento del cap. 9) perché quella virtù cittadina, non potendo più corrispondere alla nuova dimensione mondiale dell'impero romano, divenne un nome vano, subentrò la decadenza, rallentata dal permanere delle istituzioni, le quali tuttavia non poterono impedirle perché ormai prive della loro anima. Destino veramente fatale ricostruito nella sua essenziale necessità, poiché istituzioni e virtù avean portato alla grandezza e la grandezza le esaurì provocando la rovina.

La conclusione tratta da questa impostazione la troviamo in un passo famoso del cap. 18, che occorre riportare per disteso: « Non è la fortuna che domina il mondo: si può vederlo dai Romani, i quali godettero di una serie di successi quando si governarono secondo un determinato sistema e provarono una serie ininterrotta di insuccessi quando seguirono un altro sistema. Vi sono delle cause sia morali, sia fisiche, che agiscono in ogni monarchia, l'innalzano, la sostengono o la fanno precipitare; tutti gli accidenti sono sottoposti a queste cause; e se le sorti di una battaglia, cioè una causa

particolare, han prodotto la rovina di uno Stato, vuol dire che vi era una causa generale la quale fece sì che quello Stato dovesse perire per una sola battaglia. In una parola, l'andamento principale trascina con sé tutti gli accidenti particolari ».

Siamo di nuovo manifestamente di fronte al concetto di *esprit général*, il quale trova qui una sua ulteriore precisazione come causa generale e profonda di cui gli avvenimenti singoli, dagli uomini scambiati per cause per la loro appariscenza, sono soltanto le conseguenze. E lo ritroveremo ancora esplicitamente richiamato questo concetto nel cap. 23, là dove si afferma che in esso (appunto perché sintesi delle suddette cause generali) trova un limite invalicabile qualsiasi potere politico poiché « vi ha in ogni nazione uno spirito generale sul quale il potere stesso è fondato; quando questo lede tale spirito, lede se stesso, e quindi necessariamente si arresta ».

L'analisi particolare delle vicende del popolo romano, condotto secondo l'orientamento sopra accennato, si ricongiunge pertanto e trova tutto il suo significato nella teoria dell'*esprit général*. Anche quella dunque si rivela una indagine condotta con metodo e intenti scientifici per spiegare le leggi dell'evoluzione di un determinato popolo, primo e necessario passo per poter giungere alla formulazione di leggi più vaste. Quell'organicismo, quel naturalismo di cui è stato fatto rimprovero in sede storiografica a Montesquieu<sup>62</sup> diventa perfettamente comprensibile se inteso, come qui si sostiene, quale espressione di una ricerca scientifica sociologica.

Si capisce quindi appieno la ragione della considerazione unitaria di tutta la storia di Roma fino alla caduta di Costan-

62. Cfr. MOMIGLIANO, *op. cit.*, pp. 58 e 59, il quale tuttavia gli riconosce il merito di aver « dato per la prima volta una costruzione laica di tutta la storia di Roma ».

tinopoli. Non tanto perché « la teoria della *translatio imperii* nella sua forma teologico-giuridica non *abbia* più peso » come scrive il Momigliano<sup>63</sup>, ma perché lo Stato romano si configura, per la continuità (sia pur evolutiva) delle sue istituzioni, delle sue usanze e della sua struttura sociale, come un mondo unitario, radicalmente distinto da quello dei popoli del settentrione da cui avrà inizio il Medioevo. Solo in un siffatto mondo unitario considerato nella sua dimensione naturalistica è possibile condurre una ricerca scientifica.

Nei due capitoli precedentemente esaminati (il primo e il nono) e nei due passi qui sopra riportati, è racchiuso tutto il significato essenziale delle *Considérations*, le loro premesse metodologiche (sia pur implicite), la loro risposta al problema da cui hanno preso le mosse, nonché la chiara indicazione del posto che esse occupano nel quadro della ricerca scientifica montesquiviana, quale applicazione in concreto dell'indagine causale del concetto di *esprit général*. Gli altri capitoli non fanno che chiarire e completare l'ossatura così stabilita; pertanto, senza soffermarsi analiticamente su di essi, basterà qui metterne in rilievo i motivi che svolgono, nei suoi vari aspetti, il principio causale dell'*esprit général*.

Preme subito osservare, a ulteriore conferma del carattere concreto dell'indagine montesquiviana, che la concezione della virtù intesa come dedizione « al bene comune » (cap. 4), come libertà, e pertanto indissolubilmente legata alle istituzioni, è ben lontana dal tradizionale moralismo della storiografia romanistica del tempo. A tenerla lontana contribuisce in notevole misura la considerazione di fattori economici: l'uguale spartizione delle terre servì molto a render possibile l'ascesa del popolo romano poiché gli dette una « società ben regolata » (cap. 3) e « un buon esercito, ciascuno avendo uguale interesse, ed assai grande, a difender la patria ». E

63. Ivi, fasc. II, p. 19.

questa società ben regolata, da cui esulava il particolarismo degli individui, era condizione dell'esercizio di una concreta virtù sociale.

Va ancora rilevato come nell'esame delle istituzioni romane si manifesti già la tendenza costituzionale che troverà compiuta espressione nella teoria del governo inglese. Accostamento che non può stupire se si ricorda la citata affermazione del figlio Jean-Baptiste secondo la quale i due libri rimontano a una stessa epoca e se, comunque, si pensa che l'esempio inglese doveva esser ben vivo nella mente di Montesquieu a pochi anni dal suo soggiorno in Inghilterra. In una nota alla prima edizione della *Considérations* (poi soppressa nell'edizione definitiva del 1748) egli difende infatti il governo romano dall'accusa mossagli da taluno di essere una forma di governo artificiosa quale « misto di monarchia, aristocrazia e stato popolare » (cap. 9 in fine). Montesquieu replica facendosi forte del glorioso esempio di Sparta, anch'esso risultato di un'analogha combinazione delle tre forme classiche di governo, e negando che la « perfezione di un governo » derivi dalla sua rispondenza ai canoni dei « libri dei politici ». Giudizio con il quale si vogliono appunto colpire quei sistemi razionalistici che lungi dal riferirsi alla realtà vogliono piegarla ai loro schemi astratti. Pur soppresso questo passo (perché nel frattempo la dottrina dello Stato misto ha fatto luogo nell'*Esprit des Lois* alla più meditata teoria della separazione dei poteri) il concetto di una divisione e di un conseguente controllo reciproco delle magistrature è ripreso nel cap. 11 (e il passo è rimasto anche nell'edizione definitiva), dove anzi alla scomparsa di tale divisione, ad opera dell'influenza di un Pompeo o di un Cesare, viene attribuita responsabilità notevole della decadenza della repubblica<sup>64</sup>. Poiché, come aveva osservato nel

64. Si noti che in un frammento delle *Considérations* conservato nelle

cap. 8, questa divisione di poteri aveva permesso a Roma di correggere ogni abuso.

Strettamente connessa con siffatta dottrina costituzionale è quella concezione dialettica della libertà, cui si è fatto cenno parlando delle differenze tra Vico e Montesquieu. Se il governo libero appare a quest'ultimo uno dei fattori della potenza romana, egli definisce siffatta forma di governo come « sempre agitata » (cap. 8) e nega che le divisioni interne siano state fatali all'urbe, rivendicandone invece la necessità. L'uniformità di opinioni, l'assenza di lotte è propria solo degli Stati dispotici, ma è unione non già di cittadini bensì di « cadaveri »<sup>65</sup>, laddove la vera unione è frutto di forze discordi le quali da punti differenti « concorrono al bene generale della società, come in una musica le dissonanze si armonizzano nell'accordo totale » e come le « parti dell'universo, eternamente legate dall'azione delle une e dalla reazione delle altre » (ivi).

L'opposizione alla concezione tradizionale<sup>66</sup> non potrebbe esser più netta soprattutto se si osserva come Montesquieu consideri proprio questa feconda divisione interna quale uno degli elementi che favorirono l'espansionismo romano (ed ogni espansionismo in genere). Infatti nelle lotte intestine tutti i cittadini si trasformano in soldati e, da Mario a Cromwell (e a Bonaparte, aggiungiamo noi), sorgono nuove figure di condottieri e di capi, spezzando le vecchie barriere di classe e attuando quel rapido ricambio di *élites* che è proprio delle rivoluzioni, come affermerà ai nostri giorni Pareto<sup>67</sup>.

*Pensées*, Montesquieu rinvia alla nota interpretazione polibiana del governo romano, come governo misto, cfr. *op. cit.*, III, fol. 17, n. 1672 (158).

65. Cap. 9; cfr. anche cap. 20, dove è detto che le divisioni sono necessarie alla vita delle repubbliche e fatali al dispotismo.

66. Va tuttavia ricordato che già MACHIAVELLI aveva intuito il valore di libertà delle lotte tra patrizi e plebei in Roma, pur non elevandosi a una considerazione generale del problema, cfr. *Discorsi sopra la prima deca*, I, 4.

67. Cfr. *Compendio di sociologia generale*, a cura di G. Farina, Firenze,



del suo secolo, la criticava come espressione di una oscurantistica imitazione del passato <sup>69</sup>.

Nel medesimo senso viene valutata la religione, la quale gli appare (cap. 1) non solo, in generale, « la miglior garanzia... dei buoni costumi », in armonia col suo significato sociale da Montesquieu sempre sottolineato, ma, in particolare, come uno degli elementi della compattezza della società romana, poiché i Romani « univano un sentimento religioso all'amore che nutrivano per la loro patria ».

Fu proprio un peculiare aspetto della religione romana — cioè la sua attitudine ad assorbire sincretisticamente le religioni dei popoli conquistati — a favorire ulteriormente il naturale espansionismo dei Quiriti (cap. 16). E se questo sincretismo religioso non agì nei confronti del Cristianesimo, a causa dell'essenziale monoteismo di quest'ultimo, e quindi si rivelò un ostacolo gravissimo alla sua diffusione, per altro verso gli preparò largamente la strada, abbattendo le più forti barriere esistenti tra i popoli: quelle delle loro usanze. Giudizio in cui la funzione dell'universalismo imperiale nei confronti dell'universalismo Cristiano appare chiaramente intuita, laddove questo rapporto essenziale era sfuggito persino a un Bossuet, che pure di proposito cercava le vie del Signore nella vita dei popoli.

Questa sensibilità al problema religioso permette a Montesquieu di cogliere uno degli aspetti storicamente più interessanti della crisi bizantina: la mescolanza tra questioni religiose e politiche. Si è già rilevato come la critica sia in genere concorde nell'attribuire a Montesquieu comprensione soltanto per il significato politico-sociale della religione; orbene, le *Considérations* confermano in maniera autorevole le riserve avanzate in proposito nel capitolo 1 di questo studio. Nel cap. 22 troviamo infatti un'osservazione pro-

69. Cfr. pp. 126-7 e 202 della citata ediz. dello Charvet.

fonda, di chiara ispirazione pascaliana, che dimostra una sicura penetrazione del significato spirituale essenziale della religione. Come un « celebre autore » — scrive Montesquieu — considerava la malattia la vera condizione del Cristiano <sup>70</sup>, così per la Chiesa « il tempo della sua gloria » si ha quando essa è dispersa, umiliata, distrutta nei suoi templi, sanguinante nei suoi martiri, mentre « quando agli occhi del mondo sembra trionfare, allora è nel tempo del suo avvili-mento ». Chi era in grado di intendere le parole di Pascal e di servirsene in un modo siffatto per interpretare l'intimo significato del Cristianesimo, non può in alcun modo esser considerato insensibile alla spiritualità della religione.

Questa distinzione del significato temporale e trascendente della Chiesa serve a Montesquieu per separare nettamente Chiesa e Stato. Una delle cause principali della decadenza bizantina è appunto ai suoi occhi, e giustamente, la trasposizione di questioni teologiche nel campo politico: « La fonte più avvelenata di tutti i mali dei Greci — egli scrive — fu ch'essi non conobbero mai la natura e i limiti dell'autorità ecclesiastica e di quella secolare » (cap. 22 in fine). Non è chi non veda come l'indistinzione tra Chiesa e Stato sia appunto la causa dello scadere della religione a legalismo pratico; non a caso dunque Montesquieu considera come il più gran torto di Giustiniano — che del legalismo può esser considerato la personificazione — l'aver mescolato religione e politica (cap. 20).

Ora la distinzione tra Chiesa e Stato non implica una rinuncia alla considerazione del valore sociale della religione <sup>71</sup>, bensì una acuta separazione dei suoi aspetti trascen-

70. Il celebre autore è Pascal e la frase è riportata nella *Vie de Pascal* scritta dalla sorella M.me Périer, vedila nell'ediz. delle *Pensées* dei « Classiques Garnier », p. 35.

71. Come ha ritenuto il DEDIEU, il quale vede pertanto una inesistente frattura fra il separatismo delle *Considérations* e la stretta unione tra Stato e Chiesa che, a suo giudizio, sarebbe propugnata nell'*Esprit des*

denti da quelli storici, della teologia dalla morale. Sotto l'aspetto morale la religione partecipa del mondo, ed in questo senso Montesquieu ne ha rilevata l'incidenza nella vita sociale, sotto l'aspetto teologico è un ponte tra l'uomo e l'infinito, indipendente quindi da ogni legame col mondo della politica<sup>72</sup>. Pertanto, date in pasto ai profani, le discussioni teologiche si trasformano presso i Bizantini in controversie sanguinose e violente, spegnendo ogni vero spirito religioso e aprendo la strada al bigottismo e al fanatismo, fonte di violente contese intestine (cap. 22).

Minor rilievo è dato invece all'influenza del clima, né la cosa è tale da stupire perché le *Considérations* investono un mondo quasi completamente racchiuso nella medesima zona temperata. Tuttavia in esse vien rilevata l'influenza del clima e della situazione geografica sulla bellicosità e industria dei Macedoni (cap. 5), l'importanza di taluni fattori geografici nella conservazione degli imperi (capp. 5 e 15), il legame esistente tra talune usanze sociali — come la monogamia e la poligamia — e il clima (cap. 20).

Se ora vogliamo trarre le conclusioni di questo esame critico dell'opera, possiamo ben dire che essa si presenta in perfetta armonia con l'orientamento scientifico montesquiano, rappresentandone anzi un ulteriore perfezionamento. Alle sparse osservazioni, ora generali ora particolari, sin qui rilevate è subentrato un esame coordinato e coerente delle cause che hanno regolato l'evoluzione di un organismo, quello romano, dalle sue oscure origini alla sua oscura fine

*Lois* (cfr. *Montesquieu et la tradition politique anglaise* cit., pp. 230-1). Nell'*Esprit des Lois*, come abbiamo visto nel cap. 1, è in realtà valutata positivamente l'influenza sociale della religione, ma criticata l'invadenza della politica ecclesiastica. Nessuna frattura quindi rispetto alle *Considérations*.

72. Si cfr. l'analogo atteggiamento assunto nei confronti delle controversie a proposito della bolla *Unigenitus*, in *Pensées*, III, fol. 354 v<sup>o</sup>, n. 2164 (2050) e nel *Mémoire sur la Constitution*, in CAILLOIS, vol. II, pp. 1218-9.

attraverso un periodo di ineguagliata grandezza. Corso simile a quello del Reno — come con immaginifico paragone afferma a chiusura dell'opera — che da piccola fonte si ingrossa rapidamente per ridiventare infine « un ruscello quando si perde nell'Oceano ».

Se c'è una tesi filosofica nelle *Considérations* è solo questa, che ogni organismo sociale nasce, si sviluppa fino al suo apogeo, decade e muore<sup>73</sup>. All'infuori di questa non vi troviamo enunciata nessun'altra legge generale, sì che il Flint può concludere che Montesquieu non ha scoperto « le leggi generali, ma talune cause particolari dei fatti », negandogli di esser assunto ai fasti (per noi piuttosto equivoci) della filosofia della storia<sup>74</sup>.

Invero, a ben considerarla, una siffatta legge così generale, e tutt'altro che peregrina, si rivela non conclusione ma premessa dell'opera, è, cioè, uno di quei convincimenti generali che orientano una ricerca, ma non ne esprimono il significato. Essa infatti non conduce ad una trattazione sistematica di filosofia della storia, ché le vicende di Roma non sono considerate quale momento di un quadro complessivo delle vicende dell'umanità, come avviene in Bossuet o in Vico, né hegelianamente quale fase dello sviluppo dello Spirito. E nemmeno porta a stabilire con maggior precisione le leggi generali dello sviluppo di *tutte* le società. Non son questi gli obiettivi di Montesquieu; estranei alla sua indagine sono infatti sia quel giudizio di valore che esalta e condanna sia quel finalismo superiore che sono essenza di ogni filosofia della storia, laddove egli cerca soltanto le cause e i fini immanenti degli avvenimenti. Né le cause da lui individuate del destino romano sono applicabili, *hic et nunc*, agli altri

73. Cfr. CHINARD, *op. cit.*, p. 167.

74. *Op. cit.*, p. 52. Il giudizio del Flint riguarda in generale tutta l'opera di Montesquieu, ma lo si può applicare legittimamente anche alle sole *Considérations*.

popoli, poiché sono legate a quel concetto di individualità di un popolo che è, come abbiamo visto, una delle sue peculiari preoccupazioni.

Tuttavia non per questo la sua è ricerca storica (e qui non mi riferisco soltanto alle sue intenzioni, ma anche al significato che essa ha per noi), individualizzante di contro alle generalizzazioni proprio della filosofia della storia, poiché essa non ha di mira la comprensione dell'avvenimento storico nella sua individualità, ma la spiegazione del rapporto di causalità che a tale avvenimento ha dato origine. L'opera in sostanza si presenta come un'esemplificazione, un'applicazione particolare della scienza che Montesquieu andava elaborando, una prova cui egli ha sottoposto il suo metodo, onde poterlo applicare agli altri casi. Per tale motivo Montesquieu ha affermato, come si è rilevato sopra, che le cause degli avvenimenti son sempre le stesse. Se cioè il concetto di *esprit général* ed il principio di causalità in esso espresso si rivela, nelle diverse direzioni indicate dai suoi varii elementi, esaustivo nei confronti del popolo romano, vuol dire che potrà esser applicato in seguito all'interpretazione anche della restante realtà umana, portando alla costruzione di una scienza della società, questa volta generalizzante.

Le *Considérations* in sostanza assolvono alla funzione che in qualsiasi scienza ha la fase della sperimentazione, sulla cui base si procederà poi alla elaborazione teorica. Ora, in una scienza della società, la quale ha per oggetto sempre gli uomini, anche quando li considera mediati dalle loro formazioni sociali, una simile fase sperimentale si fonda esclusivamente sulla realtà storica, ed a questa infatti rivolge la sua attenzione Montesquieu, ragguagliandola a terreno di esperienze <sup>75</sup>.

75. Cfr. l'analoga osservazione del GROETHUYSEN, in *Montesquieu*, Genève-Paris, 1947, p. 19.

Naturalmente non si vuol qui sostenere ch'egli avesse concetti metodologici così definiti in mente, ma soltanto mettere in luce come la ricerca dei princìpi causali sia al centro dell'opera montesquiviana e non la storia nel suo significato autonomo. Tuttavia individuare questi princìpi causali non significa per Montesquieu ridurre ad uniformità la vita umana, poiché tali princìpi hanno, diciamo così, valore di categorie, in quanto clima, usanze, religione ecc., non hanno un contenuto determinato ma sono forze storicamente diverse. Egli vuole in sostanza stabilire che essi sono le chiavi per spiegare l'evoluzione delle società, le quali peraltro si sviluppano in modo originale a seconda del diverso contenuto assunto da quei princìpi.

Si è pertanto in grado ora di intendere la differenza essenziale intercorrente tra le *Considérations* e, sia i *Discorsi su Tito Livio* di Machiavelli che il *Discours sur l'histoire universelle* di Bossuet. Sono queste infatti le due opere di cui certamente egli si è servito più largamente per attuare il suo disegno, ma appunto se ne è servito nei particolari, mantenendo da esse autonomo l'intento della sua ricerca. Come esplicitamente riconosce il Meinecke, a Machiavelli è estranea la teoria generale della causalità<sup>76</sup> essenziale invece in Montesquieu; ciò non vuol dire che il segretario fiorentino non ricerchi le cause della storia romana (anzi molte delle cause particolari da lui individuate saranno riprese dal francese), bensì soltanto che esse non sono ricondotte a unità sistematica e servono solo a spiegare avvenimenti particolari, poiché il suo intento era pur sempre quello di costruire una precettistica politica.

~ Questa diversità di orientamento non deve far dimenticare l'entità del debito di Montesquieu verso Machiavelli, debito

76. Cfr. *Die Entstehung des Historismus*, München-Berlin, 1936, vol. I, p. 154.

messo accuratamente in rilievo dal Levi-Malvano, il quale tuttavia conclude che se nel fiorentino c'è « la base solida da cui è partito Montesquieu », egli non « generalizza e non costruisce sistemi »<sup>77</sup>. In altre parole vien riconosciuta la diversità di metodo e di orientamento dei due scrittori.

Lo stesso può dirsi nei confronti di Bossuet, il quale senza dubbio, quando ha voluto spiegare l'evoluzione degli imperi, è sceso sul terreno umano<sup>78</sup>, ma tuttavia riconduce sempre tutto alla volontà e ai disegni di Dio, che si è valso per agire delle cause seconde. La storia è pertanto assorbita nel quadro dell'azione provvidenziale.

Se comune ai tre autori è quindi la riduzione della storia a strumento, diverso è il fine cui essa serve: la precettistica politica in Machiavelli, l'apologetica in Bossuet, la scienza naturalistica della società in Montesquieu.

La via per intendere nel suo pieno significato l'*Esprit des Lois* è ormai aperta.

77. *Montesquieu e Machiavelli* cit., p. 96.

78. Cfr. *Discours sur l'histoire universelle*, p. II, cap. 2 e le esatte osservazioni in proposito del MOMIGLIANO, *op. cit.*, p. 44.

CAPITOLO SETTIMO  
L'«*ESPRIT DES LOIS*»

1. « Quest'opera è il frutto delle riflessioni di tutta la mia vita » scrisse Montesquieu dell'*Esprit des Lois*<sup>1</sup>, e nella Prefazione ad esso — invitando il lettore a non approvare o condannare in seguito ad una lettura affrettata e superficiale « un lavoro di vent'anni » — affermava di averlo « cominciato ed abbandonato tante volte » prima di aver scoperto « i suoi principi », sulla salda base dei quali elevò come un edificio maestoso e composito l'opera culminante della sua vita di studioso e di uomo.

Montesquieu stesso si rendeva dunque chiaramente conto che tutta la sua attività di ricerca aveva un carattere unitario, di una unità, naturalmente, non preconstituita in base ad uno schema preciso, ma venutasi delineando sempre più nettamente nella varietà dei tentativi, grazie all'eliminazione delle scorie, alla precisazione graduale dei concetti, alla moltiplicazione delle esperienze e delle ricerche particolari.

Non si può tuttavia dire che in genere la critica abbia inteso l'invito, autorevolmente rivolto da Montesquieu, di intendere la sua opera seguendone in ogni manifestazione l'evoluzione: tutti gli altri suoi scritti sono stati visti in funzione dell'*Esprit des Lois* (ed è giusto), ma tutti son stati sacrificati all'*Esprit des*

1. *Pensées*, III, fol. 112 v<sup>o</sup>, n. 1868 (201).

*Lois*, dal quale si son prese le mosse per intenderli, il che è errato. Nell'interpretare il pensiero di Montesquieu, dopo più o meno ampie descrizioni della sua attività di scrittore precedente all'opera maggiore (condotte peraltro da un punto di vista estrinseco, cronachistico, senza per lo più individuarne il problema), ci si è soffermati su quest'ultima, scomponendola per di più e ripresentandone il contenuto secondo il criterio della storiografia « a cassette ». Quello, cioè, di analizzare separatamente le idee montesquiviane in ordine ai vari problemi; si è avuto così un Montesquieu moralista, letterato, politico, giurista, ecc., perdendo di vista non solo il carattere unitario di tutte queste espressioni di pensiero, il problema che ad esse è sottostante, ma anche la complessa evoluzione del suo sistema.

Infatti così facendo non si poteva non sacrificare alla maggior compiutezza e precisione delle idee dell'*Esprit des Lois*, il significato delle opere precedenti. Ma un siffatto metodo si è ritorto contro coloro i quali lo hanno usato, poiché se l'obiettivo di Montesquieu è stato raggiunto — su ciò non vi è possibilità di dubbio — soltanto nell'*Esprit des Lois*, quest'ultimo appare incomprensibile nella sua vera natura se non lo si collega intimamente (e non solo estrinsecamente) alla precedente attività di ricerca del suo autore, ivi compresi i fogli « mille volte dispersi al vento » dei suoi numerosi tentativi incompiuti. Solo così è possibile non snaturare l'*Esprit des Lois*, come troppe volte è avvenuto, ora riducendolo soltanto alla teorizzazione del sistema politico inglese, ora considerandone come aprioristiche le conclusioni scientifiche, laddove queste sono il risultato delle precedenti ricerche analitiche particolari e quella è stata soltanto uno dei suoi obiettivi, anche se indubbiamente fra i più importanti, non solo nel quadro del pensiero montesquiviano ma anche in quello della speculazione moderna. L'interpretazione del pensiero di qualsiasi autore richiede che ci si adegui, al di fuori di schemi prefissati, alla

sua peculiare espressione; ora tale peculiarità, per quanto riguarda il pensiero montesquiviano, mi sembra sia costituita, con tutta evidenza, dalla sua progressiva e lenta stratificazione.

Nei capitoli che precedono ho cercato, pertanto, di determinare nel suo farsi il problema essenziale della speculazione montesquiviana — quello della fondazione di una scienza empirica della società — alla luce delle sue concezioni filosofiche e scientifiche generali. Non sarà tuttavia inutile riassumere la precedente indagine analitica, coordinandone i motivi messi in luce, onde mostrare come essi sfocino nell'*Esprit des Lois* orientandone la ricerca e trovandovi pieno significato e sviluppo.

Il primo punto da mettere in rilievo è, senza dubbio, quello della positività dei fatti: la realtà empirica è, agli occhi di Montesquieu, di per sé valida. A questo risultato lo hanno portato concordemente tanto le sue idee religiose quanto le sue idee scientifiche. Per quanto riguarda le prime, egli è giunto a respingere la possibilità di una metafisica che — oltrepassando il suo unico possibile problema, quello della definizione di Dio come creatore — si proponga di dedurre sistematicamente il sistema di leggi governanti il cosmo da principi razionalmente stabiliti. La spiegazione del mondo va trovata nel mondo stesso, perché questo è come Dio l'ha creato e lo conserva; ricercarne le leggi nella positività dei suoi fenomeni significa pertanto per Montesquieu intendere i disegni divini nell'unica maniera autentica e incontrovertibile, senza correre il pericolo di scambiare per tali le opinioni e i desideri degli uomini.

L'indagine scientifica trovava così la sua giustificazione metafisica e proprio legittimando quel metodo sperimentale che le era stato riconosciuto peculiare dai grandi scienziati-filosofi del '600, e della cui validità Montesquieu si era convinto attraverso la pur modesta attività di ricercatore condotta negli anni giovanili.

Ma l'affermazione della validità della realtà empirica al di fuori di una preconstituita spiegazione metafisica aprendo a Montesquieu lo spettacolo della infinita varietà dei fenomeni, lo porta a metterne in rilievo la relatività, tanto più sensibile quando egli sposta la sua attenzione dal mondo della natura a quello dell'uomo.

Questo della relatività è stato senza dubbio uno dei punti fermi più importanti dell'indagine montesquiviana dalle *Lettres Persanes* all'*Esprit des Lois* e anche dei più fecondi, poiché è il principio che lo ha portato a rompere la rigida costruzione razionalistica del giusnaturalismo, permettendo alla sua ricerca di aderire alla molteplicità e varietà della condizione umana.

Ma, non nascondiamocelo, è stato anche il principio che, nella sua apparente ribellione ad ogni legge, gli ha reso più difficile e lungo il cammino per giungere ad una sistemazione scientifica dei fatti umani. Abbiamo visto infatti come nel *De la Politique* rimanesse ancora incerta, anzi inappagata, la sua esigenza di dare una soluzione soddisfacente, cioè scientificamente certa, al problema delle cause degli eventi sociali. E alcuni passi delle *Lettres Persanes* e delle *Pensées* dimostrano come egli inizialmente non abbia saputo sottrarsi — nell'incapacità di stabilire una misura a questa ribelle diversità — alla facile scappatoia di ricorrere a quel caso di cui in seguito conterà invece energicamente la validità esplicativa<sup>2</sup>.

La soluzione non venne naturalmente a un tratto e dall'esterno, bensì gradualmente e attraverso un approfondimento dei concetti già elaborati e dal perseguimento del cammino iniziato e tenacemente seguito nonostante le prime delusioni.

2. Si vedano *Lettres Persanes*, CIV e *Pensées*, I, p. 80, n. 87 (1465); II, fol. 223 v<sup>o</sup>, n. 1494 (1755) e II, fol. 491, n. 1622 (579). Un'eco di questo atteggiamento trovasi ancora nell'*Esprit des Lois* (XXI, 11) nella ben nota affermazione che « la vittoria sola decise se si dovesse dire fede punica o fede romana », frase analoga appunto a quella della lettera persiana sopra indicata.

È infatti dall'esclusione dell'esistenza di qualità in sé nelle cose, o per lo meno dall'affermazione della loro inconoscibilità per l'intelletto umano — risultato della sua ricerca gnoseologica — ch'egli perviene a stabilire, come criterio ordinatore della realtà empirica, il concetto di rapporto, mettendo così in valore l'intuizione, ancora malcerta e comunque non sviluppata, delle *Lettres Persanes*, nelle quali egli aveva affermato che la giustizia è « un rapporto realmente esistente tra due cose » (lett. LXXXIII). Grazie a questo affinamento della ricerca gnoseologica Montesquieu potrà giungere al principio veramente essenziale e basilare della sua scienza della società consistente nella definizione della legge come rapporto (*Esprit des Lois*, I, 1).

Tutto il materiale raccolto sia nelle varie ricerche particolari del periodo delle incertezze (scritti scientifici, *Lettres Persanes*, *Considérations sur l'Espagne*, *Traité des devoirs*, ecc.), sia attraverso le osservazioni dirette, le informazioni o le inchieste condotte in quel mirabile periodo di indagine rappresentato dal lungo viaggio europeo, costituiva appunto una prova, nella sua manifesta diversità, della relatività dei valori umani (leggi, usanze, idee, ecc.). Ora finalmente questo vasto materiale si viene a presentare non più come caoticamente ammassato e irriducibilmente disorganico, bensì come suscettibile di un ordinamento logico, e infatti a questa graduale sistemazione son dedicate le opere successive: le *Considérations sur les Romains* e l'*Essai sur le causes*, prima di giungere alla definitiva sistemazione dell'*Esprit des Lois*.

La validità dei fenomeni non dipende quindi per Montesquieu da una loro presunta essenza, ma dal loro rapporto con l'uomo, il quale li qualifica in base all'imparziale impressione dei sensi e non già affidandosi al cangiante mondo delle idee, dalle quali a Montesquieu pare impossibile ricavare una conoscenza scientifica. Per il filosofo di La Brède l'uomo è dunque ad un tempo centro attivo e passivo del mondo: cen-

tro attivo perché la realtà acquista significato e valore solo in lui, centro passivo perché egli non crea idealisticamente la realtà, ma la riceve attraverso i sensi nella sua essenza quantitativa e quindi ne subisce l'influenza. Questa duplice posizione dell'uomo trova il suo fondamento nella sua del pari duplice natura (anima e corpo), cui Montesquieu resta costantemente fedele e che, come si è visto e si vedrà ancora in seguito, gli permette non solo di tener conto di cause diverse per essenza (fisiche e spirituali), ma di stabilire un duplice atteggiamento dell'uomo verso la realtà, non riducendolo a un semplice strumento delle forze naturali (come tanto sovente si è voluto fargli dire), e nemmeno esaltandolo come superbo e onnipotente demiurgo.

Su questi due aspetti intimamente connessi — e che solo l'idealismo e il determinismo materialistico han ritenuto di poter ridurre ad uno in maniere opposte ed a vicenda escludentisi — insistono in modo particolare, come ho detto, tanto le *Considérations sur les Romains* quanto l'*Essai sur les causes*, sebbene su piani diversi. In quelle predomina senza dubbio la funzione attiva dell'uomo, poiché esse costituiscono l'esaltazione di un popolo creatore di storia, ma proprio in quanto ha saputo intendere e valorizzare la sua particolare situazione storico-ambientale, in quanto ha saputo dare un senso unitario, con la sua virtù (nel significato particolare di coscienza civica che ha questo termine nel pensiero montesquiviano), alle varie forze spirituali e fisiche che su di esso si sono esercitate. Tanto è vero che, quando questa capacità coordinatrice venne a mancare, quando cioè i Romani non seppero dominare le forze che li portavano ad ingrandire lo Stato (ed erano le forze che li avevano fatti grandi), ne divennero gli strumenti passivi e caddero in una decadenza lenta ma inesorabile nonostante qualche tentativo di ripresa.

Nell'*Essai* invece Montesquieu considera soprattutto l'influsso delle cause esterne sull'uomo, cioè il suo aspetto passivo;

tuttavia, dopo averlo messo in rilievo, egli afferma che l'obiettivo principale dell'educazione è quello di stabilire una « giusta proporzione », una « armonia » fra le impressioni del mondo esterno, aguzzando « la facoltà comparativa, che è la grande facoltà dell'anima »<sup>3</sup>.

In entrambe le opere pertanto viene sottolineato il duplice aspetto della natura umana di cui si è parlato sopra: la funzione attiva dell'uomo consiste appunto nello stabilire un equilibrio, un'armonia tra le forze esterne (fisiche e spirituali) che su di esso influiscono. L'uomo non è quindi puramente passivo e totalmente determinato, ma non è nemmeno libero da ogni vincolo, poiché ha la possibilità di agire nell'ambito del dato positivo della sua condizione.

In un frammento dell'*Essai* è caratterizzata assai bene questa indissolubilità dei due suddetti aspetti: « Quando i medici [cioè i fisiologi] e i moralisti trattano delle passioni, non parlano mai il medesimo linguaggio: i moralisti danno troppa importanza all'anima, gli altri al corpo; gli uni considerano l'uomo piuttosto come spirito, gli altri piuttosto come il meccanismo di un artigiano. Ma l'uomo è composto ugualmente di due sostanze, ciascuna delle quali, come in un moto di flusso e riflusso, esercita e subisce una certa influenza »<sup>4</sup>.

Da queste considerazioni nasce e si sviluppa la teoria dell'*esprit général* dei singoli popoli, espressione delle varie influenze che su di essi si esercitano e al tempo stesso forza propulsiva e direttiva della loro vita successiva. Ed è la teoria che viene appunto precisata nelle *Considérations* e nell'*Essai*, anche qui su piani diversi. Nelle prime, infatti, il terreno su cui si svolge l'indagine è quello della storia: l'*esprit général* è seguito nella sua evoluzione, dalla sua formazione alla sua decadenza, cioè su di un piano dinamico. Nell'*Es-*

3. In CAILLOIS, II, p. 57.

4. *Pensées*, III, fol. 328, n. 2035 (183).

sai invece viene studiato sul piano statico, soprattutto come risultato.

Le due indagini non si escludono, anzi, in attesa di trovare la loro integrazione nell'*Esprit des Lois*, fin d'ora si completano. L'interesse scientifico e l'interesse storico, entrambi vivissimi in Montesquieu da lunghi anni, trovano il loro punto d'incontro nella teoria dell'*esprit général*. L'uomo ch'egli studia è infatti un uomo storico, che vive in un determinato ambiente fisico-spirituale, e non l'ideale uomo « naturale » del giusnaturalismo, disancorato da qualsiasi legame con la realtà. La « natura » dell'uomo — non limitata alla sua pura struttura fisica, ma comprensiva del suo duplice aspetto spirituale e corporeo insieme — può essere definita solo nel rapporto con l'ambiente, il quale si evolve (anche nella sua dimensione fisica, come Montesquieu ha costantemente affermato dal giovanile *Projet d'une histoire physique de la terre ancienne et moderne* alle *Réflexions sur les habitants de Rome*) e quindi tale natura non appare più immutabile e trascendente, ma storica e positiva.

Ma l'uomo, lo sappiamo già, è per Montesquieu animale sociale per essenza, non per una qualche tendenza sovrapposta; pertanto l'indagine montesquiviana trova il suo naturale sbocco — dopo aver analizzato la struttura dell'individuo e il suo rapporto con l'ambiente — nello studio della società nel quale le suddette osservazioni trovano la loro giusta luce in quanto, superando i casi individuali, si presentano come giudizi generalizzanti. Così il corso della potenza romana non è ricondotto nelle *Considérations* all'opera di eroi, ma vi appare guidato da una legge di sviluppo sociale (si ricordi come, secondo l'interpretazione delle *Considérations* da me data nel cap. 6, il loro intento non sia storico, ma scientifico); del pari nell'*Essai* il carattere scientifico delle osservazioni in esso contenute è esplicitamente collegato al fatto ch'esse siano generali.

Pertanto la fondazione di una scienza empirica della società

appare a Montesquieu legata alla possibilità di stabilire, attraverso un'analisi naturalistica, l'influenza dell'ambiente esterno sull'uomo e sulla società — quale gli è rivelata in concreto e nella sua dinamicità dalla storia — e al tempo stesso alla possibilità di scoprire quale sia la forza mediante la quale l'uomo e la società a loro volta agiscono sull'ambiente.

Questi sono a mio avviso i risultati della sua lunga ricerca precedente l'*Esprit des Lois*, di cui si è ora in grado di stabilire, su queste basi, le linee maestre.

2. « Non tratto delle leggi, ma dello spirito delle leggi », ha scritto agli inizi dell'opera (I, 3) Montesquieu, ribadendo così il particolare significato del titolo di essa, onde tener ben distinto il suo obiettivo da quello dei giuristi, legati all'interpretazione della norma positiva. E su questa distinzione è ritornato, con parole quasi identiche, proprio prima di iniziare i libri dedicati particolarmente al diritto e alla sua evoluzione, a proposito dei quali era più facile che insorgessero equivoci sul significato della sua ricerca<sup>5</sup>. Ma al tempo stesso — definendo con l'espressione « spirito delle leggi » i rapporti esistenti fra le leggi positive e le condizioni ambientali in cui esse sorgono — mostrava chiaramente di non voler dettare norme ideali, bensì di voler mettere in luce quelle leggi che venivano espresse dalla realtà sociale rivelatagli dalla storia.

Non si può tuttavia dire che nell'ambiente dei *philosophes* si sia compreso appieno quale fosse il suo intento. Con palese malevolenza (che si ritrova in tutti o quasi i suoi giudizi su Montesquieu) Voltaire deplorò che l'*Esprit des Lois* (come le opere della scuola giusnaturalistica) fosse rimasto sterile di

5. Si veda in *Pensées*, III, fol. 75, n. 1794 (398) un abbozzo di introduzione al lib. XXVII, sul diritto successorio romano, che ne chiarisce intento e metodo. Vero è che nella *Défense de l'Esprit des Lois*, Montesquieu si qualifica talvolta giurista e afferma essere l'*Esprit des Lois* opera di giurisprudenza (ma anche di politica, com'egli aggiunge); tuttavia in questi passi egli mira a distinguere il suo terreno d'indagine da quello della teologia, e quindi si attiene a un'accezione generica del termine giurista.

frutti, non essendone derivata « qualche legge utile, adottata da tutti i tribunali d'Europa », concludendo: « ci si annoia con Grozio, si passa qualche momento piacevole con Montesquieu, ma se si ha un processo si corre dal proprio avvocato »<sup>6</sup>.

Come si vede Voltaire si rendeva in un certo senso conto che l'opera del filosofo di La Brède non era un trattato pratico di giurisprudenza (poiché non riusciva a sostituire l'opera dell'avvocato...) ma proprio per questo motivo la biasimava e la respingeva, mostrando così palesemente ch'egli la giudicava non già per quel che era e voleva essere, ma per quello ch'egli, Voltaire, avrebbe voluto che fosse. Anche se poi i due compiti che a suo parere avrebbe dovuto assolvere sono tra loro in palese contraddizione: se infatti l'*Esprit des Lois* doveva riformare il diritto vigente, non avrebbe potuto sostituire in alcun modo in un processo la scienza giuridica positiva di un avvocato.

Più rigido ancora, e più errato, il giudizio complessivo di Rousseau — peraltro ben più rispettoso per il filosofo di La Brède, da lui ammirato e sovente seguito — che consacra l'equivoco qualificando esplicitamente l'*Esprit des Lois* come opera giurisprudenziale. Infatti, dopo aver dichiarato che solo « l'illustre Montesquieu » sarebbe stato in grado di fondare la scienza del « diritto politico », deprecava che egli non si fosse « occupato di trattare dei princìpi del diritto politico,

6. *Questions sur l'Encyclopédie*, art. *Esprit des Lois*. Per quanto riguarda l'inefficacia pratica dell'*Esprit des Lois*, l'accusa voltairiana è palesemente ingiusta. Nel campo politico basti ricordare che ad esso ricorsero più volte, come a fonte autorevole e indiscussa, i parlamenti per opporsi all'assolutismo regio (v. al riguardo R. BICKHART, *Les Parlements et la notion de souveraineté nationale au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1932). Nel campo delle riforme giuridiche, all'*Esprit des Lois* deve moltissimo l'opera indiscutibilmente più efficace di tutto il '700: i *Delitti e le pene* di Beccaria, come questi esplicitamente ammise e come un esame comparato dei testi dimostrerebbe ancor più largamente.

accontentandosi di esaminare il diritto positivo dei governi esistenti » <sup>7</sup>.

Pur contraddicendosi in parte, l'incomprensione di Rousseau e la svalutazione di Voltaire nascono dalla medesima mentalità razionalistica: per entrambi infatti l'*Esprit des Lois* non *serviva*, per il primo perché non stabiliva una volta per tutte (metafisicamente, come diceva Comte) i *veri* principi della politica, per il secondo perché non trasformava le vecchie e superate norme giuridiche. Entrambi volevano, sia pur con diversità di accenti, una scienza del dover essere politico, più teoretica in Jean-Jacques, più legata al riformismo pratico e immediato in Voltaire, ma sempre ideologica, non empirica.

Ma se Montesquieu si attiene invece fedelmente allo studio di ciò che è, vuol forse dire ch'egli scenda a patti coi pregiudizi del tempo, consacrandoli e perpetuandoli, come, in maniera esplicita, lo accusava di fare l'apocrifa lettera di Helvétius? Il suo empirismo si risolve cioè in una compiacente accettazione generale del sistema politico-giuridico esistente? È quanto veramente non si può dire se ci si libera, come certo non riuscirono a fare e i giusnaturalisti e i *philosophes*, dal convincimento che la scienza, mettendo in luce ciò che è, stabilisca ciò che *deve* essere su un piano di giustizia superiore e assoluta.

L'accusa illuministica appare tanto più ingiustificata se si pensa che modernamente, invece, si è visto per lo più Montesquieu in veste di tipico scrittore riformista <sup>8</sup>. Anzi il Durk-

7. *Emile*, lib. V, cap. *Des voyages*. L'importanza dell'influenza di Montesquieu sul ginevrino è stata messa in rilievo dal VAUGHAN nella sua bella introduzione ai *Political Writings of J. J. Rousseau*, Cambridge, 1915, vol. I, pp. 71-86; dello stesso vedi anche *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau*, London, 1925, vol. I, p. 296. L'argomento richiederebbe tuttavia un esame più approfondito che apporterebbe, credo, più d'una variante all'interpretazione tradizionale del pensiero di Jean-Jacques.

8. Non per nulla il Lanson ha collocato la sua antologia dell'*Esprit*

heim, con maggior rigore metodologico degli altri critici, ha ritenuto ch'egli sovente non abbia saputo mantener distinte scienza ed arte politica. Ai suoi occhi Montesquieu, pur svolgendo prevalentemente opera di scienza, cioè di studio obiettivo della realtà, si è preoccupato talvolta di dar consigli al legislatore, di dettar regole per l'azione, cercando non solo « ciò che è », ma anche « ciò che deve essere »<sup>9</sup>. Anche se il Durkheim, invero, non insiste troppo nell'appunto, non dimenticando di far la parte alle condizioni ancora embrionali della scienza sociologica del tempo, la sua critica non può essere trascurata.

Nel palese divario tra le opinioni dei *philosophes* e quelle del Durkheim e dei critici moderni in genere, qual'è la verità? Non par dubbio, in primo luogo, che, nei confronti di questi ultimi, si debba riaffermare l'impegno di imparzialità scientifica di Montesquieu. « Quando agisco — ha scritto di sé<sup>10</sup> — sono cittadino; ma quando scrivo sono uomo e considero tutti i popoli d'Europa con altrettanta imparzialità che i vari popoli dell'isola del Madagascar ». E tutta la sua opera conferma questa sua imparzialità di scrittore. Ma nel suo studio egli non solo si è spogliato da ogni passionalità personale o nazionalistica, bensì ha evitato di pronunziare dei giudizi di valore, cioè di prender posizione di fronte alla realtà, giudicandola buona o cattiva, giusta o ingiusta, mirando invece a capirla nelle sue cause e nella sua genesi, distinguendo la verità dall'apparenza. Dopo aver assegnato come principio alla monarchia l'onore, di cui non manca di rilevare le bizzarre manifestazioni e le

*des Lois* (Montesquieu, Paris, 1932) in una collana di « riformatori sociali » e come tale ha presentato Montesquieu nella sua brillante introduzione.

9. Cfr. E. DURKHEIM, *Montesquieu, sa part dans la fondation des sciences politiques et de la science des sociétés*, in « Revue d'histoire politique et constitutionnelle », I, 1937, p. 421. Questo importante studio è la traduzione della tesi latina *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, Bordeaux, 1892.

10. *Pensées*, II, fol. 137, n. 1297 (86).

incongruenze, annota infatti: « Si dice qui ciò che è e non ciò che *deve* essere »<sup>11</sup>.

Così pure la presenza nel suo schema dei governi del dispotismo, risponde alla medesima esigenza di studiare ciò che è, poiché senza possibilità di dubbio Montesquieu non solo non ama il dispotismo, ma lo ha sempre combattuto e quindi non ha certo voluto proporlo come modello. In verità, per giustificare la presenza del dispotismo nel sistema montesquiano, si è sostenuto per lo più che nelle intenzioni dell'autore lo studio di codesta forma politica ha il fine di mettere in guardia la Francia contro l'incombente pericolo di cadere sotto un regime siffatto<sup>12</sup>.

Senza voler negare che un consimile intendimento sia stato in qualche modo presente nell'animo di Montesquieu, non sembra tuttavia che esso possa giustificare pienamente l'ampio studio del dispotismo condotto nell'*Esprit des Lois*. Se esso doveva assolvere unicamente alla funzione di spauracchio, perché sarebbe stato considerato una forma politica normale (sebbene moralmente ripugnante) alla stregua della monarchia e della repubblica e non una forma degenerata della monarchia, quale tradizionalmente era stato qualificato da Aristotele in poi? Gli è che il dispotismo è per Montesquieu una realtà ben definita, consacrata da secoli di permanenza, non già fenomeno abnorme e passeggero come poteva apparire agli antichi scrittori greci, pei quali aveva valore solo la loro esperienza costituzionale e non quella dei paesi barbarici, che avrebbero potuto offrir loro esempi di Stati dispotici duraturi.

Invece Montesquieu, non sdegnando l'insegnamento dei popoli barbarici, già nelle *Lettres Persanes* e poi più meditatamente nelle *Réflexions sur la monarchie universelle*, ha considerato il dispotismo un fenomeno politico tipicamente

11. *Esprit des Lois*, IV, 2, nota b; i corsivi sono miei.

12. Cfr. per es., JANET, *Histoire* cit., pp. 363-5 e J. J. CHEVALLIER, *Les grands oeuvres politiques*, Paris, 1949, pp. 116-7.

extraeuropeo, con sue proprie cause, leggi e necessità, e come tale lo considera e lo studia più ampiamente nell'*Esprit des Lois*. Esso è dunque un fatto positivo, non assimilabile in alcun modo alla monarchia, poiché diverse sono le condizioni ambientali che portano ad esso, il principio che lo anima, le forme politiche in cui si esprime. Questa sua positività ne legittima quindi lo studio agli occhi di Montesquieu.

Il giudizio di valore che, tuttavia, sovente si manifesta indirettamente a questo proposito nella sua indagine scientifica, è l'espressione di una incontenibile avversione dell'autore, ma non è mai il fine della sua ricerca, la quale riesce a svolgersi serenamente, superando la tendenza psicologica, come dimostra l'esame del governo dispotico cinese (XIX, 13-20). Se Montesquieu ha inteso servirsi della sua descrizione del dispotismo per metter in guardia i suoi contemporanei<sup>13</sup>, l'ha potuto fare proprio perché prima, studiandolo, lo aveva ravvisato come fenomeno orientale. Ciò significa ch'egli ha voluto basare il suo insegnamento sui risultati dell'indagine scientifica e non sui suoi personali convincimenti. Ora che la scienza possa servire di orientamento all'azione è quanto nessuno, credo, vorrà negare, senza per questo dover accettare il prammatismo.

Nella prefazione all'*Esprit des Lois*, del resto, Montesquieu ha mostrato di intendere chiaramente questa duplice dimensione della sua opera. « Non scrivo — egli vi ha detto infatti — per censurare gli ordinamenti di qualsivoglia paese. Ogni nazione troverà qui la spiegazione delle sue massime ». Ma, riaffermato così il suo impegno scientifico libero da intenti assiologici, continua: « da tutto ciò si trarrà naturalmente la conseguenza che spetta proporre dei mutamenti solo a coloro i quali sono tanto felicemente dotati da poter penetrare con una intuizione geniale la costituzione di uno Stato ».

13. Vedi per es., *Esprit des Lois*, VIII, 7-8.

Queste parole rivelano l'umiltà dello scienziato che sa e trema di fronte alla responsabilità dell'agire appunto perché sa, ma non per questo rifiuta l'azione, che vuole tuttavia cosciente. Si può dunque concludere che per Montesquieu scienza e azione politica sono bensì legate, ma questa deve essere il frutto consapevole di quella. E non pensava forse così anche il Durkheim?

L'atteggiamento tipico dell'Illuminismo nei confronti del mondo della politica e del diritto è invece quello, come è ben noto, della critica radicale: occorre spezzare i vincoli delle consuetudini (mere superstizioni), stabilire ciò che si deve fare, trasformare le istituzioni esistenti, aprire la strada alla ragione che già trionfa nel mondo del sapere. Per questo motivo i *philosophes* ricorrono all'opera del despota illuminato che, novello Ercole, dovrà ripulire radicalmente le stalle di Augia.

L'atteggiamento di Montesquieu è ben diverso: esaminati gli uomini, si è convinto « che, nell'infinita diversità delle loro leggi e dei loro costumi, essi non sono guidati unicamente dalle loro fantasie » (Prefaz.). Egli non respinge quindi in blocco, non condanna, non pensa al rimedio se non dopo aver raggiunta la comprensione, quello successivo a questa e su di essa necessariamente fondato. Il suo problema è dunque quello di individuare le cause delle azioni umane nella sfera della socialità, stabilendone quindi le leggi; questo è il significato del titolo: spirito delle leggi. Infatti la vita sociale si esprime nella realtà attraverso delle norme giuridiche che la regolano; quindi il problema di Montesquieu è quello di stabilire le leggi (sociologiche) delle leggi (giuridiche). Basta considerare i titoli dei vari libri dell'*Esprit des Lois* per constatare come quasi tutti esprimano l'intenzione di studiare i rapporti esistenti tra le norme giuridiche e la realtà sociale ad esse sottostante.

Montesquieu non ha dunque voluto scrivere un trattato di giurisprudenza, di « diritto positivo » come credeva Rousseau

e come prima di lui aveva fatto Domat, il quale, peraltro, aveva identificato un particolare diritto positivo, quello romano, con l'equità, con la ragione. A Domat dunque si sarebbe potuta muovere legittimamente l'accusa di aver voluto esaltare — con contraddizione palese fin dalle prime pagine della sua opera<sup>14</sup> — il diritto che è a diritto che deve essere, un particolare diritto storico a diritto ideale.

Lo stesso non può dirsi di Montesquieu per il quale le norme giuridiche sono un fenomeno sociale, il cui fondamento va pertanto ricercato nel mondo dei rapporti sociali, contrariamente a quanto avevano sempre fatto i giuristi, paghi del carattere autoritario della legge. Invece — egli osserva in un frammento destinato all'*Esprit des Lois* — « come si può applicare una legge se non si conosce il paese per il quale essa è stata fatta e le circostanze nelle quali è stata fatta? La maggior parte di coloro che studiano la giurisprudenza seguono il corso del Nilo, straripano con esso e ne ignorano la fonte »<sup>15</sup>.

Il problema della « fonte » del diritto è dunque il problema centrale di Montesquieu; ma naturalmente questo termine di « fonte » non deve essere inteso nell'accezione strettamente tecnico-giuridica che siamo abituati a dargli modernamente. Il pensatore di La Brède non si occupa infatti di studiare, se non marginalmente, le forme giuridiche di produzione delle norme, rivolgendo invece la sua attenzione alla « fonte » sociale di esse, onde poterle intendere non già nel loro aspetto formale di comando del legislatore, bensì nel loro significato sostanziale di espressione di una data situazione empirica. Da

14. Si veda per es. *Traité des Lois*, cap. 1, § 1, dove Domat condanna lo *ius vitae ac necis* del *pater familias* sui figli e sugli schiavi e quindi è costretto ad ammettere l'inconciliabilità fra questa norma « inumana » e le altre invece giuste ed eque. Ma è chiaro che l'ammissione anche solo di un'eccezione rende vana l'equazione diritto romano = equità.

15. *Pensées*, III, fol. 98 v°, n. 1827 (320).

questo punto di vista (quello cioè del fine e del metodo) la ricerca montesquiviana si presenta veramente come rivoluzionaria, iniziando di proposito, coscientemente, e non indirettamente, la scienza oggi detta sociologia giuridica.

Se vogliamo riprendere la già esaminata antitesi Hobbes-Montesquieu, possiamo ora vederne l'ultimo aspetto, quello più modernamente significativo che, pur nella diversità delle posizioni teoretiche, pone le due figure al disopra di quelle dei loro contemporanei per le vie metodologiche da esse aperte o, per lo meno, spianate alla indagine sociale.

Hobbes con la sua identificazione della legge con la volontà del sovrano — al di là della quale non vi è diritto propriamente detto, ma semplici esigenze, aspirazioni (tali sono le sue leggi naturali, sprovvedute nell'ordine civile di qualsiasi efficacia pratica) — prelude manifestamente all'odierna concezione normativa del diritto. Montesquieu invece getta le basi dell'indirizzo sociologico, come appare chiaramente da quanto si è detto sopra.

Naturalmente queste anticipazioni non vanno esagerate fino a parlare di una completa corrispondenza tra queste teorie antiche e quelle moderne. Hobbes infatti giunge non solo ad affermare l'esclusiva statualità del diritto, bensì anche a quella riduzione della giustizia a legalità che non è accettata dalla scuola normativa. Montesquieu per parte sua non giunge a considerare la realtà sociale come giuridica di per sè, come « diritto vivente », bensì quale condizione del mondo giuridico.

Tuttavia, per quanto riguarda Montesquieu, il fatto di non aver compiuto quest'ultimo passo non può essergli, a mio modo di vedere, imputato a colpa, come recentemente ha fatto appunto il Gurvitch in nome delle proprie teorie<sup>16</sup>. Poiché se

16. Cfr. *La sociologie juridique de Montesquieu*, in « Rev. de métaphysique et de morale », XLVI, 1939, p. 625.

la sociologia giuridica non è patrimonio esclusivo della scuola sociologica — come ha chiaramente dimostrato la recente evoluzione kelseniana <sup>17</sup> — e quindi si presenta come una direzione di ricerca del tutto aperta alle varie correnti scientifiche, la teoria del libero diritto, del *droit vivant*, è invece una dottrina sociologica particolare, la cui accettabilità può essere (ed è) ampiamente discussa senza per questo respingere la validità di uno studio sociologico del diritto.

In questo senso l'opera montesquiviana non va intesa come anticipazione di una precisa scuola giuridica, bensì di un più vasto indirizzo scientifico. Ciò si dimostra tanto più vero se si considera che questa indagine di sociologia giuridica costituisce solo una parte dell'obiettivo di Montesquieu <sup>18</sup>. Se oggi infatti, dopo un secolo di autonomia, sia pur contestata, della scienza sociologica, è possibile (per non dir necessario) condurre un'indagine specializzata in uno dei rami di questa scienza, è chiaro che ben diverso doveva essere il caso ai tempi di Montesquieu. La sua sociologia giuridica richiedeva necessariamente la fondazione della sociologia generale. Per giungere a stabilire le « leggi delle leggi » occorre stabilire prima le « leggi della società »; naturalmente le due ricerche, non esistendo ancora la specializzazione, non sono condotte nell'ordine logico che noi oggi daremmo loro, ma, posti i principi fondamentali, vengono svolte per lo più alternativamente o insieme, senza per questo nascondersi i due piani diversi d'indagine.

Quando, per esempio, Montesquieu esamina quali siano la « natura » e il « principio » della repubblica (e della monar-

17. Cfr. in proposito R. TREVES, *Intorno alla concezione del diritto di Hans Kelsen*, in « Riv. intern. fil. dir. », XXIX, 1952, pp. 177-197.

18. È quanto non ha visto il DURKHEIM nella sua pur pregevole interpretazione sociologica del pensiero montesquiviano, per il quale « senza dubbio Montesquieu non ha parlato di tutti i fatti sociali ma solamente delle leggi », cfr. *Montesquieu, sa part dans la fondation*, cit., p. 408. Della stessa opinione del Durkheim è l'Alengry, cfr. *Essai historique et critique sur la sociologie chez A. Comte*, Paris, 1900, p. 390.

chia e del dispotismo) conduce evidentemente una ricerca di sociologia generale, sia pur limitata allo studio delle forme statuali (ma vedremo come egli non si fermi ad esse, checché ne pensi il Gurvitch); laddove quando, su questa base, esamina quali debbano essere le leggi dell'educazione, le leggi politiche, civili, penali, ecc. di codeste varie forme statuali, conduce una indagine di sociologia giuridica. Ma il metodo è comune, è sempre quello dell'osservazione e della generalizzazione.

3. Chiarito così l'intento e il carattere sociologico dell'*Esprit des Lois*, vediamo ora quali ne siano i punti di partenza. A questo scopo soddisfa un esame del libro I dell'opera e dei vari concetti di legge ivi contenuti. Dopo aver dato una definizione generale di legge (cap. 1), Montesquieu distingue infatti le « leggi naturali » (cap. 2) e le « leggi positive » nelle loro varie specie: leggi internazionali, politiche e civili (cap. 3). Esaminiamo più da vicino questi tre concetti di legge.

« Le leggi, nel loro significato più ampio, sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose ». Una simile definizione non dovrebbe permettere equivoci: essa si riferisce non già alle leggi umane (alle norme giuridiche), bensì al concetto generale di legge, che vale ad esprimere la norma di « tutti gli esseri », della divinità come degli uomini e degli animali. Ma naturalmente a ciascuna di queste diverse categorie corrispondono leggi diverse; ecco il perché della sua definizione della legge come « rapporto » derivante dalla « natura delle cose ».

Questa definizione è stata ed è oggetto di varie obiezioni: il critico giansenista delle *Nouvelles ecclésiastiques* osservava infatti che i rapporti fra gli esseri sono « la causa o piuttosto l'occasione delle leggi » e della stessa opinione si dimostrò il naturalista e filosofo ginevrino Charles Bonnet<sup>19</sup>. Recente-

19. Cfr. la sua lettera del 1° aprile 1754 a Montesquieu in *Correspondance*, vol. II, p. 518. Sul pensiero del Bonnet, sensista e ideologo, cfr.

mente il Brethe si è domandato anch'egli come sia conciliabile la nozione di rapporto con quella di « natura » delle cose <sup>20</sup>.

In realtà l'obiezione è superabile. Montesquieu, lo abbiamo visto nel cap. 2 di questo studio, non crede alla conoscibilità dell'essenza reale delle cose, ma solo alla conoscibilità della loro essenza fenomenica <sup>21</sup>. Pertanto quando egli nella suddetta definizione parla di natura, non allude a una natura essenziale delle cose, razionalmente dedotta da un concetto *a priori* (quale la intendevano invece tanto gli scolastici quanto i giusnaturalisti), bensì a quella natura fenomenica che sola è alla portata della conoscenza umana. Ma una natura così intesa, che non è un valore essenziale, può essere soltanto l'espressione di una situazione, cioè di un rapporto. È per questo motivo che egli — quando non vuol designare la *natura naturans* (identificabile col Creatore) — si preoccupa per lo più di far seguire al termine « natura » la specificazione « delle cose » o « della cosa », onde sottolineare il carattere empirico e relativo di essa.

In termini siffatti si è espresso nella citata definizione di legge, e così pure nella Prefazione quando ha affermato: « non ho tratto i miei princìpi dai miei pregiudizi, ma dalla *natura delle cose* » (il corsivo è mio). Laddove un Rousseau, per esempio, avrebbe detto con sicurezza di aver tratto i propri princìpi dalla Natura, intendendo con tale termine un principio uniforme e unificatore.

Tutto il sistema montesquiviano è fondato sulla relatività del concetto fenomenico di natura. Si veda per esempio la sua teoria dei governi: essa è fondata proprio sul convincimento che « il governo più conforme alla natura [cioè all'ordine stabilito dal Creatore] è quello la cui disposizione [forma]

F. DE SARLO, *La psicologia di Carlo Bonnet*, in «Cultura filosofica», X, 1916, n. 3 e G. CAPONE BRAGA, *La filosofia francese e italiana del Settecento* cit., vol. I, pp. 182-192.

20. Cfr. la sua ediz. cit. dell'*Esprit des Lois*, pp. 15-17.

21. Come del resto il Bonnet, cfr. CAPONE BRAGA, *op. cit.*, pp. 187-8.

particolare si adatta meglio alla disposizione del popolo per il quale è stabilito » (I, 3). È questa « disposizione », questa situazione, frutto di cause che non sono opera volontaria dell'uomo, che costituisce la « natura » (nell'accezione sopra indicata) di un popolo o di un fenomeno sociale. E infatti in seguito, una volta definita la diversa natura dei vari governi, Montesquieu si preoccupa di stabilire quali siano le leggi da ciascuna di tali nature derivanti, le quali sono pertanto leggi naturali ma non nel senso giusnaturalistico (come si vedrà meglio nel paragrafo seguente), bensì in quanto esprimono un rapporto reale. Non si può dunque dire che il concetto montesquiviano di natura porti ad una regolamentazione razionalistica e uniforme della realtà, si può invece affermare che esso costituisce il criterio adatto ad esprimerla nella ricchezza della sua varietà. Non è dunque molto diverso dal concetto che ne dava Vico nella ben nota *dignità*: « Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise; le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascono le cose »<sup>22</sup>.

Se, pertanto, la natura dei fenomeni è data dai loro rapporti (è, cioè, positiva ed empirica) questi sono anche l'unica legge umanamente determinabile dei fenomeni stessi, così come ritiene anche la scienza moderna. La legge non è cioè qualcosa di imposto arbitrariamente dall'interprete alla realtà, ma ne è l'espressione stessa, variabile quindi col variare delle qualità (fenomeniche) di essa. Definizione puramente formale, dunque, e adattabile a qualsiasi tipo di realtà.

Questi leggi non sono il risultato della volontà umana, non sono arbitrarie, essendo poste da « una ragione primitiva » che è Dio. Ma accettare questa creazione divina non significa cadere di nuovo nell'arbitrio, sia pure di una volontà perfetta, poiché le leggi della creazione e della conservazione del cosmo sono in Dio identiche: Dio è regola e quindi tutto l'ordine

22. *Scienza Nuova Seconda*, I, 14.

naturale cosmico (e di conseguenza anche quello umano) è anch'esso regolato e costante: « sarebbe assurdo dire che il creatore, senza queste regole, potrebbe governare il mondo, poiché senza di esse il mondo non esisterebbe » (cap. 1).

Ma se tutto l'ordine cosmico è così regolato dal suo Creatore, vuol dire dunque che l'ordine umano partecipa della medesima invariabilità e necessità del mondo naturale? Si cade dunque in quello spinozismo che il critico giansenista rimproverava a Montesquieu? Non sembrerebbe possibile se ricordiamo quanto, nei frammenti del *Traité des devoirs*, egli aveva scritto contro Spinoza, il quale « vuol distruggere in me la libertà, sia pure a mio favore. Tutte le azioni della mia vita sono come l'azione dell'acqua regia che scioglie l'oro, come quelle della calamita che ora attira ora respinge il ferro, o quelle del calore che rende molle o duro il fango. Egli mi toglie il motivo di tutte le mie azioni e mi libera da tutta la morale. Mi onora fino al punto di volere ch'io sia un emerito scellerato senza mia colpa e senza che nessuno abbia il diritto di trovarci a ridire. Ho proprio da esser grato a un simile filosofo! »<sup>23</sup>.

Qui non interessa vedere se un quadro siffatto risponda alla filosofia di Spinoza, quel che è certo è che in esso Montesquieu respinge nei termini più energici, in nome della libertà umana, il principio della necessità. Ma come si può conciliare questo ripudio della necessità con il suo obiettivo di una sistemazione scientifica dei fatti umani che respinge l'arbitrio sia del caso sia delle fantasie degli uomini? Poiché, come hanno affermato con forza i suoi interpreti positivisti (fedeli al concetto naturalistico di scienza, ma non altrettanto alla natura spirituale dell'uomo), non è possibile una spiegazione scientifica del mondo umano al di fuori di un rigido determinismo<sup>24</sup>. Ed

23. *Pensées*, II, fol. 116 v<sup>o</sup>, n. 1266 (615).

24. Cfr. COMTE, *Cours de philosophie positive* cit., pp. 127-8; DURKHEIM, *op. cit.*, p. 415; ALENGRY, *op. cit.*, p. 392.

è indubitato che talvolta Montesquieu sembra sentire nell'*Esprit des Lois* (e già anche prima) il fascino della soluzione deterministica.

Tuttavia essa non rappresenta la *sua* soluzione, a intender la quale ci soccorre il già visto concetto di legge. Se tutto il cosmo ha le sue leggi, queste non sono identiche sostanzialmente tra loro, ma, in quanto rapporti derivanti dalla natura delle cose, variano col variare di queste. Ora se la natura del mondo fisico è unitaria e pertanto si risolve tutta nell'uniformità e nella necessità del suo svolgersi, la natura umana partecipa invece e del mondo fisico e del mondo morale. Sotto il primo aspetto essa è quindi soggetta alla necessità, sotto il secondo invece è libertà, intesa nel senso più ampio anche come libertà di errare. « L'uomo — scrive infatti Montesquieu — come essere fisico è governato, come gli altri corpi, da leggi invariabili. Come essere dotato di intelletto viola di continuo le leggi stabilite da Dio, mutando anche quelle ch'egli stesso ha stabilito »<sup>25</sup>.

Ma allora a cosa può servire tutta la scienza faticosamente elaborata da Montesquieu se essa viene, in definitiva, a cozzare contro la libertà dell'uomo? A questo proposito va tuttavia osservato, innanzi tutto, ch'egli non si appaga di una rigida divisione dell'uomo in due entità: una tutta fisica (e quindi sottoposta alla necessità) e una tutta spirituale (e quindi libera). L'uomo è per lui senza dubbio un essere duplice, fatto di anima e di corpo, ma è tuttavia un essere, cioè un'unità. Non per nulla aveva criticato, come si è già ricordato, da un lato coloro (i fisiologi) che riducevano tutto l'uomo al corpo, dall'altro coloro (i moralisti) che lo consideravano tutto come spirito, invitando invece a considerarlo sotto i due aspetti

25. I, 1; cfr. anche *Spicilege*, p. 1310: « La libertà in noi è un'imperfezione: siamo liberi e incerti perché non sappiamo con certezza ciò che più ci conviene ».

insieme<sup>26</sup>, tra i quali deve esservi necessariamente equilibrio. Pertanto *una* è anche la natura umana, sebbene partecipi di due ordini diversi; anzi essa è l'unica natura caratterizzata da una siffatta duplice partecipazione.

Questa sua unità nella duplicità è per di più dimostrata da tutta la precedente indagine montesquiviana — giunta al suo coronamento nell'*Esprit des Lois* — la quale ha messo in luce come l'uomo sia sottoposto all'influenza di cause tanto fisiche quanto morali. Ora non si deve credere che queste siano espressione, nel mondo umano, le prime della necessità e le seconde della libertà. Vi osta il fatto che esse si risolvono tutte nel concetto di *esprit général*, il quale non può essere fenomeno per una parte necessario e per un'altra libero, tanto più che esso non è un mero accostamento delle varie cause, ma la loro espressione sintetica nei riguardi di un dato popolo inteso come « individualità », secondo quanto aveva giustamente rilevato Hegel<sup>27</sup>.

Tutta l'indagine montesquiviana, nella quale i due ordini di cause sono stati studiati da un punto di vista naturalistico (cioè come esterni all'uomo), dimostra inoltre come essi esercitino sull'uomo un'azione di tipo identico. Pertanto cause fisiche e cause morali hanno la medesima caratteristica, quella cioè di essere determinate sì, ma non necessarie. Determinate, perché se la loro azione (tanto del clima, per esempio, quanto delle istituzioni) si svolgesse senza alcun ostacolo, le loro conseguenze avverrebbero puntualmente; non necessarie, perché la volontà umana può appunto frapporre loro degli ostacoli. La prima caratteristica rende possibile la ricerca scientifica, la seconda salvaguarda la libertà dell'uomo.

Ma l'individuazione delle cause non è altro che la scoperta

26. *Pensées*, III, fol. 328, n. 2035 (183); cfr. anche ivi, I, p. 240, n. 220 (597).

27. *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* (1802), in *Werke*, vol. VII, p. 406.

delle leggi, e quindi se le prime sono determinate ma non necessarie, altrettanti devono essere le leggi naturali del mondo umano poste da Dio in esso col suo atto creativo <sup>28</sup>. È qui che si disvela la funzione pratica di rischiaramento assegnata da Montesquieu alla sua scienza, la quale mira appunto a guarire gli uomini « dai loro pregiudizi », consistenti non già nell'ignorare « talune cose » ma nell'ignorare « se stessi », cioè la propria natura (*Espr. d. Lois.*, Prefaz.). Ed è su questa funzione della scienza che si basa la sua teoria del legislatore, il quale non è affatto per lui l'onnipotente arbitro del divenire umano, bensì l'accorto interprete della « natura » del suo Stato — come è dimostrato in tutto il libro V — e dell'*esprit général* del suo popolo (XIX, 5) <sup>29</sup>. Il legislatore pertanto non deve spezzare l'ordine naturale, ma anzi deve cercare di attuarlo facendo sì che gli uomini, seguendo le leggi positive, seguano pure le leggi naturali, dando a queste quella necessità che loro manca. Quando siffatto obiettivo sarà stato raggiunto, si sarà del pari ottenuto l'equilibrio fra i due aspetti della natura umana e questa si svolgerà nella sua pienezza, ma sempre, si badi, grazie alla vigile e cosciente partecipazione dell'uomo, rimanendo quindi diversa dalla natura del mondo fisico che non richiede siffatta partecipazione.

Infatti il corpo sociale è anch'esso soggetto alla possibilità di malattie: cioè alla rottura dell'equilibrio — secondo quanto Montesquieu ha imparato dalla storia, soprattutto da quella

28. È la conclusione cui giunge anche il LANSON, là dove afferma che mentre « nel mondo fisico, la necessità implica l'esistenza... nel mondo morale, la necessità non implica l'esistenza... Il fatto sovente è contrario alla legge, e la legge rimane vera anche quando tutti i fatti la smentiscono » (*Le déterminisme historique* cit., pp. 187-8). L'ultima parte dell'affermazione del Lanson non è evidentemente accettabile, poiché se *tutti* i fatti smentiscono la legge, questa (se intesa empiricamente come la intendeva Montesquieu) non può nemmeno esistere. Il Lanson aveva cioè in mente un concetto razionale di legge che non è quello montesquiviano.

29. In analogo senso cfr. G. DAVY, *Sur la méthode de Montesquieu*, in « Rev. de mét. et de mor. », XLVI, 1939, p. 583.

romana — poiché le forze che su di esso influiscono possono assumere un carattere patologico. Si consideri l'esempio dell'influenza del clima, cioè della più tipica causa fisica esaminata da Montesquieu, ebbene, nonostante l'importanza accordatagli, egli non esita a mettere continuamente in guardia il legislatore contro i suoi eccessi <sup>30</sup>.

La scienza rappresenta quindi il fondamento dell'azione del legislatore e, pur riconoscendo la essenziale libertà umana, ha il fine di indirizzarla al rispetto della « natura delle cose », della quale è possibile conoscenza scientifica, perché non è il prodotto delle « fantasie » degli uomini.

Ma questa « natura delle cose », questo ordine dei fatti umani, si identifica con i « rapporti possibili di giustizia » esistenti « prima che fossero state fatte delle leggi [norme giuridiche] » (I, 1). Pertanto, quando Montesquieu rivendica l'esistenza di una giustizia trascendente e superiore alle « leggi positive » (ivi) — affermazione intesa a combattere di nuovo Hobbes, nel Ms. esplicitamente nominato — egli pensa a una giustizia *formale*, consistente appunto nel rispetto della « natura delle cose ».

Non è quindi da stupirsi se egli non rivolge la sua indagine a delineare — come fanno invece i giusnaturalisti — i dettami della giustizia naturale, poiché questi altro non sono che i rapporti esistenti tra i fenomeni.

4. Stabilito così quale sia il concetto generale di legge in Montesquieu, con tutte le conseguenze che ne derivano, vediamo ora come egli concepiva il problema delle leggi e dello stato di natura, intesi nel significato tradizionale, cui ha dedicato il cap. 2 del lib. I dell'*Esprit des Lois*. L'esame di questa sua posizione è assai importante, nonostante la brevità della

30. Cfr. *Esprit des Lois*, XIV, 3, 5, 6; XVI, 2; si veda al riguardo DAVY, *op. cit.*, pp. 579-580.

trattazione, poiché questa presenza di leggi di natura nel sistema montesquiviano ha indotto talvolta in gravi errori gli interpreti, i quali le hanno ricollegate alla dottrina, solo nominalmente analoga, della scuola giusnaturalistica. Vediamo pertanto di esaminare quale sia realmente la concezione montesquiviana.

Prima delle leggi religiose, morali, politiche e civili — scrive Montesquieu — « vi sono quelle della natura, così dette perché derivano unicamente dalla costituzione del nostro essere » (I, 2); tali leggi naturali sono quindi logicamente indipendenti dall'esistenza della società e pertanto « per ben conoscerle, si deve considerare un uomo prima dello stabilirsi delle società » (ivi). Si è detto *logicamente* indipendenti poiché sappiamo già, fin dalle *Lettres Persanes*, come Montesquieu non ritenga naturale l'esistenza di un individuo presociale. Una siffatta posizione appare a prima vista chiaramente confermata nell'*Esprit des Lois* dall'uso continuo del condizionale cui Montesquieu ricorre in questo capitolo per descrivere la situazione dell'uomo nello stato naturale: « le leggi di natura saranno quelle che l'uomo *riceverebbe* in tale situazione... », « l'uomo nello stato di natura *avrebbe* la facoltà di conoscere... », « la pace *sarebbe* la prima legge naturale », ecc.

Del resto nella *Défense de l'Esprit des Lois* egli afferma esplicitamente di aver parlato, in questo capitolo, di un uomo ipotetico, supposto « come caduto dalle nuvole »<sup>31</sup>; l'uomo presociale non è dunque ai suoi occhi una realtà ma solo uno schema per permettergli di svolgere la sua indagine, la quale, come vedremo, lo confermerà proprio nel convincimento opposto e cioè che la sola condizione naturale dell'uomo è quella sociale.

Partendo dunque da questo schema fittizio egli infatti stabilisce che le leggi naturali dell'uomo sono: 1) la pace; 2) la

31. *Défense*, I, 2, risp. alla VI obiezione.

ricerca del nutrimento; 3) l'attrazione sessuale; 4) il desiderio di vivere in società, e infine (ultima in ordine di tempo — perché l'uomo nello stato di natura prima sente e poi conosce — ma prima in ordine di importanza) la tendenza della creatura verso il suo Creatore.

Vediamo ora quale sia la natura di queste leggi. La seconda e la terza rivelano chiaramente il loro carattere fisiologico, né diverso, anche se meno appariscente, è il carattere delle altre. Il desiderio della pace nasce infatti dall'istinto di « conservazione del proprio essere » e dalla debolezza di un uomo tutto senso, qual'è il supposto uomo nello stato presociale, sul quale quindi incombe, come una continua minaccia, la realtà circostante. Ha errato dunque Hobbes nel ritenere che un uomo siffatto, debole e inesperto, fosse animato da una volontà di dominazione, idea « così composita » e dipendente « da altre idee » che appare inconciliabile con la pura passività sensitiva dell'uomo naturale. Del pari il desiderio di vivere in società è una conseguenza tanto dell'istinto sessuale (come aveva già detto — e lo si è rivelato qui sopra nel cap. 4, § 1 — in un frammento (il n. 615) del *Traité des devoirs*), del « piacere che un animale sente all'avvicinarsi di un animale della sua stessa specie », quanto della debolezza del singolo. Infine la stessa tendenza verso Dio nasce anch'essa da una considerazione naturalistica, dalla consapevolezza della propria intrinseca limitatezza, particolarmente sensibile in un uomo siffatto, puramente istintivo.

Come si vede dunque, tutte queste leggi si riferiscono alla natura *fisica* dell'uomo, pur senza essere tutte sullo stesso piano. La prima (come istinto di conservazione), la seconda e la terza sono infatti veri e propri istinti fisiologici (riferibili quindi a un senso interno) che, sviluppandosi progressivamente, portano alla quarta (istinto sociale) e infine alla quinta (amor di Dio), le quali segnano il passaggio da un puro stato di passività alla conoscenza. Ma si tratta pur sempre di una

conoscenza legata all'esperienza delle qualità naturalistiche dell'essere umano.

L'ordine di queste leggi è quindi un ordine genetico che si sviluppa secondo una linea coerente, mantenendosi rigorosamente nell'ambito di un ragionamento empirico-naturalistico e non procedendo dall'esistenza *a priori* di princìpi razionali superiori.

Dal punto di vista della loro essenza le leggi naturali montesquiviane appaiono pertanto perfettamente coerenti con la concezione dell'ordine cosmico precedentemente delineata. Esse esprimono infatti quelle leggi divine, costanti e immutabili, che reggono il mondo fisico nel suo sistema di rapporti. Sono le leggi dell'uomo essere fisico istintivo, considerato nella sua animalità, come ce lo conferma chiaramente un brano del Ms. (t. I, fol. 9) dell'*Esprit des Lois* rimasto inedito, nel quale Montesquieu afferma che « soprattutto presso gli animali bisogna cercare il diritto naturale »<sup>32</sup>. Questa affermazione, che è sembrata bizzarra al Barckhausen, è invece in perfetta armonia con la concezione naturalistica qui sopra delineata e con il continuo riferimento al mondo animale e alle sue leggi contenuto nei capitoli 1 e 2.

Così naturalisticamente intese, le leggi dell'ipotetico stato presociale sono veramente un rapporto determinato e necessario, poiché in tale condizione l'uomo viene considerato uni-

32. Il Ms. cui si fa qui riferimento è quello di una prima stesura incompleta dell'opera, risalente agli anni intorno al 1742. Conservato negli archivi del castello di La Brède, di esso dette notizia per primo il BARCKHAUSEN nel suo *Montesquieu, l'Esprit des Lois et les archives de La Brède*, Bordeaux, 1904, il quale ne riportò varie parti fra cui quella qui sopra citata. Solo dal 1939, anno in cui fu acquistato dalla Bibliothèque Nationale (nouv. acq. fr. 12.832-12.836), esso è a disposizione degli studiosi. Le numerose varianti, stilistiche e di contenuto, che presentano, rispetto all'edizione a stampa, i suoi cinque tomi in folio, si troveranno nella citata ediz. critica del Brethe de la Gressaye, per ora ferma al lib. VIII. Le principali sono state riprodotte per la prima volta per tutta l'opera nella mia ediz. italiana dell'*Esprit des Lois*.

camente nella sua dimensione fisica. Ma il risultato di queste leggi necessarie, il rapporto in cui esse si concretano è, come appare chiaramente, un rapporto sociale: ora tra uomo e donna, ora tra i vari esseri umani, ora tra creatura e Creatore. La società è dunque un fenomeno perfettamente naturale e lo stato di natura, inteso come condizione di isolamento e di indipendenza assoluta dell'uomo, non è mai esistito: questo il risultato dell'indagine condotta da Montesquieu sull'uomo come essere fisico, che conferma pienamente il suo precedente convincimento del carattere originario, primordiale della famiglia, società *in nuce*. Egli non ha dunque bisogno di domandarsi in qual modo gli uomini passino dallo stato di natura allo stato sociale, poiché in questo essi sono *ab origine prima*.

Il *bellum* — che nello stato di natura è situazione inevitabile dell'uomo per Hobbes e possibile per Pufendorf e Locke<sup>33</sup> — non apparì invece a Montesquieu condizione propria dell'individuo considerato nella sua essenza, il quale per i suoi istinti e la sua debolezza ne sarebbe costituzionalmente incapace, bensì, com'egli afferma esplicitamente nel cap. 2 e in apertura del cap. 3, è propria delle società nei loro rapporti reciproci, siano pur esse in origine le famiglie e successivamente le nazioni. Siamo di fronte alla posizione che in seguito sarà sostenuta con maggiore ampiezza da Rousseau<sup>34</sup>.

Le leggi della natura per Montesquieu non sono pertanto quelle dell'uomo in un inesistente stato di natura, ma le leggi costitutive della sua natura puramente fisica. Se ora confron-

33. Cfr. rispettivamente *De iure naturae et gentium*, VIII, 6, § 8 e *Two treatises on government*, II, 3.

34. Cfr. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, in VAUGHAN, *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge, 1915, vol. I, pp. 159-160 e *Du contrat social*, I, 4. Sulla teoria di Rousseau vedi le ottime osservazioni di R. DERATHÉ, nel suo *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1950, pp. 135-141, il quale cita in nota Montesquieu (a p. 138), ma non ne sottolinea la precisa anticipazione della posizione del ginevrino.

tiamo questa concezione con quella della scuola giusnaturalistica, nel senso più ampio della parola, ne apparirà chiaramente la profonda differenza.

In primo luogo vediamo quale sia la concezione giusnaturalistica dello stato di natura. Essa, a dire il vero, non è molto chiara, anzi si avvolge in una inestricabile ambiguità concettuale. L'elemento caratteristico dell'uomo allo stato di natura è, per i giusnaturalisti, l'indipendenza, l'autonomia, in contrapposto alla dipendenza, alla soggezione propria invece dello stato civile. D'altro canto nessun autore contesta l'esistenza nello stato di natura della famiglia come necessaria condizione dell'uomo, né l'altrettanto necessaria dipendenza, sia pur temporanea, dei figli rispetto al padre (o alla madre, come vuole Hobbes).

Ma le due suddette affermazioni sono tra loro inconciliabili: infatti l'indipendenza è considerata come un dato di fatto, una situazione propria dell'uomo storico; in tal caso il contrasto con la dipendenza necessaria dello stato familiare naturale è evidente. Se essa è invece caratteristica di un concetto universale dell'uomo, razionalmente concepito nella sua essenza al di là della sua concreta condizione temporale, lo stato di natura, del quale l'indipendenza è l'essenza, non è una realtà storica, come viceversa si preoccupano di affermare tutti i giusnaturalisti<sup>35</sup>, facendo per lo più riferimento agli indigeni d'America. Ciò conferma quel vizio radicale del giusnaturalismo — la confusione del « concetto fisico della natura col metafisico o normativo » — che è stato autorevolmente messo in luce ai nostri giorni<sup>36</sup>.

35. Cfr. HOBBS, *Leviathan*, II, 13, § 4; LOCKE, *Two treatises*, II, 2, §§ 14-15 e 8, §§ 101-102; PUFENDORF, *De officio hominis et civis*, I, 1, § 6. Su questa certezza dei giusnaturalisti cfr. VAUGHAN, *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau*, Manchester, 1939, vol. I, p. 28.

36. Cfr. G. DEL VECCHIO, *Il concetto della natura e il principio del diritto*, Bologna, 1922, p. 105, ma vedi anche prima da p. 95 in poi.

Non è tuttavia da credersi che i giusnaturalisti non si siano accorti della contraddizione qui rilevata, tutti anzi, chi in un modo, chi in un altro, hanno cercato di ovviarvi. Hobbes, per esempio, avendo dovuto ammettere che l'uomo, dalla nascita, ha bisogno per natura dell'aiuto altrui, si affretta ad affermare che « le società civili non sono conglomerati di uomini, ma associazioni, per stringer le quali sono necessarie una reciproca fiducia e la stipulazione di certi patti »<sup>37</sup>.

Del pari Locke, pur ammettendo che nello stato di natura vi possa essere una certa subordinazione — come nel tipico caso della famiglia — la considera (pur senza dimostrazione) diversa dalla subordinazione propria dello stato civile, essendo conciliabile con quel « pari diritto che tutti hanno alla propria libertà naturale »<sup>38</sup>. In sostanza i due filosofi inglesi, constatato il contrasto tra la realtà (che rivela l'esistenza di una certa struttura sociale anche nello stato di natura) e la loro posizione razionale (che invece tale esistenza nega), sacrificano la prima alla seconda, il fatto all'ideologia, introducendo arbitrariamente una fittizia nozione differenziatrice, quella del contratto, la quale, essendo empirica, ma al tempo stesso meramente supposta, non può essere una prova della verità della loro costruzione ideologica.

Il tentativo più conseguente di uscire da una simile contraddizione è senza dubbio quello di Pufendorf, il quale ha distinto lo stato di natura veramente esistito da quello supposto: il primo è la condizione di coloro « i quali, sebbene uniti con altri da un vincolo particolare, non hanno altro in

37. *De cive*, cap. I, § 2, nota I. Se questa ammissione della necessità naturale di una pur elementare forma sociale conferma il convincimento hobbesiano del carattere utilitario della società, come giustamente ha rilevato il BOBBIO (ed. cit., p. 73), tuttavia essa contrasta con il fondamento convenzionale della società, poiché l'utilità che la società ha per i bambini è indipendente ovviamente dal fatto che essi ne abbiano coscienza e quindi vogliano la società.

38. *Two treatises*, II, 6, § 54, cfr. anche § 55.

comune che la qualità di creature umane e non si devono reciprocamente se non ciò che si può esigere precisamente da essi in quanto uomini », condizione nella quale « vivevano un tempo i membri delle varie famiglie separate e indipendenti »<sup>39</sup>. Lo stato di natura supposto è invece quello degli uomini « in quanto non hanno tra loro altra relazione morale se non quella fondata sul vincolo semplice ed universale della rassomiglianza della loro natura... Pertanto coloro i quali son detti vivere nello stato di natura, sono coloro i quali non sono né sottoposti al potere gli uni degli altri, né dipendenti da un padrone comune » (ivi, § 5).

Ma nemmeno questa distinzione è sufficiente a sciogliere l'equivoco, poiché, se si vuole evitare di tener conto dell'ammesso dato sociologico della famiglia, si può configurare l'uomo sotto il profilo dell'indipendenza da una qualsiasi autorità terrena, che è in contraddizione col precedente principio, solo se lo si considera nella sua essenza spirituale, uomo cioè come libertà. Si può in sostanza fare appello alla natura (spirituale) dell'uomo per costruire idealisticamente lo Stato (e non fu certo questa la via scelta dai giusnaturalisti), ma non allo *stato* di natura, ossia ad una condizione storico-empirica dell'uomo anche se supposta.

Siffatta difficoltà, come si è visto, non si presenta a Montesquieu, il quale nega l'esistenza dello stato di natura, pur procedendo nel suo ragionamento dalla *natura* dell'uomo, e si attiene rigorosamente a un criterio sociologico per intendere la formazione dello Stato, procedente dallo sviluppo della naturale società familiare, senza per questo cadere — come si è rivelato precedentemente in questo studio (cap. 4, § 1) — nel monarchismo dei tradizionalisti come Bossuet, Filmer o Ramsay.

Profondamente diversa da quella montesquiviana è del

39. *De officio hominis et civis*, I, 1, § 6.

pari la concezione della legge naturale propria dei giusnaturalisti. Per tutti costoro, da Grozio in poi, tale legge è intesa infatti come *recta ratio* secondo il classico concetto cicero-niano, a sua volta, come è noto, di derivazione storica<sup>40</sup>. Una simile concezione si basa sul principio che caratteristica dell'uomo allo stato di natura sia la razionalità, come esplicitamente affermano Pufendorf e Locke<sup>41</sup>. Qui si manifesta il secondo equivoco in cui cadono i giusnaturalisti: come mai se l'uomo naturale è essenzialmente razionalità, non segue la legge naturale (*recta ratio*), che si scopre a lui evidente e non contrastata da alcun pregiudizio sociale, la quale gli impone di vivere in pacifica convivenza (cioè in società) coi suoi simili? Difficoltà tanto più grave in Pufendorf se si pensa che per il giurista tedesco la socialità naturale non solo è razionale ma è anche utile. E come mai allora gli uomini non riescono a superare, grazie alla ragione, lo stato di natura ancor esistente nei rapporti interstatuali, tanto sanguinoso quanto era pacifico, secondo Pufendorf e Locke, quello presociale?

Si scopre così il carattere astratto di queste teorie nelle quali i termini di società e natura, di legge civile e di legge naturale sono costruiti *a priori* in rigida e artificiosa antitesi, a risolver la quale viene introdotto un altro schema mentale aprioristico, il concetto altrettanto artificioso di contratto.

Più logica e coerente è invece la posizione di Hobbes, per quale infatti l'uomo naturale è in preda a un contrasto tra l'istinto egoistico da cui è dominato, e che lo porta alla guerra, e la ragione che si esprime nella legge naturale (anche per Hobbes « dettame della retta ragione ») fondamentale, la quale lo porta bensì a « ricercare la pace », ma non è, si badi bene, una « facoltà infallibile »<sup>42</sup>. Proprio in questo con-

40. Cfr. *De republica*, III, 22, nonché *De legibus*, II, 4.

41. Cfr. rispettivamente *De iure naturae et gentium*, II, 2, § 9 e *Two tratises*, II, 3, § 19.

42. Cfr. *De cive*, cap. 2, §§ 1-2 e cap. 3, § 27.

trasto tra un prepotente istinto egoistico e una malcerta ed inefficace legge naturale sta la giustificazione — che manca invece negli altri giusnaturalisti — del passaggio dallo stato di natura allo stato civile mediante un atto preciso di volontà qual'è il contratto. Il quale tuttavia conserva anche in Hobbes il suo carattere artificioso. Ma qui preme sottolineare soprattutto l'attenzione rivolta dal filosofo inglese all'istinto, cioè alla realtà fisica dell'uomo, tanto più importante in quanto la stessa legge naturalrazionale appare una riflessione sull'istinto, poiché essa si prefigge sempre l'utile, seppur non più immediato, ma mediato<sup>43</sup>.

A questo mondo naturale dell'istinto si apparentano le leggi della natura montesquiviane, che appunto si riferiscono all'uomo nella sua animalità. Preludio, anche questo, a Rousseau, il quale considera l'uomo presociale, « livré par la nature au seul instinct », « un animal stupide et borné », e pertanto rimprovera ai giusnaturalisti di aver trasportato nello stato di natura l'uomo quale era stato ormai foggato dalla civiltà nella sua mentalità e nei suoi bisogni. Comunque anche Rousseau è costretto a ricorrere a un intervento estrinseco per poter risolvere il problema del passaggio dallo stato di natura a quello sociale. Questo passaggio non è conseguenza di una illuminazione razionale concretantesi nel contratto — che, come ha messo in luce il Derathé, non è sopravvenuto improvvisamente ma in seguito ad una lenta trasformazione dell'uomo primitivo in uomo razionale<sup>44</sup> — ma dall'azione della Provvidenza la quale, con il suo intervento volontario, ha spinto gli uomini ad unirsi: « le associazioni umane sono

43. Cfr. in proposito le precise osservazioni del BOBBIO, ediz. cit., pp. 91-2.

44. Cfr. *Jean-Jacques Rousseau* cit., pp. 177-178 e il passo della *Lettre à M. de Beaumont* ivi citata, dove la ragione è definita acquisizione graduale e « delle più lente » dell'uomo.

in gran parte opera degli accidenti della natura »<sup>45</sup>. A questa fatale estrinsecità della soluzione non riesce a sottrarsi quindi nessuno scrittore che abbia identificato lo stato di natura con una condizione umana asociale.

Montesquieu invece, ritenendo la società radicata negli istinti e nei bisogni naturali dell'uomo, la considera fenomeno naturale e originario e quindi, attenendosi a una considerazione puramente scientifica del problema, non si domanda quale sia il fondamento razionale dello Stato, fedele anche qui al suo criterio di considerare soltanto la realtà. In tal modo egli evita la gravissima difficoltà in cui si sono scontrati tutti i pensatori giusnaturalisti del tempo, non escluso lo stesso Rousseau: l'insormontabile eteronomia tra stato di natura e stato civile.

Il pensatore di La Brède può pertanto rivolgersi liberamente a indagare la struttura dello Stato e la natura delle leggi positive senza preoccuparsi del conflitto tra istinto e ragione e di conseguenza senza dover ricorrere all'artificio del contratto.

Questa precisazione dell'atteggiamento di Montesquieu nei confronti del problema dello Stato e delle leggi della natura, non ha solo lo scopo di metterne in luce l'originalità rispetto al pensiero giusnaturalistico ma di intendere il vero significato degli sparsi accenni alla legge e al diritto « naturale » ch'egli fa nella sua opera e specialmente nel libro XXVI, ove sono distinte le sfere di applicazione dei vari diritti, uno dei quali è appunto quello naturale. Esso non è definito esplicitamente; tuttavia, dalla sua sfera di applicazione, si può capire in che cosa consista: nella difesa della propria vita e del proprio pudore, nel rispetto della maturità del corpo e dello spirito, cioè di dati fisiologici (XXVI, 2). Montesquieu infatti

45. *Essai sur l'origine des langues*, cap. 9; cfr. al riguardo il meditato giudizio del DERATHÉ, *op. cit.*, pp. 179-80, il quale non esita a riconoscere arbitraria, ancorché ingegnosa, una siffatta soluzione.

reputa contraria alla legge di natura la legge di Platone che puniva come parricida lo schiavo che avesse ucciso per legittima difesa un uomo libero o quella legge inglese che « permetteva a una fanciulla di sette anni di scegliersi un marito » (ivi), quando l'età non l'aveva ancora resa matura né fisicamente né intellettualmente.

Come si vede l'autore dell'*Esprit des Lois* fa sempre riferimento — riconfermando puntualmente la posizione assunta nel cap. I, 2 dell'opera — a una natura intesa quale elemento fisico, che ovunque è identico. Si noti però, a questo proposito, che se l'identità fisica impone un comportamento sostanzialmente uniforme (per cui la legge di natura ha valore universale), ammette delle differenze di modalità. L'esempio sopra citato del matrimonio della fanciulla impubere permette di chiarirlo: esso significa che un siffatto matrimonio è sempre contro natura, ma non in modo uniforme, poiché Montesquieu ha esplicitamente rilevato in precedenza (XVI, 2) che la pubertà varia col clima.

Ma più interessanti ancora sono le osservazioni successive: contro natura sono le leggi che impongono ai figli di accusare i genitori, come la legge burgundica di Gundobaldo o quella visigotica di Recesvindo (XXVI, 4), poiché vanno contro la legge del sangue. Del pari la legge ateniese che esentava dal sostenere il padre indigente i figli cui egli non avesse fatto imparare un mestiere, è ingiusta perché imponeva di violare una legge naturale nei confronti del padre, il quale invece « aveva violato solo una regola civile » (XXVI, 5). Dopo gli esempi riguardanti l'individuo nei suoi istinti e nella sua struttura fisiologica, vengono dunque gli esempi riguardanti la famiglia come nucleo naturale.

Ma il riferimento alla famiglia non supera il legame del sangue, infatti Montesquieu si preoccupa di respingere dal

diritto naturale le successioni sia ai beni sia al trono <sup>46</sup>, poiché tali materie attengono al diritto civile e politico, come dimostrerà ampiamente nel lib. XXVII, nel quale, studiando il regime successorio romano, lo affermerà dovuto a ragioni economico-politiche. Precisazione tanto più importante se si pensa che, per opinione largamente diffusa, la successione dei figli era a quel tempo considerata un diritto naturale, come esemplarmente avevano affermato Locke tra i filosofi e Domat fra i giuristi <sup>47</sup>.

E quando successivamente Montesquieu si preoccupa di distinguere, nella delicata e complessa materia matrimoniale, i dettami delle leggi di natura da quelli delle leggi civili, ci fa apparire ancor più chiaramente il carattere fisico-realistico delle prime. Il matrimonio tra figlio e madre è contro natura perché la differenza di età rende impossibile il fine del matrimonio, la procreazione; del pari il matrimonio tra padre e figlia e tra fratelli sono proibiti da natura perché contrastano all'istinto del pudore, mentre invece i matrimoni tra cugini e cognati sono possibili o meno a seconda delle usanze (XXVI, 14) le quali, a causa della loro profonda e immemorabile influenza, possono farli talvolta apparire regolati da leggi naturali.

Qui appare la distinzione, concettualmente esatta anche se espressa in termini che si prestano a confusione, tra leggi di natura e leggi fondate sulla « natura delle cose ». Le prime « non possono essere delle leggi *locali* », poiché rispondono a un « costume *necessario* », sono « *invariabili*, perché dipendono da una realtà invariabile » (i corsivi sono miei), sono pertanto leggi universali ma, per essere tali, devono rispon-

46. *Esprit des Lois*, XXVI, 6, cfr. anche al riguardo, V, 14.

47. Cfr. del primo, *Two treatises*, I, 9, §§ 88-90; del secondo, *Traité des loix*, cap. 7 e *Loix civiles dans leur ordre naturel*, parte II, prefaz. Si ricordi che persino Hobbes considerava legge naturale la successione, sia pure *ab intestato*, del primogenito, cfr. *De cive*, cap. 3, § 18.

dere a princìpi non solo essenziali all'uomo (ché tale è anche la ragione) ma immutabili, come sono solo le sue caratteristiche fisiche. Le leggi fondate sulla natura delle cose sono invece naturali anch'esse ma, riferendosi a usanze particolari, non sono né universali, né invariabili, né necessarie.

La distinzione è ancor più nettamente espressa nel lib. XV, dedicato al problema della schiavitù. Ivi Montesquieu critica la tradizionale concezione — forte dei nomi di Aristotele e Locke <sup>48</sup> — secondo la quale la schiavitù (o almeno un certo tipo di essa) avrebbe origine nella legge di natura, opponendo efficacemente agli argomenti puramente razionali dei « giureconsulti » altri argomenti del pari razionali (XV, 2). Ulteriore conferma della debolezza concettuale del giusnaturalismo razionalistico. Escluso così che la schiavitù abbia la sua origine nel diritto di natura, Montesquieu, domandandosi quale ne sia la « vera origine », dappoiché essa è fenomeno storicamente esistente, afferma che va ricercata nella « natura delle cose » (XV, 6) e infatti ne rintraccia il fondamento e in taluni regimi politici (dispotici, XV, 6) e in talune cause fisiche (XV, 7). Ma vigorosamente riafferma, nei termini seguenti, la sua precisa distinzione concettuale: « poiché tutti gli uomini nascono uguali, si deve dire che la schiavitù è contro natura, benché in taluni paesi sia fondata su un causa naturale » (ivi).

L'ambiguità dei termini « natura », « naturale », non può celare la differenza tra i due ordini di rapporti cui essi si rife-

48. Cfr. rispettivamente *Politica*, I, 1254 a-b e *Two treatises*, II, 7, § 85. Stupisce che questa precisa presa di posizione lockiana sia sfuggita a uno studioso così attento come il Derathé pel quale Locke sarebbe campione dell'antischiavismo (*op. cit.*, pp. 200-201). Laddove il filosofo inglese nega solo la possibilità della schiavitù volontaria per evidenti obiettivi politici, poiché al patto tra padrone e servo si usava apparentare il patto tra popolo e sovrano, ma accetta la schiavitù originata dalla guerra, considerandola anzi fondata sul « diritto di natura », mentre Grozio e Pufendorf l'avevan considerata propria soltanto del diritto delle genti. Sul problema della schiavitù vedi l'ampio e documentato studio di R. P. JAMESON, *Montesquieu et l'esclavage. Etude sur les origines de l'opinion antiesclavagiste en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1911.

riscono<sup>49</sup>. Possiamo dunque dire che quando Montesquieu si appella alla natura e alla legge di natura, intendendo riferirsi a un dato immutabile ed universalmente cogente dal punto di vista del contenuto, si richiama alla natura fisiologico-istintiva dell'uomo, la quale è universalmente immutabile, e non all'elemento razionale come volevano invece i giusnaturalisti. Quando invece si richiama alla « natura delle cose », in opposizione alle costruzioni arbitrarie dei legislatori, intende invece la natura come rapporto particolare e pertanto diverso da situazione a situazione. Il rispetto di questa legge naturale è anch'esso obbligo universale, ma da un punto di vista formale: la legge naturale, in questo senso impone il rispetto del rapporto esistente, ma non impone un comportamento, uniforme, anzi ammette la relatività dell'esperienza storica.

5. È su questa natura particolare delle cose, e non sulla natura fisica dell'uomo, che Montesquieu soprattutto si basa per svolgere il suo esame critico delle leggi positive, alla cui impostazione è dedicato il cap. 3 del lib. I, che qui esaminiamo. Ce lo dimostra subito quando, distinte le varie categorie dei diritti (delle genti, politico e civile), a proposito del secondo esamina la dottrina di coloro i quali, domandandosi quale sia il governo « più conforme alla natura », lo hanno ravvisato nel potere monarchico derivante dal naturale potere paterno.

Contro di essi Montesquieu non solo ribadisce la sua opposizione a una siffatta derivazione — già criticata nei frammenti del *Traité des devoirs*<sup>50</sup> — ma, riprendendo la posizione delle *Lettres Persanes* (lett. LXXX), riafferma,

49. Si veda ancora *Esprit des Lois*, II, 10, dove viene rilevata l'opposizione tra la « natura » del dispotismo — che impone obbedienza assoluta — e i « sentimenti naturali » (« rispetto per il padre, amore per i figli e le mogli »); quella tipica « natura » di rapporto, questa espressione della natura istintiva.

50. Cfr. qui sopra, cap. 4, § 1.

come si è già visto, che « il governo più conforme a natura è quello la cui disposizione particolare meglio si riferisce alla disposizione del popolo per il quale è stabilito ». Nessun governo (e nessuna legge positiva, si può aggiungere) è naturale nel senso giusnaturalistico, nel senso cioè che derivi da un principio puramente razionale, ma tutti i governi hanno un'origine naturale in quanto sono espressione di una situazione reale, estremamente complessa, che è conseguenza di quelle influenze spirituali e materiali già messe in luce nel corso della complessa e graduale elaborazione del concetto di *esprit général*. Situazione singolare e irripetibile per cui è « caso rarissimo che le leggi di una nazione possano convenire ad un'altra ».

Dopo aver quindi elencato i fattori naturali (nel senso sopra detto), cui devono adeguarsi le norme giuridiche positive, Montesquieu riconferma che l'obiettivo della sua indagine è appunto il rapporto tra queste norme e quei fattori e non le norme in sé e per sé considerate, dicendoci quindi in chiare lettere che la sua è una ricerca di sociologia giuridica e non di diritto. Una sua quasi incidentale osservazione sull'*ordo orationis* dell'opera ce lo conferma: nell'esaminare il rapporto tra norme giuridiche e natura, ci dice infatti di non aver tenuto distinte le leggi politiche da quelle civili, avendo di mira più l'ordine delle cose che non l'ordine delle leggi. In altri termini egli ha scelto come perno della sua indagine il fenomeno sociologico (l'associazione umana nelle sue diverse forme), al quale ha riferito tutta l'attività giuridica, e non l'astratta classificazione delle leggi. La distinzione delle varie categorie giuridiche non prelude pertanto a una trattazione giurisprudenziale razionalmente ordinata, come quella di Domat, ma è incentrata intorno al suo nucleo concreto che è la società.

C'è tuttavia un passo in questo capitolo — cui è stata data un'importanza assai grande, sproporzionata anzi — che ha

indotto talvolta in errore la critica sembrando avvalorare la tesi dell'adesione, seppur parziale, di Montesquieu alle dottrine giusnaturalistiche-razionali. « La legge in senso generale — vi è scritto infatti — è la ragione umana in quanto governa tutti i popoli della terra, e le leggi politiche e civili di ogni nazione non devono essere che i casi particolari in cui questa ragione umana si applica ». Questa frase ha fatto supporre che Montesquieu credesse nell'esistenza di una norma razionale suprema e universale, da cui dovessero venir dedotte le diverse leggi positive. Se così fosse Montesquieu avrebbe in sostanza aderito alla tesi giusnaturalistica della possibilità di una costruzione razionale del mondo giuridico, in contrasto con quanto sin qui si è detto.

In realtà il contrasto non c'è affatto: questa definizione infatti non si riferisce al concetto generale di legge, già definito in termini ben diversi come « rapporto » nel cap. I, bensì alla legge positiva, alla cui discussione è dedicato il capitolo, considerata nella sua generalità. Ce lo conferma ancor più chiaramente la prima redazione di questo passo, conservataci nel Ms. (t. I, fol. 16) nella quale il riferimento alle leggi positive è esplicito: « la ragione umana detta delle leggi *politiche e civili* [il corsivo è mio] a tutti i popoli della terra, e le leggi di ogni nazione non devono esserne che i casi particolari ».

In sostanza la definizione di Montesquieu vuol dire soltanto che la ragione umana regola i popoli mediante la legge positiva; egli intendeva cioè riferirsi all'origine di questa legge, la quale, senza dubbio, è opera della ragione, ma non pertanto può pretendere affatto di assurgere a valore assoluto. Né dalla ragione Montesquieu può ricavare una legge immutabile e universale da applicare a tutti i popoli della terra, poiché egli ritiene, come si affretta ad aggiungere subito dopo e come ormai ben sappiamo, che la legge non è uno schema aprioristico ma l'espressione delle condizioni fisico-spirituali del popolo al quale deve applicarsi.

6. L'esame del lib. I dell'*Esprit des Lois* chiarisce pertanto al lettore non solo le premesse metafisiche dell'opera — illustrate nel cap. I di questo studio — ma anche il fine e le caratteristiche metodologiche essenziali dell'indagine in essa condotta, mettendone in evidenza i varii piani. È alla luce di questi elementi che va posto il problema, da tanto tempo dibattuto e sempre riproposto, dell'ordine dell'*Esprit des Lois*, sul quale conviene soffermarsi.

Fin dal suo apparire l'opera sembrò a taluni interpreti priva di unità: « spirito *sulle* leggi » la definì la signora du Deffand, intendendo così sottolinearne il carattere asistematico. E, pronto, riprese l'accusa Voltaire, scrivendo: « Mi spiace molto che questo libro sia un labirinto senza filo, privo di qualsiasi metodo », deprecando che l'autore « non fosse riuscito a piegare il suo ingegno all'ordine e al metodo necessari ». Dall'altra sponda dell'Atlantico gli fece eco John Adams, il quale, pur ammirando l'*Esprit des Lois* e valendosene per le sue teorie, lo considerava « una raccolta molto utile di materiale », ma, in definitiva, « un'opera incompiuta »<sup>51</sup>.

Nonostante le difese (peraltro vaghe) tosto fatte dagli ammiratori di Montesquieu, non ultima quella contenuta nell'*Eloge de Montesquieu* di d'Alembert, gli studiosi moderni hanno assai spesso condiviso una simile opinione, giungendo alla conclusione, per usare le parole di un recente difensore di questa tesi, che « adottare l'ordine dell'*Esprit des Lois* porterebbe inevitabilmente a confusione »<sup>52</sup>. L'opera, in sostanza,

51. I giudizi di VOLTAIRE sono, rispettivamente, in *L'A.B.C. ou dialogues entre A.B.C.*, Premier entretien e nelle *Idées républicaines*, § 52, quello di ADAMS nella *Defence of the Constitution of Government of the U.S.A.*, vol. III, lett. VI (cito dalla III ediz. di Filadelfia, 1797, p. 487). Sull'influsso di Montesquieu su Adams, vedi il mio art. citato, *Montesquieu, la séparation des pouvoirs et la constitution fédérale des Etats-Unis*.

52. LEVIN, *The political doctrine of Montesquieu's Esprit des Lois. Its classical backgrounds*, New York, 1936, p. 8. Sull'intero problema cfr. ivi, pp. 4-13.

a parte due o tre grandi problemi (le forme degli Stati, la libertà, ecc.), sarebbe una raccolta asistematica di osservazioni e di studi, occasionati dal successivo sorgere dei varii problemi nella mente di Montesquieu, poi riuniti nel quadro vago ed elastico della ricerca sullo « spirito delle leggi ». Sì che per intendere l'opera non vi sarebbe altro sistema di quello di illustrarne i varii problemi separatamente, come infatti tradizionalmente è stato fatto a tutto scapito di una vera comprensione storica del problema.

A questo dilaceramento dell'opera (e della personalità del suo autore) in tanti sparsi frammenti, ha reagito la critica più seria e più al corrente dei testi, prospettando degli schemi senza dubbio perfettamente logici e razionali, ma non privi di mende particolari e soprattutto troppo elaborati e conformi alla precisione metodologica odierna per poter corrispondere agli intenti di un autore settecentesco. Sì che la conclusione più meditata intorno a questo problema sembra quella del Brethe, il quale, dopo aver rilevato le non piccole incongruenze dei fautori ad oltranza dell'ordine dell'*Esprit des Lois* (Barckhausen, Lanson, Oudin), propone il seguente schema di carattere assai generale:

lib. I: premessa generale;

lib. II-XIII: cause politiche delle leggi;

lib. XIV-XIX: cause fisiche e morali riguardanti l'ambiente;

lib. XX-XXV: cause varie (economiche, demografiche, spirituali) in ordine non rigoroso;

lib. XXVI e XXIX: studio della tecnica legislativa;

lib. XXVII-XXVIII: esempi storici dei rapporti tra le leggi e la società;

lib. XXX-XXXI: appendice sulla società feudale.

Il non rigoroso susseguirsi degli ultimi sei libri si spiega con le esitazioni di Montesquieu, incerto sino alla fine se pubblicare o meno i libri sulla società feudale, terminati ed

aggiunti alla fine dell'opera quando essa era già in gran parte stampata (come ce lo attesta la *Correspondance*) sì che il lib. XXIX, il quale doveva rappresentare la conclusione dell'opera, viene ad interrompere la serie dei libri storici<sup>53</sup>. E a dire il vero non sembra possibile spinger oltre questi termini assai generali la costruzione di un ordine logico dell'*Esprit des Lois*; si tenga infatti presente che il Barckhausen stesso ha finito con l'ammettere che, con ogni probabilità (e nessuno l'ha certo contraddetto), il suo schema eccessivamente elaborato non corrisponde a quello effettivamente seguito da Montesquieu<sup>54</sup>.

Tuttavia vorrei aggiungere alcune considerazioni in proposito al dibattuto problema. In primo luogo è da dirsi che esso è stato erroneamente impostato; si è confuso *ordine* con *unità* dell'opera, e poiché non era facile determinarne un ordine, se ne è concluso che essa mancava di unità; donde la corsa ai ripari dei critici più favorevoli a Montesquieu, i quali, soggiacendo allo stesso equivoco, han voluto cercare un ordine a tutti i costi, poiché non potevano giustamente ammettere che un'opera siffatta mancasse di unità. In realtà i due concetti vanno tenuti rigorosamente distinti: l'unità di un'opera è data dal fatto che essa persegua un unico fine con un metodo in armonia con gli argomenti trattati, problema che non ha nulla a che vedere con quello dell'ordine in cui tali argomenti si susseguono.

53. Un confronto tra il Ms. e il testo a stampa permette di chiarire la posizione dei libri suddetti. Nel Ms. il lib. XXVI manca e il lib. XXVII (composto di un solo capitolo) era destinato a chiudere l'attuale lib. XXIX. Quando nel 1748 Montesquieu si decise a scrivere il lib. XXVIII, staccò quel capitolo e ne fece un libro autonomo, spostando alla fine dell'opera il libro sulla composizione delle leggi (XXIX). L'aggiunta *in extremis* dei due libri sulla società feudale ha fatto apparire il lib. XXIX come incastrato illogicamente tra i quattro libri storici. Cfr. in proposito BRETHER, ediz. cit., pp. CXIX-CXX e GEBELIN, *La publication de l'Esprit des Lois*, in « Rev. des Bibliothèques », 1924, pp. 135-138.

54. Cfr. *Montesquieu, ses idées et ses oeuvres d'après les papiers de La Brède* cit., p. 264.

Ora, per quanto riguarda l'unità dell'opera non mi pare vi sia adito a dubbi: il suo fine (e quello di tutta l'attività speculativa di Montesquieu) è quello, perseguito fin dagli anni giovanili dopo le prime incertezze, di costruire una scienza dei fatti sociali finalmente altrettanto certa quanto le scienze naturali. Tutto il presente studio ha mirato a documentare con la prova dei testi il progressivo formarsi e precisarsi di questo intento insieme alla graduale elaborazione di un metodo e di criteri di indagine empirici rispondenti ad esso, nonché la coerenza di una siffatta concezione con le idee metafisiche e gnoseologiche montesquiviane.

Da questo punto di vista l'unità dell'*Esprit des Lois* mi pare incontestabile, nè valgono contro di esso le obiezioni dei *philosophes*, poiché per essi, come ho già detto, il problema della società si presentava non tanto sotto il profilo teoretico quanto sotto quello pratico. Ce lo dimostra ancora una volta autorevolmente Voltaire il quale scriveva: « È a correggere le nostre leggi che Montesquieu avrebbe dovuto consacrare la sua opera, e non a farsi beffa dell'Imperatore d'Oriente, del gran visir e del divano », aggiungendo poco dopo: « avrei voluto che l'autore avesse parlato più a lungo delle virtù che ci riguardano, senza andar a cercare dei fatti incerti a seimila leghe di distanza »<sup>55</sup>. Incapaci di capire l'intento dell'*Esprit des Lois*, i *philosophes* non erano certo i giudici più adatti a intenderne l'unità.

Né maggior rilievo ha la critica di Comte, pel quale « l'attuazione dell'opera è lungi dal corrispondere alla sua grande intuizione primitiva. Poiché questa faticosa elaborazione irrazionale [cioè non coerente] di tutto l'insieme degli argomenti sociali, non porta che a proclamare come forma politica universale il regime parlamentare inglese », del tutto inadeguato,

55. Cfr. rispettivamente *Commentaire sur... l'Esprit des Lois*, § 30 (a proposito di *Esprit des Lois*, VI, 2) e § 34 (a proposito di *Esprit des Lois*, VIII, 21).

secondo Comte, a soddisfare le « esigenze politiche fondamentali delle società moderne ». E il padre del positivismo finisce col parlare di « sterile accumulazione di... fatti » non ricondotti a « leggi fondamentali »<sup>56</sup>.

Come si vede la critica razionalistica e la critica positivista finiscono col convergere. Questo perché, checché ne pensasse Comte, i legami del suo pensiero con quello illuministico sono tutt'altro che inesistenti. Il suo convincimento nell'esistenza della legge del progresso — inteso non come perenne sviluppo dello spirito ma come raggiungimento di una condizione di perfezione, quale è appunto il terzo stadio dell'umanità: lo stadio positivo — riproduce, con in meno il disprezzo per il passato, il convincimento dei *philosophes* che l'uomo debba raggiungere un'era di perfezione: quella illuminata dalla ragione. Comte ripudia come « metafisico » l'ideale illuministico, ma non fa che trasportarlo, con le medesime caratteristiche, nell'età successiva: quella positiva o della scienza. Ma in tal modo, checché egli ne pensasse, faceva della pura e semplice metafisica.

Pertanto anch'egli doveva finire col dissentire, come i *philosophes*, da Montesquieu, pel quale la scienza della società non era dominata da un analogo finalismo. Proiettando sul filosofo di La Brède — considerato solo come precursore — la sua personalità e le sue idee, Comte ha cercato di trovare in lui un ideale finalistico e, come tanti altri prima e dopo<sup>57</sup>, ha creduto di ravvisarlo nella teorizzazione del libero governo inglese, senza rendersi conto che essa rappresentava solo un momento, per quanto importante, dell'indagine scientifica montesquiviana.

56. *Cours de philosophie positive* cit., p. 129.

57. Anche il Gurvitch ripete l'erronea interpretazione di Comte, incriminando « l'empirismo sociologico » di Montesquieu, nonostante la sua « sincerità », perché questi perseguirebbe il fine di giustificare il « liberalismo individualista », con evidente riferimento alla dottrina della costituzione inglese, cfr. art. cit., p. 625.

Queste critiche all'unità dell'opera appaiono pertanto prive di fondamento poiché vi cercano la realizzazione degli intenti non già del suo autore, ma dei suoi critici. Se dunque la tesi del « disordine » dell'*Esprit des Lois* non comporta affatto il disconoscimento dell'unità di esso, vuol dire che il problema da filosofico si riduce a filologico, perdendo gran parte della sua importanza poiché non incrimina più la coerenza concettuale dell'opera montesquiviana. Appare pertanto scarsamente utile, se non ozioso, cercare nuovi schemi sempre più razionali e complessi, dacché sostituendo la nostra impostazione del problema della società a quella di Montesquieu, la questione si riduce a domandarsi perché il filosofo di La Brède abbia scelto proprio quell'*ordo orationis* e non un altro, perché abbia esaminato taluni argomenti e non altri.

Ma anche in ordine a questi due quesiti più limitati si debbono fare talune considerazioni, per intenderli nei loro giusti confini. Riguardo al primo si può osservare infatti come nessuno si sia mai proposto di criticare, per esempio, il *Principe* di Machiavelli affermando che il problema della fortuna e della virtù avrebbe dovuto essere trattato in apertura e non a conclusione dell'opera. E come nessuno si sia mai sognato di dedurre da questo « disordine » dell'opera machiavelliana una sua mancanza di unità, come si è fatto invece per l'*Esprit des Lois*. In effetti l'*ordo orationis* di un'opera è cosa troppo legata alla personalità del suo autore per poter essere ridotto a una norma scolasticamente immutabile. Il vero disordine, secondo quanto osservava acutamente d'Alembert nel suo *Eloge*, si ha quando « non viene osservata l'analogia e la concatenazione delle idee; quando le conclusioni sono erette a principi ovvero li precedono; quando il lettore dopo innumerevoli giri si ritrova al punto di partenza », quando cioè si ha cattivo uso degli strumenti logici di espressione. E di questo vero disordine non si può certo accusare Montesquieu.

Riguardo al secondo quesito — perché, cioè, egli abbia

esaminato quei dati problemi e non altri — occorre di nuovo riportarsi alle sue intenzioni per pronunziare un giudizio corretto. *L'Esprit des Lois* rappresenta senza dubbio il tentativo di abbracciare in un'unica visione sistematica tutti i problemi della vita sociale, ma naturalmente Montesquieu non è riuscito ad assolvere il suo intento ambizioso, né poteva essere altrimenti, poiché, se egli ha intuito problemi che verranno affrontati in seguito, non ha certo potuto prevederli tutti (e chi lo potrebbe?). Egli invece ha visto il problema della società alla luce delle questioni che ai suoi tempi erano vive e attuali.

È chiaro quindi il motivo per cui Montesquieu ha considerato le leggi nel loro rapporto con la struttura dello Stato, con l'influenza dell'ambiente, con l'economia (commerciale, finanziaria, demografica), con la religione. Di ognuno di questi problemi — anche di quello dell'ambiente che è senza dubbio quello più originale in Montesquieu — si possono additare infatti precisi riscontri nelle discettazioni teoriche, nelle polemiche pubblicistiche, nelle passioni politiche del '700. Dalla questione del lusso all'interpretazione del dispotismo cinese, dal valore dei riti religiosi all'influenza del clima, non c'è tema dell'*Esprit des Lois* che non sia stato più o meno discusso nei salotti, nei periodici, nella miriade di opuscoli o di tomi in 4° che invadono la Francia o l'Europa del tempo. L'originalità e la modernità di Montesquieu non sta nell'aver inventato siffatti problemi, ma nell'averli studiati con metodo scientifico (e non come *falsi scopi* per mascherare i propri obiettivi ideologici) e nell'aver cercato di inquadrarli in una coerente visione d'insieme.

Questi gli argomenti che dobbiamo aspettarci dall'*Esprit des Lois* e non quelli che oggi ci proponiamo; non dobbiamo quindi meravigliarci se tanta parte di essi non ha più interesse attuale se non per l'erudito, come è destino di qualsiasi opera del genere, laddove il metodo o il tentativo d'insieme costi-

tuiscono un apporto storicamente indiscutibile al nostro patrimonio spirituale.

Chiariti questi punti si può quindi dire che lo schema proposto dal Brethe, nelle sue linee generali, dà una spiegazione soddisfacente e chiara del procedere del pensiero di Montesquieu. Il quale, come abbiamo visto in tutto questo studio, è particolarmente sensibile all'influenza delle istituzioni; pertanto il primo oggetto del suo studio è il rapporto delle leggi con esse (lib. II-XIII) nei suoi vari aspetti, il secondo è il rapporto delle leggi con l'ambiente (XIV-XIX), il terzo il rapporto delle leggi con i problemi essenziali (per quel tempo!) dello Stato: commercio, moneta, popolazione, religione (XX-XXV).

I due libri giuridici XXVI e XXIX, il cui ordine, come si è detto, è stato modificato alla vigilia della pubblicazione, rispondono, come ha rilevato giustamente l'Oudin, all'ultimo punto del programma esposto nel cap. I, 3, poiché illustrano il rapporto delle leggi « fra loro... con la loro origine, con il fine del legislatore, con l'ordine delle cose che regolano ».

Se prescindiamo per il momento dall'esame del significato dei quattro libri storici (XXVII-XXVIII e XXX-XXXI) — i quali presentano un problema metodologico tutto particolare — si può constatare pertanto come tutti gli altri libri rispondano all'intento sociologico precedentemente illustrato, sì da costituire un insieme coerente e un'indagine continuata. È sulle caratteristiche di tale indagine e non più sul suo ordine che ci sembra utile invece soffermarsi.

7. Consideriamo in primo luogo i libri II-XIII — nei quali viene affrontato il problema del rapporto tra le leggi e l'organizzazione dello Stato, che danno modo di delineare talune importanti caratteristiche del pensiero sociologico di Montesquieu. In primo luogo egli si preoccupa di esaminare le forme statuali esistenti: repubblica (distinta in democrazia

e aristocrazia), monarchia e dispotismo. Una simile classificazione — diversa da quella tradizionale non soltanto sotto l'aspetto politico-formale ma anche sotto l'aspetto sociale, come ha messo acutamente in rilievo il Durkheim<sup>58</sup> — risponde, come si è rilevato precedentemente nel presente capitolo (§ 2), ad una impostazione empirica: si tratta di stabilire non già quali *debbano* essere, in base ad un principio *a priori*, i tipi di governo, ma quali in effetti *siano*, indipendentemente dalle simpatie che per uno qualunque di essi possa avere l'autore.

Questo fondamento positivo e realistico dello schéma montesquiviano gli è stato unanimemente riconosciuto dagli interpreti moderni, non senza tuttavia un sottinteso, ma chiaro, intento critico. I suddetti tipi di governo più che rappresentare delle categorie sociologiche di valore generale, si identificherebbero (o quasi) con precise forme politiche storicamente esistenti: la democrazia è la Sparta di Licurgo o l'Atene di Solone o la Roma repubblicana con il loro profondo senso della virtù civica; l'aristocrazia sono le prudenti repubbliche contemporanee italiane; la monarchia, la Francia governata da un irrequieto e vigile senso dell'onore; il dispotismo, gli Stati asiatici (Turchia, Persia, ecc.) asserviti nella paura.

In questa tesi c'è una parte di verità, poiché una semplice scorsa al testo dell'*Esprit des Lois* mostra chiaramente come Montesquieu abbia fatto largo appello alle vicende politiche e alle istituzioni di tali Stati per delineare il suo schema. Tuttavia, si può innanzi tutto osservare, nei confronti della tesi suddetta, come il fatto stesso che i suoi sostenitori non abbiano potuto identificare ciascuno dei quattro tipi di governo con un unico Stato storicamente esistente (salvo nel

58. *Op. cit.*, p. 431 e ss. L'Alengry, accettando il punto di vista del Durkheim, non esita ad anteporre la classificazione di Montesquieu a quella di Comte come più concreta ed esauriente, cfr. *op. cit.*, p. 399, nota.

caso della monarchia identificata con la Francia), ma con più Stati, tolga già gran parte del suo valore alla loro critica. Infatti, cosa significa dire che Montesquieu ha seguito, nel delineare, per esempio, la repubblica, le costituzioni di Sparta e di Atene, quando egli ne ha rilevate le differenze, la prima essendo imperniata sulla spartizione egualitaria delle terre e la seconda no (IV, 6 e V, 5)? Né, riguardo al dispotismo, si può parlare di identificazione con gli Stati asiatici, dacché Montesquieu ha sottolineato le profonde e discriminanti peculiarità della Cina (XIX, 17-20) o dell'India, entrambi Stati dispotici.

Pertanto il fatto che Montesquieu si sia ispirato a questi varii Stati non può privare la sua ricerca del carattere generalizzante, riducendola a indagine giurisprudenziale del loro diritto positivo, poiché necessariamente egli ha dovuto prendere qualche elemento ora dall'uno ora dall'altro Stato, non identificando perfettamente con nessuno di essi i suoi tipi di governo. Ma quand'anche questo non bastasse, se si esamina più attentamente l'opera si vedrà come l'appello ai suddetti Stati tipici sia tutt'altro che esclusivo; eccone le prove.

Nel descrivere la democrazia (ed è la forma politica rispetto alla quale, prescindendo dall'osservazione precedente, la tesi suddetta può apparire più fondata), Montesquieu ricorre all'esempio anche dell'Inghilterra repubblicana (III, 3), della Pennsylvania nella trasfigurazione mitica ad essa data nell'età dei lumi (IV, 6), delle colonie gesuitiche del Paraguay (ivi), del governo ebraico (V, 5). Per l'aristocrazia egli si vale delle moderne lezioni, non solo degli Stati italiani (Venezia, Genova, Lucca), ma anche della Polonia (II, 3 e XI, 6, come appare dal Ms., II, fol. 177 v°), o del cantone di Berna, come rivela lo *Spicilège* (p. 1415) che si riferisce esplicitamente a *Esprit des Lois*, III, 4. Ma egli si serve anche degli esempi del mondo antico, della Roma di Servio Tullio (II, 2) o dei primi tempi della repubblica, la quale « fu... una sorta di aristo-

crazia » (II, 3, cfr. anche V, 8), o del regime decemvirale (XII, 13), dell'Atene dei Trenta tiranni (II, 2) o di Antipatro (II, 3) e di Sparta (V, 8).

Per quanto riguarda le repubbliche federative, l'Olanda e la Svizzera sono avvicinate alle Anfizionie greche, alle unioni delle tribù germaniche e alla associazione delle città della Licia (IX, 1-3). Per la monarchia egli ricorre alla Spagna e al Portogallo (II, 4), a casa d'Austria (VIII, 9 e XIII, 5), perfino all'Etiopia (XXIV, 3) e infine all'Inghilterra (II, 4; III, 3; VII, 17; VIII, 9), la cui costituzione inoltre non è tanto dissimile da quella francese, derivata com'è dalle medesime origini germaniche<sup>59</sup>. Nell'antichità gli offrono utili esempi la Roma imperiale, soprattutto quella di Augusto o degli Antonini (V, 9, 18, 19; VI, 16; VII, 4), i popoli della Cananea (IX, 2). Infine per descrivere il dispotismo, se il materiale offertogli dai paesi asiatici è quanto mai ricco, è però tratto dai più diversi paesi: Turchia, Persia, Tartaria, Cina, Giappone, India, Birmania, Tonchino, Malesia, non dimenticando l'America (XVII, 2; XVIII, 18) o l'Africa, con l'esempio dell'Algeria (XXII, 2) o del Marocco (V, 14). Ma oltre a questi modelli extraeuropei, vanno aggiunti, e in misura non piccola, la Russia (III, 8; V, 14; VII, 17; XII, 12 e 23; XIII, 6 e 12; XXII, 14), la Svezia di Carlo XII (V, 14), l'Inghilterra di Enrico VIII (XII, 10 e 22) e di Cromwell (VI, 2).

Come si vede, il fondamento empirico del suo schema dei governi è quanto mai ricco e vario; obiettivamente non si può pertanto affermare che Montesquieu abbia scambiato per tipo sociologico una semplice porzione della realtà. Si potrà dire che gli esempi cui egli ha attinto non sempre sono probanti, o sono insufficienti per giungere alla formulazione di una legge sociologica — e lo rilevò già Voltaire, non sempre tut-

59. Cfr. al riguardo il mio studio *Montesquieu, la séparation des pouvoirs* cit., pp. 231-3 e 238, n. 7.

tavia con equanimità <sup>60</sup> — ma di questo difetto va fatta larga parte all'inadeguatezza delle conoscenze scientifiche e all'entusiasmo del novatore. Comunque non si può negare al pensatore di La Brède l'intenzione di dare alla sua ricerca una base empirica quanto mai larga e generale, estesa ai più diversi paesi del mondo.

Ma le osservazioni precedenti permettono di chiarire un punto essenziale del metodo sociologico montesquiviano, confermando quanto si è detto precedentemente a proposito del valore dei viaggi nel cap. 5, § 4 di questo studio. Sin qui ho cercato di mostrare come Montesquieu si preoccupi di studiare ciò che è, ossia la realtà, e non di esporre ciò che *deve* essere. Questa distinzione ci ha permesso di configurare la sua ricerca come opera scientifica positiva, distinguendola tanto da un'indagine filosofica quanto da un programma di riforme politiche, ossia da una presa di posizione ideologica. L'*Esprit des Lois* ce ne dà una autorevole conferma, poiché in esso Montesquieu ha esplicitamente detto di voler seguire un siffatto indirizzo scientifico quando, dopo aver esposto le leggi dell'onore, principio animatore della monarchia, afferma che esse possono non rispondere alle esigenze di un ordinamento diverso, come quello religioso, ma, concludendo, asserisce di aver esposto « ciò che è e non ciò che deve essere » (IV, 2).

Una simile proposizione, implicante il rifiuto più che legittimo di introdurre un giudizio di valore nell'indagine scientifica, trova la sua conferma in un passo delle *Pensées* nel quale Montesquieu accusa di « poca logica » coloro i quali si domandano « se sia migliore la monarchia, l'aristocrazia o lo Stato popolare », poiché in primo luogo non si può stabilire in assoluto la preccellenza di uno di questi sistemi in base ad un criterio astratto di valore, ma solo in base ad un criterio

60. Cfr. *Questions sur l'Encyclopédie*, art. *Esprit des Lois*.

storico-concreto<sup>61</sup>; in secondo luogo perché evidentemente l'enunciare un giudizio di valore non è scopo della scienza. Non vi è quindi da stupirsi — come invece è accaduto al Faguet — se Montesquieu dimostra di essere « di volta in volta monarchico... aristocratico... democratico... e persino fautore del dispotismo »<sup>62</sup>, poiché questo è, o deve essere, l'atteggiamento proprio dello scienziato.

Tuttavia nell'*Esprit des Lois* sembra sostenuta anche la tesi opposta: la legittimazione cioè della categoria del *dover essere* nell'ambito della scienza. Montesquieu proclama infatti in un capitolo apposito (III, 11), quasi a sottolineare l'importanza della sua affermazione, che i principi dei governi da lui delineati non esprimono ciò che è in un determinato Stato, ma ciò che dovrebbe esservi. Ma, nonostante le apparenze, fra le due posizioni non vi è contraddizione. Con la prima infatti viene affermata l'indipendenza e l'autonomia della scienza della società (come di qualsiasi altra scienza) da un qualsiasi ordinamento superiore e ideale. Con la seconda invece si proclama il carattere normativo della scienza della società nei confronti della realtà. La sociologia non è riducibile ad una scienza puramente descrittiva, poiché mira ad enunciare le leggi della realtà, con la quale non può identificarsi, pur basandosi su di essa.

Ma questa sua normatività non deve trarre in errore, poiché trattasi di una normatività induttiva, espressione dell'empiricità dei fatti, e non deduttiva, espressione di una posizione ideologica. Questa seconda posizione è appunto chiarita dalla precedente interpretazione della teoria montesquiviana dei tipi

61. *Pensées*, II, fol. 19, n. 942 (1788), cfr. anche, ivi, II, fol. 17, n. 934 (632) dove è ribadita la necessità di un criterio concreto di giudizio. Lo stesso atteggiamento trovasi espresso, come si è già rilevato, in *Lettres Persanes*, LXXXIII e in *Esprit des Lois*, I, 3, nei quali esclude la possibilità di stabilire un unico tipo di governo naturale.

62. *Le XVIII<sup>e</sup> siècle* cit., p. 166.

dei governi, i quali non si identificano con nessuna delle forme politiche realmente esistenti (poiché in tal caso non si avrebbe ricerca sociologica ma giuridico-positiva) pur essendo fondati sulla conoscenza di codeste forme, le quali tutte hanno portato il loro contributo all'enunciazione di un dato tipo sociologico di governo.

Quanto sopra si è detto serve a gettar luce anche sulla posizione, nel quadro del pensiero montesquiviano, della famosa teoria del governo inglese o libero (fondato sulla divisione dei poteri), contenuta nel cap. 6 del lib. XI, nella quale troppe volte si è voluto esaurire tutto il significato dell'*Esprit des Lois*. Sovente è stato detto che siffatta teoria è in contrasto con la precedente teoria dei governi, nella quale non si fa parola della divisione dei poteri. Il governo inglese, in sostanza, rappresenterebbe per i critici più severi una contraddizione o, per quelli più benevoli, un superamento della teoria precedente, dovuto all'influenza del soggiorno inglese<sup>63</sup>; tanto più che esso risponderebbe ad una nuova classificazione dei governi, non più distinti in repubblica, monarchia e dispotismo, bensì in moderati e non moderati, che apparirebbe nel l. XI (cap. 4) e segnerebbe l'abbandono, dopo i viaggi, della tripartizione precedente.

In realtà la seconda distinzione si riscontra più volte anche prima del lib. XI (cfr. V, 14, 15, 16; VI, 2 e 9; VIII, 8), segno ch'essa non è in contraddizione con l'altra divisione ma esprime un concetto diverso. E infatti essa serve ad indicare, come esplicitamente afferma Montesquieu (XI, 4), la presenza o meno della libertà politica nei varii governi, problema che non era affrontato nella tripartizione precedente riguardante la struttura istituzionale (natura) e la forza animatrice (prin-

63. È la già vista tesi dello Janet, del Dedieu, dello Shackleton, cfr. sopra cap. 5, § 4, alla quale indulgeva per un certo verso anche la mia introduzione all'ediz. italiana dell'*Esprit des Lois*, le cui idee vengono qui in parte modificate.

cipio) di essi. Lo conferma il fatto che nei capitoli precedenti al lib. XI, in cui appare la seconda classificazione, essa per lo più si riferisce, esplicitamente o implicitamente, alla libertà. La divisione tra governi moderati e non moderati è quindi presente fin dagli inizi dell'*Esprit des Lois*, rappresentando pertanto, rispetto allo schema tripartito dei governi, una sottodistinzione relativa al problema della libertà. Il fatto che lo schema tripartito ritorni nei libri XII e XIII sta a dimostrare ulteriormente che esso non è superato da quello bipartito, bensì che entrambi coesistono e si completano a vicenda.

Del resto Montesquieu stesso si è preoccupato di stabilire i confini fra le due classificazioni in un passo delle *Pensées* nel quale, definendo la libertà come sicurezza nel quadro della legge <sup>64</sup>, afferma che essa « esprimendo propriamente parlando soltanto un rapporto [interno, possiamo aggiungere noi], non può servire a distinguere i diversi tipi di governi ». E si affretta ad aggiungere: « un popolo libero non è quello che ha questa o quella forma di governo, bensì quello che gode della forma di governo stabilita dalla Legge... Pertanto bisogna concludere che la libertà politica concerne tanto le monarchie moderate, quanto le repubbliche » <sup>65</sup>. Nonostante talune incertezze di contenuto (talvolta le repubbliche sono incluse nei governi moderati e talvolta no), il passo riferito dimostra ampiamente il carattere di sottodistinzione della classificazione dei governi in moderati e non moderati.

Lo conferma il fatto che Montesquieu, subito dopo aver affermato che nella costituzione inglese si ha la più tipica realizzazione del governo libero (cioè moderato), si affretta ad

64. Tale concetto è ripreso in *Esprit des Lois*, XI, 3-4 e XII, 1-2, rispettivamente sotto due aspetti: quello politico-costituzionale e quello civile. Sotto il primo la libertà è garantita dalla divisione dei poteri, grazie alla quale nessuna delle classi, o organi politici, può far prevalere il suo interesse egoistico; sotto il secondo la libertà dell'individuo è garantita da un sistema legislativo-giudiziario che lo sottrae all'arbitrio.

65. *Pensées*, II, fol. 6, n. 884 (631).

osservare che uno « spirito di libertà » si trova anche nelle altre monarchie, le quali « non hanno... la libertà per loro obiettivo diretto » (XI, 7), come la Francia, segno manifesto che la libertà è propria del tipo sociologico monarchico, seppure con diversità di gradi. Si veda per di più la sua concezione dell'onore, principio della monarchia: esso è bensì il « pregiudizio di ciascuna persona », ma anche « di ciascun rango », pertanto designa quello spirito di classe — politicamente espresso nei parlamenti di origine feudale distinti in ordini — che storicamente è stato fonte o segnacolo di libertà nelle monarchie assolute, e come tale è stato particolarmente sentito negli ambienti parlamentari francesi del '700<sup>66</sup>.

D'altra parte abbiamo visto sopra come il governo inglese abbia offerto a Montesquieu delle indicazioni utili a tratteggiare il suo tipo sociologico della monarchia, la quale per l'appunto è per lui tipico Stato moderato. E al tempo stesso nella descrizione del governo libero, Montesquieu non ricorre soltanto all'esempio inglese, ma, seppure in misura minore, anche a quelli di Atene, di Roma, dell'Olanda, di Venezia. L'Inghilterra offre tuttavia la più caratteristica e perfetta realizzazione di un governo siffatto (XI, 5), motivo per cui la sua costituzione viene elevata a tipo sociologico di governo libero<sup>67</sup>.

Questa tipizzazione rende ragione di un'altra accusa mossa tradizionalmente a Montesquieu, quella cioè di aver travisato la costituzione inglese quale storicamente essa era al suo tempo. Ciò è senza dubbio vero, ma egli non intendeva affatto scrivere un trattato sul diritto costituzionale inglese positivo, bensì servirsi della esperienza inglese (e di altre) per ricavarne indi-

66. Il Durkheim aveva intuito questa essenzialità della libertà a tutte le monarchie e non solo a quella inglese nel sistema montesquiviano, senza per altro approfondire la questione, cfr. *op. cit.*, p. 433.

67. Nello stesso senso cfr. E. EHRLICH, *Montesquieu and sociological jurisprudence*, in « Harvard Law Review », 1916, p. 592.

rettamente le regole del governo libero, il quale pertanto, in quanto tipo, schema generale, non può corrispondere punto per punto ad una qualsiasi realtà particolare per quanto questa possa avvicinarsi. Il carattere astratto che è stato rimproverato alla formulazione montesquiviana del governo inglese è l'espressione di quell'astrattezza coesenziale alla sociologia nei confronti dell'analisi storica, ma che non può esser confusa con l'astrattezza di una deduzione puramente razionale.

Montesquieu non intende dire agli altri popoli di imitare l'esempio dell'*Inghilterra*: in primo luogo, poiché ciò contrasterebbe con il suo relativismo, con la consapevolezza che la vita politica inglese è il frutto dell'*esprit général* di quel popolo — come diffusamente dimostra in un capitolo successivo (XIX, 27); in secondo luogo, poiché egli sa che anche lo Stato britannico, come tutta la realtà umana, è insidiato da minacce ed è destinato a perire. Lo ha detto nelle *Notes sur l'Angleterre*<sup>68</sup>, lo ha ripetuto agli inizi dell'*Esprit des Lois* (II, 4), lo ribadisce ora a chiusura del capitolo sulla costituzione inglese. Suo scopo è stato invece quello di descrivere le istituzioni del governo libero, valendosi della costituzione inglese.

Per concludere l'esame dei libri II-XIII dell'*Esprit des Lois*, si osservi come in essi vengano svolte le due ricerche di cui si è fatto cenno nel § 2 del presente capitolo: una ricerca di sociologia generale ed una di sociologia giuridica<sup>69</sup>. Infatti nei libri II e III vengono stabilite rispettivamente la natura, ossia la struttura istituzionale, dei singoli governi e il loro principio ossia la forza animatrice e coesiva di essi. Le forme statuali vengono in tal modo definite sia sotto il loro aspetto

68. CAILLOIS, vol. I, p. 884.

69. È quanto non ha visto l'Ehrlich, il quale pertanto accusa Montesquieu di incertezza nel distinguere le leggi dell'organismo sociale dalle norme giuridiche necessarie ad esprimerle (*op. cit.*, p. 583). In realtà si può dire che le due ricerche si sovrappongono, senza per questo perdere le loro caratteristiche.

statico (natura), sia sotto quello dinamico (principio), realizzando quell'armonia tra istituzioni e *animus* dei cittadini di cui Montesquieu aveva rilevato l'importanza fondamentale nelle *Considérations sur les Romains*, quale condizione dell'equilibrio e della perfezione di vita di un organismo sociale.

A questa trattazione, nella quale predomina l'interesse per le condizioni naturali di esistenza degli organismi sociali (e quindi per la sociologia generale), succede l'esposizione dei diversi rapporti particolari nei quali si esprime la vita dei suddetti organismi: educazione (lib. IV), rapporti giuridici civili e penali (lib. VI), lusso ovvero rapporti economici (lib. VII). In questi libri è prevalente invece la ricerca di sociologia giuridica, poiché mettendo in luce i suddetti rapporti, vengono stabilite, soprattutto nel lib. V (sulle leggi necessarie a tutelare l'integrità del principio di governo), le norme giuridiche che devono (nel senso sociologico, sopra precisato) regolarli. Coi libri VIII-X si ritorna al piano generale, definendo quali siano le condizioni di decadenza (lib. VIII), di difesa (lib. IX) e di espansione (lib. X) degli Stati. La medesima alternanza di ricerche si ripete nei libri XI-XIII, dei quali il primo stabilisce le forme del governo libero e gli altri due la regolamentazione della sua attività legislativa.

\* \* \*

Fin qui Montesquieu ha esaminato i rapporti fra la vita sociale e le istituzioni, la loro reciproca influenza, le leggi sociologiche che esprimono tali rapporti e le norme giuridiche che di conseguenza il legislatore deve emanare. Nei libri XIV-XVIII affronta il problema dell'influenza delle cause fisiche sul mondo sociale. Abbiamo già visto, soprattutto esaminando l'*Essai sur le causes* (sopra, cap. 2, § 4), quali siano le basi gnoseologiche e le caratteristiche metodologiche essenziali di una siffatta ricerca. Senza quindi ripetermi e senza soffermarmi, dato l'intento di questo studio, a seguire lo svolgimento, mi limiterò ad alcune considerazioni generali.

In primo luogo va rilevato che l'analisi dell'influenza dell'ambiente fisico non fa più diretto riferimento, di regola, agli organismi statuali, ma agli individui. Ciò non significa che l'ambiente non influisca sugli Stati, ma che vi influisce, per ragioni evidenti, indirettamente, attraverso la mediazione degli individui e delle loro passioni <sup>70</sup>. Partendo quindi dall'individuo (ma non da un individuo astratto), Montesquieu è in grado di analizzare, non più solo gli organismi statuali ma anche forme sociali minori. Nel lib. XVIII (capp. 10-31) viene infatti studiato <sup>71</sup> un tipo particolare di aggregato sociale: quello dei popoli che non coltivano le terre, divisi (cap. 11) in popoli selvaggi — cacciatori e dispersi — e popoli barbari — pastori e divisi in tribù, separate ma legate da un vincolo di alleanza reso possibile dalle loro condizioni di vita. Di questi ultimi, sui quali maggiormente Montesquieu si sofferma, gli offrono esempi i Tartari e gli antichi Germani.

È la prima volta, credo, che uno studioso occidentale rivolge la sua attenzione a simili aggregati tribali, studiandoli nelle loro leggi sociologiche alla stessa stregua della repubblica o della monarchia. Ma oltre a questi organismi sociali prestatuali, ne vengono studiati anche altri, seppure in maniera a tutta prima meno appariscente. Il lib. XV infatti, nel quale viene esaminato in rapporto al clima il problema della schiavitù, costituisce un'attenta analisi di un particolare rapporto sociale, studiato nel quadro tanto della società romana, quanto di quella orientale. E nel lib. XVI, relativo alla schiavitù domestica (sempre riferita al clima) è studiata la struttura della famiglia poligamica orientale. L'interesse di antica data per

70. Cf. *Esprit des Lois*, XIV, 1 e 10 e al riguardo DAVY, *op. cit.*, p. 579.

71. Come ha rilevato il DURKHEIM (*op. cit.*, pp. 438-9) e come non hanno visto invece l'EHRlich (*op. cit.*, p. 585) e il GURVITCH il quale, trascurando una siffatta indicazione chiarissima, rimproverava appunto al filosofo di La Brède di esser caduto nello « statualismo », avendo ridotto « tutta la tipologia giuridica dei gruppi alla ricerca delle forme di governo » (*op. cit.*, p. 624).

il problema dei rapporti tra i due sessi, rivelatoci dalle *Lettres Persanes*, dai frammenti delle *Pensées* sulla gelosia, alimentato dalla lettura delle relazioni dei viaggiatori, offre i suoi frutti nell'*Esprit des Lois* con questo allargamento dell'analisi sociologica, importante perché segna l'apertura di una nuova via di ricerca rispetto ai vecchi schemi statualistici.

Ma la teoria dell'influenza del clima e dei fattori fisici ambientali dà modo di intendere meglio anche il procedimento interno del ragionamento montesquiviano. È abbandonata ormai la tesi che con essa Montesquieu avesse voluto affermare la suprema influenza delle cause fisiche ed egli stesso ha esplicitamente proclamato nell'*Essai sur les causes* la maggior importanza delle cause morali, ribadendo tale opinione in una lettera degli ultimi anni della sua vita <sup>72</sup>. Ciò appare ancor più chiaramente confermato se non si considerano le varie parti dell'*Esprit des Lois* staccate fra loro.

A prima vista può sembrare infatti che nei libri II-XIII tutto dipenda dalla struttura degli Stati e che nei libri XIV-XVIII tutto dipenda invece dai fattori fisici. In realtà questo ordine di esposizione può celare soltanto a uno sguardo affrettato l'intima coesione delle due ricerche. Ce lo dimostra in maniera autentica il lib. XIX che tratta dell'influenza dell'*esprit général*, il quale, come ormai ben sappiamo e come viene riconfermato in questo libro (al cap. 4), è la sintesi delle cause fisiche e spirituali della vita sociale individuate da Montesquieu. Le due ricerche pertanto procedono da un unico punto di partenza e giungono ad un unico punto di arrivo: il concetto di *esprit général* inteso come espressione delle caratteristiche di un dato popolo e quindi come criterio direttivo dell'indagine sociologica.

Inoltre proprio nel citato cap. 4 del libro XIX viene chia-

72. Cfr. rispettivamente CAILLOIS, vol. II, p. 60 e *Correspondance*, vol. II, p. 188.

rita l'importanza relativa delle varie cause nel quadro complessivo dell'*esprit général*: « Secondo che, in ogni nazione, una di queste cause agisce con maggior forza, le altre le cedono proporzionalmente. La natura e il clima dominano quasi esclusivamente i selvaggi, ecc. ». Da queste parole appare in maniera evidente come l'influenza dei fattori fisici sia massima negli stadi primitivi, attenuandosi invece col progredire della civiltà. Chi pensi, per esempio, al contenuto naturalistico delle religioni primitive, al loro polidemonismo o animismo, non potrà negare l'acutezza dell'osservazione montesquiviana.

Ciò è del resto in armonia con le sue concezioni scientifiche, secondo le quali le idee dell'uomo sono la conseguenza di una influenza esterna sull'apparato sensorio nervoso; ne risulta che l'influenza degli elementi fisico-ambientali è senza dubbio la più diretta, e quindi la più forte, sulla natura fisico-intuitiva dell'uomo, diminuendo invece con l'elevarsi del processo conoscitivo. Tanto sul piano individuale quanto su quello sociale si ha la medesima curva dell'influenza fisica, la quale pertanto ha una sua posizione particolare, niente affatto esclusiva delle influenze spirituali, nell'ambito della teoria dell'*esprit général*, la quale, accettando il principio dell'evoluzione della società, non è uno schema statico ma adatto ad esprimere il divenire storico della civiltà.

La coesione dei vari elementi della ricerca montesquiviana (istituzioni, clima, tradizioni giuridiche e politiche) e la loro compresenza nelle diverse parti dell'opera si disvela ulteriormente se si pon mente che la struttura dei diversi governi (con tutte le conseguenze che ne derivano) è stata delineata in stretto rapporto, anche se implicito, con le cause fisiche e, più in generale, con l'*esprit général*. Se raggruppiamo le forme statuali montesquiviane non più secondo il criterio della loro natura ma secondo quello della loro localizzazione geografica (come, s'intende, la vedeva Montesquieu), si vedrà che esse si distribuiscono nella seguente maniera: da un lato repubblica

e monarchia, proprie dei paesi temperati, e dall'altro il dispotismo, proprio dei paesi caldi e a grande estensione uniforme.

Di questa distinzione geofisica ha tenuto largo conto la teoria dei governi. Infatti il regime dispotico è una conseguenza della debolezza e della viltà degli animi dovuta al clima caldo dei paesi dove esso fiorisce (XIV, 2-3 e XVII, 2) e alle sterminate pianure asiatiche che richiedono un governo unico e assoluto, poiché, non potendosi stabilire divisioni nazionali naturali, l'autorità deve impedire, col suo rigore, un « frazionamento che la natura del paese non può consentire » (XVII, 6); il dispotismo, pertanto, « è un effetto che deriva dalla sua causa naturale » (XVII, 2). Laddove nel coraggio e nella forza d'animo proprie dei paesi nordici risiede la causa, altrettanto naturale, dei loro regimi liberi (ivi). E siccome l'Europa si trova in gran parte nella « zona temperata », in essa regna « un'indole di libertà » (XVII, 3 e 6), come era già stato affermato nelle *Réflexions sur la monarchie universelle*, e quindi in essa — possiamo aggiungere noi traendo le conclusioni del pensiero montesquiviano — predominano i governi moderati, nell'ambito dei quali si hanno differenze a seconda se sono più settentrionali o più meridionali.

Lo confermano alcuni capitoli del lib. XXIV, dedicato al problema della religione. Il Cristianesimo favorisce ed è favorito dal governo moderato, l'Islamismo da quello dispotico (cap. 3), ma, nell'ambito del Cristianesimo e del governo moderato, il Cattolicesimo, che esige una maggior sottomissione ed una regola più rigida, prevale nelle monarchie e nei popoli meridionali e il Protestantismo, più indipendente, nelle repubbliche e nei popoli nordici (cap. 5). Siffatte considerazioni danno senza dubbio un'impressione di eccessivo meccanicismo, ma tale impressione viene corretta dal fatto che l'influenza ambientale da esse sottolineata confluisce nella teoria dell'*esprit général*, nell'ambito della quale viene contemperata da altre influenze.

Anche l'enunciazione dei principi di ogni singolo governo è collegata con le successive teorie dell'influenza fisica e dell'*esprit général*. La paura, principio del dispotismo, è evidente conseguenza del servilismo e della viltà dovuti al clima, mentre virtù e onore, principi della repubblica e della monarchia, nascono dal coraggio proprio dei climi temperati. Ma vi è di più, il principio di un governo rappresenta la sintesi delle « passioni umane che lo fanno agire » (III, 1); ora sappiamo già dall'*Essai sur les causes* che per Montesquieu le passioni sono il prodotto dell'influenza dell'ambiente. Pertanto i suddetti principi sono espressioni dell'*esprit général*, riferito non già a un dato popolo storico, bensì al popolo, genericamente considerato, di una delle varie forme statuali. E infatti in un passo delle *Pensées* — la cui sostanza è passata in *Esprit des Lois*, VII, 2 — è affermata chiaramente l'identità fra l'*esprit général* e il principio del governo repubblicano, la virtù <sup>73</sup>.

Da quanto si è detto mi sembra dunque dimostrata l'unità e la concordanza della ricerca sociologica montesquiviana secondo un piano che senza dubbio presenta incertezze e talvolta contraddizioni di dettaglio, ma sempre appare imperniato sul concetto di *esprit général*.

8. Dobbiamo ora affrontare l'esame dei libri storici (XXVII-XXVIII e XXX-XXXI) il cui significato, tanto discusso dagli interpreti dell'*Esprit des Lois*, può essere inteso se non ci si ferma soltanto al problema filologico dell'ordine dell'opera, ma si considera anche quello filosofico della sua unità.

Anche in questo caso Montesquieu stesso ci ha detto quale motivo lo ha spinto a scrivere i libri suddetti; nel Ms. infatti ha lasciato detto a guisa di introduzione all'argomento di quello che nell'edizione a stampa sarà il lib. XXVII: « Si è

73. *Pensées*, II, fol. 24 v°, n. 968 (1810).

visto in tutta questa opera, che le leggi hanno rapporti innumerevoli con innumerevoli cose. Studiare la giurisprudenza significa cercare questi rapporti. Le leggi seguono i suddetti rapporti, e poiché essi variano continuamente, anch'esse si modificano continuamente. Credo pertanto di non poter finir meglio quest'opera che dando un esempio. Ho scelto le leggi romane, ed ho cercato quelle ch'essi [sic] fecero sulle successioni. Si vedrà attraverso quale complesso di volontà e di vicende contingenti esse sono passate. Quanto dirò servirà come di metodo per coloro che vorranno studiare la giurisprudenza »<sup>74</sup>.

Questa lunga citazione serve non solo a chiarire in maniera autentica l'ultimo punto oscuro del problema filologico dell'ordine dell'*Esprit des Lois* in quanto dimostra, come aveva visto il Lanson, che i libri storici rispondono all'esigenza di studiare le leggi nella loro evoluzione, dopo averle studiate nella loro staticità, ma illumina il processo metodologico di Montesquieu. Il quale nella sua costruzione sociologica ha rivolto finora la sua attenzione ai rapporti fra determinate situazioni e le norme giuridiche, considerando sia le une che le altre come fatti già compiuti e realizzati.

Il suo problema infatti è stato sinora il seguente: dato un rapporto sociale quale è la legge che lo esprime correttamente? Ora egli si domanda invece quali siano le conseguenze dell'evoluzione di questi rapporti sociali sulle leggi, e conclude che anche le leggi hanno una loro parallela evoluzione, ch'egli si propone appunto di studiare nei libri XXVII e XXVIII.

Nel primo di essi — riguardante le leggi successorie romane — l'analisi è impostata sul rapporto fra il regime successorio e il regime della proprietà. Il ragionamento è lineare: la

74. In BARCKHAUSEN, *Montesquieu, l'Esprit des Lois et les archives de La Brède* cit., p. 82-3. Una analoga introduzione al lib. XXVII, nella quale è ribadito il concetto dell'evoluzione delle leggi e l'intento metodologico del libro, trovasi in *Pensées*, III, foll. 75-6, n. 1794 (398).

successione riguarda un fatto economico, il patrimonio; per intendere l'origine e lo svolgimento delle leggi successorie occorre pertanto riferirle alla dimensione economica (il regime della proprietà) della società romana. Ciò nasce dal convincimento che le norme giuridiche non sono il frutto di un'arbitraria volontà del legislatore, ma l'espressione di una data situazione sociale alla quale il legislatore necessariamente si ispira.

Un siffatto orientamento trova ulteriore e più ampio sviluppo nel lib. XXVIII sull'evoluzione delle leggi civili francesi. Partendo dalle origini, cioè dalle *leges* barbariche, Montesquieu ne studia le differenze e le spiega con la diversità delle situazioni politiche: le leggi dei Burgundi e dei Visigoti furono favorevoli ai popoli sottomessi perché il dominio barbarico non era solido, per questo furono adottate più largamente istituzioni di origine romana; tutto il contrario avvenne presso i Franchi, padroni ben più saldi del loro territorio (XXVIII, 1 e 3). Così l'origine del carattere personale delle leggi è ravvisata nella netta divisione tribale delle popolazioni germaniche (XXVIII, 2). La scomparsa del diritto romano nei paesi dominati dai Franchi dipende dai vantaggi accordati a chi viveva sotto la legge salica, mentre là dove, come presso i Burgundi e i Longobardi, tali vantaggi non c'erano, il diritto romano sopravvisse (XXVIII, 4-6). Il sorgere dei feudi e la loro trasmissione ereditaria, con le divisioni introdotte, rese impossibile l'applicazione di una legge comune, facendo sorgere le consuetudini particolari, al cui sviluppo contribuirono l'ignoranza — per cui la tradizione orale venne preferita ai testi scritti, per i più incomprensibili — nonché le grandi complicazioni derivanti dal principio della personalità delle leggi (XXVIII, 9-12). Studiando quindi le prove cui erano sottoposti gli accusati per dimostrarne l'innocenza o la colpevolezza, ne vien rilevato il legame con i convincimenti religiosi e le usanze (XXVIII, 17-18).

Da questi capitoli fino alla fine del libro, Montesquieu si addentra nello studio di quella procedura di cui, quando era magistrato, « non capiva nulla » pur essendovisi coscienziosamente applicato<sup>75</sup>. Gli è che da magistrato le norme procedurali gli si presentavano, nella loro arida normatività positiva, come qualcosa di imposto, di incomprensibile, mentre ora ch'egli le guarda con occhio di scienziato e di storico nella loro origine e nel loro rapporto con la società, gli svelano tutta la ricchezza del loro significato.

Si vedano i capitoli 20-21, nei quali l'analisi di particolari istituti giudiziari gli permette di individuare con molta finezza l'origine di certe successive forme del punto d'onore: perché uno schiaffo o una bastonata sono considerati (s'intende nel '700) offese infamanti mentre non lo erano presso i Romani o i Germani? Perché col bastone doveva svolgersi il duello giudiziario fra plebei o fra un nobile e un plebeo e perché solo i plebei combattevano a viso scoperto e quindi potevano essere colpiti in faccia; pertanto sia la bastonata che lo schiaffo volevan dire trattare da plebeo.

Ma non si creda che Montesquieu pensi solo a osservazioni del genere, nelle quali il rapporto tra consuetudini antiche e usanze moderne potrà a taluno apparire un po' tenue e comunque limitato al campo minore della storia del costume, ché la sua preoccupazione principale è quella di intender le leggi nel loro rapporto coi fatti ad esse contemporanei. Così egli segue l'evoluzione delle forme processuali dalla loro primitiva espressione mitico-religiosa, propria dei popoli barbari — il duello come giudizio di Dio — alla concezione feudale, nella quale il combattimento giudiziario si sostanzia di tutti i vincoli signorili di vassallaggio e si snoda in tutta una serie di atti paralleli (il combattimento dei testimoni) o successivi (i

75. Come afferma in *Pensées*, I, p. 220, n. 213 (4).

combattimenti in sede di appello alla *curia domini* o alla *curia regia*).

Privata del suo primitivo carattere religioso, la procedura viene ad esprimere soltanto dei rapporti sociali, col lento modificarsi dei quali il duello finisce col perdere il suo fondamento sì che riuscirono a trionfare le pressioni della Chiesa rimasta fedele al diritto romano e al suo sistema di prove. E questa evoluzione, che dalle *leges* barbariche porta alle consuetudini feudali e da queste a nuove forme giuridiche generali, ispirate al diritto canonico e al diritto romano, non avvenne in forza di norme giuridiche, bensì, come afferma con forza Montesquieu (cap. 43), « a poco a poco, per la forza delle cose ». Furono infatti l'ignoranza dei signori chiamati a giudicare nella curia feudale, la rinascita del diritto romano, l'evoluzione stessa della giurisprudenza, la redazione delle consuetudini, a determinare la decadenza della giurisdizione feudale.

Da questo rapido schizzo appare chiaramente come tutto il disegno storico dell'evoluzione delle leggi, contenuto in questi due libri, dipenda strettamente dall'evoluzione dei fatti sociali. Stupisce quindi che il Gurvitch abbia potuto categoricamente affermare che « Montesquieu separa totalmente il diritto dai costumi »<sup>76</sup>. O meglio non stupisce affatto poiché il Gurvitch — nella sua convinzione che uniche e veri leggi siano quelle dettate dal *droit vivant* — non può ammettere distinzione fra leggi e rapporti sociali. Laddove Montesquieu, nella sua interpretazione sociologica del diritto, non giunge a una simile identificazione, e infatti i passi dell'*Esprit des Lois* citati dal Gurvitch a sostegno della sua tesi dimostrano in realtà che Montesquieu mantiene la distinzione tra leggi positive, emanate dal legislatore, e usanze, espressione dell'autonormatività di una società, pur ritenendo le prime legate e dipendenti dalle seconde.

76. *Op. cit.*, p. 624.

Ma se in questi due libri (XXVII-XXVIII) Montesquieu si è soffermato su due capitoli particolari della vasta storia della legislazione, nei libri XXX e XXXI il suo sguardo investe un panorama più vasto e più completo: l'evoluzione di tutta una società. L'attenzione al mondo germanico-feudale è di antica data in Montesquieu: abbiamo visto come egli lo consideri, nelle *Lettres Persanes*, caratterizzato dalla libertà (lett. CXXXI e CXXXVI). Orbene, proprio sotto questo profilo Montesquieu lo studia ora ampiamente. In questi due libri il problema affrontato è quello del rapporto fra le leggi politiche e l'evoluzione della società; anche qui abbiamo dunque uno studio storico delle leggi nel loro divenire.

Tutta l'indagine si basa su un punto fermo che la ricollega a uno dei caposaldi del pensiero montesquiviano: le leggi (cioè le istituzioni giuridiche) feudali, afferma Montesquieu, apparvero « a un tratto in tutta l'Europa senza che fossero legate a quelle fino allora conosciute » (XXX, 1). Ciò non vuol dire che questo sistema giuridico sia il prodotto di una volontà arbitraria, bensì che esso costituisce un prodotto originale dei popoli germanici, ben diverso tanto da quello greco o romano, quanto da quello asiatico (*Lettres Persanes*, CXXXI). Esso fu cioè l'espressione tipica e peculiare del germanesimo, del suo *esprit général*, che gli dettò istituzioni giuridiche e forme politiche tutte sue e irripetibili. E infatti Montesquieu, per spiegare la società feudale, risale al suo nucleo essenziale germanico, ai costumi delle antiche tribù, fonti Cesare e Tacito (XXX, 2), le quali conservarono « nelle terre conquistate i costumi, le tendenze e le usanze che avevano nel loro paese, perché una nazione non muta in un attimo la propria maniera di pensare e di agire » (XXX, 6).

Opponendosi alla teoria germanistica di Boulainvilliers, per quale i conquistatori franchi, entrati nelle Gallie, instaurarono subito i feudi e ridussero schiavi i Gallo-Romani, Montesquieu, con più sicuro intuito storico e grazie a una più profonda cono-

si  
la  
n  
a  
a  
t,  
I.  
1  
t  
.  
i

scenza dei testi giuridici, vede svilupparsi gradualmente da origini più lontane i due fenomeni del feudalesimo e della servitù (XXX, 10-11). La distinzione tra nobili (liberi) e servi non fu infatti una distinzione razziale tra Franchi vincitori e Gallo-Romani vinti, ma ha il suo fondamento in differenze sociali già esistenti in entrambe le nazioni. Là dove Boulainvilliers — con uno scoperto intento politico: la difesa dei poteri originari della nobiltà — vedeva un regolamento generale, una originaria legge fondamentale basata sulla conquista, Montesquieu vede invece il risultato di una evoluzione che procede dalle tradizionali distinzioni di classe proprie e dei Franchi e dei Gallo-Romani.

Ma contemporaneamente egli si oppone alla tesi romanista del Dubos, pel quale i re Franchi avevano ricevuto la loro autorità politica dall'Impero romano mediante una delega di poteri. Anche qui l'intento politico era scoperto: se i re Franchi godevano del potere in base ad una delega, questo loro potere doveva essere analogo a quello del delegante, cioè assoluto come quello degli imperatori romani. Per questo stesso fine Dubos afferma che la monarchia franca — il cui carattere prima della conquista delle Gallie secondo lui non sarebbe ben noto — avrebbe adottato istituzioni e costumi romani.

Evidentemente Montesquieu non poteva aderire a una tesi siffatta, secondo la quale le tradizioni e le consuetudini germaniche sarebbero scomparse in un attimo: ciò era troppo in contrasto con i suoi radicati convincimenti dell'essenzialità dei costumi alle caratteristiche di un popolo, sì che gli pareva impossibile tanto che un popolo se ne spogliasse di colpo per adottar quelli di un altro popolo, come voleva il Dubos, quanto che una legge positiva potesse stabilire un ordinamento generale della struttura sociale, come voleva il Boulainvilliers. Gli è che entrambi questi scrittori avevano, come si è detto, l'occhio ai problemi politici del loro tempo e opera di politica volevano appunto fare.

È stato detto che i due libri XXX e XXXI sono una replica alle tesi opposte di Boulainvilliers e di Dubos: tale opinione ha indubbiamente un aspetto di verità, ma non la coglie tutta. Non dimentichiamo che la polemica fra Boulainvilliers e Dubos si sviluppa tra il 1727, data in cui appare postuma l'*Histoire de l'ancien gouvernement de la France* del primo, e il 1734 quando uscì la *Monarchie française* del secondo; mentre solo varii anni dopo Montesquieu scrisse e insieme pubblicò (nel 1748) i risultati dei suoi studi sulla società feudale. I quali non possono quindi venir intesi come la semplice partecipazione a una polemica — se così fosse tra l'altro, essi verrebbero di nuovo a trovarsi isolati dal resto dell'opera — laddove, se certamente la polemica tra germanisti e romanisti fu presente e stimolò il pensiero di Montesquieu, non vi è dubbio che la sua soluzione mirò a un risultato più scientifico che politico, poiché infatti essa si sostanzia di tutti i principi della ricerca da lui precedentemente condotta, di quella preparazione e di quella vasta concezione sociologica che è assente invece in Boulainvilliers e Dubos.

Non vi è dubbio che Montesquieu nel tracciare questo quadro della società feudale ha avuto in mente di ricostruire, nel suo divenire storico, l'evoluzione di quel regime da cui è nata la libertà politica come sistema istituzionale. Origine comune tanto al sistema costituzionale inglese — che deriva dalle usanze germaniche ed « è stato trovato nelle foreste », come Montesquieu afferma esplicitamente nel celebre cap. 6 del libro XI — quanto alla monarchia legittima francese<sup>77</sup>.

77. Questa somiglianza la rilevava già VÉRON DE FORBONNAIS nel suo *Abrégé de l'Esprit des Lois* (in *Opuscules de M. F[éron]*, Amsterdam, 1753, vol. III, pp. 211-2), ma, fautore del dispotismo illuminato, egli afferma che « la Francia ha rinunciato alla libertà funesta » conseguente al regime feudale, mentre « l'Inghilterra si è ostinata a conservarla ». Sull'affinità dei due regimi, vedi, oltre al mio articolo *Montesquieu, la séparation des pouvoirs* cit., CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, s. d. (ma 1927), pp. 96-7.

È questo il secondo legame dei due libri sulle leggi feudali con il resto dell'opera.

Ma un simile intento non prende la mano a Montesquieu come l'ha presa ai suoi predecessori e ai suoi contemporanei, pei quali, se l'*excursus* storico è d'obbligo<sup>78</sup>, l'indagine non si allarga mai a visuale storicamente serena, né investe tutto il panorama di una data società, limitandosi invece a porre in luce quei particolari documenti o momenti storici che servono alla loro tesi politica. Invece la narrazione di Montesquieu mira a una ricostruzione completa; appare quindi evidente la differenza di intento e di metodo con le *Considération sur les Romains*, opera metastorica, come si è messo in rilievo precedentemente (cap. 6, § 6), incentrata intorno ad un particolare problema di interesse scientifico: il momento della grandezza e della decadenza nelle sue cause e nei suoi effetti.

Nei libri storici il problema c'è, ed è quello della libertà, ma è il problema del formarsi della libertà in una data situazione storica irripetibile — il sistema feudale è infatti « un avvenimento accaduto una volta nel mondo e che forse non accadrà mai più » (XXX, 1) — non è il problema generale delle cause della libertà. Nel capitolo sulla costituzione inglese, e nel suo corollario sull'*esprit public* inglese (XIX, 27), Montesquieu ha studiato le cause istituzionali della libertà, cioè il problema sociologico; in questi due libri segue la formazione storica di un regime libero. La diversità fra i due intenti è palese e la diversità dei metodi pure.

Laddove nelle *Considérations* l'acrisia rispetto alle fonti era caratteristica evidente, qui invece l'indagine è rigorosis-

78. Si vedano le *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France* di d'Argenson, le *Observations sur l'histoire de France* di Mably, le *Lettres historiques sur les Parlements* di Le Paige, per citare le opere più importanti, oltre, s'intende quelle di Boulainvilliers e Dubos che rappresentano gli stipiti di questa lunga genealogia di scritti.

sima, l'apparato documentario quanto mai ampio, la critica dei testi acuta ed illuminante, talché la più recente storiografia moderna ha seguito molte volte, pur sovente ignorandole, le tesi montesquiviane<sup>79</sup>. Non si possono dunque accomunare le *Considérations* e i quattro libri storici dell'*Esprit des Lois* quali frutto di un medesimo indirizzo di pensiero — come vuole il Lanson<sup>80</sup> — poiché il metodo è profondamente diverso: scientifico nelle prime, storico nei secondi.

Su questo carattere storico occorre tuttavia intendersi: senza dubbio Montesquieu nel delineare in tutti i libri precedenti dell'*Esprit des Lois* le leggi che governano la società nelle sue varie forme (leggi sociologiche e non giuridiche, ripetiamolo a scampo di equivoci) ha fatto largo uso della storia, né diversamente poteva essere poiché essa costituisce il terreno naturale di indagine di qualsiasi scienza spirituale dell'uomo. Ma la storia, in questo caso, è come un vasto repertorio di accadimenti, che servono al sociologo come pezzi per costruire il suo edificio indipendentemente dal loro significato spirituale, sono cioè ragguagliati a fatti naturalistici. Il sociologo, ad esempio, ricava dalla storia (e dove potrebbe altrimenti trovarli, trattandosi di fatti umani?) vari esempi di rivoluzione, dalla cacciata dei re di Roma alla Rivoluzione d'ottobre e, prescindendo dal loro significato, ne studia il meccanismo onde poter stabilire la legge (di tendenza, s'intende) della rivoluzione.

La necessità di ricorrere alla storia è infatti esplicitamente

79. Per questi confronti rimando alla mia ediz. italiana dell'*Esprit des Lois*, dove ho cercato appunto di rilevare tali corrispondenze, cfr. in particolare XXX, 7-8; XXX, 15-16; XXXI, 8-9; XXXI, 30; XXXI, 32; XXXI, 33. Degna di particolare nota è anche nel lib. XXVIII (capp. 27-29) l'acuta critica degli *Etablissements de St. Louis* che Montesquieu individua come una raccolta di consuetudini opera di un anonimo compilatore, e non regolamento organico di Luigi IX quali erano stati fino allora considerati.

80. Cfr. *Montesquieu*, Paris, 1932, p. 7.

considerata da Comte come uno dei princìpi fondamentali della sociologia, ma quando egli afferma che della storia farà un uso « essenzialmente astratto », farà « una storia senza nomi d'uomini e persino senza nomi di popoli »<sup>81</sup>, che altro vuol dire se non che egli ragguaglia i fatti umani a fatti naturalistici, a semplice strumento della sua particolare ricerca?

È in questo senso che Montesquieu si è servito della storia nella parte sociologica della sua opera, mentre nei quattro libri di cui stiamo parlando (ai quali si può aggiungere il libro XXI sulla storia del commercio) egli non pensa a formulare delle leggi, ricavare dall'esame dei fatti dei giudizi generalizzanti ma rimane fedele al compito di ricostruire ed intender la realtà nel suo svolgimento tipicamente individuale. La storia subentra alla sociologia. Tra le due ricerche vi è dunque distacco netto, sì che si possa parlare di superamento, di evoluzione « dalla politica alla storia », come è stato recentemente detto del Guicciardini<sup>82</sup>?

Un giudizio reciso e definitivo è ben difficile a darsi, tuttavia si può negare che fra i due momenti vi sia separazione netta quanto all'ispirazione (quanto al metodo evidentemente la separazione c'è, e lo si è detto sopra). Montesquieu si accinge alla storia dopo aver elaborato le sue teorie scientifiche e queste orientano la sua analisi storiografica, la quale è essenzialmente storia di costumi, di una società. Lo studio delle leggi non si esaurisce in uno studio tecnico dell'evoluzione delle istituzioni<sup>83</sup>, ma è sorretto dal convincimento che le leggi siano il frutto naturale dell'ambiente: « non si son seminati dei denti di drago — scrive Montesquieu nella citata

81. *Cours de philosophie positive* cit., t. V, pp. 11-12.

82. E come mi era sembrato di poter concludere nella mia introduzione all'ediz. italiana dell'*Esprit des Lois*.

83. È quanto vi ha unicamente visto Croce, cfr. *Teoria e storia della storiografia*, Bari, 1941, 4 ed., p. 232.

introduzione inedita al libro XXVIII <sup>84</sup> — per far nascere gli uomini dalla terra allo scopo di dar loro delle leggi ». Ed è chiaro a chi si riferiva: tanto ai giusnaturalisti, pei quali l'uomo è veramente un essere scaturito all'improvviso sulla terra, fuori da ogni contesto sociale e da ogni rapporto col mondo fisico, quanto ai fautori del potere arbitrario del sovrano, pei quali la legge è un puro atto d'imperio che prescinde dalla realtà umana e regolata.

Come abbiamo visto nel corso di questo studio, il concetto riassuntivo del rapporto fra uomo e ambiente è quello di *esprit général*; ora esso è presente nell'indagine dei libri storici, anzi ne costituisce la base, poiché in essi le leggi sono messe in continuo rapporto con le usanze, la religione, le istituzioni, cioè con gli elementi fondamentali dell'*esprit général*. Mancano invece, salvo uno sporadico accenno (XXVIII, 2), i riferimenti all'influenza dell'ambiente fisico. Tuttavia tale influenza è largamente presupposta: nel lib. XIV Montesquieu ha infatti elencato le influenze del clima sui varii popoli e quando egli parla delle popolazioni nordiche, tarde di spirito ma robuste fisicamente, dedite a piaceri semplici ma violenti (come la caccia, la guerra, il vino), sincere e coraggiose e battagliere (XIV, 2) è chiaro che il suo pensiero corre non solo alle genti dei suoi tempi ma anche, e forse più, ai loro progenitori barbarici, ai Germani e quindi ai Franchi.

Lo confermano espliciti riferimenti all'influenza del clima su costoro nei capitoli e nei libri successivi: la resistenza dei Germani ai Romani è dovuta al loro carattere forgiato dal clima (XIV, 3) il quale, dando loro « passioni... assai calme », ha pure influito sulle loro leggi penali in materia di onore (XIV, 14). Così nel lib. XV, dove sostiene che la schiavitù in taluni paesi trova una sua spiegazione nel clima, si preoccupa più volte di chiarire quale fosse il vero carattere del ser-

84. In *Pensées*, III, fol. 76, n. 1795 (399).

li  
è  
i  
a  
l  
!

vaggio (reale e non personale) esistente presso i Germani e le sue limitazioni <sup>85</sup>, in modo da metterlo in armonia col principio suddetto. E nel lib. XVII, dopo aver riaffermato con forza il carattere di libertà che imprime il clima nordico (capp. 2-4), scioglie un inno ai popoli scandinavi, ai Goti, « fonte della libertà dell'Europa » (cap. 5).

Infine nel lib. XVIII, sul rapporto fra le leggi e la natura del terreno, le osservazioni sui popoli che « non coltivano le terre » — i quali vivono di caccia o di pastorizia, sono retti « *dai* costumi piuttosto che *dalle* leggi », ignorano l'uso della moneta e quindi sono liberi, non hanno capi dispotici e godono di uguaglianza (capp. 10-17) — appaiono a prima vista applicabili alle tribù germaniche a chi abbia familiarità con le descrizioni dei loro costumi fatte da Cesare e Tacito, di cui Montesquieu si è valso come fonti primarie d'informazione in questo campo. Questa impressione è confermata poco sotto, nel cap. 21, dove Montesquieu afferma, ancora una volta sulla fede di Cesare e di Tacito, che i popoli germanici « coltivano poco le terre ». E i capp. 22-31, riprendendo questo motivo, studiano abbastanza largamente talune istituzioni fondamentali della società franca — come la legge salica, il matrimonio, la maggior età, l'adozione, le assemblee, ecc. — collegandole appunto alle leggi sociologiche che reggono i popoli pastori e cacciatori.

Questo rapido esame permette dunque di affermare che lo studio storico condotto da Montesquieu sull'evoluzione delle leggi e della società franca non prescinde dai motivi sociologici da lui precedentemente delineati. Ciò appare confermato anche da una precisazione filologica: la maggior parte dei capitoli qui sopra ricordati (e precisamente i capitoli X, 14; XV, 14-15; XVIII, 16 e 21-31, che sono certamente i più importanti) non figurano nel Ms., segno manifesto ch'essi

85. Cfr. capp. 10, 12, 14-15.

sono stati aggiunti dopo il 1746; forse anzi, come mi sembra probabile, in sèguito agli studi più approfonditi condotti per stendere i libri storici.

Ciò non toglie che in questi la prospettiva sia diversa: cioè Montesquieu, dopo essersi servito dell'esempio dei popoli germanici, e in particolare dei Franchi, per stabilire quali sono le cause naturalistiche che hanno influito sulla formazione dell'*esprit général*, quando affronta in sede storica il problema dell'evoluzione delle istituzioni e della vita sociale dei Franchi, parte dal dato ormai acquisito dell'esistenza dei loro costumi, così come sono stati determinati dalle suddette cause naturalistiche, e ne studia l'evoluzione indipendentemente da queste. Si badi che, com'egli stesso ci ha detto, questi suoi studi storici non pretendono affatto di delineare un'evoluzione-tipo, quasi che l'evoluzione di tutti gli altri popoli dovesse seguire il medesimo schema, bensì un *metodo*-tipo per lo studio della storia delle leggi.

A parte quindi il fatto che nei suddetti libri non è il contenuto ma il metodo ad aver valore esemplare, importa rilevare come con essi Montesquieu non abbia voluto delineare una *nomodinamica*, enunciando, le leggi del divenire delle norme giuridiche in generale, ma sia rimasto fedele all'interpretazione storica di un *particolare* divenire giuridico-sociale. La ricerca sociologica e la ricerca storica — quella naturalistica e generalizzante, questa spirituale e individualizzante — rimangono pertanto perfettamente distinte nelle loro peculiarità metodologiche nell'*Esprit des Lois*. Tuttavia esse appaiono legate da un vincolo unitario, poiché il rinnovamento della scienza della società è la base del rinnovamento della scienza storica.

Se Montesquieu è infatti giunto a intendere il concetto di « individualità » di un popolo — della cui enunciazione doveva fargli gran merito, come di un'anticipazione dello storicismo, il giovane Hegel (il quale ripeterà inalterato il

lusinghiero giudizio anche nella *Filosofia del diritto*) — ciò è dovuto proprio al fecondo incontro della ricerca sociologica con quella storica, imperniata entrambe sul concetto di *esprit général*.

Trasferito dal terreno naturalistico della prima al terreno storico, questo concetto si è trasformato in una forza attiva e spirituale, espressione collettiva della vita di tutto un popolo, sì che veramente, in questo suo secondo senso, espresso dal divenire sociale delineato nei libri storici dell'*Esprit des Lois*, esso prelude al *Volksgeist* della scuola storica tedesca. Le due ricerche appaiono pertanto interdipendenti pur nella loro distinzione. L'empirismo della scienza della società, anticipazione del positivismo sociologico comtiano, ha infatti fornito, con le debite trasformazioni, il criterio essenziale della storiografia montesquiviana, che per esso prelude allo storicismo romantico, ma che, per la sua positività, non si perde nelle nebbie della filosofia della storia, vera e propria dialettica metafisica comprensibile solo a una mente divina.

Questa duplice anticipazione costituisce, a mio avviso, l'apporto principale di Montesquieu all'evoluzione del pensiero filosofico ed esprime la parte più vitale del suo sistema.

INDICI

## INDICE DEI NOMI

- Abbagnano N., 88.  
 Adams J., 373.  
 Adry J. F., 68, 69.  
 Agostino (santo), 45, 138.  
 Aguessau (d') H. F., 11.  
 Aiguillon (d') A.-Ch., 17.  
 Alberoni G., 233.  
 Alembert (d') J., 14, 233, 297,  
     299, 373, 378.  
 Alengry F., 348, 352, 381.  
 Alessandro PP. VI, 201.  
 Angell N., 295.  
 Antipatro, 383.  
 Antonino Pio imp., 38.  
 Arbuthnot J., 169.  
 Argenson (d') R. L., 107, 108,  
     225, 279, 403.  
 Aristotele, 69, 91, 134, 369.  
 Arnauld A., 23.  
 Augusto imp., 383.  
  
 Bacone F., 74, 77, 261.  
 Battaglia F., 57.  
 Barbeyrac J., 144, 188.  
 Barckhausen H., 35, 36, 184,  
     196, 212, 359, 374, 375, 396.  
 Barrière P., 17, 21, 34, 73, 81,  
     82, 85, 89, 94, 107, 111, 128,  
     132, 135, 136, 174, 195, 277,  
     298, 301.  
 Batteux Ch., 86.  
 Bayle P., 23, 24, 25, 28, 29, 30,  
     62, 64, 227, 278, 279.  
 Beaufort (de) L., 302, 303.  
 Beauvillier (de) P., 108.  
  
 Beccaria C., 340.  
 Benedetto PP. XV, 294.  
 Berkeley G., 92.  
 Berwick (di) J., 222.  
 Bianchi-Giovini A., 266.  
 Bickart R., 141, 340.  
 Bobbio N., 11, 147, 362, 365.  
 Bodin J., 56, 201, 206.  
 Boerhaave H., 99.  
 Boisguilbert (de) P. L., 107.  
 Bolingbroke H., 271, 274, 302.  
 Bonaparte N., 231, 322.  
 Bonnet Ch., 349, 350.  
 Bossuet J. B., 10, 14, 54, 61,  
     186, 187, 217, 308, 313, 316,  
     324, 327, 329, 330, 363.  
 Bouhours, 23.  
 Boulainvilliers (de) H., 17, 69,  
     107, 137, 279, 400, 401, 402,  
     403.  
 Bourgoing, 68.  
 Brethe de La Gressaye J., 254,  
     350, 359, 374, 375, 380.  
 Broses (de) Ch., 230, 231.  
 Brunetière F., 113, 121, 126.  
 Buffon (de) G., 77.  
 Byron G., 231.  
  
 Cabeen D. C., 117.  
 Caillois R., 18, 36, 112, 113, 114,  
     119, 122, 125, 126, 127, 128,  
     171.  
 Campanella T., 226, 281, 282.  
 Cantimori D., 281.  
 Capéran, 22.

- Capone Braga G., 92, 350.  
 Carayon J., 24.  
 Carcassonne E., 132, 133, 135,  
 139, 402.  
 Carlini A., 39.  
 Carlo XII, re di Svezia, 383.  
 Carlotta, regina d'Inghilterra,  
 271.  
 Cassirer E., 12, 13, 31, 33, 46,  
 81, 83.  
 Castel L. B., 17.  
 Caterina II, imp. di Russia, 299.  
 Cerati G., 17, 269, 270.  
 Cesare C. G., 261, 321, 400, 407.  
 Chabod F., 295.  
 Chaix-Ruy J., 312, 313.  
 Chardin J., 132, 135, 226, 227,  
 229.  
 Chateaubriand (de) F. R., 231.  
 Chauvelin (de) G. L., 269.  
 Chérel A., 228.  
 Cheselden W., 92.  
 Chevallier J. J., 343.  
 Chinard G., 139, 146, 147, 298,  
 327.  
 Chipin, 270.  
 Cicerone M. T., 76, 195, 196,  
 197, 364.  
 Clermont (de), 222.  
 Coke Ed., 271.  
 Collins J. C., 269.  
 Comte A., 10, 75, 76, 102, 300, 341,  
 352, 376, 377, 381, 405.  
 Condillac (de) E., 93, 96, 101.  
 Contarini G., 257.  
 Conti A., 17, 311.  
 Corneille P., 301.  
 Craveri R., 13.  
 Crisafulli A. S., 139, 146, 151,  
 152, 154.  
 Croce B., 59, 65, 137, 278, 279,  
 280, 304, 308, 311, 313, 405.  
 Courtitz de Sandras G., 291, 292.  
 Cromwell O., 322, 383.  
 Crucé E., 283, 286.  
 Cuppé P., 22.  
 Cusano N., 30, 46.  
 Dal Pra M., 50.  
 Dancourt F. C., 127.  
 Davy G., 355, 356, 391.  
 Dedieu J., 21, 26, 30, 59, 60,  
 62, 77, 81, 82, 113, 132, 171,  
 195, 252, 254, 257, 258, 263,  
 265, 269, 272, 297, 301, 325,  
 386.  
 Deffand (du) M., 373.  
 Defoe D., 243.  
 Del Vecchio G., 32, 361.  
 Derathé R., 360, 365, 366, 369.  
 De Sarlo F., 350.  
 Desbordes J., 280, 296.  
 Descartes R., 12, 48, 69, 70, 72,  
 75, 89, 95, 97, 122, 123, 134,  
 152.  
 Desgraves L., 312.  
 Desmolets P. N., 222, 224.  
 Diderot D., 13, 14, 15, 46, 127,  
 153, 234, 299.  
 Dimoff P., 146, 147.  
 Dionigi, tiranno di Siracusa, 38,  
 182.  
 Domat J., 11, 346, 368, 371.  
 Donati B., 12.  
 Doria P. M., 210, 211.  
 Dubos J. B., 401, 402, 403.  
 Duguit L., 58.  
 Dupré de Saint-Maur, 17.  
 Durkheim E., 341-342, 345, 348,  
 352, 381, 388, 391.  
 Ehrlich E., 388, 389, 391.  
 Enrico IV, re di Francia, 282,  
 283.  
 Enrico VII, re d'Inghilterra, 316.  
 Enrico VIII, re d'Inghilterra,  
 383.  
 Enzo, re di Sardegna, 263.  
 Erizzo S., 257.  
 Erodoto, 99, 133.  
 Euclide, 142.  
 Faguet E., 20, 121, 126, 385.  
 Falaride, 182.

- Fassò G., 32.  
 Fassò L., 284.  
 Federico II, re di Prussia, 15,  
 201, 219, 297, 299, 300, 323.  
 Fénelon (de) F., 108, 137, 186,  
 217, 228, 250, 288, 294-295.  
 Feret P., 58.  
 Filippo II, re di Spagna, 206,  
 285.  
 Filmer R., 186, 363.  
 Firpo L., 281, 282.  
 Fitz-James (de) F., 17, 18, 195.  
 Flaubert G., 135.  
 Flint R., 297, 300, 327.  
 Fontenelle (de) B., 38, 74, 86.  
 Fournenc J., 69.  
 Fournier de Flaix E., 249.  
 Fréret N., 302, 303.  
 Fueter E., 280, 298, 303.  
  
 Gabler H., 132.  
 Galeotti M., 22.  
 Galilei G., 301.  
 Gardès, 17.  
 Garin E., 48.  
 Gassendi P., 86, 92, 142.  
 Gebelin F., 17, 375.  
 Gentile F., 41.  
 Gentillet I., 201.  
 Giannone P., 244.  
 Gianotti D., 257.  
 Gibbon Ed., 297.  
 Gide A., 231.  
 Gierke (von) O., 57, 164.  
 Giuliano l'Apostata, imp., 65.  
 Giustiniano imp., 325.  
 Gonnard R., 134.  
 Groethuysen B., 19, 23, 38, 294,  
 328.  
 Grozio U., 11, 32, 131, 145, 159,  
 282, 340, 364, 369.  
 Guasco O., 232.  
 Guatimozino, 219.  
 Guicciardini F., 405.  
 Gundobaldo, re dei Burgundi,  
 367.  
 Gurvitch G., 347, 349, 377, 391,  
 399.  
  
 Hamel (du), 69, 70.  
 Hamel Ch., 69.  
 Harrington J., 274.  
 Hatahualpa, 219.  
 Hautefeuille, 73.  
 Hazard P., 9, 31, 75, 76, 81, 86,  
 88, 122, 134, 195, 243.  
 Hegel G. G. F., 354, 408.  
 Helvétius L. A., 13, 18, 113, 341.  
 Henderson G. D., 228.  
 Hobbes T., 10, 11, 14, 97-98, 131,  
 139-157 *passim*, 160, 164,  
 180-186, 189, 190, 191, 193,  
 200, 201, 202, 217, 219, 313,  
 347, 356, 358, 360, 361, 362,  
 364, 365, 368.  
 Holbach (d') P., 13, 107.  
 Hume D., 49, 50, 61, 64.  
 Huxley A., 231.  
  
 Jameson R. P., 369.  
 Janet P., 60, 251-252, 254, 343,  
 386.  
 Jurieu P., 14, 187.  
  
 Kelsen H., 348.  
 Kinsey, 112.  
 Kinski, 265.  
 Koebner R., 113.  
  
 La Boétie (de) E., 201.  
 Laboulaye Ed., 113.  
 La Bruyère (de) J., 116, 117, 118,  
 120, 126.  
 Lacour-Gayet G., 58.  
 Lahontan (de) L. A., 134.  
 La Mare (de), 69.  
 Lambert (de) A. Th., 237.  
 La Mettrie (de) J., 13.  
 La Motte (de) A., 243.  
 Lanson G., 127, 171, 254, 341,  
 355, 374, 396, 404.  
 Law W., 118, 138, 233.  
 Leake Ch. D., 88.  
 Leibniz G. W., 48.  
 Lemberg E., 290.  
 Le Paige L. A., 403.  
 Le Sage A. R., 127.  
 Leti G., 284, 285, 291, 292.

- Lévesque de Pouilly L. J., 88,  
 302, 303.  
 Levi-Malvano E., 24, 202, 207,  
 212, 297, 330.  
 Levin L. M., 373.  
 Licurgo, 381.  
 Liria (di) J. Fr., 229.  
 Livi L., 169.  
 Livio T., 99, 297.  
 Locke J., 12, 39, 90, 92, 93, 95,  
 97, 98, 151, 191, 193, 227,  
 360, 361, 362, 364, 368, 369.  
 Loubers H., 12.  
 Lucrezia, 316.  
 Ludovico il Moro, duca di Milano,  
 206.  
 Luigi IX, re di Francia, 404.  
 Luigi XI, re di Francia, 205.  
 Luigi XIV, re di Francia, 108,  
 137, 141, 255, 277, 280, 281,  
 282, 284, 285, 290, 294.  
  
 Mably (de) G., 403.  
 Machiavelli N., 10, 12, 14, 24,  
 164, 200-206, 210, 212-214,  
 217, 233, 297, 299, 309, 322,  
 329, 330, 378.  
 Malebranche N., 33, 45, 70, 79,  
 89, 91.  
 Malinowski B., 112.  
 Mallet, 224.  
 Malthus Th. R., 168, 169.  
 Manco Capac, 219.  
 Mandeville (de) B., 59.  
 Manzoni A., 119.  
 Maometto, 58.  
 Mao-Tse-tung, 99.  
 Marana G. P., 133, 134.  
 Marans (de) J., 17.  
 Mario C., 322.  
 Maritain J., 218.  
 Masson A., 35, 36, 245.  
 Maupertuis (de) P. L., 17, 86.  
 Meinecke F., 15, 219, 283, 284,  
 285, 291, 329.  
 Melon J. F., 250.  
 Memmo G. M., 257.  
 Mérimée P., 117.  
  
 Meslier J., 58.  
 Michelangelo, 237, 239.  
 Mill J., 140.  
 Molière, 117, 118, 120, 121, 127.  
 Momigliano A., 307, 308, 319,  
 320, 330.  
 Montaigne (de) M., 17, 206.  
 Montesquieu (de) Ch. L., *passim*.  
 Montezuma, 219.  
 Morazé Ch., 299.  
 Mornet D., 122, 171.  
 Mosè, 58.  
 Muratori L. A., 216-217.  
  
 Nau M., 133.  
 Nicolini F., 311.  
 Niebuhr B. G., 302.  
 Newton I., 72, 79, 90, 94.  
  
 Oake R. B., 135.  
 Ollé-Laprune, 70.  
 Oudin Ch., 374, 380.  
  
 Paolo (san), 22, 55, 180.  
 Pareto V., 322.  
 Pascal B., 11, 13, 19, 27, 39, 40,  
 41, 43, 44, 69, 162, 206, 325.  
 Passerin d'Entrèves A., 57.  
 Payne R., 99.  
 Périer G., 325.  
 Perry J., 226.  
 Petty W., 169.  
 Picot, 97.  
 Pisistrato, 182.  
 Platone, 70, 89, 91, 121, 238,  
 301, 367.  
 Plutarco, 257.  
 Poisson, 69.  
 Polibio, 99.  
 Polignac (de) M., 17.  
 Pompeo, 321.  
 Pope A., 48.  
 Postel G., 281.  
 Prestet, 68.  
 Pucci F., 281.

- Pufendorf (von) S., 28, 144, 159,  
187-191, 193, 195, 196, 197,  
198, 199, 267, 268, 289, 360,  
361, 362, 364, 369.
- Raffaello, 234, 235, 236, 237, 239.
- Rain P., 298.
- Ramsay A. M., 186, 228, 250,  
363.
- Ranke (von) L., 304, 305.
- Recesvindo, re dei Visigoti, 367.
- Richelieu (de) A. J., 283.
- Rohan (de) H., 284, 291, 292.
- Rollin Ch., 137, 308.
- Romanell P., 88.
- Rosso C., 88, 89.
- Rousseau J. J., 19, 29, 118, 153,  
251, 284, 340, 341, 345, 350,  
360, 365, 366.
- Rubens P. P., 235.
- Ruffini F., 22.
- Rycaut P., 132, 226.
- Sagnac Ph., 86.
- Sainte-Beuve C. A., 72, 81,  
114-116, 117, 121, 122, 126,  
128, 132, 230, 231.
- Saint Pierre (de) Ch. I., 107, 137,  
217, 286.
- Saint-Simon (de) H., 75.
- Saint-Simon (de) L., 137.
- Saitta A., 283, 286.
- Sallier C., 302, 303.
- Salvatorelli L., 312.
- Sarpi P., 266.
- Saurin J., 113.
- Savoia (di) Eugenio, 250, 265.
- Secondat de Montesquieu (de)  
J. B., 252, 314, 321.
- Serini P., 40.
- Servio Tullio, 316, 382.
- Shackleton R., 36, 94, 139, 158,  
159, 170, 196, 252, 253, 254,  
257, 263, 269, 272, 282, 311,  
312, 386.
- Sidney A., 14.
- Siegfried A., 231.
- Simon Renée, 17, 69, 70.
- Simon Richard, 55.
- Sisto PP. V, 206.
- Solari G., 40, 103, 104.
- Solone, 381.
- Sorel A., 20, 21, 117-122, 124,  
126, 127.
- Spink J., 284.
- Spinoza B., 10, 11, 149, 199,  
201, 352.
- Stain (von) J. Fr., 268.
- Stendhal, 117.
- Suard J. B., 17.
- Sully (de) M., 283, 286, 291, 292.
- Süssmilch, 169.
- Tacito, 134, 197, 400, 407.
- Taine H., 297, 300, 305.
- Tarquino il Superbo, 316.
- Tavernier J. B., 132, 226.
- Temple W., 243.
- Terrasson (de), 134.
- Tillemont (de) L. S., 307.
- Tindal M., 21.
- Toldo P., 133.
- Tomasio C., 11, 28.
- Tommaso (san) d'Aquino, 22,  
56-57.
- Tournefort J., 226.
- Traiano imp., 38.
- Tremblay (du) J., 283.
- Treves R., 311, 348.
- Valéry P., 122-126, 135.
- Van Dale A., 38.
- Vasari G., 237.
- Vauban (de) S., 107.
- Vaughan C. E., 341, 360, 361.
- Vauvenargues (de) L., 225.
- Véron de Forbonnais F., 402.
- Vertot R. A., 279, 308.
- Vian L., 252, 314.
- Vico G. B., 62, 308, 309-313,  
316, 322, 327, 351.
- Vidal E., 158, 172, 173, 204, 210.
- Volney (de) C. F., 231, 232.
- Voltaire, 12, 13, 14, 15, 19, 22,  
26, 29, 48, 58, 107, 113, 127,

201, 244, 279, 280, 299, 302,  
308, 339, 340, 341, 373, 376,  
383.

Wade I., 22, 29, 40, 58.  
Waldegrave (de) J., 222.

Walpole H., 274.

Warburton W., 59.

Weber M., 167.

Wurmbrand (di), 265, 267.

Zévort E., 113.

## INDICE DEL VOLUME

<i>Prefazione</i> . . . . .	p. 7
CAPITOLO PRIMO — Il problema metafisico-religioso . . . . .	» 9
1. Il problema metafisico nel suo rapporto con il problema di una scienza della società. — 2. Indicazioni offerte dalla vita di Montesquieu. — 3. Orientamenti della critica e opere giovanili di Montesquieu. — 4. Il razionalismo deistico delle <i>Lettres Persanes</i> . — 5. Dal deismo all'accettazione della religione rivelata nelle <i>Pensées</i> e nello <i>Spicilège</i> . — 6. Il problema metafisico e la scienza della società nell' <i>Esprit des Lois</i> . — 7. L'analisi scientifica della religione nell' <i>Esprit des Lois</i> .	
CAPITOLO SECONDO — Il problema della scienza . . . . .	» 68
1. L'educazione scientifica di Montesquieu. — 2. Gli scritti scientifici giovanili e il loro significato. — 3. Dallo sperimentalismo scientifico all'empirismo filosofico. — 4. <i>L'Essai sur les causes</i> : tentativo di una scienza empirica dei sentimenti umani.	
CAPITOLO TERZO — Dagli scritti politici giovanili alle « <i>Lettres Persanes</i> » . . . . .	» 105
1. I primi scritti politici. — 2. Il significato delle <i>Lettres Persanes</i> . — 3. Filosofia e scienza nelle <i>Lettres Persanes</i> . — 4. Il problema della società e la polemica antihobbesiana del Mito dei Trogloditi. — 5. Dalla polemica antihobbesiana alla critica del giusnaturalismo. — 6. Significato delle lettere sullo spopolamento. — 7. Conclusione.	
CAPITOLO QUARTO — Il problema etico-politico nelle opere minori . . . . .	» 175
1. La discussione del giusnaturalismo nel <i>Traité des devoirs</i> . — 2. L'antimachiavellismo nel <i>De la politique</i> . — 3. ... e nelle <i>Pensées</i> .	

CAPITOLO QUINTO — L'esperienza empirica dei viaggi . . . . . p. 222

1. Il viaggio di Montesquieu e il suo significato. — 2. Il problema estetico nei *Voyages*. — 3. Rapporti tra i *Voyages* e le precedenti ricerche. — 4. Il problema politico nei *Voyages* e il suo rapporto con le teorie dell'*Esprit des Lois*. — 5. Il soggiorno in Inghilterra.

CAPITOLO SESTO — Dalla politica alla sociologia . . . . . » 277

1. Idee storiografiche. — 2. Le *Réflexions sur la monarchie universelle* e le precedenti dottrine universalistiche. — 3. Il fondamento teoretico del supranazionalismo delle *Réflexions*. — 4. Le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* e la critica. — 5. Le *Considérations* e il problema storico di Roma. — 6. Le *Considérations* come opera metastorica; Vico e Montesquieu. — 7. Il problema sociologico delle *Considérations*.

CAPITOLO SETTIMO — L'« Esprit des Lois » . . . . . » 331

1. L'*Esprit des Lois* e l'indagine precedente. — 2. L'obiettivo dell'*Esprit des Lois*. — 3. Il concetto di legge e il problema del determinismo. — 4. Le leggi di natura. — 5. Le leggi positive. — 6. Il problema dell'ordine dell'*Esprit des Lois*. — 7. Lo sviluppo della ricerca sociologica. — 8. La ricerca storica.

*Indici* . . . . . » 411



## EDIZIONI RAMELLA

TORINO - CORSO STATI UNITI, 27

*Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze politiche dell'Università di Torino.*

- I. STUDI IN MEMORIA DI GIOELE SOLARI. Saggi di storia delle dottrine politiche dei discepoli: F. Balbo, N. Bobbio, L. Bulferetti, M. Einaudi, L. Firpo, A. Garosci, B. Leoni, G. Marchello, A. Passerin d'Entrèves, E. Passerin d'Entrèves, U. Scarpelli, P. Treves, R. Treves, G. Vaccarino. Un volume di oltre 500 pp. con ritratto f. t. (1954).
2. SERGIO COTTA. *Montesquieu e la scienza della società*. Un volume di pp. 420, con una tavola f. t. (1954).

*Pubblicazioni varie.*

- ATTI DEL CONGRESSO DI STUDI METODOLOGICI (Torino, 1952). Un volume di oltre 500 pp. (1954).
- OSCAR BOTTO. *Saggi dal «Nitivakiamrta» di Somadeva Suri*. pp. 24 (1953).