

Introduzione a Montesquieu

Domenico Felice



Quaderni di «Dianoia»

8

Domenico Felice

Introduzione a Montesquieu



© 2013 by CLUEB
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.



Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

Felice, Domenico

Introduzione a Montesquieu / Domenico Felice. – Bologna : CLUEB, 2013
235 p. ; 24 cm
(Quaderni di «Dianoia» ; 8)
ISBN 978-88-491-3772-9

In copertina: Maria Rosa Filomena e Giovanni con i figli: Costantino, Domenico e Michele.

Progetto grafico di copertina: Oriano Sportelli (www.studionegativo.com)

CLUEB
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna
40126 Bologna - Via Marsala 31
Tel. 051 220736 - Fax 051 237758
www.clueb.com

Indice

<i>Abbreviazioni</i>	9
----------------------------	---

Introduzione a Montesquieu

1. Viaggiare il mondo	13
2. Oppressione e libertà: il dualismo irriducibile delle società e delle istituzioni umane	16
3. Le <i>Lettres persanes</i> : un trattato filosofico-politico in forma di romanzo epistolare	23
4. La svolta: il <i>Traité des devoirs</i> o lo stoicismo di Montesquieu	41
5. Il viaggio reale	59
6. Le civiltà «si perdonano»: decadenza e rovina del «popolo più saggio del mondo»	64
7. Tutto ci riguarda o ci condiziona: l' <i>Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères</i>	79
8. L' <i>Esprit des lois</i> : la fondazione di una scienza universale dei sistemi politico sociali	92
8.1. Montesquieu <i>versus</i> Hobbes	92
8.2. Dispotismo e libertà	106
8.3. Autonomia della giustizia e dignità umana	137
8.4. Carattere delle nazioni e tramonto degli Stati e delle civiltà	145
9. Conclusioni	152
9.1. «La schiavitù comincia sempre col sonno»	152
9.2. Montesquieu e i suoi interpreti	156

Paralipomeni

1. Religione e politica in Montesquieu	167
2. Montesquieu, la sociologia e la medicina	203

<i>Orientamenti bibliografici</i>	231
---	-----

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

(Montesquieu)

*Ingeni egregia facinora, sicuti anima,
immortalia sunt.*

(Sallustio)

Abbreviazioni

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

Relativamente all'*EL* si rinvia anche, oltre che al tomo e alla/e pagina/e delle *OC*, al libro (in numero romano) e al capitolo (in numero arabo); per le *LP*, i *Romains* e la *Monarchie universelle*, anche al numero (in romano), rispettivamente, della lettera, del capitolo e del paragrafo; per le

P, infine, solo al numero d'ordine del manoscritto, e cioè al primo dei due numeri da cui esse sono accompagnate nelle *OC*. Salvo diversa indicazione, le traduzioni sono dell'autore del presente volume.

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

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

Ringraziamenti

Desidero esprimere la mia più profonda stima e riconoscenza a tutti i colleghi, amici e familiari che mi hanno fatto e mi fanno compagnia, con il loro garbo e la loro intelligenza, in questo mio ormai più che trentennale *itinerarium mentis et cordis* nell'affascinante universo dei pensieri e delle idee di Montesquieu, «il più moderato e il più fine tra i *philosophes*»¹.

Un ringraziamento particolare rivolgo a Piero Venturelli per gli aiuti e i consigli costantemente dati.

¹ Voltaire, *Lettres à S.A. Mgr. le prince de *** sur Rabelais et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne* (1767), in Id., *Mélanges*, a cura di J. van den Heuvel, Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), 1961, p. 1206.

Introduzione a Montesquieu

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

*Feci questa riflessione: la libertà è attaccata da
ogni lato. Coloro che vivono nella schiavitù
sono altrettanto nemici dell'altrui libertà
quanto chi li tiranneggia.*
(Montesquieu, *Histoire véritable*).

1. *Viaggiare il mondo*

Uomo dal «multiforme ingegno»¹, al pari dell'Ulisse omerico, Montesquieu per tutta la vita ha *viaggiato il mondo*². Un viaggio ovviamente non reale, se non in minima parte (fece un *grand tour* di tre anni per l'Europa e frequenti *aller-retour* fra la sua terra natia – il paesino di La Brède, a pochi chilometri da Bordeaux – e Parigi), bensì ideale, e cioè un viaggio della mente o dell'anima, tramite i libri, per i quali egli nutrì sempre uno sconfinato amore: dagli anni dell'adolescenza, quando – come riferisce un suo insegnante del collegio di Juilly³ – «non abbandonava mai i libri, se lo si lasciava fare»⁴, a quelli della piena maturità, allorché ormai quasi completamente cieco (anche a causa delle sterminate letture⁵), si avvalse

¹ *Odissea*, I, 1.

² L'*Odissea* – scrive in *EL*, XXI, 6 – è «il più bel poema del mondo» (*OC*, I, A, p. 474).

³ Montesquieu vi rimase cinque anni (1700-1705). Era gestito dalla Congregazione dell'Oratorio fondata nel 1611 da Pierre de Bérulle.

⁴ *Il ne quitterait jamais les livres, si on le laissait faire* (*Cœuvres complètes de Montesquieu*, a cura di D. Oster, pref. de G. Vedel, Paris, Seuil, 1964, p. 11).

⁵ Si vedano, in proposito, lettere di Montesquieu a Jean Barbot del 2 febbraio 1742

dell'aiuto di segretari e soprattutto degli *occhi* e della *voce* della sua figlia prediletta, Denise de Secondat⁶, per continuare a «camminare il mondo»⁷.

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

e a Maupertuis della fine di giugno 1747, in *OC*, III, pp. 1015, 1090, oltre a questa sua seguente importante *pensée* (forse un abbozzo della *Préface* dell'*EL*): «Avevo concepito il disegno di dare maggiore sviluppo e di approfondire di più taluni passi di quest'opera [l'*EL*], ma ne sono diventato incapace. *Le lectures mi hanno indebolito la vista*, e mi sembra che quello che mi resta di luce non sia che l'aurora del giorno in cui i miei occhi si chiuderanno per sempre» (*P* 1805, in Montesquieu, *Pensieri diversi*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2010, p. 148; corsivo nostro).

⁶ Negli anni di più intensa elaborazione dell'*EL* (1739-1746), fu soprattutto lei, Marie-Josèphe-Denise de Secondat (1727-1800), a leggergli i libri: cfr. C. Volpilhac-Auger, *Introduction a De l'esprit des loix, Manuscrits*, I, a cura di C. Volpilhac-Auger, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. III, Oxford, Voltaire Foundation, 2008, pp. lxxvi-lxxx.

⁷ *Je parcours la Terre*, scrive Montesquieu in *LP CXII, in fine*, e, altrove, osserva che il mondo è *une carrière*, ossia «un percorso», «un cammino» (Montesquieu, *De la considération et de réputation* [1725], in Id., *Scritti filosofici giovanili [1716-1725]*, a cura di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, p. 58). Com'è noto, anche Machiavelli parla dei suoi *Discorsi* come di un viaggio in «acque e terre incognite» (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano, Bur, 2000⁵, p. 55 [*Proemio A*]).

⁸ «È proprio del filosofo questo che tu provi, di essere pieno di meraviglia, né altro cominciamento ha il filosofare che questo» (Platone, *Teeteto*, 155d).

⁹ Progettò, tra l'altro, di scrivere una storia di Francia e anche una di Luigi XIV: si vedano, al riguardo, *P* 1111, 1302, 1306, 1183 e 1642. Il suo modello di riferimento sarebbe stato, forse, la 'rivoluzionaria' *Storia civile* (1723) di Pietro Giannone: «[Libri da fare.] Una storia civile del regno di Francia, come Giannone ha scritto la *Storia civile del Regno di Napoli*» (*P* 446).

¹⁰ Tra gli studi (distrutti o andati perduti): *Les prêtres dans le paganisme* (cfr. *P* 2004), *Les dieux animaux* (cfr. *P* 2245), *Réflexions sur la critique* (cfr. *P* 510-513, 1006), *Réflexions sur le bonheur* (cfr. *P* 30-31, 69, 819, 978, 1181, 1661-1662, 1675, 2010), *Réflexions sur la jalousie* (cfr. *P* 483-509, 719, 757, 1622-1630, 1726), *Réflexions sur les premières histoires* (cfr. *P* 1601-1608), *Histoire de Louis XI* (cfr. *Lettres familières de Montesquieu*, [Firenze,] 1767, lett. XXIV). Tra le ricerche progettate o auspiccate: un «catalogo di tutti i libri perduti che vengono menzionati dagli autori antichi», un «catalogo delle arti, scienze e invenzioni che sono andate perdute», una «*extractio extractorum nominata "Ridicula"*» e una «storia bizantina» (*P* 101, 326, 598).

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

Quest'opera – scrive con legittimo orgoglio a proposito dell'*EL* – ha per oggetto le leggi, le consuetudini e le diverse usanze di *tutti i popoli della Terra*. Si può affermare che il suo *soggetto* è immenso, poiché abbraccia tutte le istituzioni che esistono fra gli uomini¹³.

Ovviamente, di questo «immenso» *sujet* – su cui nessuno prima di lui aveva avuto l'ardire di riflettere¹⁴ –, la parte di gran lunga preponderante è costituita dai popoli e dalle istituzioni, dagli uomini e dai mondi – dalle *civiltà* – che si sono succeduti nel corso della storia attorno al bacino del Mediterraneo. Popoli e civiltà che, tuttavia, non sono mai considerati da Montesquieu isolatamente, ma sempre in continuo confronto gli uni con gli altri e con quelli del resto del mondo. Tale confronto – in particolare quello tra i popoli e le istituzioni socio-politiche occidentali e orientali del Mediterraneo e, più in generale, tra l'Europa e l'Asia – costituisce anzi il perno attorno a cui ruota tutta la sua riflessione filosofico-politica, sempre tesa ad individuare, mediante analisi comparative, le

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

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

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

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

peculiarità degli infiniti mondi o universi socio-politici che investiga, anche se indubbiamente privilegiato (e basta scorrere rapidamente la *Table analytique des matières* dell'*EL* per rendersene conto) resta il suo sguardo su quelli fioriti sulle sponde del Mediterraneo, che non a caso sono, insieme con la civiltà inglese moderna, i mondi da lui meglio raffigurati o definiti.

Eminentemente di tali raffigurazioni, senza dubbio tra le più stimolanti e geniali che la storia del pensiero filosofico-politico ci abbia trasmesso, nonché del loro *sensu*, ci si propone di rendere conto nelle pagine che seguono, lungi tuttavia da qualsiasi pretesa di completezza, ma col solo intento di evidenziare, oltre ovviamente al quadro generale di riferimento e alle metodologie di ricerca adottate, quelle di esse che sembrano essere le più importanti e significative. Va da sé, in ogni caso, che si è perfettamente consapevoli del carattere in gran parte datato di tali immagini (e dei relativi significati), le quali nondimeno, oltre ad aver goduto di una straordinaria fortuna nella seconda metà del Settecento e nei primi decenni dell'Ottocento¹⁵, continuano ancor oggi a esercitare un potente fascino e a permanere, per quanto attenuate o trasfigurate, nel modo di pensare e sentire diffuso.

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

In una importante annotazione, contenuta nel suo *Journal de voyage*¹⁶, Montesquieu ha mirabilmente fissato la modalità del suo sguardo, la maniera cioè in cui egli sempre *osservò* e *compresse* lo «spettacolo delle cose umane»¹⁷, non solo nei suoi viaggi reali per l'Europa e tra La Brède e Pa-

¹⁵ Cfr. P. Berselli Ambri, *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, Firenze, Olshki, 1960; C. Rosso, *La réception de Montesquieu ou le silence de la harpe éolienne*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1989, pp. 81-115; D. Felice (a cura di), *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Milano, Franco Angeli, 2000; Id. (in collaborazione di G. Cristani), *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)*, Bologna, Clueb, 2006.

¹⁶ Così Montesquieu chiama il *recueil* delle note di viaggio da lui stese durante il *grand tour* europeo: cfr. P 665.

¹⁷ *Romains XV*, in *OC*, I, C, p. 453. Molto probabilmente Montesquieu deriva l'espressione da Sallustio (*De bello Jugurtino*, 14, 23: *rerum humanarum spectaculum*), uno dei suoi autori preferiti.

rigi, ma anche, e forse ancor di più, in quello ideale, nel suo *itinerarium mentis et cordis*:

Quando arrivo in una città, salgo sempre sul più alto campanile, o sulla torre più alta, per avere una *veduta d'insieme* (*pour voir le tout ensemble*), prima di *osservare le singole parti*; e nel lasciarla faccio la stessa cosa, per fissare le mie idee¹⁸.

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

La maggior parte degli Asiatici – si legge nella CXXXI, dedicata al tema della storia e dell'origine delle repubbliche – «non ha neppure l'idea di questo tipo di governo» e «la loro immaginazione non arriva a far loro comprendere che sulla terra possano essercene di diversi da quello dispotico»¹⁹. Le repubbliche sono nate in Grecia. È vero che inizialmente in questo paese – unitamente all'Italia, l'«Europa di un tempo»²⁰ – si sono avute, importate dall'Asia e dall'Egitto, delle monarchie, ma la «tirannia» di questi governi facendosi «troppo pesante», il giogo fu scosso e dalle loro rovine «sorsero quelle repubbliche che lo resero tanto fiorente» e «l'unico civilizzato in mezzo ai Barbari». Dalla Grecia il sistema repubblicano si propagò negli altri paesi del Mediterraneo fin dove arrivò la sua influenza: tutte le colonie che le *poleis* repubblicane fondarono furono, infatti, governate allo stesso modo e animate dallo stesso *esprit de liberté*, cosicché «in quei tempi remoti né in Italia né in Spagna né in Gallia si vedono monarchie», ma solo repubbliche. Anche i popoli del nord d'Europa e della Germania vivevano allora sotto regimi repubblicani, e «se tra loro si è creduto di trovare una qualche parvenza di governo monarchico, è perché sono stati scambiati per dei re i capi degli eserciti o delle repubbliche».

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

¹⁸ Montesquieu, *Voyages*, in *OC*, II, p. 1102 (corsivi nostri).

¹⁹ *LP* CXXXI, in *OC*, I, C, p. 263.

²⁰ *P* 639.

Ad un certo punto il Mediterraneo si trovò «diviso» fra due «potenti repubbliche», quella cartaginese, appena menzionata, e quella romana. Quest'ultima, vittoriosa sulla prima, pervenne ad uno straordinario sviluppo che sarebbe stato «un gran bene» per il mondo,

se non ci fosse stata quella discriminazione ingiusta fra cittadini romani e popoli vinti, se si fosse attribuita ai governatori delle province una autorità meno grande, se fossero state osservate le sacre leggi per impedirne la tirannia e se essi non si fossero serviti, per metterle a tacere, degli stessi tesori che la loro ingiustizia aveva accumulato.

Di lì a poco, comunque, Cesare «schiacciò» la Repubblica romana e la sottomise ad un «potere arbitrario», che durò per molto tempo, e cioè fino a quando una moltitudine di popoli «liberi» scese dal nord dell'Europa e pose termine alla «crudele oppressione» dell'Impero romano d'Occidente, frantumandolo e fondando dappertutto dei «regni», i cui sovrani, tuttavia, ebbero un'autorità assai limitata (di fatto, non furono che dei «capi» o dei «generali»), cosicché in essi, pur instaurati con la forza, «non si sentì per nulla il giogo del vincitore». Al contrario, allorché i popoli dell'Asia, come i Turchi e i Tartari, fecero delle conquiste, essendo sottomessi nei loro paesi d'origine alla volontà dispotica di uno solo, «non pensarono ad altro che a procurargli nuovi sudditi e a stabilire con le armi la sua *violenta autorità*»²¹.

Anche i nuovi regni sorti dalla dissoluzione dell'Impero romano d'Occidente, tuttavia, perdettero ad un certo punto – osserva Montesquieu nella lettera CXXXVI, completando così il rapido abbozzo di macrostoria proposto nella CXXXI – la loro «dolce libertà», e precisamente allorché, dopo vari secoli, si trasformarono da monarchie limitate o moderate in monarchie assolute. Accadde così che i popoli che li avevano fondati divenissero effettivamente «barbari», giacché prima, essendo «liberi», non lo erano affatto²².

²¹ LP CXXXI, in OC, I, C, pp. 263-265 (corsivi nostri).

²² LP CXXXVI, in OC, I, C, p. 274: «Un numero infinito di popoli barbari, sconosciuti quando lo erano i paesi dove vivevano, apparvero all'improvviso, inondarono [l'Impero romano d'Occidente], lo devastarono, lo spezzettarono e fondarono tutti i regni che vedete adesso in Europa. Questi popoli non erano propriamente barbari, giacché erano liberi; ma lo sono diventati dopo che, assoggettati per la maggior parte a un potere assoluto, hanno perduto quella dolce libertà così conforme alla ragione, all'umanità e alla natura».

Del tutto antitetici, come si vede, si configurano, agli occhi del giovane Montesquieu, i caratteri e la storia delle istituzioni politiche europee rispetto a quelli dell'Asia (e dell'Africa). Laddove in queste ultime – tranne alcune eccezioni, appartenenti per lo più al passato²³ – i «governi» sono stati *sempre* di tipo dispotico e la storia è stata *solo* un susseguirsi di oppressione e di illibertà (nei paesi asiatici – si legge, ad esempio, in un'altra lettera persiana – la *puissance* che governa «è sempre lo stessa», per quanti principi si succedano al trono²⁴), in Europa, accanto a governi violenti e arbitrari, si sono visti fiorire anche governi «miti» e liberi (repubbliche o monarchie limitate), ossia vi è stato un *alternarsi* di oppressione e di libertà, di «barbarie» e di «civiltà», o, come si legge in una *pensée* contemporanea ovvero di poco successiva alle LP, «un flusso e riflusso di *dominio* e di *libertà*»²⁵ (dalla «tirannide» delle monarchie greche arcaiche alla libertà delle repubbliche greche e di quella romana; dal «governo militare e violento» degli imperatori romani all'«autorità limitata in mille modi diversi» dei sovrani dei regni barbarici²⁶; per finire alla nuova eclisse della libertà in séguito all'affermarsi e consolidarsi delle moderne monarchie assolute, quali in *primis* – come si sottolinea nel prosieguo della già citata lettera CXXXVI – quelle francese e spagnola²⁷).

A questa raffigurazione rigidamente dualistica o dicotomica dei caratteri e della storia delle forme politiche europee e di quelle asiatiche (e africane), affiorante anche in altri luoghi delle LP (ed estesa ad altri aspetti della vita associata²⁸), Montesquieu resterà saldamente ancorato in tut-

²³ Ma di Cartagine, in *Romains* VIII, si dirà che all'epoca del suo scontro epocale con Roma era una repubblica corrotta e incapace di correggere gli abusi del potere: cfr. OC, I, C, p. 410.

²⁴ LP CIII, OC, I, C, p. 205. Il concetto è ribadito qualche riga più avanti, dove si osserva che «non ci sono quasi mai cambiamenti nel governo dei principi d'Oriente» (*ibidem*).

²⁵ P 100.

²⁶ LP CXXXI, OC, I, C, p. 265.

²⁷ LP CXXXVI, OC, I, C, p. 274.

²⁸ Vedi ad es. LP LXXX, in OC, I, B, p. 164, dove, a un'Europa caratterizzata dalla presenza di «molti governi», si contrappone un'Asia in cui «le regole della politica sono dappertutto le stesse»; oppure LP XXXIV, in OC, I, C, p. 71, in cui al brio e alla gaiezza degli Europei (rappresentati dai Francesi), si oppone la *gravité des Asiatiques*, e all'intensità delle relazioni sociali in Occidente, dove regna l'amicizia, l'isolamento in cui vivono gli Orientali, che hanno *peu de commerce entre eux*. Sul dispotismo nelle LP, vedi in generale R. Minuti, *La geografia del dispotismo nelle «Lettres persanes» di Montesquieu*, in L. Campos Boralevi-S. Lagi (a cura di), *V Giornata di studio «Figure dello spazio, politica, società»*, Firenze, Firenze University Press, 2009, pp. 135-147.

ta la sua successiva produzione teorica, conferendole il definitivo suggello nell'*EL*, in particolare nel libro che ne è il vero centro nevralgico, il XVII, dove, andando al di là del quadro puramente descrittivo cui si limita nelle *LP*, indagherà le cause di tale opposizione, individuandole prioritariamente – come vedremo meglio in séguito – nella diversa situazione climatica e geografica dei continenti in questione (anzitutto, dell'Asia e dell'Europa, a cui pressoché esclusivamente egli rivolge, qui come altrove, la sua attenzione²⁹), e precisamente nel fatto che nell'una, diversamente che nell'altra, non vi sono aree o paesi temperati, per cui i popoli *guerriers, braves et actifs* del Nord sono a diretto contatto con quelli *effeminés, pareusseux et timides* del Sud. È questa – a suo avviso – la «ragione fondamentale» per cui il continente asiatico è stato sempre il teatro di continue «invasioni» ad opera soprattutto delle nazioni del Nord³⁰, mentre il continente europeo ha conosciuto solo pochi «grandi cambiamenti», i cui protagonisti, di forza e di coraggio pressoché uguali³¹, hanno ogni volta incontrato notevoli «difficoltà» a stabilire il proprio predominio³²; e, ancora, del fatto che in Asia le conquiste non hanno mai comportato – avendovi i popoli del Nord, a causa anzitutto del loro continuo contatto con quelli del Sud, acquisito lo stesso *esprit de servitude*³³ – un mutamento del regime politico, bensì solo la sostituzione di un «padrone» con un altro «padrone», di un despota con un altro despota³⁴; in Eu-

²⁹ Assai marginale è, infatti, il posto che Montesquieu riserva in tutti i suoi scritti agli altri due continenti che venivano presi in considerazione ai suoi tempi, vale a dire l'Africa e l'America. Su quest'ultima, vedi R. Minuti, *L'America di Montesquieu*, in Aa.Vv., *Dall'origine dei Lumi alla Rivoluzione. Studi in onore di Luciano Guerci e Giuseppe Ricuperati*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, pp. 385-409.

³⁰ *EL*, XVII, 3-4, in *OC*, I, A, pp. 371-373. Cfr. anche *P* 1316.

³¹ «In Europa, le nazioni confinanti sono di forza uguale: i popoli hanno all'incirca pari coraggio» (*EL*, XVII, 3, in *OC*, I, A, p. 371).

³² Cfr. *EL*, XVII, 4, in *OC*, I, A, p. 373: «[...] se si esamina bene tutto ciò, si troverà in tali cambiamenti, una forza generale sparsa in tutte le parti dell'Europa. Sono note le difficoltà incontrate dai Romani nelle loro conquiste in Europa e la facilità con la quale, invece, invasero l'Asia. Sono note le difficoltà che incontrarono i popoli del Nord per rovesciare l'Impero romano, le guerre e le fatiche di Carlo Magno, le varie imprese dei Normanni. I distruttori venivano continuamente distrutti».

³³ *EL*, XVII, 5, in *OC*, I, A, p. 374.

³⁴ Cfr. in proposito l'esordio di *EL*, XVII, 5, in *OC*, I, A, p. 373, dove, riecheggiando la CXXXI lettera persiana, Montesquieu afferma: «I popoli del nord dell'Europa l'hanno conquistata da uomini liberi; i popoli del nord dell'Asia l'hanno conquistata da schiavi e non hanno vinto che per conto di un padrone» (corsivo nostro). Vedi *infra*.

ropa, invece, esse hanno avuto come conseguenza talora l'*oppressione*, come nel caso delle conquiste romane, talaltra la *libertà*, come nel caso di quelle compiute dalle nazioni germaniche, per cui vi si sono alternate o susseguite – come s'è detto – forme di governo o di regime politico anche radicalmente antitetiche³⁵.

Pertanto, tutto l'importante discorso che Montesquieu sviluppa nel libro VIII dell'*EL* circa le modificazioni o trasformazioni degli Stati, a séguito della «corruzione» o alterazione dei loro rispettivi *principi* ossia delle *passioni umane* che li attivano, non riguarda – e la cosa è stata finora assai scarsamente rilevata dai critici – indiscriminatamente l'*insieme* delle «istituzioni che esistono tra gli uomini», bensì *solo* quelle occidentali e più esattamente, stante il fatto che l'America settecentesca non rivelava ancora – secondo quanto si legge in XVII, 7 – il suo proprio *génie*³⁶, *solo* quelle europee. È esclusivamente in Europa – un continente privilegiato dalla natura, oltre che dalla storia – che si ha un effettivo divenire degli Stati, ossia il loro trapasso o passaggio da una forma all'altra di governo, laddove in Asia (e in Africa, la quale avendo lo stesso clima torrido del Mezzogiorno asiatico, versa nella medesima condizione di schiavitù³⁷) non accade nulla di simile, verificandosi solo 'variazioni' all'interno dello stesso tipo di governo, ossia solo nel *grado* di *ferocia* o di *violenza* dei regimi dispotici che vi si avvicendano³⁸. Ancora, è unicamente in questa parte del globo che è diventato non solo assai più difficile di un tempo – a causa della sua conformazione oro-idrografica e grazie a un *génie de liberté* che vi si è formato nel volgere dei secoli e delle epoche – il concretizzarsi della prospettiva di una grande conquista o di un grande impero³⁹ che la riprecipiterebbero inevitabilmente, com'è successo all'epoca delle conquiste romane, nel dispotismo, ma anche sempre possibile, qua-

³⁵ Diversamente che in Asia, dove «non accade mai che la libertà aumenti», in Europa – sottolinea Montesquieu in *EL*, XVII, 3, in *OC*, I, A, p. 372 – essa «aumenta o diminuisce a seconda delle circostanze». Cfr. J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité dans «L'Esprit des lois»*, Paris, Puf, 1999, pp. 97-103; R. Minuti, *Montesquieu y la geografía política del despotismo*, in G. López Sastre-V. Sanfélix Vidarte (a cura di), *Cosmopolitismo y nacionalismo: de la Ilustración al mundo contemporáneo*, València, Publicacions Universitat de València, 2010, pp. 51-68.

³⁶ *EL*, XVII, 7, in *OC*, I, A, p. 376.

³⁷ Cfr. *ibidem*.

³⁸ Cfr. D. Felice, *Il dispotismo*, in Id. (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. I, pp. 176-179.

³⁹ Cfr. *Monarchie universelle* I e VIII ed *EL*, XVII, 6.

lora ciò dovesse di nuovo accadere, scrollarsi di dosso il suo giogo⁴⁰, ossia riemergere dallo stato di abiezione e di abbruttimento in cui la sua violenza e il suo arbitrio getterebbero la natura umana. Una tale possibilità è invece del tutto preclusa all'Asia, dove la natura del territorio e l'*esprit de servitude* che da sempre vi regna⁴¹, non hanno mai consentito né mai consentiranno forme di organizzazione politica che non siano dispotiche. In essa – sentenza Montesquieu – non si vedrà mai altro che «l'eroismo della schiavitù»⁴².

Neppure dall'esterno e cioè dall'Europa, d'altra parte, può venire una tale possibilità⁴³, e questo perché per poter ricevere la libertà (o anche solo delle «leggi migliori») occorre – secondo l'*EL* – esservi «preparati»⁴⁴, il che non è appunto il caso degli Asiatici (o degli Africani), inclini o predisposti come sono, piuttosto – sempre a causa anzitutto del contesto geoclimatico in cui si trovano a vivere – alla sottomissione e alla schiavitù:

Pare – asserisce al riguardo Montesquieu in un importante passaggio della CXXXI lettera persiana – che la libertà sia fatta per il carattere dei popoli d'Europa e la schiavitù per quello dei popoli dell'Asia. *Invano i Romani cercarono di offrire ai Cappadoci questo prezioso tesoro: questa nazione vile lo rifiutò e corse alla schiavitù con la stessa fretta con cui altri popoli corsero alla libertà*⁴⁵.

E in termini non meno duri e sprezzanti, nel capitolo 2 del libro XIX dell'*EL*, osserva, sempre in riferimento in primo luogo agli Asiatici, che

⁴⁰ È quanto emerge chiaramente, ad es., da *EL*, VIII, 8, in *OC*, I, A, p. 157, dove si sottolinea il carattere *transitorio* che avrebbe una nuova instaurazione del dispotismo in Europa, stante appunto il fatto che esso sarebbe in contrasto con le sue caratteristiche 'naturalì' (clima, territorio ecc.) e 'culturalì' (*génie de liberté*, costumi, religione ecc.). Cfr., al riguardo, il nostro *Oppressione e libertà. Anatomia e filosofia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000, pp. 137-141, *passim*.

⁴¹ Cfr. *Monarchie universelle* VIII ed *EL*, XVII, 6.

⁴² *EL*, XVII, 6, in *OC*, I, A, p. 376. Cfr. *infra*.

⁴³ In passato, forse l'unica eccezione è stata quella di Alessandro Magno, il quale, durante le sue conquiste in Asia, lasciò ai popoli vinti le loro leggi e i loro costumi e «resistette a coloro che volevano che trattasse i Greci come padroni e i Persiani come schiavi» (*EL*, X, 14, in *OC*, I, A, p. 198). Ma la sua impresa finì presto e il vasto impero da lui costruito fu subito suddiviso tra i suoi generali. D'altra parte, se ciò non fosse accaduto, sarebbe stato inevitabile, per impedirne la «dissoluzione», instaurare un «potere senza limiti» e cioè il dispotismo (*EL*, VIII, 17, in *OC*, I, A, p. 166).

⁴⁴ *EL*, XIX, 2 (titolo).

⁴⁵ *LP* CXXXI, in Montesquieu, *Œuvres complètes*, a cura di R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), 1949 e 1951, t. I, p. 1598.

così come l'aria pura è «nociva» a chi è vissuto a lungo in paesi malsani, altrettanto la libertà è «insopportabile» a popoli che non sono abituati a goderne⁴⁶.

Inesorabile condanna, dunque, dell'Asia (e dell'Africa) ad un destino irrimediabilmente segnato dalla schiavitù e dal dispotismo, o – come amerà ripetere Hegel – ad una immutabilità eterna⁴⁷, e totale dislocazione in Europa dell'orizzonte delle possibilità di libertà e, correlativamente, di sviluppo economico e civile.

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

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

Il più diffuso e radicato luogo comune – ma si potrebbe anche dire pregiudizio – sul primo dei tre grandi capolavori che Montesquieu ci ha lasciato, le *LP*, è la convinzione secondo cui si tratta di un'opera eminentemente letteraria⁴⁸ e che il suo valore si esaurisca fundamentalmen-

⁴⁶ *EL*, XIX, 2, in *OC*, I, A, p. 411.

⁴⁷ Vedi ad es. quanto il filosofo tedesco scrive a proposito degli imperi asiatici nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*: «[...] l'universale, che qui appare come sostanziale, morale, è, attraverso tale assolutismo, così dispotico, che non ha potuto aver luogo la libertà soggettiva, e quindi il mutamento. Da che mondo è mondo, questi imperi non si sono potuti sviluppare che in sé. Nell'idea essi sono i primi, e nello stesso tempo essi sono gli inerti» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* [postume, 1837], tradotte da G. Calogero e C. Fatta, 4 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1975, vol. II, p. 14). Circa l'*EL*, cfr. in particolare il capitolo 4 del libro XIV, intitolato «Cause dell'immutabilità della religione, dei costumi, delle maniere e delle leggi nei paesi d'Oriente».

⁴⁸ Cfr., da ultimi, J.-P. Schneider, voce *Roman*, in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, 2008: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=273> >; e C. Volpilhac-Auger, *Préface* ai *Romains*, a cura di C. Volpilhac-Auger, Paris, Gallimard ("Folio Classique"), 2008, p. 46: Montesquieu «[a] inauguré avec le *Lettres persanes* une nouvelle forme de roman». Il testo che quasi sempre si adduce a favore di questa tesi – «l'autore [Montesquieu] si è preso il privilegio di poter aggiungere in un romanzo la filosofia, la politica e la morale, e di tenere insieme il tutto con una catena segreta e, in un certo senso, ignota» (Montesquieu, *Quelques réflexions sur les Lettres persanes* [«riflessioni» pubblicate per la prima volta nel 1758], in *OC*, I, C, p. 4) – è in realtà una conferma della nostra ipotesi interpretativa, in quanto in esso non si allude ad altro, ci sembra, che

te nell'originalità dello *sguardo* – il celebre *regarder en persan*, ossia la *fictio*, da essa introdotta in maniera definitiva e ammirabile, dell'«effetto di straniamento», cui corrisponde pure una «rivoluzione sociologica»⁴⁹ –, oltre che nella genialità degli intrecci narrativi e nello stile vivace e affascinante⁵⁰.

Senza nulla togliere a tutte queste connotazioni, siamo tuttavia persuasi che il carattere e la valenza dell'opera risiedano *prioritariamente* nell'essere essa un vero e proprio trattato filosofico-politico, e precisamente un trattato filosofico-politico in forma di romanzo epistolare⁵¹. Così considerate, le *LP* non appaiono più come una meccanica 'giustapposizione' di differenti piani di discorso, temi e analisi, bensì, nel fitto dialogo tra i suoi protagonisti, come un'opera *organica* e *coerente*, in cui trovano adeguata collocazione anche le favole in essa narrate (*in primis* quelle sui Trogloditi e sui persi Aferidone e Astarte⁵²), e le ben undici lettere (CXIII-CXXII) sul presunto spopolamento del globo, lettere solitamente considerate dai critici una sorta di escrescenza o di indebita aggiunta dell'opera⁵³, là dove invece esse costituiscono il primo potente schizzo di quella dottrina della doppia causalità (*fisica e morale*) delle istituzioni umane che è uno dei pilastri portanti dell'*EL*.

alla forma 'saggistica' – di 'saggismo alla Musil', verrebbe da dire – delle *LP*, donde anche l'idea della «catena», ossia del fatto che tutto (romanzo, filosofia, politica e morale) vi è argomentativamente 'concatenato'.

⁴⁹ R. Caillois, *Préface* a Montesquieu, *Œuvres complètes*, cit., t. I, p. XIII.

⁵⁰ Cfr., in proposito, J. Starobinski, *Montesquieu* (1953, 1994), Torino, Einaudi, 2002, p. 27: «Lo stile espressivo di Montesquieu [...] non si volge mai a legare le frasi, si muove di rilievo in rilievo, di visione istantanea in visione istantanea. Sulla tastiera delle idee, non suona mai *legato*, ma *staccato*». Vedi anche, sempre di Starobinski, la sua *Introduction* all'edizione Gallimard del 1973 delle *LP*, tradotta in Montesquieu, *Lettere persiane*, Milano, BUR, 1984, pp. 12-21, dove egli parla di una sorta di estetica della «varietà» e della «sorpresa», di gusto barocco e rococò.

⁵¹ Già in precedenza, nello scritto – andato perduto – intitolato *Les prêtres dans le paganisme* (1711), Montesquieu aveva adoperato la forma epistolare: cfr. J.-B. de Secondat, *Mémoire pour servir à l'éloge historique de M. de Montesquieu*, in L. Vian, *Histoire de Montesquieu. Sa vie et ses œuvres*, Paris, Didier, 1878, p. 397.

⁵² Cfr. *LP* XI-XIV e LXVII. Sulla favola dei Trogloditi, vedi M. Platania, *Montesquieu e la virtù. Rappresentazioni della Francia di «Ancien Régime» e dei governi repubblicani*, Torino, Utet, 2007, pp. 50-57.

⁵³ Si veda, ad es., Ph. Stewart, che le definisce un *court traité* all'interno di un *roman épistolaire «philosophique»* (sua voce *Lettres persanes*, in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, 2008: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=385> >).

Ciò, comunque, non implica affatto – come talora pure si è creduto⁵⁴ – che Montesquieu sia *homo unius libri* (l'*EL*), ossia che le *LP* e i *Romains* rappresentino semplicemente lavori 'preparatori', 'gradini' dell'opera maggiore⁵⁵, perché, in realtà, si tratta di *tre autonomi e distinti trattati*, ognuno in sé 'compiuto', pur se incentrati tutti su un medesimo oggetto – «la civiltà umana ricondotta alle sue forme tipiche, queste forme studiate nei loro elementi reali, governi, costumi, leggi, abitudini, persino ridicolaggini, e confrontate poi con la natura umana, la dignità umana e la coscienza umana»⁵⁶ –, e pur adoperando, per descriverlo e interpretarlo, sostanzialmente lo stesso *metodo*. In altri termini, il *Président* ci ha lasciato non tre capolavori in tre diversi campi del sapere (letteratura, filosofia della storia e scienza della politica) – come meccanicamente si continua a ripetere nella manualistica filosofica, politica, sociologica e letteraria corrente – bensì tre capolavori (o 'mosaici' o 'quadri') sullo stesso tema, via via più ampi ed elaborati, ma ognuno a suo modo 'completo' o 'perfetto', un po' come siamo soliti considerare le tre opere politiche fondamentali di Hobbes: gli *Elements* (1640), il *De cive* (1642) e il *Leviathan* (1651).

Come ha persuasivamente mostrato Sergio Cotta nel suo pregevole studio del 1995 su *Il pensiero politico di Montesquieu*, quattro sono le categorie concettuali che presiedono alla metodologia di ricerca del pensatore bordolese e la caratterizzano, e segnatamente: *rapporto*, *relatività*, *spirito generale della nazione* e *grandezza e decadenza*⁵⁷. Orbene, tutte e quattro queste categorie gnoseologiche, anche se ovviamente non nell'interezza delle loro potenzialità ermeneutiche come nell'*EL*, sono già presenti nelle *LP*.

Per quanto concerne *rapporto*, basti pensare, infatti, alla celebre lettera LXXXIII, dove esso viene fatto persino assurgere a dignità filosofica, chiamato com'è a rendere conto della natura della giustizia nella sua uni-

⁵⁴ Cfr., ad es., P.-L. Moreau de Maupertuis, *Elogio di Montesquieu* (1755), a cura di D. Felice e P. Venturelli, Napoli, Liguori, 2012, p. 32; e Ch.-A. Sainte-Beuve, *Montesquieu* (1852), in D. Felice-D. Monda, *Montesquieu: intelligenza politica per il mondo contemporaneo*, Napoli, Liguori, 2012, p. 164.

⁵⁵ Cfr., ad es., Maupertuis, *Elogio di Montesquieu*, cit., pp. 32-35, che parla appunto delle *LP* e dei *Romains* come «introduzioni», «gradini» all'*EL*.

⁵⁶ F. Strowski, *Montesquieu* (1912), in D. Felice-D. Monda (a cura di), *Montesquieu*, cit., p. 238.

⁵⁷ Cfr. S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 10-20.

versalità. La giustizia – vi si legge esattamente – è «un rapporto di congruenza (*convenance*), che si trova realmente tra due cose: questo rapporto è sempre lo stesso, qualunque sia l'essere che lo consideri, sia esso Dio, un angelo o l'uomo». Dove è evidente che il *rapporto* rende comprensibile la trama dell'intero tessuto del mondo (celeste, materiale e umano), nel suo ordine di congruenza che rende la giustizia «eterna» e «per nulla dipendente dalle convenzioni umane»⁵⁸, come verrà ribadito con forza anche nell'*EL* a proposito dei *rapports d'équité*⁵⁹.

Riguardo al concetto di *relatività*, poi, s'è già visto, illustrando il contenuto delle lettere CXXXI e CXXXVI, come le leggi variino nel *tempo* e nello *spazio*, ossia siano *relative* – come si legge ad esempio nella lettera XCVII – all'«*esprit* dei popoli che le osservano»⁶⁰; più in generale, come le istituzioni politiche si differenzino a seconda dei paesi e dei continenti: diversamente che in Europa, nelle quale si registra un alternarsi di governi «miti» e governi «violenti» o «crudeli»⁶¹, in Persia e nel resto dell'Asia allignano perennemente forme dispotiche di potere. E lo stesso vale anche per quel che concerne «vita e costumi», altrettanto differenti quanti sono i popoli della Terra.

Circa la nozione di *spirito generale della nazione*, davvero singolare è il misconoscimento da parte degli studiosi⁶² della sua presenza nelle *LP*. Eppure, in esse non solo vi sono molteplici allusioni a tale concetto (vi si parla, ad esempio, di *génie* dei popoli dell'Europa e di quelli dell'Asia⁶³, di *caractère* o *génie* dei Persiani⁶⁴ e della *gravité* come *caractère dominant*

⁵⁸ *LP* LXXXIII, in *OC*, I, C, pp. 169-170. Si veda, per l'Antichità, M.T. Cicerone, *De legibus*, I, 10, 28; Id., *De re publica*, III, 8, 12; III, 19, 21; e, per l'Età moderna, N. de Malebranche, *Traité de morale* (1684), I, 1, §§ 5-8; Id., *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688), VIII, 14: «Il giusto e l'ingiusto, così come il vero e il falso, non sono affatto invenzioni dello spirito umano, come pretendono certe menti corrotte».

⁵⁹ Cfr. *EL*, I, 1, in *OC*, I, A, p. 3.

⁶⁰ *LP* XCVII, in *OC*, I, C, p. 193.

⁶¹ Cfr. *LP* LXXX, CII, CXXII, CXXXI e CXXXVI.

⁶² Cfr., per tutti, A. Postigliola, *Forme di razionalità e livelli di legalità in Montesquieu*, «Rivista di storia della filosofia», 49 (1974), pp. 103 e segg. Lo studioso costruisce addirittura uno specchietto (ivi, p. 109) sulla 'formazione' nel pensiero di Montesquieu del concetto in questione, 'dimenticandosi' completamente le *LP*.

⁶³ Cfr. *LP* CXXXI, in Montesquieu, *Œuvres complètes*, a cura di R. Caillois, cit., t. I, p. 1598.

⁶⁴ Cfr. *LP* XXIV, *in fine*.

degli Spagnoli⁶⁵), ma vi figura addirittura un'espressione, con relativo significato, del tutto equivalente a quella summenzionata dell'*EL*, e cioè *caractère général de la nation*⁶⁶.

Per quanto concerne la categoria di *grandeur/décadence*, infine, s'è già pure visto come, nella lettera CXXXVI, Montesquieu sottolinei la circostanza che ai suoi occhi l'Europa continentale era avviata di fatto, con l'affermarsi delle monarchie assolute, verso una nuova forma di *decadenza*, dopo quella, tragica, dell'Impero romano d'Occidente. Tutta l'opera – come ha efficacemente mostrato Jean-Marie Goulemot⁶⁷ – è pervasa anzi da un vero e proprio «catastrofismo nero», un catastrofismo che fa definitivamente giustizia di un altro luogo comune, o pregiudizio, sulle *LP*, vale a dire quello secondo cui esse sarebbero un'opera amena o di puro *divertissement*, da inserire nei «Classici del ridere», come ebbe a fare da noi l'editore Formiggini nel 1922, pubblicando la prima traduzione italiana integrale dell'opera⁶⁸.

Invece, le *LP* sono – e veniamo così a un'analisi più ravvicinata del loro contenuto – un'«opera serissima», un «libro pieno di angoscia»⁶⁹, dominato dall'idea che l'oppressione dell'uomo sull'uomo sia di gran lunga la realtà più diffusa del pianeta e intacchi in profondità anche l'Europa. Al riguardo, va rimarcato che per Montesquieu, da un lato, l'Occidente, diversamente dall'Oriente, si configura non solo *diacronicamente* – per l'alternarsi di governi liberi e governi dispotici –, ma anche *sincronicamente* come 'doppio', vale a dire come un 'chiaro-scuro', un 'misto' di

⁶⁵ Cfr. *LP* LXXVIII e *Table analytique des matières*, voce *Espagnols*, in *OC*, I, C, pp. 159, 330.

⁶⁶ Cfr. *LP* LXIII, in *OC*, I, C, p. 127: «Sembra che questo brio (*badinage*) [dei Francesi], naturalmente fatto per i salotti privati, abbia finito col formare il carattere generale della nazione (*caractère général de la nation*): si è spiritosi al Consiglio; si è spiritosi alla testa di un esercito; si è spiritosi con un ambasciatore [...]». Invece che di *badinage*, nell'*EL* il *Président* parlerà di *gaieté*, *vivacité*, *humeur sociable* dei Francesi: cfr. *EL*, XIX, 5-6. Sulla sinonimia tra *caractère* e *esprit de la nation*, vedi, ad es., *EL*, XIX, 4 e 29 (titoli). Cfr. *infra*.

⁶⁷ J.-M. Goulemot, *Vision du devenir historique et formes de la révolution dans les «Lettres persanes»*, «Dix-huitième siècle», 21 (1989), pp. 14 e segg.

⁶⁸ Cfr. Montesquieu, *Lettere persiane*, versione di G. Passini, con xilografie di G.C. Sensani, Roma, Formiggini («Classici del ridere»), 1922 (reperibile anche online sul sito < www.montesquieu.it >).

⁶⁹ S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in L. Firpo (diretta da), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. IV, t. II, Torino, Utet, 1975, pp. 207-208.

luci e ombre, di beni e mali; e, dall'altro, nell'Europa moderna tendano a prevalere le ombre o i mali, e cioè l'oppressione. E questo, seppure con qualche significativa eccezione, si verifica a tutti i livelli: da quello internazionale a quello nazionale, da quello giuridico-politico a quello economico-sociale e culturale.

A *livello internazionale*: è vero che Montesquieu rileva che il diritto internazionale è «più conosciuto» in Europa che in Asia, tuttavia – aggiunge, tramite la voce del protagonista dell'opera, il persiano Usbek – «le passioni dei regnanti, la pazienza dei popoli e l'adulazione degli scrittori ne hanno corrotto tutti i principi». Questo diritto – così come si presenta oggi in Europa – è

una scienza che insegna ai principi fino a che punto possono violare la giustizia senza danneggiare i propri interessi. Che razza di progetto [...] il volere erigere, per temprare le loro coscienze, l'iniquità a sistema, fissarne le regole, stabilirne i principi, e trarne le conseguenze!

Il potere illimitato dei sultani asiatici – osserva ancora il *Président* – «non produce orrori più grandi di quest'arte indegna che pretende di piegare la giustizia». Si direbbe che vi siano due giustizie del tutto diverse: l'una, che regola le questioni dei privati, che regna nel diritto civile; l'altra, che regola le controversie tra popolo e popolo, che tiranneggia nel diritto internazionale: «come se il diritto [internazionale] non fosse esso stesso un diritto civile, non di un singolo paese ma del mondo»⁷⁰.

Come i magistrati amministrano la giustizia nei rapporti tra cittadino e cittadino, così ogni popolo dovrebbe provvedere ad amministrarla direttamente nei suoi rapporti con altri popoli: e in questa seconda distribuzione di giustizia non ci si può servire di massime diverse da quelle utilizzate nella prima. Gli oggetti di controversia tra popolo e popolo sono quasi sempre chiari e facili da eliminare; gli interessi di due nazioni sono di solito così distinti che «basta amare la giustizia per trovarla»⁷¹.

E – scendendo più nel concreto – Montesquieu, oltre a condannare la politica militarista ed espansionistica di Luigi XIV⁷², bolla come un ve-

⁷⁰ LP XCIV, in OC, I, C, pp. 187-188.

⁷¹ LP XCV, in OC, I, C, p. 188.

⁷² Cfr. LP XXIV, XXXVII, XCV, CXXII e CXXXVIII, in OC, I, C, pp. 51, 53, 76-77, 189, 245, 278.

ro e proprio genocidio il modo in cui venne compiuta la conquista del Nuovo Mondo da parte degli Europei, e in primo luogo degli Spagnoli. Costoro, scrive (e nell'*EL* ribadirà la stessa accusa⁷³),

disperando di mantenere fedeli le nazioni vinte, decisero di sterminarle [...]. Mai un piano così orrendo fu eseguito più puntualmente. Si vide un popolo, numeroso quanto tutti quelli dell'Europa messi insieme, scomparire dalla faccia della Terra all'arrivo di quei barbari, che, scoprendo le Indie, sembrava avessero voluto solo mostrare agli uomini quale fosse il grado estremo della crudeltà⁷⁴.

A livello nazionale: a questo proposito, Montesquieu opera una netta distinzione fra le monarchie assolute europee continentali, che giudica sostanzialmente dispotiche, e la monarchia costituzionale inglese uscita dalla «Gloriosa Rivoluzione» più le repubbliche federative a lui contemporanee di Olanda e di Svizzera, che invece elogia grandemente. In Inghilterra – scrive, ad esempio, con riferimento alle Rivoluzioni del 1640-49 e del 1688 – si vede «la libertà sorgere continuamente dalle fiamme della discordia e della sedizione»⁷⁵; e ancora: è una «nazione impaziente, saggia nel suo stesso furore, la quale, padrona del mare (cosa inaudita fino ad allora), sa unire il commercio al dominio»⁷⁶. Circa l'Olanda e la Svizzera, poi, Montesquieu rileva che, pur essendo i paesi meno favoriti d'Europa dal punto di vista della natura del suolo, nondimeno, per la «mitezza (*douceur*)» del loro governo, «contribuisc[ono] straordinaria-

⁷³ Cfr., ad es., *EL*, VIII, 18 («Per conservare l'America, [la Spagna] fece ciò che non fa neppure il dispotismo: ne distrusse gli abitanti») e X, 4 (gli Spagnoli avrebbero potuto «illuminare [i Messicani] sull'abuso dei sacrifici umani invece, li sterminarono»), in *OC*, I, A, pp. 167, 187-188.

⁷⁴ *LP* CXXI, in *OC*, I, C, p. 243 Un concetto analogo è espresso in *P* 207 e 1268, dove si osserva, tra l'altro, che la lettura delle storie delle conquiste spagnole nelle Americhe «lascia sempre nell'animo *quelque chose de noir et de triste*». Cfr. anche *LP* CV, in *OC*, I, C, p. 209: «[Nel Nuovo Mondo] nazioni intere sono state distrutte e gli uomini sfuggiti alla morte sono stati ridotti in una schiavitù così dura che il racconto ne fa fremere i musulmani».

⁷⁵ *LP* CXXXVI, in *OC*, I, C, p. 274. Cfr. *P* 816: «L'Inghilterra è agitata da venti fatti non già per cagionare naufragi, bensì per condurre in porto».

⁷⁶ *LP* CXXXVI, in *OC*, I, C, pp. 274-275. Vedi anche la lettera CIV, dove si esalta il «carattere insofferente» degli Inglesi, perché «non lascia» a chi governa «il tempo di rafforzare la sua autorità», e si richiamano alcuni capisaldi del liberalismo politico di John Locke, come quelli sull'origine illegittima di qualsiasi potere illimitato e sulla liceità della resistenza all'oppressione (in *OC*, I, C, pp. 206-208).

mente alla propagazione della specie»⁷⁷. Della Svizzera dice pure che essa è «l'immagine stessa della libertà»⁷⁸, per cui si comprende agevolmente quanto profonda sia la sua ammirazione nei confronti delle repubbliche di tipo federale⁷⁹, così come del resto, in altre parti delle *LP*, nei confronti delle grandi repubbliche dell'Antichità in genere, sulle quali è dato leggere queste righe, tra le più appassionate uscite dalla sua penna:

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

In quelle città, chi compiva una bella azione si riteneva sufficientemente ricompensato da quell'azione stessa. Non poteva vedere un compatriota senza provare il piacere di esserne il benefattore; calcolava il numero dei propri servizi in base a quello dei propri concittadini. Ogni uomo è capace di fare del bene a un altro uomo, ma contribuire alla felicità di un'intera società significa essere simili agli dèi⁸⁰.

Completamente opposto invece – come si accennava – è il giudizio del *Président* sulle monarchie assolute europee moderne. Per quanto, infatti, in vari punti dell'opera, egli le distingue dalle monarchie dispotiche dell'Asia – i sovrani assoluti europei non esercitano il loro potere «tanto estesamente» quanto i sultani orientali, rispettano «scrupolosamente» il principio della proporzionalità tra pena e delitto⁸¹, raramente muoiono di morte violenta, «portano sempre con sé la grazia per ogni criminale»⁸² ecc. – nondimeno le ritiene di fatto delle forme di Stato *strutturalmente instabili*, che degenerano senza soluzione di continuità nel dispotismo:

La maggior parte dei governi d'Europa sono monarchici, o piuttosto sono così chiamati, perché non so se ce ne siano mai stati di veramente tali, o almeno è difficile che abbiano resistito a lungo nella loro purezza.

⁷⁷ *LP* CXXII, in *OC*, I, C, p. 244.

⁷⁸ *LP* CXXXVI, in *OC*, I, C, p. 275.

⁷⁹ Un'ammirazione che resterà immutata nell'*EL* (IX, 1-3). Cfr. *infra*.

⁸⁰ *LP* LXXXIX, in *OC*, I, C, p. 180.

⁸¹ Relativamente alla Francia, tuttavia, Montesquieu nell'*EL* negherà che tale principio vi fosse rispettato: cfr. *EL*, VI, 16, in *OC*, I, A, p. 122.

⁸² *LP* CII, in *OC*, I, C, pp. 204-205.

È un tipo di Stato violento⁸³, che degenera sempre in dispotismo o in repubblica. Il potere non può mai essere equamente ripartito tra il popolo e il principe; l'equilibrio è troppo difficile da mantenere; inevitabilmente il potere diminuisce da una parte, mentre cresce dall'altra; ma il vantaggio sta di solito dalla parte del principe, che è alla testa dell'esercito⁸⁴.

In effetti, tutt'altro che velata – come invece si crede di solito – è l'accusa di dispotismo che Montesquieu rivolge al prototipo dei monarchi assoluti europei, ossia Luigi XIV. Scrive infatti: «Spesso lo si è sentito dire che di tutti i governi del mondo gli piacerebbe di più quello dei Turchi [...], tale è il suo apprezzamento della politica orientale!»⁸⁵. Sottolinea, inoltre, che, al pari dei despoti asiatici, il Re Sole ha alle sue dipendenze una consistente guardia personale⁸⁶, e, soprattutto, che ha distrutto, a vantaggio di cortigiani e favoriti, quel che l'*EL* chiamerà l'«essenza» della monarchia, cioè il «potere intermedio» della nobiltà⁸⁷, livellando tutti i ceti in una massa amorfa e indistinta. Di grande rilievo, da questo punto di vista, è la lettera LXXXVIII, dall'*incipit* sinistramente ironico:

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

Un gran signore è un uomo che vede il re, che parla con i ministri, che ha antenati, debiti e pensioni. Se, con tutto questo, riesce a celare la propria oziosità dietro un'aria indaffarata o un finto attaccamento ai piaceri, crede di essere l'uomo più felice del mondo.

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

⁸³ *Violent*: qui nel senso di ciò che si fa «con sforzo» (A. Furetière, *Dictionnaire universel*, ed. 1690) e dunque di ciò che è *instabile*, di ciò che *forza* la tendenza naturale di un corpo (secondo la fisica aristotelica).

⁸⁴ *LP CII*, in *OC*, I, C, p. 204.

⁸⁵ *LP XXXVII*, in *OC*, I, C, p. 76.

⁸⁶ Cfr. *LP XXXVII*, in *OC*, I, C, p. 77: «La sua guardia è forte quanto quella del monarca [persiano]». Vedi anche *LP CII*, in *OC*, I, C, p. 204, dove si osserva che prima del sorgere dell'assolutismo in Francia i monarchi vivevano, invece, «tranquilli tra i loro sudditi, come padri tra i loro figli».

⁸⁷ Cfr. *EL*, II, 4, in *OC*, I, A, p. 20.

Il favore è la grande divinità dei Francesi. Il ministro è il gran sacerdote, che gli offre molte vittime. Coloro che lo attorniano non sono vestiti di bianco: ora sacrificatori, ora sacrificati, si consacrano al loro idolo con tutto il popolo⁸⁸.

Montesquieu, inoltre, imputa a Luigi XIV di aver demolito anche l'altro «sostegno» della monarchia⁸⁹, vale a dire i parlamenti giudiziari o corti sovrane: questi organi, scrive infatti in un'altra importantissima lettera,

assomigliano a quelle rovine che capita di calpestare, ma che sempre richiamano l'idea di qualche tempio famoso per l'antica religione dei popoli. Essi ormai si occupano quasi solamente di amministrare la giustizia e la loro autorità è sempre più debole, a meno che qualche congiuntura impreveduta non restituisca loro la forza e la vita. Queste grandi istituzioni hanno seguito il destino delle cose umane: hanno ceduto al tempo che tutto distrugge, alla corruzione dei costumi che ha minato ogni cosa, all'*autorità suprema che ha abbattuto tutto*⁹⁰.

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

Tutti coloro che sei mesi fa erano ricchi – scrive, ad esempio, nella lettera CXXXVIII –, ora sono in miseria, e coloro che non avevano nemmeno il pane traboccano di ricchezze. Mai questi due estremi si sono trovati a essere così vicini. [Law] ha rivoltato lo Stato come un rigattiere rivolta un abito: ha fatto apparire sopra quello che era sotto, e viceversa [...]. Tutto ciò produce spesso effetti bizzarri. I lacchè, che avevano fatto fortuna sotto il regno passato, vantano oggi una loro nobiltà: scaricano tutto il disprezzo che sei mesi fa si nutrivano per loro su quelli che hanno appena abbandonato la propria livrea in una certa strada⁹¹, e gridano con tutta la loro forza: «La nobiltà è rovinata! Che disordine nel-

⁸⁸ LP LXXXVIII, in OC, I, C, p. 179. La lettera è datata 9 agosto 1715, cioè 22 giorni prima della morte di Luigi XIV (1° settembre).

⁸⁹ Cfr. LP XCII, in OC, I, C, p. 185. La lettera è datata 4 settembre 1715.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ La strada, tuttora esistente, è rue Quincampoix, dove avevano luogo le transazioni finanziarie all'epoca del *systeme*.

lo Stato! Che confusione tra i ranghi! Si vedono solo sconosciuti che fanno fortuna!»⁹².

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

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

Il *fardello della verità* [...] è pesante, quando lo si deve far giungere fino ai principi. Costoro dovrebbero pensare seriamente che quanti accettano di farlo vi sono costretti e che mai si risolverebbero a compiere un passo così triste e doloroso per chi lo fa, se non vi fossero *spinti dal dovere, dal rispetto e perfino dall'amore*⁹³.

Ma il finanziere scozzese non fu solo un «promotore» – come Montesquieu scriverà nell'*EL*⁹⁴ – del dispotismo politico e di quello economico-sociale, bensì anche, e soprattutto, con la sua «disonestà» e menzogna sistematica⁹⁵, l'artefice principale della depravazione dei «costumi» di tutta la nazione francese:

Ho visto – scrive Usbek-Montesquieu⁹⁶, nell'ultima in ordine di tempo (11 novembre 1720) e più rilevante lettera, a nostro giudizio, del trattato – ho visto una nazione, generosa per natura, pervertita in un attimo, dall'ultimo dei sudditi fino ai grandi, dal cattivo esempio di un mini-

⁹² *LP CXXXVIII*, in *OC*, I, C, pp. 278-279.

⁹³ *LP CXL*, in *OC*, I, C, pp. 280-281 (corsivi nostri).

⁹⁴ Cfr. *EL*, II, 4, in *OC*, I, A, p. 21.

⁹⁵ Com'è noto, Law tenne nascosto fino all'ultimo il fatto che nella *Banque royale* non v'era una quantità d'oro corrispondente al valore della massa di cartamoneta messa in circolazione, come pure l'altro fatto che si stampavano banconote per pagare i creditori dello Stato i quali utilizzavano le stesse banconote per acquistare le azioni della Compagnia del Mississippi, e che i fondi ricavati da quest'ultima transazione non venivano investiti per la ricerca dei giacimenti d'oro, bensì utilizzati anch'essi per pagare il debito dello Stato.

⁹⁶ Su questa identità insiste J.N. Shklar, *Montesquieu* (1987), Bologna, Il Mulino, 1990, rimarcando giustamente che Usbek «è in qualche modo l'*alter-ego* di Montesquieu» (p. 36).

stro⁹⁷. Ho visto un intero popolo, le cui qualità innate sono sempre state la generosità, la probità, il candore e la buona fede, diventare tutt' a un tratto l'ultimo dei popoli; il male diffondersi e non risparmiare nemmeno le membra più sane; gli uomini più virtuosi fare cose ignobili e violare, in ogni momento della loro vita, i principi basilari della giustizia, con il vano pretesto che essa era stata violata a loro danno [...].

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

E ancora:

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

E infine:

Che cosa mai dirà la posterità quando dovrà arrossire della vergogna dei padri? Che cosa diranno le nuove generazioni quando confronteranno il ferro dei loro antenati con l'oro di coloro a cui devono direttamente la vita? Non dubito che i nobili strapperanno dai loro stemmi un indegno grado di nobiltà che li disonora e lasceranno l'attuale generazione nello *spaventoso nulla* in cui essa si è cacciata⁹⁸.

Come si vede, il primo importante approdo conoscitivo del viaggiatore Montesquieu – scandito da un martellante *ho visto* che ricorda lo stile apocalittico di Giovanni l'Apostolo⁹⁹ – è quanto mai amaro e angoscioso¹⁰⁰, come dimostra anche ciò che egli scrive sui *genocidi* perpetrati dalla Spagna e sulla paurosa decadenza economica in cui questo Stato era

⁹⁷ In *Romains VIII* Montesquieu dirà – avendo in mente certamente anche quel che aveva visto fare da Law sotto la Reggenza – che esistono «cattivi esempi che sono peggio dei delitti» e che «numerosi Stati sono andati in rovina più perché sono stati violati i costumi che non le leggi» (*OC*, I, C, p. 408).

⁹⁸ *LP CXLVI*, in *OC*, I, C, pp. 307-309 (corsivo nostro).

⁹⁹ Cfr. *Apocalisse* IV, 4-5; V, 1-2; VI, 1-2, 9 ecc.

¹⁰⁰ Cfr. ad es. la lettera CLV dove Usbek-Montesquieu definisce il suo soggiorno parigino uno «spaventoso esilio», in cui si sente preso da una «tristezza cupa» e da un «pauroso abbattimento» (*OC*, I, C, p. 316).

piombato in conseguenza dell'accumulazione spropositata di metalli preziosi provenienti dal Nuovo Mondo, cui non corrispondeva alcuna ricchezza reale della nazione: «[gli Spagnoli] dicono che il Sole sorge e tramonta nel loro paese; ma bisogna anche dire che, nel suo corso, esso non incontra altro che *campagne in rovina e contrade deserte*»¹⁰¹.

Ad un Oriente sempre uguale a se stesso, in cui regnano – come si legge nella lettera CLVI a proposito del serraglio che ne è l'emblema¹⁰² – «l'orrore, la notte e il terrore (*l'horreur, la nuit et l'épouvante*)» – corrisponde dunque, seppur con delle significative eccezioni (Inghilterra e repubbliche federali di Olanda e di Svizzera), una modernità europea «coperta» di «tenebre e di lutto»¹⁰³, un «nero Occidente»¹⁰⁴ o un «paese della disperazione», dove le ricchezze «svaniscono come un soffio di vento» e la «falsa abbondanza scompare come un fantasma»¹⁰⁵. Alla «barbarie» dell'Asia fa da *pendant*, in altri termini, la nuova «barbarie» instauratasi in Europa con le monarchie assolute¹⁰⁶ e con la crescente depravazione dei costumi¹⁰⁷. Dappertutto, insom-

¹⁰¹ LP LXXVIII, in OC, I, C, p. 162. Per Montesquieu – come è chiarito meglio nelle *Richesses de l'Espagne* (1726-1727) – i metalli preziosi sono una ricchezza *fittizia*, non *reale*, come invece la coltivazione delle terre e l'industria. Vedi anche LP CXXXIII, in OC, I, C, p. 274: «[La Spagna], schiacciata dalla sua grandezza e dalla sua *falsa opulenza*, ha perso la sua forza e perfino la reputazione, conservando dell'antica potenza solo l'orgoglio» (corsivo nostro).

¹⁰² È il *Leitmotiv* delle interpretazioni correnti sulle LP, tutte o quasi incentrate, non senza stravaganti compiacimenti e forzature, sulla parte 'orientale' del trattato, e cioè sulla raffigurazione da parte di Montesquieu del serraglio asiatico, sulla sua caratterizzazione delle cinque mogli di Usbek (Fatima, Rossana, Zachi, Zelide, Zefis) o dei loro guardiani (eunuchi bianchi e neri) ecc.

¹⁰³ P 1610. Si tratta di un frammento conservatosi delle LP, in cui viene descritta la Francia nel momento più critico del crac del *système* escogitato da Law.

¹⁰⁴ LP XLVIII, in *fine*.

¹⁰⁵ P 1610. Cfr. nota 103.

¹⁰⁶ Oltre alla già citata LP CXXXVI, si vedano anche, sulla «barbarie» europea, LP CXXI e CLV, dove Usbek-Montesquieu, in riferimento a Parigi, dichiara: «Vivo in un *clima barbaro, vicino a tutto ciò che mi dà fastidio, lontano da tutto ciò che m'interessa*» (OC, I, C, pp. 316; corsivo nostro). Per la «barbarie» in Oriente, cfr. LP XIX, XLIV, XCI, CLVII e CLVIII.

¹⁰⁷ Anche nell'*Éloge de la sincérité* (1719 ca.), contemporaneo alla stesura delle LP, Montesquieu parla del suo secolo come di un «secolo corrotto», in cui la virtù «geme[va] in una triste e deplorabile condizione» e in cui «si chiama[va] saper vivere l'arte di vivere con meschinità» (Montesquieu, *Elogio della sincerità*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 35). Vedi pure P 1272 e 1340, in cui egli afferma che il mutamento in sen-

ma, i tempi che corrono appaiono «tempi sciagurati (*temps malheureux*)»¹⁰⁸.

Lasciata la Persia per sfuggire al «vizio» e alla «corruzione»¹⁰⁹, Usbek-Montesquieu scopre quindi, dietro l'inganno delle apparenze, una Francia *orientalizzata*, una Parigi – «centro dell'impero d'Europa»¹¹⁰ – infestata da lacchè, attrici, civette, bellimbusti, parlatori a vuoto, finanzieri 'creativi', arrivisti senza scrupolo ecc., ossia un regno delle apparenze, del mascheramento e dell'autoinganno¹¹¹, un mondo di imposture¹¹² e di finzioni¹¹³, dove le credenze acquisite sono, come la cartamoneta o le

so peggiorativo dei costumi francesi era cominciato sotto Francesco I, continuato sotto Enrico II, aumentato durante la reggenza di Caterina de' Medici e dilagato alla morte di Luigi XIV: «Non si ebbe più nozione dei vizi [...], il buon gusto finì col logorarsi e, alla fine, lo si perdette [...]. L'oziosità fu chiamata libertà, e si definì occupazione il far uso smodato dei piaceri».

¹⁰⁸ LP CXLVI (11 novembre 1720), in OC, I, C, p. 308. L'affermazione è di Usbek, e quindi si riferisce anche alla tragica situazione del suo serraglio in Persia, dove la sua moglie prediletta, Rossana, in un atto di rivolta estremo contro la sua tirannide, si era suicidata: cfr. LP CLXI (datata 8 maggio 1720). Vedi *infra*.

¹⁰⁹ È «il vero motivo del viaggio», secondo quanto si legge in LP VIII, in OC, I, C, p. 20.

¹¹⁰ LP XXX, in OC, I, C, p. 50.

¹¹¹ Cfr., ad es., LP CX, in OC, I, C, p. 219, dove si legge: «[A Parigi] la fatica maggiore non è divertirsi, ma darlo a vedere [...]»; su cui vedi F. de La Rochefoucauld, *Mas-sime. Riflessioni varie e autoritratto*, Milano, Bur, 1992, p. 153, n° 40: «Ci tormentiamo meno per diventar felici che per far credere che lo siamo».

¹¹² A cominciare da quelle dei governanti, come Luigi XIV, un «gran mago», che fa «pensare i sudditi come vuole lui», per cui se, ad es., non ha di che finanziare le sue guerre, «non deve far altro che mettere loro in testa che un pezzo di carta è denaro, e quelli subito ne sono convinti» (LP XXIV, in OC, I, C, p. 51); oppure dei capi religiosi, come il papa, anche lui un «mago», il quale «fa credere che tre non è che uno, che il pane che si mangia non è pane, che il vino che si beve non è vino, e mille altre cose di questo genere» (*ibidem*).

¹¹³ Oltre che a Parigi (il prototipo, per le LP, delle città occidentali), la finzione è la nota dominante anche nei rapporti tra Usbek e sua moglie Rossana: «Dovresti addirittura ringraziarmi – gli scrive quest'ultima, moribonda – del sacrificio che ho compiuto per te: di essermi umiliata fino a sembrarti fedele, di aver vilmente conservato nel mio cuore ciò che avrei dovuto esibire a tutta la Terra, e infine di aver profanato la virtù, accettando che la mia sottomissione alle tue fantasie venisse chiamata con quel nome. Eri sorpreso di non trovare in me gli slanci dell'amore. Se tu mi avessi conosciuta bene, vi avresti trovato tutta la violenza dell'odio. Ma a lungo hai avuto il vantaggio di credere che un cuore come il mio ti fosse sottomesso. *Eravamo entrambi felici: tu mi credevi ingannata, e io ingannavo te*» (LP CLXI, in OC, I, B, 323; corsivo nostro).

azioni della *Banque royale*, senza controvalore effettivo, e in cui ognuno vive «isolato», interamente ripiegato sui propri gretti e volgari interessi¹¹⁴.

La vocazione montesquieuiana a «smascherare il vizio» e a «dire la verità» a se stessi e agli altri¹¹⁵, approda, insomma, alla tragica constatazione che il «vizio» e la «corruzione» imperversano ovunque, tanto in Oriente quanto in Occidente¹¹⁶, e che gli uomini, alla fin fine, preferiscono vivere – come mostra la conclusione dell'apologo dei *buoni Trogloditi*¹¹⁷ – sotto il «giogo» di un principe-despota, dove possono «soddisfare l'ambizione, accumulare ricchezze e languire in un'abietta voluttà», piuttosto che sotto il «giogo della virtù», seguendo le loro «inclinazioni naturali» all'equità e alla giustizia¹¹⁸, donde l'agghiacciante riflessione del *Président* secondo cui bisognerebbe «piangere gli uomini quando nascono, e non quando muoiono»¹¹⁹.

Ma nelle *LP* non v'è solo l'angoscia per come volgevano al peggio le cose in Francia e in gran parte del resto dell'Europa, e cioè per la nuo-

¹¹⁴ Cfr. *P* 1253 (databile intorno al 1725): «Oggi giorno tutto è abolito, perfino l'autorità paterna: ogni uomo è *isolato*. Sembra che l'effetto naturale del potere arbitrario sia di fare in modo che ogni interesse miri esclusivamente al vantaggio personale [...]. Tutto è volgare (*vulgaire*), esiste solo il gretto (*bas*) interesse [...], l'istinto animale di ogni uomo» (corsivo nostro).

¹¹⁵ *LP* VIII, in *OC*, I, C, p. 20. Ma importantissimo, in tal senso, è il già citato *Éloge de la sincérité*, in cui Montesquieu rimarca la sua naturale inclinazione alla «sincerità» e sottolinea l'esigenza etica della «verità» tanto «nella vita privata» quanto «nei rapporti con i grandi» (*Elogio della sincerità*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 34 e segg.).

¹¹⁶ Anche per quanto riguarda le scienze e le tecniche, così «coltivate in Occidente», se da un lato Montesquieu ne sottolinea l'utilità (*LP* CVI), dall'altro ne paventa il «cattivo uso»: «Tremo sempre all'idea che alla fine si giunga a scoprire qualche segreto che fornisca una via più breve per far morire gli uomini, distruggere i popoli e le nazioni intere» (*LP* CV, in *OC*, I, C, pp. 208-209). Per giunta, egli è convinto che vi sia un nesso strettissimo tra potenza economico-politica di uno Stato, fiorire delle lettere e delle arti e decadenza: cfr., ad es., *P* 1006 e 1292.

¹¹⁷ Come è noto, la favola dei Trogloditi narrata da Montesquieu è nettamente divisa in due fasi o momenti: quella dei *cattivi* Trogloditi, egoisti e ingiusti, che finiscono con l'autodistruggersi (*LP* XI), e quella dei *buoni* Trogloditi, altruisti e virtuosi, che però non sopportano a lungo di restare tali e si sottomettono a un capo (*LP* XII-XIV).

¹¹⁸ *LP* X, XIV, LXXXIII, in *OC*, I, C, pp. 26, 36, 169.

¹¹⁹ *LP* XL, in *OC*, I, C, p. 81. Dettata da un analogo pessimismo sembra essere anche la seguente asserzione, messa in bocca a un filosofo, alla fine della lettera CXXXII: «[...] ieri sera ho osservato una macchia solare che, se aumentasse, potrebbe far ibernare tutta la natura» (*OC*, I, C, p. 268).

va *decadenza* (e annessa *corruzione*) politica e morale innescata a tutti i livelli, dopo la caduta dell'Impero romano d'Occidente, dall'assolutismo monarchico e dal pervertimento dei costumi. Ve n'è anche un'altra, più radicale e totale, che investe l'intero pianeta e perfino tutto il cosmo¹²⁰.

Esemplari in tal senso sono le già citate 11 lettere sul presunto spopolamento della Terra¹²¹, vero e proprio *focus* – a nostro giudizio – di tutta l'opera e completamento di quella «curiosità espansiva»¹²² che caratterizza il viaggiatore filosofo Montesquieu, una curiosità che si interessa alle sorti dell'umanità intera, in tutta l'estensione del globo e in tutta la durata della storia conosciuta.

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

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

E così conclude:

Ecco [...] *la più terribile catastrofe che mai sia avvenuta nel mondo;* ma a stento è possibile accorgersene perché si è prodotta gradualmente e

¹²⁰ «Il mondo non è incorruttibile, *i cieli stessi non lo sono* [...]» (LP CXIII, in OC, I, C, p. 224; corsivo nostro). Di una «duplice angoscia» nel Montesquieu delle LP parla, tra gli altri, J.-M. Goulemot, *Vision du devenir historique et formes de la révolution*, cit., pp. 18-19.

¹²¹ Nel decennio 1710-1720, tuttavia, cioè nel periodo in cui sono ambientate le LP (la prima lettera è del 15 aprile 1711, l'ultima del 20 novembre 1720), almeno in Francia si registrò una stagnazione demografica: cfr. M. Dupâquier (diretta da), *Histoire de la population française*, 4 voll., Paris, Puf, 1988, vol. II, p. 452.

¹²² J. Starobinski, *Introduction* alle LP, tr. it. cit., p. 25.

nel corso di molti secoli; ciò rivela un vizio interno, un veleno segreto e nascosto, una malattia di consunzione che affligge [il genere umano]¹²³.

Di due ordini – a giudizio del *Président*¹²⁴ e come s'è già accennato – sono le cause di questa «terribile catastrofe», e cioè di ordine *fisico* o naturale, come il clima¹²⁵, e di ordine *morale* o storico, come le forme di governo o le religioni, sulle quali pressoché interamente egli concentra la sua attenzione. E ciò non senza ragione, essendo suo intento, anche in questo caso, «osare essere virtuoso», e cioè parlare il «linguaggio della verità»¹²⁶, mettendo a nudo le responsabilità umane, o soggettive, del progressivo spopolamento del globo nel corso degli ultimi diciassette o diciotto secoli¹²⁷. Pure in questa circostanza, insomma, il vero assillo di Montesquieu è l'oppressione dell'uomo sull'uomo, segnatamente in campo politico e religioso.

Per quanto concerne l'ambito politico egli osserva, infatti, che, mentre nei paesi retti da governi repubblicani, si registra, con la «prosperità» che deriva dalla «libertà» di cui godono, un notevole incremento demografico (in essi – scrive esattamente – «la stessa uguaglianza dei cittadini, che produce di solito l'uguaglianza nei beni, porta l'abbondanza e la vita in tutte le parti del corpo politico, e la diffonde dappertutto»), in quelli assoggettati al «potere arbitrario», dato che «il principe, i cortigiani e qualche privato possiedono tutte le ricchezze», la maggioranza della popolazione «gem[e] nella più grande miseria». Ne consegue che le persone o non si sposano o, se si sposano, mettono al mondo pochi figli, per non esaurire del tutto il patrimonio familiare e per evitare che i discendenti si ritrovino a vivere in condizioni peggiori dei loro genitori¹²⁸.

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

¹²³ LP CXII, in OC, I, C, pp. 220-223 (corsivi nostri).

¹²⁴ Cfr. LP CXIII, *in fine*.

¹²⁵ Secondo Montesquieu, gli uomini non sono ubiquitari, per cui se cambiano aria, andando a vivere in un paese diverso da quello in cui sono nati, si ammalano e spesso muoiono: cfr. LP CXXI, in OC, I, C, pp. 239-241.

¹²⁶ LP VIII, in OC, I, C, p. 20.

¹²⁷ Cfr. LP CXIII, *in fine*.

¹²⁸ LP CXXII, in OC, I, C, pp. 244-245.

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

E poi, alludendo chiaramente a tutte le altre monarchie assolute europee, oltre che ovviamente ai vari dispotismi asiatici, conclude: «Se in un clima così favorevole, e in un regno così civile come la Francia, si fanno siffatte considerazioni, che cosa avverrà negli altri Stati?»¹²⁹.

Per quanto riguarda, invece, l'ambito religioso, il *Président* insiste soprattutto sull'influsso negativo che sull'andamento demografico degli Stati dove si sono diffusi avrebbero avuto – a suo parere – l'islam e il cristianesimo: il primo, a causa della poligamia, la quale, debilitando gli uomini, ne diminuirebbe le capacità riproduttive¹³⁰; il secondo, a causa della proibizione del divorzio e del gran numero di «eunuchi» (cioè, di sacerdoti e monaci votati alla continenza)¹³¹. Fattore, quest'ultimo, presente però solo nei paesi cattolici, perché in quelli protestanti tutti hanno il diritto di fare figli, per cui essi «devono essere, e lo sono realmente, più popolosi». Ne deriva:

in primo luogo, che, in tali paesi, i tributi sono più consistenti, aumentando in proporzione al numero di chi li paga; in secondo luogo, che le terre sono meglio coltivate; infine, che il commercio è più florido, perché maggiore è il numero delle persone che possono fare fortuna praticandolo e perché, dove maggiori sono i bisogni, maggiori sono le risorse per soddisfarli¹³².

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

¹²⁹ *LP* CXXII, in *OC*, I, C, p. 245.

¹³⁰ Cfr. *LP* CXIV, in *OC*, I, C, pp. 227-228.

¹³¹ Cfr. *LP* CLVI-CXVII, in *OC*, I, C, pp. 231-233. Palesemente esagerando, ma in sintonia col tono 'apocalittico' delle *LP*, Montesquieu afferma che nei paesi cristiani «l'esercizio della continenza ha annientato più uomini di quanto abbiano mai fatto le pesti e le guerre più sanguinose» (*LP* CXVII, in *OC*, I, C, p. 234).

¹³² *LP* CXVII, in *OC*, I, C, p. 235.

lunga meglio studiata e definita – tra Oriente e Occidente, tra Est e Ovest del mondo.

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

Subito dopo la pubblicazione delle *LP*, Montesquieu dovette tornare di nuovo a interrogarsi sul *che fare* di fronte all'oppressione e ai mali che essa arreca alla natura umana. Portarla alla luce e svelarne le cause – *conoscere*la – «dicendo la verità», è utilissimo ed esaltante¹³³, ma non basta. Né d'altra parte dovettero continuare ad apparirgli adeguate le risposte o reazioni a tali mali suggerite nel trattato, quali, in particolare, il suicidio di Rossana (la moglie prediletta del «geloso» marito-padrone Usbek¹³⁴) e l'amore incestuoso dei parsi Aferidone e Astarte¹³⁵. Far valere le «leggi della natura» contro le convenzioni socio-culturali che opprimono – come proclama contro il suo oppressore Rossana morente¹³⁶ – è un gesto di ribellione sì eroico, ma *individuale e disperato*¹³⁷, che non contribuisce in

¹³³ Non esiste «occupazione più bella del dire la verità» (Montesquieu, *Elogio della sincerità*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 38). Il *Président* avrebbe forse condiviso quest'opinione di Leone Ginzburg (1909-1944), il primo a tradurre nella nostra lingua un consistente florilegio delle sue *Pensées*: «Il peggio, al mondo, è vivere nella menzogna verso di sé e verso gli altri» (in Montesquieu, *Riflessioni e pensieri inediti [1716-1755]* [1943], tr. it. e note di L. Ginzburg, nuova intr. di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, epigrafe).

¹³⁴ Montesquieu insiste ripetutamente sulla gelosia – «violenta», «cupa» – di Usbek: cfr., ad es., *LP* VI, XX, XXI, XXXIV, LXII, CLV e CLXI.

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

¹³⁶ «Ho riformato le tue [di Usbek] leggi su quelle della natura» (*LP* CLXI, in *OC*, I, C, p. 323).

¹³⁷ Cfr. in tal senso S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, cit., p. 207, ove si definisce appunto il suicidio di Rossana una «ribellione [...] individuale e disperata».

nulla a ridurre concretamente la violenza dell'uomo sull'uomo dominante nel pianeta. E lo stesso vale anche per quanto concerne Aferidone e sua sorella Astarte, i quali riescono sì, dopo mille peripezie, a sposarsi e a vivere felici, ma il loro è un amore 'limitato' a due o a poche persone (la famiglia). Occorre, invece, 'proiettarsi' al di là di sé, o essere ancora più 'altruisti', assumendo come fine *tutti* gli uomini (il genere umano), agire positivamente, insomma, non solo per sé o per una cerchia ristretta di individui, ma per tutti, per il bene di tutti¹³⁸.

Detto altrimenti, di fronte all'«orrore» dominante in Asia e al «clima avvelenato» dell'Occidente¹³⁹, di fronte all'«universale infelicità» attestata dalle storie degli uomini¹⁴⁰, è necessario battere altre strade – più lunghe e difficili rispetto a quelle 'ideate' o 'immaginate' in preda al sentimento angoscioso scatenato dagli eventi drammatici del proprio presente (crac del sistema economico-finanziario architettato da Law e «lutto spaventoso» imperante nell'harem asiatico¹⁴¹) – strade orientate a un altruismo di respiro universale, come *in primis* quella costituita dalla pratica o dall'esercizio della *giustizia*, virtù per eccellenza *sociale e generale*: «bene degli altri», come dicevano Aristotele e, sulla sua scia, Cicerone¹⁴². Ed è infatti proprio su tale virtù – già significativamente tematizzata, lo si è visto, nelle *LP* – che Montesquieu torna a concentrare ora le sue mag-

¹³⁸ Dantescamente, non basta insomma coltivare il «desiderio di *conoscere*», occorre anche perseguire la *virtù* («fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute et canoscenza»: Dante, *Inferno*, XVII, 119-120), come Montesquieu stesso sembra suggerire, nel suo *Éloge de la sincérité*, quando parla di un Ulisse guidato dalla «saggezza» e dalla «virtù» (*Elogio della sincerità*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 37).

¹³⁹ Cfr. *LP* XXVI, in *OC*, I, C, p. 55, dove Usbek-Montesquieu dichiara di ritrovarsi a vivere in «climi avvelenati, dove non si conosce né il pudore né la virtù»

¹⁴⁰ Cfr. J.N. Shklar, *Montesquieu*, cit., p. 40: «La felicità [è] per [Montesquieu] un problema psicologico creato dall'ampia testimonianza dell'universale infelicità».

¹⁴¹ *LP* CLVI, in *OC*, I, C, p. 318.

¹⁴² Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 1129b-1130a: «[...] la giustizia, sola tra le virtù, è considerata anche "bene degli altri", perché è diretta agli altri. Essa, infatti, fa ciò che è vantaggioso per un altro, sia per uno che detiene il potere sia per uno che è membro della comunità. Ciò posto, il peggiore degli uomini è colui che esercita la propria malvagità sia verso se stesso sia verso gli amici, mentre *il migliore non è quello che esercita la virtù verso se stesso, ma quello che la esercita nei riguardi degli altri: questa, infatti, è un'impresa difficile*» (corsivo nostro); M.T. Cicerone, *De re publica*, II, 43, 68: «La giustizia guarda all'esterno e tutta si slancia ed emerge» (il passo è riportato nella *De compendiosa doctrina*, libro I: *De proprietate sermonum* di Marcello Nonio, di cui Montesquieu possedeva un'edizione del 1586: cfr. *Catalogue*, n° 1932; e, su Nonio, *P* 773); ivi, III, 8, 12: la giustizia, «nata più per gli altri che per sé, ama tutti più di se stessa».

giori e migliori energie, pervenendo a risultati di importanza capitale per il suo futuro percorso esistenziale e intellettuale: ci riferiamo al *Discours sur l'équité* che egli tenne, nel novembre del 1725, alla ripresa delle attività del parlamento giudiziario di Bordeaux (dov'era *président à mortier*¹⁴³), e, soprattutto, al *Traité des devoirs* di cui lesse i primi capitoli, nel maggio dello stesso anno, all'Accademia bordolese delle Scienze, della quale fu uno dei membri più operosi e influenti.

A guidarlo nella stesura di questi fondamentali lavori furono soprattutto gli Antichi¹⁴⁴, e in particolare i filosofi della media e nuova stoà, *in primis* il Cicerone del *De officiis* e Marco Aurelio, come egli stesso ci racconta in una sua importante lettera dell'8 ottobre 1750 all'arcivescovo di Soissons, François de Fitz-James¹⁴⁵:

Sono quasi trent'anni ormai¹⁴⁶ da quando progettai di scrivere un'opera sui doveri. Il trattato sui *Doveri* di Cicerone mi aveva incantato e lo presi a mio modello; e, siccome voi sapete che Cicerone ha copiato, per così dire, Panezio, che era uno stoico, e che gli stoici, meglio di chiunque altro, hanno trattato il tema dei doveri, lessi le principali opere degli stoici, e tra l'altro, le *Riflessioni morali*¹⁴⁷ di Marco Antonino, che ritengo il capolavoro dell'antichità. Confesso che questa morale mi colpì e

¹⁴³ *Presidente di sezione*: Montesquieu aveva ereditato tale carica il 20 maggio 1716 dallo zio Jean-Baptiste de Secondat, morto il 24 aprile di quell'anno. Anche se successivamente la vendette (com'era costume, all'epoca), egli mantenne per tutta la vita il titolo onorifico di *président*.

¹⁴⁴ Scrive tra l'altro il *Président*: «Confesso il mio amore per gli antichi. Mi incanta la civiltà antica e, con Plinio, mi viene sempre da dire: *È ad Atene che andate. Rispettate i loro dèi*» (P 110, in Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 100). Ovviamente, noi non neghiamo affatto l'incidenza su Montesquieu degli autori moderni (Grozio, Descartes, Pufendorf, Malebranche, Shaftesbury, Fénelon ecc.), ma riteniamo un palese misconoscimento del suo *vero e proprio culto* per quelli antichi l'insistere esclusivamente su di essi, come fa, ad es., R. Shackleton (*Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 72-73) a proposito del 'peso' che avrebbe avuto il *De officio hominis* (1673) di Pufendorf sul *Traité des devoirs*.

¹⁴⁵ Era figlio del potente duca di Berwick, cui Montesquieu fu molto legato: cfr. L. Desgraves, *Montesquieu*, cit., pp. 31, 75-75, 89-91, *passim*.

¹⁴⁶ Come si vede, il computo inizia proprio *subito dopo* la pubblicazione delle *LP*.

¹⁴⁷ Era questo – *Réflexions morales* – il titolo della traduzione con *remarques*, curata dai coniugi Dacier, dei *Pensieri* di Marco Aurelio che Montesquieu possedeva nella sua biblioteca, nelle edizioni del 1707 e del 1714 (rispettivamente, la terza e la quarta; la prima è del 1691; cfr. *Catalogue*, nn° 692-693): *Réflexions morales de l'empereur Marc Antonin, avec des remarques de Mr. & de Mad. Dacier*, 2 tt. in 1 vol., Amsterdam, Mortier, 1714⁴.

che volentieri [...] avrei fatto di Marco Antonino un santo; ciò che più mi affascinò fu constatare che questa morale era pratica [...]. Fu così che inserii nella prefazione, ovvero all'inizio del *Trattato dei doveri* che avevo abbozzato, un elogio degli stoici e della loro filosofia. Lessi pezzi del mio trattato all'Accademia di Bordeaux; estratti di talune parti dell'opera apparvero sui giornali [...]. In séguito, trovai che mi sarebbe stato assai difficile fare un buon lavoro sui doveri, che la divisione di Cicerone, che è quella stessa degli stoici, era troppo vaga; soprattutto, temetti un rivale come Cicerone, davanti al quale mi sembrava che le forze del mio intelletto venissero meno. Abbandonai, perciò, il progetto¹⁴⁸.

Purtroppo, mentre il *Discours sur l'équité* ci è pervenuto, il manoscritto dell'abbozzo del *Traité des devoirs*, ancora in circolazione nei primi decenni dell'Ottocento, risulta attualmente disperso¹⁴⁹. Possediamo, comunque, il resoconto della seduta dell'Accademia, in cui quest'ultimo fu parzialmente letto, redatto da uno dei migliori amici di Montesquieu, Jean-Jacques Bel, e pubblicato su una rivista letteraria dell'epoca. Tale resoconto, assieme a un indice sommario¹⁵⁰, a un frammento intitolato *De*

¹⁴⁸ Montesquieu a François Fritz-James, in *OC*, t. III, pp. 1327-1328 (corsivo nostro). Negli scritti anteriori alle *LP*, come ad es. il *Discours sur Cicéron* (1717 ca.), e nelle *LP* stesse (lettera XXXIII), Montesquieu pare, invece, sottovalutare il pensiero stoico: vedi *Discorso su Cicerone*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 29 (testo e nota 7).

¹⁴⁹ Cfr. Sh. Mason, *Introduction* al *Traité des devoirs*, in *Cœuvres complètes de Montesquieu*, t. VIII, *Cœuvres et écrits divers*, I, Oxford, Voltaire Foundation, 2003, p. 431. Nel 1818 il *Traité* figurava in uno stock di manoscritti inviati da Joseph-Cyrille de Montesquieu, proprietario di La Brède, al cugino Charles-Louis, nipote di Montesquieu, che viveva a Canterbury. Nel catalogo dei manoscritti spediti se ne dà la seguente sommaria descrizione: «Un autre cahier, intitulé: *Traité des devoirs*, mis au net. Il y a un chapitre: *Des devoirs en général*; - 2° *de Dieu*; - 3° *de nos devoirs envers les hommes*; - 4° *de la Justice*; - 5° *de quelques principes de philosophie*; - 6° *des principes des Stoïciens*; 7° *l'habitude de la Justice*; - 8° *l'imitation du chapitre précédent*; 9° - *équivoque grossière du mot de Justice*; - 10° *des devoirs de l'Homme*; - 11° *de quelques exemples de la violation des devoirs de l'Homme*; - 12° *ce que nous devons à la Religion chrétienne, de nous avoir donné l'équité pour tous les hommes*; - 13° *de la Politique*; - 14° *du peu d'utilité de la Politique*». Il catalogo porta anche un'annotazione, successiva al ritorno delle carte a La Brède (1828), di Prosper de Montesquieu (figlio di Joseph-Cyrille ed erede dei manoscritti, lasciati gli da Charles-Louis), in cui è detto che una parte di quegli scritti era stata bruciata dallo zio, e si parla, tra gli oggetti residui, di un «carton [...] intitulé: *Devoirs, Loix, réputation*, contenant divers cahiers» (ivi, pp. 431-432). Non è dunque da escludersi che il manoscritto si trovi attualmente in una qualche biblioteca privata.

¹⁵⁰ Dal quale emerge che più della metà dei 14 capitoli di cui si componeva il *Trai-*

la politique e a un nutrito gruppo di *pensées* riconducibili tutti al *Traité* e conservatisi, è più che sufficiente per formarci un'idea precisa sul contenuto dell'opera. Ovviamente Montesquieu conosceva la «setta stoica»¹⁵¹ – ossia la setta latrice, come scriverà nell'*EL*, dei «principi più degni dell'uomo»¹⁵² –, anche prima (in particolare, Cicerone e Seneca¹⁵³), ma è negli anni immediatamente successivi alle *LP* che egli la studia a fondo, facendone proprie le idee-cardine le quali, dopo di allora, diverranno i suoi principi-guida sia come uomo sia come pensatore.

Come *uomo*: è nella prima metà degli anni Venti del Settecento che Montesquieu inizia – e forse proprio sulle orme delle *Réflexions morales* di Marco Aurelio – la stesura del suo 'zibaldone' di pensieri (le celebri *Mes Pensées*¹⁵⁴), per molti aspetti il suo *manuale* di «esercizi spirituali»¹⁵⁵. È tutt'altro che infrequente, infatti, incontrare in esse un uomo di buona volontà che non esita a criticare se stesso, a esaminare se stesso e a

té (capp. 3-9 e 14) concerne specificamente il tema della giustizia: vedi la nota precedente e il resoconto di J.-J. Bel in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 81-87.

¹⁵¹ *EL*, XXIV, 10 (titolo). Nel XVIII secolo il termine *setta* non aveva il significato negativo che ha oggi.

¹⁵² *EL*, XXIV, 10, in *OC*, I, B, p. 89.

¹⁵³ Di Cicerone, Montesquieu possedeva tra l'altro: tre edizioni di *Opera omnia*, incluse quelle curate dal filologo Denis Lambin (1516-1572) e dal giurista Denis Godefroy (1549-1622); l'edizione elzeviriana del *De officiis* del 1656 e la versione francese dello stesso approntata da Philippe Goibaud-Dubois (1626-1703); le *Lettere* nelle traduzioni curate da Johann Georg Graevius (1632-1703) e da Jean Godouin (1620-1700) (cfr. *Catalogue*, nn° 1841-1844, 1847-1848, 2280-2281); di Seneca, invece, aveva tutte le opere in latino e, in buona parte, anche in traduzione francese (cfr. *Catalogue*, nn° 1547-1557). Su Montesquieu e Cicerone, vedi ora l'importante lavoro di M. Benítez, *Les années d'apprentissage: Montesquieu, lecteur de Cicéron*, «Montesquieu.it», (2012), pp. 1-169 (< http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Montesquieu_cic%C3%A9ron.pdf >).

¹⁵⁴ Secondo L. Desgraves Montesquieu le avrebbe iniziate a redigere attorno al 1720: cfr. L. Desgraves, *Introduction* a Montesquieu, *Pensées – Le Spicilege*, a cura di L. Desgraves, Paris, Laffont, 1991, p. 69. Secondo C.P. Courtney, invece, attorno al 1721: cfr. C.P. Courtney, *Bibliographie chronologique provisoire des œuvres de Montesquieu*, «Revue de Montesquieu», 2 (1999), p. 228.

¹⁵⁵ Adoperiamo quest'espressione nel senso conferitogli da Pierre Hadot: cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (2002), Torino, Einaudi, 2005; e, dello stesso, il magistrale *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio* (1992), presentazione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1996. Sulle *Pensées* montesquieuiane, rinviamo a D. Felice-D. Monda, *L'attualità «inattuale» di un protagonista della civiltà moderna e contemporanea*, in Eid., *Montesquieu*, cit., pp. 3-23, dove peraltro già proponiamo di considerarle come «veri e propri "esercizi spirituali"», nonché «un'opera a sé stante», una creazione del tutto autonoma (p. 16).

esortarsi continuamente, cercando le parole che possano aiutarlo a vivere e a vivere bene, proprio come accade nei *Pensieri* di Marco Aurelio: «Al mattino, quando non hai voglia di alzarti, ti sia presente questo pensiero: mi sveglio per compiere il mio dovere di uomo»¹⁵⁶.

Tra gli «esercizi», il più importante – come s'è già accennato – è quello della virtù della giustizia¹⁵⁷. Quest'ultima – scrive Montesquieu nel succitato *Discours sur l'équité* – costituisce la «qualità essenziale» di un magistrato¹⁵⁸, il quale, per ben amministrare la giustizia, deve far sì che essa sia *illuminata, tempestiva, mite* e, soprattutto, *universale*:

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

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

Giudici di questa sorta rassomigliano alle *mostruose divinità* inventate dalla favola, che mettevano un po' d'ordine nell'universo, ma che, cariche di crimini e di imperfezioni, confondevano esse stesse le loro leggi, e riportavano il mondo in tutte le sregolatezze che pur vi avevano bandito¹⁵⁹.

Il ruolo dell'uomo privato – sottolinea ancora Montesquieu – non deve far torto a quello dell'uomo pubblico, giacché è soprattutto negli affari che interessano la propria persona e la propria famiglia che meglio si rivela e si rende riconoscibile il «cuore» di un magistrato:

è in questo che il popolo ci giudica; è in questo che ci teme o che da noi spera. Se la nostra condotta è condannata, se è sospetta, verremo sottoposti a una specie di ricusazione pubblica; e il diritto di giudicare, che noi

¹⁵⁶ Marco Aurelio, *Pensieri*, V, 1.

¹⁵⁷ Importantissima per Marco Aurelio, ma non per Epitteto, come ricorda P. Hadot, *La cittadella interiore*, cit., p. 201.

¹⁵⁸ Senza tale «qualità» il magistrato «non è che un mostro nella società» (Montesquieu, *Discorso sull'equità che deve regolare i giudizi e l'esecuzione delle leggi*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 62).

¹⁵⁹ Montesquieu, *Discorso sull'equità*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 65-66 (corsivi nostri).

esercitiamo, è posto, da coloro che sono obbligati a subirlo, nel novero delle loro calamità¹⁶⁰.

L'«esercizio» della virtù della giustizia deve valere, dunque, sia in privato sia in pubblico, deve cioè «divenire – si legge in una delle *pensées* riferibili al *Traité des devoirs* – un'abitudine (*habitude*) da osservare sin nelle minime cose» e a cui «adattare il proprio modo di pensare»¹⁶¹. Occorre, in altri termini, che essa diventi un *habitus animi* – come sosteneva Cicerone¹⁶² –, un *modus vivendi*, uno *stile di pensiero e di vita*. Ma che cos'è più precisamente la giustizia e quali sono «i mezzi per acquisirla al più alto grado»¹⁶³?

La giustizia – e veniamo così al secondo punto, al Montesquieu come *pensatore* – è, al pari della maggior parte delle virtù, un *rapporto degli uomini fra loro*. Tuttavia, diversamente da altre virtù, come ad esempio l'amicizia, l'amor di patria o la pietà, le quali sono un *rapporto particolare*, perché riguardano o coinvolgono solo un numero circoscritto di individui (gli amici, i compatrioti o gli sventurati), la giustizia è un *rapporto generale*, in quanto è rivolta a *tutti* gli uomini indistintamente¹⁶⁴. In tal senso, essa è la più alta di tutte le virtù, la virtù per eccellenza: *una excellentissima virtus*¹⁶⁵, come aveva scritto Cicerone, o *la mère de toutes les*

¹⁶⁰ Montesquieu, *Discorso sull'equità*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 66.

¹⁶¹ P 220, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 89. Ma, sempre con riferimento alla giustizia, il termine *habitude* è adoperato anche nell'indice sommario (cap. 7°) del *Traité des devoirs*: cfr. *supra*, nota 149.

¹⁶² Cfr. M.T. Cicerone, *De inventione*, II, 53, 16.

¹⁶³ [J.-J. Bel.] *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 85.

¹⁶⁴ Cfr. *ibidem* («La maggior parte delle virtù sono solo dei *rapporti particolari*, mentre la giustizia è un *rapporto generale*; essa concerne l'uomo sia individualmente sia in rapporto a tutti gli uomini») e P 1008 («Quasi tutte le virtù sono un particolare rapporto fra un determinato uomo e un altro; per esempio: l'amicizia, l'amor di patria, la pietà sono rapporti particolari. Ma la giustizia è un rapporto generale. Di conseguenza, tutte le virtù che distruggono tale rapporto generale *non sono virtù*»: Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 86; corsivi nostri).

¹⁶⁵ Cfr. M.T. Cicerone, *De natura deorum*, I, 2: «E sono propenso a credere che, una volta eliminata la pietà verso gli dèi, vengano soppressi anche la lealtà e i rapporti sociali del genere umano e la giustizia, la virtù per eccellenza (*una excellentissima virtus*)»; Id., *De officiis*, III, 6, 28: «La giustizia è la sola virtù signora e regina (*domina et regina*) di tutte le virtù». Già Platone, com'è noto, aveva parlato nella *Repubblica* (IV, 427d-445e) della giustizia come della virtù che abbraccia tutte le altre, e cioè la prudenza o saggezza, il coraggio e la temperanza. Vedi, in proposito, F. Bentivoglio, *L'idea di giustizia in Platone*, «Montesquieu.it», 5 (2013).

vertus, come Montesquieu poteva leggere nella traduzione francese dei *Pensieri* di Marco Aurelio in suo possesso¹⁶⁶.

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

tutti i doveri particolari *cessano* – scrive esattamente Montesquieu – quando non li si può compiere senza ledere i *doveri dell'uomo*. Si deve, per esempio, pensare al *bene della patria* quando è in questione *quello del genere umano*? No; il dovere del cittadino è un crimine quando fa dimenticare il *dovere dell'uomo*. L'impossibilità di organizzare il mondo intero in un'unica società ha reso gli uomini estranei agli altri uomini, ma questa situazione non ha implicato nulla contro i *primi doveri*, e l'uomo, dappertutto essere ragionevole, non è né Romano né Barbaro¹⁶⁷.

In altri termini, e come insegnavano Cicerone e Marco Aurelio¹⁶⁸, esiste una gerarchia dei doveri (quelli *particolari* vengono dopo o sono inferiori ai *doveri dell'uomo*), così come esiste una gerarchia dei beni (il *bene della patria* viene dopo o è inferiore al *bene del genere umano*). Le virtù, cioè, come i doveri, non sono tutte uguali, ma sono disposte a scala ascendente o a cerchi concentrici progressivi: si va dalle meno ampie e perfette alle più ampie e perfette, fino alla giustizia, la più 'capiente' e perfetta di tutte¹⁶⁹.

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

Se fossi a conoscenza di qualcosa che mi fosse utile, ma risultasse pregiudizievole per la mia famiglia, lo scaccerei dalla mia mente. Se cono-

¹⁶⁶ *Réflexions morales*, cit., t. II, p. 214 [Marco Aurelio, *Pensieri*, XI, 10].

¹⁶⁷ [J.-J. Bel,] *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 85-86 (corsivi nostri).

¹⁶⁸ Si veda, ad es., di M.T. Cicerone, *De officiis*, I, 17, e *De finibus*, V, 23, 65; e di Marco Aurelio, *Pensieri*, IV, 44, 6 e VI, 54, ricordato, quest'ultimo, in due *pensées* da Montesquieu stesso: «Quello che non è utile all'alveare, non è utile neppure all'ape» (*P* 1657); «Tutte le nazioni sono unite in una sola catena e si trasmettono i loro mali e i loro beni. Non faccio un discorso retorico; dico una verità: la prosperità dell'universo farà sempre la nostra; e, per usare le parole di Marco Aurelio, "Quello che non è utile all'alveare, non è utile neppure all'ape"» (*P* 1694, in Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., pp. 67-68).

¹⁶⁹ Cfr., in proposito, C. Larrère, *Montesquieu et le stoïcisme*, «Lumières», 1 (2003), pp. 77-79; M. Platania, *Montesquieu e la virtù*, cit., pp. 64-73.

scessi qualcosa di utile alla mia famiglia, ma non alla mia patria, cercherei di dimenticarlo. Se conoscessi qualcosa di utile alla mia patria, ma dannoso all'Europa, oppure di utile all'Europa ma pregiudizievole per il genere umano, lo considererei un delitto¹⁷⁰.

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

«La virtù dell'uomo considerato in se stesso» – scrive al riguardo Montesquieu nel *Discours sur l'équité*, di nuovo ricalcando pressoché alla lettera quanto trovava scritto nella traduzione francese dei *Pensieri* marcaureliani in suo possesso¹⁷¹ – è l'«affezione generale per il genere umano (*affection général pour le genre humain*)»¹⁷², ossia è, come ribadirà un ventennio dopo nella *Prefazione* all'*EL*, «[quell'amore] che comprende l'amore di tutti», il cui «esercizio» consiste nel cercare, come lui ritiene di aver fatto con l'*opus magnum*¹⁷³, di «istruire gli uomini» sulla loro «natura», e cioè sul fatto che questa è non solo – come pensava, ad esempio, Hobbes – *egoismo*, ma anche – come ritenevano in primo luogo gli stoici – *altruismo*¹⁷⁴. L'egoismo «separa» l'uomo «dal tronco» della *societas humani generis* cui appartiene e l'«attacca» a un suo «ramo»¹⁷⁵, ossia a una frazione 'isolata' o 'staccata' di essa, portandolo così – come mostra la conclusione dell'apologo dei *cattivi Trogloditi*¹⁷⁶ – all'autodistruzione, mentre l'altruismo lo tiene unito a questo «tronco», e cioè al tutto di cui

¹⁷⁰ P 741 (riconducibile al *Traité des devoirs*), in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 104. La *pensée* è riportata da Montesquieu anche nell'*Histoire véritable* (ca. 1734-1739), in *OC*, III, p. 355. Cfr. pure P 350, 741, 1253 e 1267.

¹⁷¹ «*Affection pour tous les hommes en général*» (*Réflexions morales*, cit., t. II, p. 216 [Marco Aurelio, *Pensieri*, XI, 13]). Cicerone, per parte sua, aveva parlato di «*caritas generis humani* (amore per il genere umano)» (*De finibus*, V, 23, 65).

¹⁷² Montesquieu, *Discorso sull'equità*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 64.

¹⁷³ Cfr., ad es., la sua lettera al duca di Nivernais del 26 gennaio 1750, dove afferma che nell'*EL* «non si trova altro che l'amore per il bene, per la pace e per la felicità di tutti gli uomini» (in *OC*, III, p. 1280).

¹⁷⁴ Vedi *infra*, dove discutiamo più diffusamente del rapporto tra Montesquieu e Hobbes.

¹⁷⁵ Cfr. P 1253 (riconducibile al *Traité des devoirs*), in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 92.

¹⁷⁶ Cfr. LP XI.

egli è parte, conservandolo. L'uomo, in altri termini, 'si salva', può 'salvarsi', se gli si mostra che «è proprio dell'anima, se è razionale, amare il prossimo»¹⁷⁷ e agire in vista del bene della comunità umana¹⁷⁸:

Niente avvicina di più alla Provvidenza divina – sintetizza mirabilmente Montesquieu – di quella benevolenza generale e di quella grande capacità di amare che abbraccia tutti gli uomini, e niente avvicina di più all'istinto animalesco di quei limiti che il cuore si dà quando è toccato esclusivamente dal proprio interesse o da ciò che lo circonda¹⁷⁹.

Ma negli scritti del 1725 non c'è solo questo. Vi è anche un'altra importantissima tesi, strettamente collegata a quella appena vista ed enunciata essa pure già nelle *LP*, vale a dire che la giustizia è connaturata all'uomo ed è il fondamento delle società: «Gli uomini – scriveva Montesquieu nella lettera LXXXIII delle *LP*, ricalcando la dottrina ciceroniana¹⁸⁰ – sono nati per essere virtuosi e la giustizia è una qualità loro propria quanto l'esistenza»¹⁸¹. E nel *Traité* del 1725 ribadisce: «La giustizia è fondata sull'esistenza e la socievolezza (*sociabilité*) degli esseri ragionevoli»¹⁸².

Rispetto alle *LP*, tuttavia, nel *Traité des devoirs* (e negli scritti ad esso collegati) viene meno il paradosso groziano sul possibile 'sganciamento'

¹⁷⁷ Marco Aurelio, *Pensieri*, XI, 1, 4. Vedi anche Seneca *De clementia*, II, 3, 3. Cfr. P. Hadot, *La cittadella interiore*, cit., pp. 172-173 e 210-212, dove si sottolinea la 'vicinanza' – già intravista da Montesquieu («È con piacere che si osserva come la carità cristiana non esiga molto da noi se non ciò che i pagani sentivano che l'umanità e l'amore del bene comune esigevano da loro»: *P* 924) – tra morale stoica e morale cristiana.

¹⁷⁸ Si veda ancora Marco Aurelio, *Pensieri*, VI, 7: «Trova gioia e quiete in una cosa sola: passare da un'azione utile all'umanità a un'altra azione utile all'umanità, sempre ricordati di Dio»; ivi, VIII, 23: «Compio un'azione? Lo faccio riferendomi al bene degli uomini»; ivi, XII, 20: «Prima di tutto, non agire a caso, né senza scopo. In secondo luogo, non riferirsi ad altro che a un fine utile alla comunità».

¹⁷⁹ *P* 938. Si tratta di una *pensée* collegata alla già citata *Histoire véritable*, dove infatti si legge: «Dato che gli dèi abitano nei templi e amano quelle dimore pur senza rinunciare al loro amore per il resto dell'universo, credevo che gli uomini, legati alla propria patria, dovessero estendere la propria benevolenza a tutte le creature che possono conoscere e sono capaci di amare» (*OC*, III, p. 355).

¹⁸⁰ Cfr. M.T. Cicerone, *De legibus* I, 10, 28: *nos ad iustitiam esse natos, neque opinione sed natura constitutum esse ius* («siamo nati alla giustizia, e il diritto non è stato fondato per una convenzione, ma dalla natura stessa»).

¹⁸¹ *LP* LXXXIII, in *OC*, I, C, p. 169.

¹⁸² Il passo è riportato da J.-J. Bel nel suo resoconto: cfr. *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 85.

della giustizia da Dio o dalla religione. Grozio aveva scritto: «E tutto quanto abbiamo detto finora [sull'equità o diritto naturale] resterebbe valido anche se ammettessimo [...] che Dio non esista (*etiamsi daremus quod [...] non esse Deum*)». E Montesquieu a sua volta gli aveva fatto eco nelle *LP*:

Quand'anche Dio non esistesse (*Quand il n'y auroit pas de Dieu*), noi dovremmo sempre amare la giustizia, cioè sforzarci di assomigliare a quell'essere di cui ci siamo fatti una così bell'idea e che, se esistesse, sarebbe necessariamente giusto. Se fossimo liberi dal giogo della religione, non dovremmo esserlo da quello dell'equità¹⁸³.

Ora, invece, nel *Traité des devoirs* il filosofo di La Brède 'lega' strettamente, e *definitivamente*, morale e religione, giustizia e Dio, *giustizia e cristianesimo*. Dio – afferma infatti nel primo capitolo del *Traité* – è sia l'«oggetto universale» sia l'«oggetto particolare» dei «doveri»: l'uno, «in quanto Egli deve esaudire tutti i nostri desideri e occupare tutti i nostri pensieri»; l'altro, «in quanto gli dobbiamo un culto». E poi, nel dodicesimo capitolo, Montesquieu «dimostra» – secondo quanto riferisce nel suo resoconto J.-J. Bel – che «dobbiamo alla religione cristiana l'averci dato equità verso tutti gli uomini (*montre que nous devons à la Religion chrétienne de nous avoir donné de l'équité pour tous les hommes*)»¹⁸⁴. Anche se non possediamo i dettagli di questa «dimostrazione» – dato che, come s'è accennato, dai primi decenni dell'Ottocento il *Traité des devoirs* è diventato introvabile –, il discorso di Montesquieu, come peraltro verrà confermato dall'*EL*¹⁸⁵, è assolutamente chiaro: è al cristianesimo, ossia al Dio dei cristiani, che dobbiamo *l'équité* – come recita più esattamente il titolo del capitolo in questione nell'indice sommario del *Traité*¹⁸⁶ – ver-

¹⁸³ *LP* LXXXIII, in *OC*, I, C, p. 169.

¹⁸⁴ [J.-J. Bel,] *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 84, 86.

¹⁸⁵ Cfr., in proposito, l'altissimo elogio del Dio cristiano e della sua giustizia intesuto in *EL*, XXIV, 13, in *OC*, I, B, p. 92. Ma vedi pure *EL*, XV, 7, *in fine*, dove si formula la tesi secondo cui il cristianesimo avrebbe restaurato in Occidente «l'età di Saturno, quando non c'erano sulla Terra né padroni né schiavi», una tesi palesemente inconcepibile se non presuppone che nel cuore degli uomini sia iscritta l'idea di giustizia, vale a dire che nel loro *animus* vi sia quell'*habitus* che «attribuisce a ciascuno – secondo la celeberrima definizione ciceroniana della giustizia – la sua dignità (*suam cuique tribuens dignitatem*)» (*De inventione*, II, 53, 16).

¹⁸⁶ *Ce que nous devons à la Religion chrétienne, de nous avoir donné l'équité pour tous les hommes*: cfr. *supra*, nota 149.

so il genere umano, vale a dire l'idea di *giustizia*¹⁸⁷. Al pari che per Marco Aurelio, anche per Montesquieu, dunque, la giustizia proviene da Dio, il quale però, per il *Président*, non è il *Logos* o la «Ragione universale», come nell'imperatore-filosofo¹⁸⁸, bensì il Dio del Nuovo Testamento, il Dio cristiano.

In ogni caso, derivando da Dio, la giustizia o equità è – come amerà ripetere, *mutatis mutandis*, anche Voltaire¹⁸⁹ – «eterna» e non dipendente, come invece pretende Hobbes, dalle «convenzione umane»¹⁹⁰. Come e forse ancor più che nell'apologo dei cattivi Trogloditi¹⁹¹, emerge in alcune *pensées* riconducibili al *Traité des devoirs* (che vi dedicava, peraltro, ben due capitoli¹⁹²) il radicale anti-hobbesismo di Montesquieu, altro tratto strutturale – assieme alla sincera e profonda adesione ai principi etici della media e nuova stoà – della sua riflessione filosofico-politica di questi anni, come poi di quelli della piena maturità, per cui è assoluta-

¹⁸⁷ Montesquieu non opera alcuna distinzione tra *equità* e *giustizia*, come emerge chiaramente sia da LP LXXXIII (cfr. *supra*, la citazione riportata nel testo) sia dal *Discours sur l'équité* (cfr. *supra*, la citazione riportata nel testo). E lo stesso vale anche per quanto concerne l'*EL*, come risulta tra l'altro dalla *Table analytique des matières* (compilato per la prima volta nel 1750, quando cioè Montesquieu era ancora in vita), dove nelle voci *Équité* e *Justice* si rinvia allo stesso luogo del capolavoro, è cioè a I, 1, in cui si ragiona di *rappports d'équité*. Peraltro, talvolta i due termini, uniti dalla congiunzione «e», vengono adoperati simultaneamente, in una sorta di endiadi: cfr., ad es., LP LXXX, in OC, I, C, p. 165, e *Défense*, I^e Partie, 1 e I^e Partie, *Réponse à la Première objection*.

¹⁸⁸ Cfr. P. Hadot, *La cittadella interiore*, cit., pp. 138-154, 211, 285.

¹⁸⁹ Si veda, ad es., la sua voce *Sul giusto e sull'ingiusto* («Chi ci ha dato il senso del giusto e dell'ingiusto? Dio, che ci ha dato un cervello e un cuore [...]. La morale è una: essa viene da Dio ecc.»), in Voltaire, *Dizionario filosofico integrale*, a cura D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani («Il pensiero occidentale»), in corso di stampa. *Mutatis mutandis*, perché Voltaire, anche in quest'occasione, non riesce a non trovare pretesti per attaccare il cristianesimo.

¹⁹⁰ LP LXXXIII, in OC, I, C, p. 170.

¹⁹¹ È opinione unanimemente condivisa che con la prima fase o momento della parabola dei Trogloditi (LP XI), Montesquieu miri a dimostrare l'infondatezza dell'hobbesiano *bellum omnium contra omnes*, e dunque dell'inesistenza di una giustizia naturale o assoluta.

¹⁹² Il IV e il V, nei quali Montesquieu «mostra[va] – scrive J.-J. Bel nel suo resoconto – che la giustizia non dipende dalle leggi, che essa è fondata sull'esistenza e la sociabilità (*sociabilité*) degli esseri ragionevoli, e non su disposizioni o volontà particolari di questi esseri. Tale questione porta l'autore [Montesquieu] a confutare i principi di Hobbes sulla morale» (*Analisi del «Trattato dei doveri»*, cit., in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 85).

mente legittimo considerare gli scritti ‘moralì’ del 1725 il *primum motum* dell’*EL*¹⁹³:

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

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

È solo quando la società è formata che i singoli, nell’abbondanza e nella pace, avendo in ogni momento l’opportunità di sentire la superiorità del loro spirito o dei loro talenti, cercano di volgere a loro favore i principali vantaggi di tale società. Hobbes vuole far fare agli uomini ciò che neanche i leoni fanno. È solo con il costituirsi della società che alcuni abusano degli altri e diventano più forti; all’inizio, sono tutti uguali.

*Se costituiscono delle società, è per un principio di giustizia. Quindi lo possedevano*¹⁹⁴.

Avremo modo di tornare più avanti su questa netta opposizione di Montesquieu al filosofo di Malmesbury. Qui per ora ci preme sottolineare un ulteriore importantissimo aspetto – il quale non è altro, poi, che l’altra faccia del suo anti-hobbesismo –, e cioè che, rispetto alle *LP*, di gran lunga maggiore è ora la fiducia del *Président* nell’uomo, nelle sue potenzialità positive, ‘costruttive’, e questo non solo nel *Traité des devoirs*,

¹⁹³ Pur se non con la stessa nettezza, si esprime in tal senso anche G. Benrekassa nella voce *L’Esprit des lois*, scritta per il *Dictionnaire électronique Montesquieu*, 2008: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=472> >.

¹⁹⁴ *P* 1266, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 98-99 (corsivi nostri). Nelle battute finali della citazione riportata nel testo, Montesquieu polemizza sempre con Hobbes, per il quale – com’è noto – non la *iustitia*, bensì il *mutuus metus* è *fundamentum regnorum* (*De cive*, I, 2, *in fine*). Vedi, nello stesso senso, pure la *pensée* 224, riconducibile anch’essa al *Traité des devoirs*.

ma anche in altri scritti del 1725, come *De la considération et de la réputation* e il *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences*.

L'uomo è, per Montesquieu, un essere duplice, non solo in quanto è composto di anima e di corpo¹⁹⁵, ma anche – come peraltro è già emerso da quanto siamo venuti finora esponendo – in quanto «presenta in sé tanto la possibilità dell'egoismo che quella della virtù»¹⁹⁶.

Ora, di questa ambivalenza della natura umana, riproposta in età moderna anzitutto da Machiavelli¹⁹⁷ e vero e proprio *fil rouge* della ricerca filosofica montesquieuiana, mentre nelle *LP* si sottolinea soprattutto la tendenza all'egoismo e all'utilitarismo – come appare chiaro sia dalla conclusione dell'apologo sui buoni Trogloditi (i quali, lo si è accennato, preferiscono alla fine 'disfarsi' del «peso» della virtù e vivere da «sudditi», completamente dediti a soddisfare i piaceri dei sensi e gli interessi egoistici immediati) sia dalla personalità intrinsecamente contraddittoria di Usbek (nel quale, a séguito dei crescenti disordini che esplodono nel suo serraglio a Isfahan, trionfa il despota crudele e infatuato di se stesso sull'uomo riflessivo e intelligente¹⁹⁸) –, nel *Traité des devoirs* traspare invece chiaramente una maggiore fiducia nel lato, per così dire, 'luminoso', 'angelico' dell'uomo¹⁹⁹, per la sua «inclinazione naturale» alla virtù. E anche

¹⁹⁵ In proposito ha giustamente osservato, non più di un secolo fa, un grande estimatore e seguace di Montesquieu: «L'antitesi tradizionale di anima e corpo non è una vana concezione mitologica, priva di fondamento nella realtà. Doppio siamo davvero» (É. Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali* [1914], a cura di G. Paoletti, Pisa, Ets, 2009, p. 54).

¹⁹⁶ S. Cotta, *Intervista su Montesquieu*, in D. Felice-D. Monda, *Montesquieu*, cit., p. 315.

¹⁹⁷ Si veda, in particolare, N. Machiavelli, *Il principe*, XVIII, dove si ragiona della figura del centauro Chirone, «mezzo bestia e mezzo uomo»; e, inoltre, Id., *Discorsi*, I, 2, 14-15; I, 3, 2, 6-7; I, 10, 29; I, 27, 6. Per gli Antichi, si pensi soprattutto ad Agostino d'Ipbona che, nel *De civitate Dei*, parla di due «Città» e di due «amori» («Costruirono dunque queste due città due amori: la terrena, l'amore di sé fino al disprezzo di Dio; la celeste, l'amore di Dio fino al disprezzo di se stessi») (*La città di Dio*, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi-Gallimard, 1992, XIV, 28, p. 628).

¹⁹⁸ Cfr., in particolare, *LP* CXLVIII, dove Usbek ingiunge al guardiano del serraglio di instaurarvi un regime di terrore: «Che la paura e il terrore (*la crainte et la terreur*) avanzino assieme a voi; correte d'appartamento in appartamento a distribuire punizioni e castighi. Che tutte [le donne del serraglio] vivano nella costernazione; che tutte si sciolgano in lacrime davanti a voi [...]» (*OC*, I, C, p. 311).

¹⁹⁹ Di un lato 'angelico' dell'uomo, accanto ad uno 'bestiale', parla – com'è noto – Pascal nei suoi *Pensieri* (cfr. *Pensées*, 358-678-559), e, sulla sua scia, tra gli altri, anche É. Durkheim, *Il dualismo della natura umana*, cit., p. 55.

questo in conseguenza soprattutto – a noi sembra – dello studio intenso da parte del *Président* di Cicerone e di Marco Aurelio:

Cicerone – afferma ad esempio – è, fra tutti gli antichi, colui che ha il maggior merito personale e a cui mi piacerebbe assomigliare di più [...]. [L]a sua virtù, che non aveva nulla di rigido, non gli impediva di godere della raffinatezza del suo secolo. *Si avvertono, nei suoi scritti di morale, un'aria di gaiezza e una certa serenità dello spirito che i filosofi mediocri non conoscono. Non dispensa precetti, ma li fa sentire*²⁰⁰.

E di Marco Aurelio scrive: «Giammai filosofo è riuscito a far sentire meglio agli uomini le *dolcezze della virtù* e la *dignità del loro essere*: il cuore è infiammato; l'anima, ingrandita; lo spirito, elevato»²⁰¹. E ancora: «Non si può leggere la sua vita senza una sorta di commozione: l'effetto che essa produce è tale che si ha *una migliore opinione di se stessi, giacché si ha una migliore opinione degli uomini*»²⁰².

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

Il popolo, che crede sempre d'essere poco amato e molto disprezzato, mai è ingrato verso l'amore che gli si concede. Nelle repubbliche, dove ogni cittadino è partecipe del potere, lo spirito popolare lo rende odioso; invece nelle monarchie, dove l'ambizione dipende dall'obbedienza e dove, quanto al potere, il favore popolare non concede nulla se non concede tutto, quest'ultimo conferisce, viceversa, una reputazione sicura, poiché non può essere sospettato di essere mosso da alcun motivo che non sia virtuoso²⁰³.

E nel *Discours* da lui pronunciato il 25 novembre 1725 in occasione della riapertura dell'Accademia di Bordeaux, elencando i «motivi» che devono spingerci allo studio, il *Président* pone al primo posto «la soddisfazione interiore che si prova nel vedere aumentare l'eccellenza del nostro essere e nel rendere un essere intelligente ancora più intelligente».

²⁰⁰ Montesquieu, *Discorso su Cicerone*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 27, 29 (corsivo nostro).

²⁰¹ P 576, in Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 76.

²⁰² *Romains XVI*, in OC, I, C, p. 460 (corsivo nostro).

²⁰³ Montesquieu, *La considerazione e la reputazione*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 56 (tr. parzialmente modificata).

Un altro motivo – prosegue – è il poter godere di una felicità che possa durare tutta la vita:

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

Un ultimo – e ancora più importante – motivo che «ci deve incoraggiare» ad applicarci allo studio, è il renderci utili agli uomini e al mondo: «Non è forse un nobile scopo lavorare perché *gli uomini che verranno dopo di noi possano essere più felici di quanto lo siamo stati noi?*»²⁰⁴.

Anche il *Temple de Gnide* (1725), un testo quasi sempre assai maltrattato dai critici²⁰⁵, in quanto 'non all'altezza' di un autore come Montesquieu o 'non confacente' alla sua presunta *gravitas*, si inserisce, in realtà, in questa rinnovata fiducia nell'uomo e nelle sue inclinazioni naturali 'costruttive'. Infatti, al cruciale interrogativo posto da *LP X*, «se gli uomini siano felici grazie ai piaceri e alle soddisfazioni dei sensi o grazie alla pratica della virtù», esso risponde che la felicità consiste nei sentimenti del cuore²⁰⁶, ovvero – come il *Président* dirà, con una stupenda immagine, nell'*EL* – in quella «preghiera naturale» che i due sessi «si rivolgono sempre l'un l'altro»²⁰⁷.

Tuttavia, questa maggior fiducia verso il lato 'angelico' dell'uomo non distoglie affatto lo *sguardo* di Montesquieu sul suo lato 'oscuro', 'buio', 'demoniaco'. Nello scritto *De la politique*, connesso anch'esso – come s'è

²⁰⁴ Montesquieu, *Discorso sui motivi che devono incoraggiarci alle scienze*, in Id., Montesquieu, *Scritti scientifici*, a cura di G. Cristani, «Montesquieu.it», 1 (2009), pp. 126-127 (corsivo nostro e tr. parzialmente modificata).

²⁰⁵ «Una insipida storia d'amore (*An insipid love story*)», lo definisce ad es. J.N. Shklar, *Montesquieu*, cit., p. 51, e G. Macchia, a sua volta, generalizzando, sostiene addirittura che «i sensi, i desideri, i sospiri *vagano come languidi amorini* in tutta la sua [di Montesquieu] opera di fantasia fino ad *Arsace et Isménie*» (G. Macchia, *Prefazione* a Montesquieu, *Viaggio in Italia*, a cura di G. Macchia e M. Colesanti, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. VI; corsivo nostro)

²⁰⁶ Non già, dunque, nell'*amore carnale*, «furioso», «violento» (come nei serragli d'Oriente) o «brutalmente impudente» (come in Occidente), descritto, ad es., in *LP VII* e *XXVI*, in *OC*, I, C, pp. 18, 56. Cfr. Montesquieu, *Le temple de Gnide, Préface du traducteur*, in *OC*, I, C, p. 568: «Lo scopo del poema è mostrare che noi siamo felici in virtù dei sentimenti del cuore (*sentiments du cœur*), non già grazie ai piaceri dei sensi».

²⁰⁷ *EL*, I, 1, in *OC*, I, A, p. 6.

già accennato – al *Traité des devoirs*, egli scaglia una durissima requisitoria contro la «falsa politica»²⁰⁸, ossia la politica intesa «come scienza di astuzia e di artificio»²⁰⁹, quale arrogante presunzione di poter ‘piegare’ o ‘volgere’ gli eventi secondo i propri disegni, le proprie ambizioni, i propri capricci. In realtà – sottolinea il *Président* –

[l]a maggior parte degli effetti si verificano per vie tanto singolari, o dipendono da cause così impercettibili e così remote, che non li si può affatto prevedere [...]. Se si consultano le storie, le si troverà ovunque pie-
ne di grandi avvenimenti imprevisi²¹⁰.

E ancora:

La prudenza umana si riduce a ben poca cosa. Nella maggior parte dei casi è inutile deliberare, perché qualsiasi decisione si prenda, a meno che i grandi inconvenienti non si presentino subito alla mente, è parimenti buona²¹¹.

Bando, dunque, alle «furberie», alle «astuzie», alle «sottigliezze», alle «condotte tortuose»²¹², perché, nei fatti, a reggere o a regolare gli eventi storici è sempre – e siamo qui di fronte a un’ulteriore significativa formulazione della basilare categoria dello *spirito generale* – «una catena di infinite cause, le quali si moltiplicano e si combinano di secolo in secolo» e danno luogo, in ogni popolo, a un «carattere comune» o un’«anima universale», a qualcosa cioè di assolutamente individuale e inconfondibile. Una volta che questo «carattere», o «tono» – come pure, con un’efficace immagine musicale, lo chiama Montesquieu –, si è formato ed è stato fatto proprio, «esso solo governa, e tutto quanto possono fare o immagi-

²⁰⁸ In opposizione alla «vera politica», cui Montesquieu brevemente accenna in un ‘frammento’ collegato a *De la politique*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 82. Cfr. *infra* nel testo.

²⁰⁹ *Science de ruse et d’artifice*: l’espressione figura nel breve riassunto fatto da J.-J. Bel del capitolo XIII del *Traité des devoirs*, al quale unanimemente gli studiosi riconnettono il frammento *De la politique*: cfr. [J.-J. Bel,] *Analisi del «Trattato dei doveri»*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 86.

²¹⁰ Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 73-74 (tr. parzialmente modificata).

²¹¹ Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 76.

²¹² Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 75, 77-79. A nostro giudizio, in tutto ciò non v’è nulla di anti-machiavelliano, come reputa invece ad es. C. Larrère, *Montesquieu et le stoïcisme*, cit., p. 70. Correttamente inteso, infatti, il machiavellismo altro non è che sano realismo.

nare i sovrani, i magistrati, i popoli, sia che sembrino contrastare o seguire questo tono, vi si riferisce sempre ed esso domina fino alla totale distruzione». E ancora:

Se un dato tono si perde e si distrugge, ciò avviene sempre attraverso vie singolari, che non si possono prevedere. Queste dipendono da cause così remote che una qualsiasi altra sembrerebbe dover essere altrettanto capace di agire quanto esse, oppure trattasi di un piccolo effetto, nascosto da una grande causa che produce altri grandi effetti i quali colpiscono tutti, mentre essa conserva quel piccolo effetto per farlo fermentare talvolta tre secoli dopo²¹³.

Se tale è, dunque, la complessità fattuale delle «cause» degli eventi umani, ne consegue che la «vera politica» può consistere solo in una condotta cauta e ponderata, nell'esercizio di virtù quali la probità²¹⁴, la naturalezza²¹⁵, la moderazione²¹⁶ o la discrezione:

Niente è così facile, per un uomo che ricopra certe cariche, quanto lo stupire con un grande progetto: ma ciò è sbagliato. Non sono i mezzi che devono essere brillanti, ma il fine. La *vera politica* consiste nel conseguirlo per vie non appariscenti²¹⁷.

Buon governante, insomma, è chi rispetta il «tono» o «carattere comune» del suo popolo, ossia chi non «abusa in modo grossolano del suo *spirito (esprit)*»²¹⁸, ma si comporta nei confronti dei propri concittadini

²¹³ Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 77.

²¹⁴ «I grandi politici hanno un limite: la loro stessa reputazione li danneggia. Ci si stanca di trattare con loro per la semplice ragione che eccellono nella loro arte. Si ritrovano così privati di tutte quelle convenzioni che una probità reciproca consente di stabilire» (Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 77-78).

²¹⁵ «Una condotta semplice e naturale può far conseguire i fini del governo altrettanto bene quanto una condotta più tortuosa» (Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 77).

²¹⁶ «La mancanza di cultura insieme alla moderazione è più utile dell'abilità insieme alla licenza, perché gli uomini più mediocri in genere governano la città meglio dei più intelligenti». È il passo delle *Storie* di Tucidide (III, 37, 3) a cui M. allude con la frase (da cui avrebbe voluto cominciare il suo scritto): «Tucidide diceva che le menti mediocri sono le più adatte a governare. Bisogna cominciare da qui» (Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 81).

²¹⁷ Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 82.

²¹⁸ *Esprit du peuple* (il futuro *Volksgeist* di Hegel): Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 73.

così come si comportavano i buoni Trogloditi con i propri figli, e cioè facendo

sentire loro che l'interesse dei singoli risiede sempre nell'interesse comune; che volersene distaccare significa volersi rovinare; che la virtù non è una cosa che debba costare; che non bisogna considerarla come un penoso esercizio e che la giustizia verso gli altri è una carità verso di noi²¹⁹.

5. Il viaggio reale

Con queste sue nuove convinzioni sull'uomo e sui suoi doveri – vale a dire, con in tasca, se così possiamo esprimerci, Cicerone e Marco Aurelio²²⁰ –, e dopo aver ottenuto, con l'appoggio di Madame de Lambert, la poltrona all'Accademia di Francia, ove si insediò nel gennaio del 1728, Montesquieu – animato, come il suo Usbek, dall'*envie de savoir e de s'instruire*²²¹ – si mise in viaggio nell'aprile dello stesso anno, tornando in patria nel maggio di tre anni dopo²²².

La prima tappa fu Vienna, dove venne ricevuto dall'imperatore e dove manifestò la sua ambizione di diventare ambasciatore²²³. Dopo aver visitato le miniere ungheresi, scese quindi in Italia, che percorse fino a Napoli. Nel nostro paese rivide persone già conosciute in Francia e incon-

²¹⁹ LP XII, in OC, I, C, p. 32.

²²⁰ Rivelatore, in tal senso, è quanto Montesquieu scrive, ad es., durante il suo soggiorno veneziano (agosto 1728): «I miei occhi sono molto soddisfatti di Venezia, il mio cuore e il mio spirito no. Non posso amare una città in cui nulla ci imponga di essere gentili e virtuosi» (*Voyages*, in OC, II, p. 992; tr. it. in Montesquieu, *Viaggio in Italia*, cit., p. 18); oppure, a proposito dell'Olanda: «Il cuore degli abitanti dei paesi che vivono di commercio è completamente corrotto: non vi renderanno mai un servizio, perché s'aspettano che glielo comperete» (Montesquieu, *Voyages*, in OC, II, p. 1291); o ancora, riguardo all'Inghilterra: «Le ricchezze sono qui sommamente stimate; l'onore e la virtù poco» (*Notes sur l'Angleterre*, in OC, III, p. 286); o, infine, sintetizzando un articolo del 7 febbraio del 1729/1730 apparso sul «*Craftsman*»: «Il governo è buono quando le leggi sono tali da produrre necessariamente la virtù e da far sì che persino uomini cattivi divengano buoni ministri» (*Spicil.*, n° 525).

²²¹ Cfr. LP I, VIII, XXV e XLVIII, in OC, I, C, pp. 10, 20, 54, 92.

²²² Per notizie dettagliate su questa importante fase della vita di Montesquieu (5 aprile 1728-21 maggio 1731), si vedano R. Shackleton, *Montesquieu*, cit., pp. 90-145 e L. Desgraves, *Montesquieu*, cit., pp. 175-245.

²²³ Cfr., al riguardo, la sua lettera da Vienna del maggio 1728 all'abate Thoulhier d'Olivet, in OC, III, p. 892.

trò, fra gli altri, l'abate Antonio Conti, Lodovico Antonio Muratori, Celestino Galiani, Antonio Niccolini, Scipione Maffei e Matteo Ripa, il celebre fondatore del Collegio dei Cinesi a Napoli (1724)²²⁴; tra le città che visitò: Venezia, Milano, Genova, Modena, Parma, Mantova, Bologna, Firenze, Roma e, appunto, Napoli. Nel luglio del 1729 lasciò Trento e, attraverso Innsbruck, Monaco, Hannover, Brunswick (da dove si recò alle miniere dello Harz), Utrecht, Amsterdam, L'Aia, raggiunse Londra nel novembre.

Il soggiorno inglese è l'esperienza di vita probabilmente più importante per Montesquieu, ma sulla quale purtroppo non sappiamo molto: mentre, infatti, il suo *Journal de voyage* illumina con molti dettagli l'itinerario nell'Europa continentale, le sue *Notes sur l'Angleterre* ci sono rimaste soltanto in minima parte. Giunto a Londra a bordo dello yacht di lord Chesterfield (1694-1773), Montesquieu venne tra l'altro ricevuto dalla regina (Caroline d'Ansbach) e coltivò l'amicizia dei duchi di Richmond (1701-1750) e di Montagu (1713-1776)²²⁵. Ebbe così modo di frequentare sia gli ambienti *whig* (per esempio lo stesso Chesterfield) sia quelli dell'opposizione *tory* a Robert Walpole, che si raccoglieva intorno a Bolingbroke e al suo «Craftsman», giornale diffuso anche in Francia e vari riferimenti al quale sono reperibili nello *Spicilège*²²⁶. Ancora, risulta dalle *Notes sur l'Angleterre* che assisté almeno a un paio di dibattiti alla Camera dei Comuni. Da ultimo, grazie all'appoggio di conoscenti e amici, fu ammesso alla *Royal Society* (26 febbraio 1730) e iniziato alla massoneria (16 maggio 1730), nella loggia *Horn-Tavern* di Westminster.

Come nelle *LP*, anche nel corso del suo *grand tour* per l'Europa Montesquieu si interessò a tutto; tutto lo colpì e lo fece riflettere: la geografia, il clima, l'economia, il commercio, la politica, l'arte, la religione, il carattere o *esprit* degli individui e delle nazioni ecc. Fu un viaggio-cono-

²²⁴ Su questi incontri di Montesquieu, cfr. S. Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano. Note e ricerche* (1971), § 2. *Gli amici italiani*, in *Scritti scelti di Salvatore Rotta, Eliohs*[®], ottobre 2003: < http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/rotta_montesettit.html >.

²²⁵ «Il tempo che ho passato a corteggiarli – scriverà Montesquieu nel 1742 – è stato il più felice della mia vita» (Montesquieu a Martin Folkes, 10 novembre 1742, in *OC*, III, p. 1025).

²²⁶ Cfr. *Spicil.*, nn° 525, 525b, 528, 533, 537. Non così rilevante – come solitamente si crede – fu comunque l'«incidenza» di Bolingbroke e del suo «Craftsman» sulla dottrina costituzionale di Montesquieu. Sul principio montesquieuiano della divisione e del controllo reciproco dei poteri, l'influsso decisivo resta – a nostro giudizio – quello dei classici, e segnatamente di Polibio, Cicerone e Dionigi di Alicarnasso. Vedi *infra*.

scenza, in cui l'osservazione empirica regnò sovrana. Tuttavia, rispetto al capolavoro giovanile, il suo *sguardo analitico* si indirizzò non tanto su due realtà contemporanee (Persia-Asia/Francia-Europa) messe a confronto, quanto su una realtà contemporanea, quella dell'Europa settecentesca, messa in rapporto con il proprio passato, cioè con la propria storia, in una ricca e accattivante dialettica di immagini (a Roma, scrisse ad esempio, «sembra che le pietre parlino. Non si finisce mai di vedere»²²⁷). Soprattutto, maggiore fu la sua attenzione sulla doppia causalità *fisica* e *morale* degli eventi e delle istituzioni socio-politiche e sui diversi caratteri o *esprits* dei popoli europei. Degne di nota in tal senso sono, per quanto concerne la doppia causalità, le sue ripetute osservazioni e spiegazioni sull'«aria malsana» della campagna romana²²⁸ o sui differenti regimi alimentari dei Romani antichi rispetto a quelli del suo tempo (un tema, quest'ultimo, sul quale egli presentò anche una dissertazione all'Accademia di Bordeaux nel dicembre del 1732²²⁹); e, riguardo ai differenti caratteri, le intriganti definizioni che propose dell'*esprit* o *ton* di alcune popolazioni dei paesi o delle città che visitò: «Una singolarità di Roma – scrisse ad esempio – è che non sono le donne a dare il tono, come fanno dappertutto altrove, bensì i preti»²³⁰; oppure:

²²⁷ Montesquieu, *Voyages*, in *OC*, II, p. 1127 (*Viaggio in Italia*, cit., p. 180); ma vedi anche *P* 339: «Dicevo che volevo andare a vedere l'Ungheria, perché tutti gli Stati europei erano stati in passato così come è oggi l'Ungheria e perché volevo osservare i costumi dei nostri padri».

²²⁸ Cfr. Montesquieu, *Voyages*, in *OC*, II, pp. 1095, 1110, 1167-1168, 1178, 1186, 1192 (*Viaggio in Italia*, cit., pp. 149, 229-230, 241-242, 250, 261, 264). «Tutti i paesi un tempo intensamente abitati – scrive tra l'altro – sono oggi malsani: lo provano lo Stato del papa e l'Egitto. – Vedete che cos'è la Grecia. – Un giorno lo saranno anche Parigi e Londra» (tr. it. cit., p. 229). Si noti, in quest'ultima frase citata, il permanere del catastrofismo demografico delle *LP*.

²²⁹ Cfr. Montesquieu, *Réflexions sur les habitants de Rome*, in *OC*, III, pp. 358-360; tr. it. *Riflessioni sugli abitanti di Roma*, a cura di D. Felice, «Montesquieu.it», 2 (2010), pp. 1-4. Vi si legge tra l'altro: «Quanti visitano Roma, e si ricordano ciò che hanno letto sulla prodigiosa ingordigia degli antichi Romani, non possono non essere colpiti dalla sorprendente sobrietà dei Romani di oggi [...]. Individuo molte cause di questo cambiamento: le une *fisiche*, le altre *morali*». E ancora: «Oggi giorno, a Roma, è assolutamente necessario dormire dopo il pranzo. Gli antichi non ci parlano affatto di questo bisogno. A metà giornata, si diventa incapaci d'applicazione: non si riesce più a stare svegli; sembra che gli organi [del corpo] crollino gli uni sugli altri. Sono convinto che il popolo antico [...] avesse tutto un altro vigore rispetto a quello di adesso: le istituzioni, l'abitudine e i costumi fanno vincere agevolmente la potenza (*force*) del clima» (tr. it. cit., pp. 2, 4; corsivi nostri).

²³⁰ Montesquieu, *Voyages*, in *OC*, II, p. 1108 (*Viaggio in Italia*, cit., p. 161).

In Italia c'è bisogno di maggiore rilassatezza, perché l'Italiano è abituato alle sue comodità più del Francese, ed è più molle. E così il Tedesco è più duro del Francese. Mi sembra, dunque, che più ci si avvicina al Nord, più si è duri alle fatiche; più ci si avvicina ai paesi del caldo e al Mezzogiorno, più il corpo è molle, e lo spirito portato alla rilassatezza. Gli Italiani [sono] ancora più oppressi dal caldo dei Francesi. A parità di astinenza, gli Italiani sopportano più facilmente il digiuno, perché si mangia poco nei paesi caldi²³¹.

Più in generale, sempre meglio definita appare la maniera in cui Montesquieu si pone il problema politico, e quindi della storia e della scienza della società. Se i suoi *Mémoires sur les mines*²³² attestano – con l'attenzione puntigliosa con cui egli sa osservare e descrivere la «macchina inglese», cioè la pompa a vapore della miniera di Königsberg (Nová Baňa), e l'organizzazione del lavoro nelle miniere dello Harz – i suoi crescenti interessi per le tecniche produttive e per la scienza della società, così, le pur scarse *Notes sur l'Angleterre* testimoniano la costante centralità che il problema della libertà e quello dell'organizzazione politica in generale occupavano nella sua mente:

L'Inghilterra è oggi – vi si osserva, tra l'altro, e si tratta di concetti che diverranno centrali nella dottrina costituzionale dell'*EL* – il paese più libero del mondo, senza alcuna eccezione, comprese le repubbliche. Lo chiamo libero perché il re non può recare danno ad alcuno, essendo il suo potere controllato e limitato da una legge (*act*). Ma se la Camera bassa diventasse padrona, il suo potere sarebbe illimitato e pericoloso, perché essa avrebbe al tempo stesso il potere esecutivo; mentre attualmente il potere illimitato lo detengono – insieme – il re e il parlamento, e l'esecutivo è in mano al re, il cui potere è, tuttavia, limitato. Un buon Inglese deve pertanto cercare di difendere la libertà tanto contro gli attentati della Corona quanto contro quelli della Camera²³³.

Altrettanto notevole, in questo ambito, è il giudizio complessivo, tutt'altro che lusinghiero, che si legge nel *Journal de voyage* sulle aristocrazie

²³¹ Montesquieu, *Voyages*, in *OC*, II, pp. 1133-1134 (*Viaggio in Italia*, cit., p. 190).

²³² Montesquieu li ricavò dagli appunti presi durante i suoi viaggi in Ungheria e Germania e li lesse all'Accademia di Bordeaux il 25 agosto e il 2 dicembre del 1731 e il 3 febbraio del 1732: cfr. *Mémoires sur les mines*, in *OC*, III, pp. 437-467. Il tema dello sfruttamento delle miniere ungheresi e tedesche verrà ripreso in *Monarchie universelle* XVI e in *EL*, XV, 8 e XXI, 11, 22.

²³³ Montesquieu, *Notes sur l'Angleterre*, in *OC*, III, p. 292.

ereditarie italiane settecentesche di Venezia, Genova e Lucca (un giudizio che verrà anch'esso ripreso e approfondito – come vedremo – nell'*EL*):

Le repubbliche italiane non sono che miserabili aristocrazie, che si reggono solo per la pietà che si ha per loro, e in cui i nobili, senza alcun senso di grandezza e di gloria, ambiscono soltanto a conservare il loro ozio e i loro privilegi²³⁴.

Profetiche, poi, appaiono le severe valutazioni di Montesquieu su quello che stava diventando, a séguito della sfrenata militarizzazione dello Stato portata avanti dal Re Sergente (1688-1740), la Prussia, e cioè – scrive – una «spaventosa barbarie»²³⁵:

Il re di Prussia – continua – esercita sui suoi sudditi una tirannide spaventosa (*tyrannie effrayable*) [...]; ha guastato tutto: ha aumentato le sue truppe [...]. È una disgrazia essere suoi sudditi [...]: si è tormentati sia nei propri averi sia nella propria persona. Un uomo può ben essere ricco, magistrato o mercante, ma non per questo rischia meno di venire arruolato. Ciò fa sì che molta gente vada via dal paese e che i padri mandino altrove i propri figli [...]. Appena un bimbo raggiunge i 10 anni, il re lo fa chiamare alle armi: non è più sotto l'autorità del padre nella cui casa si trova, ma sotto la sua, per cui egli finisce col perpetrare ogni sorta di prepotenza. Parecchi padri hanno persino storpiato i loro figli per mantenerli presso di sé²³⁶.

²³⁴ Montesquieu, *Voyages*, in *OC*, II, p. 1146 (*Viaggio in Italia*, cit., p. 204). Non meno duri i giudizi sulle singole repubbliche aristocratiche: a Venezia «la libertà consiste nel vivere in modo equivoco e con delle p... e poterselo sposare» (*Notes sur l'Angleterre*, in *OC*, III, p. 284); «I Genovesi non sono affatto socievoli [...]. Non c'è niente di più bugiardo dei loro palazzi: di fuori, una casa superba, e dentro una vecchia serva, che fila [...]. Tutti esercitano il commercio, e il primo mercante è il Doge. Tutto questo rende gli animi della gente assai bassi, anche se molto vani» (*Voyages*, in *OC*, II, p. 1060; *Viaggio in Italia*, cit., p. 108); «I Lucchesi [...] non hanno altre spese all'infuori di quelle dei piccoli sovrani italiani, che consistono nel comprare dall'Imperatore la loro tranquillità e la loro libertà» (ivi, p. 1065; p. 112).

²³⁵ *Barbarie effroyable*: Montesquieu, *Voyages*, in *OC*, II, p. 1276. Inquietante, invece, il giudizio opposto del filo-assolutista Voltaire: «Tramite la disciplina militare e l'economia», il Re Sergente «ha gettato le fondamenta della grandezza cui pervenne in séguito il suo paese» (Voltaire, *Ceuvres historiques*, a cura di R. Pomeau, Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1957, p. 517).

²³⁶ Montesquieu, *Voyages*, in *OC*, II, pp. 1272, 1275, 1279. Cfr. *Romains XVI*, in *OC*, I, C, p. 460, dove il *Président* ritorna ancora sul Re Sergente e sul suo *desssein* di mi-

Di grande interesse, infine, è il rafforzamento, nel *Président*, del suo credo cristiano, e nella fattispecie cattolico²³⁷: ciò che rivela come anche sul piano delle sue idee religiose, oltre che su quello delle sue concezioni giuridico-politiche ed economico-sociali, l'esperienza europea dei viaggi sia stata per lui estremamente proficua:

Gli uomini sono davvero sciocchi. Sento che sono maggiormente attaccato alla mia religione da quando ho visto Roma e i capolavori artistici che si trovano nelle sue chiese. Sono come quegli strateghi spartani che non volevano che Atene perisse, perché aveva prodotto Sofocle ed Euripide, e perché era la madre di tanti grandi ingegni (*beaux esprits*)²³⁸.

6. *Le civiltà «si perdono»²³⁹: decadenza e rovina del «popolo più saggio del mondo»²⁴⁰*

Rientrato in Francia nel maggio del 1731, Montesquieu proseguì, con rinnovata passione e vigore, la sua riflessione sulle cause delle vicende e delle istituzioni umane, pervenendo in brevissimo tempo a tre risultati di grande originalità e che rappresentano, nel loro insieme, la terza tappa fondamentale, dopo quelle costituite delle *LP* e dagli 'scritti morali' del 1725, del suo straordinario itinerario umano e intellettuale: le *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe* (1734) – i cui esemplari furono, però, subito ritirati dalla circolazione e distrutti²⁴¹, forse per il timore di censure a causa delle critiche a Luigi XIV –; le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, apparse nel maggio del

litarizzazione dello Stato, osservando: «Non voglio fare riflessioni odiose su tale disegno: dirò soltanto che, per la natura delle cose, duecento guardie possono garantire la sicurezza della vita di un principe, ma ottantamila, no; senza contare che è molto più pericoloso opprimere un popolo armato che un popolo disarmato».

²³⁷ Sul cattolicesimo di Montesquieu, vedi il nostro *Politica e religione in Montesquieu*, in questo volume.

²³⁸ Montesquieu, *Voyages*, in *OC*, II, p. 1293.

²³⁹ Cfr. *Romains*, XXIII, *in fine*: «[...] sotto gli ultimi imperatori, l'Impero, ridotto ai sobborghi di Costantinopoli, finì come il Reno, il quale non è altro che un ruscello quando *si perde (se perd)* nell'Oceano» (*OC*, I, C, p. 528).

²⁴⁰ *Défense*, II^e Partie, «Célibat», in *OC*, I, B, p. 470.

²⁴¹ Si è conservata una sola copia ancora in bozze di stampa, con correzioni e annotazioni autografe dello stesso Montesquieu: si veda, tra le edizioni più recenti del testo, quella contenuta nel volume dei *Romains* curato da C. Volpilhac-Augier, con la collaborazione di C. Larrère, Paris, Gallimard ("Folio classique"), 2008, pp. 255-282.

1734; e l'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* (1734-1738), mai portato a termine e pubblicato per la prima volta solo nel 1892²⁴².

Nelle *Réflexions*, confluite in gran parte nell'*EL*, il *Président* prende in esame le *raisons générales e particulières* del fallimento, dopo la caduta dell'Impero romano d'Occidente, dei tentativi (compiuti da re, come Carlo Magno e Luigi XIV, papi, imperatori, come Carlo V, o, anche, popoli extra-europei, come i Tartari e i Turchi) di instaurare di nuovo un impero duraturo in Europa – una «monarchia universale», come si diceva allora – e del fatto che, nella sua epoca, fosse comunque diventato «più difficile di quanto non lo fosse mai stato in passato»²⁴³ realizzare una simile impresa. Ed è questa, per lui, l'occasione per riprendere e approfondire quel che costituisce l'asse portante del suo pensiero filosofico-politico e cioè il dualismo irriducibile Asia-Europa, oppressione-libertà. Anticipando la teoria della proporzionalità tra forma di Stato ed estensione del territorio e quella dell'interdipendenza tra fattori geofisici e sistemi poli-

²⁴² Nei *Mélanges inédits de Montesquieu*, publiés par le baron de Montesquieu, Bordeaux-Paris, Gounouillhou-Rouam et C^{ie}, 1892, pp. 109-148. Accanto a questi risultati 'maggiori' ve ne furono di 'minori', diciamo così, che peraltro non ci sono pervenuti, come, ad es., l'*Histoire de la jalousie* (o *Réflexions sur la jalousie*), composta probabilmente nel 1732 (su cui vedi P 483-509, 719, 1622, 1630, 1726) o il *Discours sur la formation et le progrès des idées*, letto all'Accademia delle Scienze di Bordeaux il 19 novembre 1734.

²⁴³ *Monarchie universelle* I, in *OC*, III, p. 363; tr. it. *Riflessioni sulla monarchia universale in Europa*, a cura di D. Felice, «Montesquieu.it», 1 (2009), p. 73. È questa la versione definitiva, o ultima, del testo che Montesquieu ci ha lasciato, non già «moralmente impossibile», come invece preferiscono credere alcuni studiosi, i quali finiscono poi col 'trasformare' Montesquieu, da sano realista quale indubbiamente è, in un utopista o in un sognatore, ossia in un fautore delle «magnifiche sorti e progressive». È il caso, ad es., di C. Larrère, che così scrive: «Le texte [*scil.* le *Réflexions*] est construit sur une opposition entre antiquité et modernité, esprit de conquête et esprit de commerce: à la guerre qui sépare et dévaste, Montesquieu oppose le commerce qui unit et enrichit» (C. Larrère, *Présentation alle Réflexions ecc.*, in Montesquieu, *Considérations ecc.*, curato da C. Volpillac-Auger, cit., p. 253). È superfluo rilevare che questa interpretazione marcatamente 'economicistica', oltre che decisamente 'ottimistica' (l'Occidente sarebbe passato dalla *conquête* e la *guerre* al *commerce* e la *paix*, che «uniscono e arricchiscono»), del pensiero di Montesquieu è del tutto antitetica a quella che noi stiamo proponendo in questo studio. In ogni caso, il *Président* è chiaro: il commercio «unisce» sì «le nazioni», ma non «i privati» all'interno di ogni singola società; inoltre, nei paesi dove «lo spirito del commercio è l'unica cosa che preme, *si fa mercato di tutte le azioni umane, e persino di tutte le virtù morali*» (*EL*, XX, 2, in *OC*, I, A, p. 446; corsivo nostro).

tici che saranno svolte nell'*opus magnum*²⁴⁴, egli scrive (ed è il passaggio centrale delle *Réflexions*, su cui avremo modo di tornare):

In Asia si sono sempre visti grandi imperi; in Europa, essi non hanno mai potuto sussistere a lungo. Il fatto è che l'Asia che conosciamo ha pianure più ampie, è divisa in zone più vaste dai monti e dai mari; e, siccome si trova più a sud, le montagne vi sono meno coperte di neve, e i fiumi, meno ingrossati, vi formano barriere meno ragguardevoli.

Un grande impero presuppone necessariamente un'autorità dispotica in chi lo governa; occorre che la prontezza delle risoluzioni supplisca alla distanza dei luoghi in cui esse sono inviate, che la paura impedisca la negligenza del governatore e del magistrato lontani, che la legge sia in una testa sola, cioè in continuo mutamento, proprio come gli incidenti, che si moltiplicano sempre nello Stato in proporzione della sua grandezza.

Se ciò non si verificasse, si produrrebbe uno smembramento delle parti della monarchia, e i diversi popoli, stanchi di un dominio che considererebbero come straniero, comincerebbero a vivere sotto le loro proprie leggi.

Il potere deve dunque esser sempre dispotico in Asia, poiché, se la servitù non vi fosse estrema, si produrrebbe subito una divisione che la natura del paese non può sopportare.

In Europa, la divisione naturale forma diversi Stati di media estensione, nei quali il governo delle leggi non è incompatibile con la conservazione dello Stato; anzi, gli è talmente favorevole che, senza di esse, lo Stato va in decadenza e diviene inferiore a tutti gli altri.

È proprio ciò a formarvi, di epoca in epoca e nella perpetuità dei secoli, uno spirito di libertà che rende ogni sua parte molto difficile da soggiogare e sottomettere da parte di una forza straniera, se non mediante le leggi e l'utilità del suo commercio.

Al contrario, regna in Asia uno spirito di servitù che non l'ha mai lasciata; e, in tutte le storie di questo paese, non è possibile trovare un solo tratto che riveli un animo libero²⁴⁵.

Ma è nei *Romains* che Montesquieu dispiega al meglio tutte le sue energie intellettuali, componendo – in mirabile stile sallustiano-tacitano²⁴⁶ – un altro immortale *trattato* che non ha eguali, per densità e pro-

²⁴⁴ Cfr. *infra*.

²⁴⁵ *Monarchie universelle* VIII, in *OC*, III, pp. 367-368; tr. it. cit., pp. 77-78.

²⁴⁶ Cfr. Ch.-A. Sainte-Beuve, *Montesquieu*, in D. Felice-D. Monda, *Montesquieu*, cit., p. 180: «In Montesquieu [...] c'è sempre uno studio, una profonda preparazione,

fondità concettuali, nel pensiero europeo moderno e contemporaneo, e che ha esercitato un'influenza enorme (basti pensare a Gibbon, Ferguson, Herder, Taine e Meinecke²⁴⁷) sulla successiva – più accreditata – riflessione storico-politica. Ed è qui che s'aggiungono, a pieno titolo, al 'pantheon' montesquieuiano, altri grandi autori dell'Antichità, come appunto Sallustio e Tacito, ma anche Polibio, Dionigi di Alicarnasso, Svetonio, Plutarco²⁴⁸, Floro e Cassio Dione, e, tra i moderni, anzitutto Machiavelli, definito – nello *Spicilege* – un «grande repubblicano»²⁴⁹.

Fraintendendo completamente stile e contenuto dell'opera, Voltaire ebbe a dire che ci si trovava di fronte ad una *ingénieuse table des matières*²⁵⁰, laddove si tratta in realtà di una geniale *table de concepts* saldamente 'legati' l'uno all'altro, e cioè di un *livre de raisonnement*²⁵¹, in cui tutto (uomini e istituzioni, popoli e civiltà, storia e 'discorso' sulla storia) è 'organicamente concatenato'.

uno sforzo, come in Sallustio, per recuperare la proprietà espressiva dei termini e una memorabile concisione, per rendere, come in Tacito, l'immagine splendida e insieme concisa, ed imprimere a tutto il suo discorso un non so che di grave e di *augusto*.

²⁴⁷ Cfr., in proposito, S. Sebastiani, *L'«Esprit des lois» nel discorso storico dell'Illuminismo scozzese*; J. Thornton, *Sulle orme di Montesquieu: la formazione di Edward Gibbon dal primo soggiorno a Losanna al «Decline and Fall on the Roman Empire»*; P. Bernardini, *«Una metafisica per morto codice». Considerazioni su Herder e Montesquieu*; R. Pozzi, *Alle origini della scienza dell'uomo: il Montesquieu di Hippolyte Taine*; U. Roberto, *Montesquieu tra illuminismo e storicismo nella riflessione di F. Meinecke*: in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., voll. I e II, rispettivamente, pp. 233-240, 277-306, 307-323, 611-626, 713-736.

²⁴⁸ Oltre a numerosi passaggi dei *Romains* I-XV, di ispirazione plutarchea ci sembrano essere anche i 'paralleli' tra personaggi storici abbozzati da Montesquieu nelle *Réflexions sur le caractère de quelques princes et sur quelques événements de leur vie* (ca. 1731-1733), rimaste largamente incompiute: cfr. *OC*, III, pp. 537-551.

²⁴⁹ «Machiavelli non ha parlato dei principi se non come ne parla Samuele [*ISam* 8, 5-22], e cioè senza approvarli. Era un grande repubblicano (*grand républicain*)» (*Spicil.*, n° 529). Di ispirazione machiavelliana è sicuramente anche lo scritto *Prince* o *Traité du prince*, di data incerta e di cui ci sono pervenuti solo dei frammenti: cfr. *P* 524-526, 540, 610, 640, 1253, 1631-1631bis, 1983-2003, e, per una loro analisi, E. Levi-Malvano, *Montesquieu e Machiavelli*, Paris, Champion, 1912, pp. 112-121; S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, pp. 211-221 (entrambi reperibili anche online sul sito < www.montesquieu.it >).

²⁵⁰ Cfr. Voltaire a N.-C. Thiériot, novembre 1734: «[*I Romains*] più che un libro sono un'ingegnosa 'tavola delle materie', scritta in uno stile bizzarro» (Voltaire, *Correspondence*, a cura di Th. Besterman, I (1704-1738), Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), 1977, p. 555).

²⁵¹ *Défense*, III^e Partie, in *OC*, I, B, p. 488.

Inoltre, diversamente da quanto è stato di recente riproposto, i *Romains* non sono affatto *une réflexion politique sur la liberté*²⁵², bensì una meditazione politica sull'*oppression*, come risulta evidente da quanto Montesquieu stesso dichiara in un suo progetto di prefazione all'opera là dove scrive che, inizialmente, aveva pensato di redigere solo *quelques pages sur l'établissement de la monarchie*, ossia del *pouvoir arbitraire* da parte di Cesare e poi, definitivamente, di Augusto²⁵³:

Avevo pensato, dappprincipio, di scrivere solo qualche pagina sull'instaurazione della monarchia presso i Romani, ma la grandezza del tema mi ha sedotto e sono risalito gradualmente ai primi tempi della Repubblica e disceso poi fino alla decadenza dell'Impero²⁵⁴.

Peraltro, sono il titolo e il contenuto stessi dell'opera, se si presta sufficiente attenzione, ad essere espliciti in questo senso. Si consideri, infatti, per quanto concerne il titolo, la disposizione delle parole che lo compongono e si noterà che non è affatto casuale che Montesquieu abbia posto per ultima la parola *décadence*: come a dire, che è su di essa che deve cadere l'*accento* quando si legge (o pronuncia) a viva voce o mentalmente il titolo ed è essa che, più delle altre parole, deve restare 'impressa' nella memoria del lettore. Lo conferma, d'altronde, anche la sua scelta, come possibile epigrafe del libro, del secondo 'pezzo' – *ut lapsu graviore ruant*²⁵⁵ – della celebre *sententia* del poeta Claudiano riferita ai *nocentes*, cioè a coloro che compiono il male: *Tolluntur in altum / ut lapsu graviore ruant*²⁵⁶. Circa il contenuto, poi, ben quindici capitoli su ventitré (dal

²⁵² Così C. Volpilhac-Auger, all'inizio della sua voce *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, 2008 (< <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=196> >), ripetendo pressoché alla lettera quanto aveva già scritto J. Ehrard nella sua *Préface* alle *Considérations* [...], Paris, Garnier-Flammarion, 1968, p. 20.

²⁵³ Sul *pouvoir arbitraire* di Cesare, vedi la già citata *LP CXXXI* e *Romains XI* (quasi tutto sull'*oppression totale de Rome* da parte celebre dittatore: cfr. *Table analytiques des matières*, voci *Oppression* e *République*); su quello di Augusto, *Romains XIII* (egli «ristabili l'ordine, cioè una durevole servitù [...], un'autorità senza limiti»: *OC*, I, C, p. 439. È solo nell'*EL* che Montesquieu scinderà completamente il concetto di monarchia da quello di potere arbitrario o dispotismo: vedi *infra*).

²⁵⁴ Montesquieu, [*Projet de préface*.] in Id., *Considérations* ecc., a cura di C. Volpilhac-Auger, cit., p. 341.

²⁵⁵ «[Epigrafi.] [...] *La décadence des Romains: Ut lapsu graviore ruant*» (P 1519). L'epigrafe, comunque, non fu mai messa.

²⁵⁶ «Ascendono alle massime altezze / per rovinare poi in una caduta più grave» (C).

IX alla fine) e cioè quasi due terzi dell'opera sono incentrati sulla *decadenza*, ossia – seppure, anche in questo caso, con delle significative eccezioni (*in primis*, i regni da Nerva a Marco Aurelio e i due anni di governo di Flavio Claudio Giuliano) – sul *gouvernement militaire et violent*²⁵⁷ degli imperatori, sia d'Occidente sia d'Oriente. Insomma, anche nei *Romains*, come già nelle *LP*, è eminentemente dal lato dell'oppressione che Montesquieu-viaggiatore osserva – *intus et in cute* – lo «spettacolo delle cose umane»²⁵⁸. Nessuna 'considerazione' sulla storia come storia della libertà, dunque, ma una lucida e realistica riflessione filosofica sull'*evoluzione-involuzione*²⁵⁹ della vicenda dei popoli, dove l'involuzione si rivela essere – come testimonia paradigmaticamente la lunga agonia dell'Impero romano d'Occidente e poi d'Oriente – la realtà nettamente prevalente²⁶⁰.

Claudio, *In Rufinum*, I, 22-23). La *sententia* è così tradotta da Montesquieu in *Romains XV*: *On n'élève donc sa puissance, que pour la voir mieux renversée?* (*OC*, I, C, p. 453).

²⁵⁷ *LP CXXXI*: cfr. *supra*. Ma vedi pure *Romains XV-XVI*, in *OC*, I, C, pp. 450, 460, 465.

²⁵⁸ «È qui che bisogna osservare lo spettacolo delle cose umane», scrive, infatti, subito dopo aver messo in luce l'assenza di *humanitas* negli antichi Romani e la «spaventosa tirannide» dell'imperatore Caligola, «un vero sofista nella sua crudeltà» (*Romains XV*, in *OC*, I, C, p. 453).

²⁵⁹ Scrive, ad es., Montesquieu in *Romains I*, in *OC*, I, C, p. 357, memore forse del vaticinio di Floro, *Opulentia paritura mox egestatem* (*Epitome*, III, 12, 12): «[...] il destino di quasi tutti gli Stati del mondo [è di passare] troppo in fretta dalla povertà alla ricchezza e dalla ricchezza alla corruzione»; e in *P 1917*: «Quasi tutte le nazioni del mondo ruotano in questo circolo: prima sono barbare; poi fanno conquiste e diventano delle nazioni civili; questa civiltà le fa crescere e diventano delle nazioni raffinate; la raffinatezza le indebolisce; vengono quindi a loro volta conquistate e tornano ad essere barbare: vedi i Greci e i Romani» (Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 156).

²⁶⁰ Un influsso determinante su questa visione montesquieuiana 'catastrofista' della vicenda dei popoli e delle loro istituzioni socio-politiche l'hanno esercitato certamente i grandi teorici antichi della *ciclicità* delle forme di governo e soprattutto Platone, per il quale «ogni cosa generata [ivi compresa la costituzione ottima] è soggetta a corruzione» (o decadimento): cfr. *Repubblica*, VIII, 546a, su cui vedi L.M. Levin, *The Political Doctrine of Montesquieu's «Esprit des lois»: Its Classical Background* (1936), Westport (Conn.), Greenwood, 1973, p. 277, e, soprattutto, G. Cambiano, *Platone e il governo misto*, in D. Felice (a cura di), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, Napoli, Liguori, 2011, pp. 8 e segg. Come già per Cicerone (che lo definisce «quasi un dio dei filosofi»: cfr. *Epistulae ad Atticum*, IV, 16, 3 e *De natura deorum*, II, 12, 32), anche per Montesquieu Platone è autore fondamentale: «È il filosofo la cui lettura – egli dichiara in una sua lettera del 1751 – mi è stata la più utile di tutte» (*Corr.*, in *OC*, I, III, p. 1407).

I *Romains*, in altri termini, non sono altro che l'esplorazione ravvicinata su un caso concreto, *particolare*, ma «sintomatico e perciò di possibile estensione *universale*»²⁶¹, della validità dell'abbozzo di macrostoria delineato nelle *LP* (lettere CXXXI e CXXXVI), di quel ciclo di *grandezza* e *decadenza*, libertà e oppressione, e annessa tendenza al prevalere della decadenza-oppressione (dove l'emergere, cui si è fatto cenno, di una concezione tragica delle civiltà umane²⁶²), che caratterizza e rende unico il 'continente Europa'.

Ma non è solo questo che Montesquieu 'saggia' o 'verifica' nei *Romains*, bensì anche la teoria generale della causalità storica tratteggiata nel frammento *De la politique* del 1725.

In quest'ultimo egli sottolineava – lo si è visto – la sostanziale impotenza dell'interventismo umano rispetto alla causalità cogente del «tono» o «carattere comune» di un popolo e di un'epoca («una volta che il tono è dato [...] esso solo governa [...] e domina fino alla totale distruzione»), ora ribadisce e comprova, con ulteriori casi concreti e sulla base dell'assunto della costanza delle passioni umane²⁶³, lo stesso punto di vista. Così, ad esempio, se nello scritto del 1725, a proposito del governo di Filippo II d'Orléans, scriveva:

se cinquanta altri principi, uno dopo l'altro, avessero avuto in mano l'amministrazione e si fossero comportati ognuno a suo modo, avrebbero del pari portato felicemente a termine la Reggenza [...]; gli spiriti, le cose, le situazioni, i rispettivi interessi erano in un tale stato da dover produrre necessariamente quell'effetto, qualunque causa, qualunque autorità avesse agito²⁶⁴,

ora nei *Romains* annota: «Se Cesare e Pompeo avessero pensato come Catone, altri avrebbero pensato come Cesare e Pompeo; e la Repubblica, destinata a perire, sarebbe stata comunque trascinata nel baratro da un'al-

²⁶¹ S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 148.

²⁶² Una significativa eco di tale concezione è rinvenibile, nel Novecento, in questa disincantata constatazione di P. Valéry: «Noi, le civiltà, ora sappiamo che siamo mortali» (*La crise de l'esprit*, «Nouvelles revue française», n° 71, agosto 1919, *incipit*).

²⁶³ «Siccome *gli uomini hanno avuto in tutti i tempi le stesse passioni*, le occasioni che producono i grandi cambiamenti sono diverse, ma le cause sono sempre le medesime» (*Romains* I, in *OC*, I, C, p. 354). L'assunto è derivato da autori sia antichi (Tucidide, *Le storie*, I, 22, 4; Polibio, *Storie*, I, 1, 35; VI, 3; Plutarco, *Vita di Sertorio*, 1; ecc.) sia moderni (*in primis*, N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 39, 1-3).

²⁶⁴ Montesquieu, *Della politica*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 76.

tra mano»²⁶⁵. E ancora: «Gli errori che commettono gli uomini di Stato non sempre sono liberi; sovente sono le conseguenze necessarie della situazione in cui ci si trova. E da inconveniente nasce inconveniente»²⁶⁶.

È comunque nel capitolo XVIII del trattato che Montesquieu formula, in modo nitido e rigoroso, la sua teoria del divenire storico:

Non è la fortuna a dominare il mondo: lo si può chiedere ai Romani, che ebbero un continuo succedersi di risultati favorevoli quando si governarono secondo un certo progetto, e un susseguirsi ininterrotto di rovesci allorché si comportarono secondo uno diverso. Ci sono cause generali, sia morali sia fisiche, che agiscono in ogni monarchia, che la innalzano, la mantengono o la fanno cadere; tutti gli accidenti sono sottoposti a queste cause; e, se l'esito di una battaglia, ossia una causa particolare, ha mandato in rovina uno Stato, vuol dire che esisteva una causa generale per cui quello Stato doveva perire a séguito di una sola battaglia. In una parola, il movimento principale trascina con sé tutti gli accidenti particolari²⁶⁷.

Come si vede, Montesquieu enuncia qui una teoria dell'evoluzione delle forme politiche e, più in generale, una *filosofia della storia dell'umanità*²⁶⁸ che non ha nulla in comune con le concezioni provvidenzialistiche della stessa (come quella, ad esempio, di Bossuet²⁶⁹) o con le visioni di essa quale «storia universale eterna» (come in Vico) oppure epifania di metafisiche cause prime e cause occasionali di malebranchiana memoria²⁷⁰, ma che poggia su 'laiche' *cause generali* sia *fisiche* sia *morali*, cioè su

²⁶⁵ *Romains* XI, in *OC*, I, C, p. 427.

²⁶⁶ *Romains* XVIII, in *OC*, I, C, p. 481: Vedi anche ivi, XIV, in *OC*, I, C, p. 445: «Come si vede un fiume erodere lentamente e senza rumore le dighe che gli si oppongono, e infine abatterle in un istante, e allagare le campagne che queste proteggevano, così il potere sovrano, sotto Augusto, agì insensibilmente, e si scatenò con violenza sotto Tiberio».

²⁶⁷ *Romains* XVIII, in *OC*, I, C, p. 482 (corsivi nostri).

²⁶⁸ Riprendiamo la formula del titolo dell'opera di J.G. Herder (*Idee per una filosofia della storia dell'umanità*, 1784), il quale, al di là delle critiche che gli rivolge, deve molto a Montesquieu: cfr. P. Bernardini, «Una metafisica per un morto codice». *Considerazioni su Herder e Montesquieu*, cit.

²⁶⁹ Il quale «di proposito cercava – come scrive Cotta, alludendo al bossuettiano *Discours sur l'histoire universelle* (1681) – le vie del Signore nella vita dei popoli» (S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., p. 324).

²⁷⁰ Cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., pp. 310-330. Di G.B. Vico, vedi in particolare la *Scienza nuova*, I, 3; di N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, VI, 3, 8.

un *movimento principale che trascina con sé tutti gli accidenti particolari* e fa tutt'uno con il divenire storico, secondo il canone *grandeur/décadence*, di quella che è la struttura portante dei *Romains* e che Montesquieu qui per la prima volta chiama – come poi nell'*EL – esprit général*²⁷¹.

Fin dall'inizio, infatti, l'opera si pone sotto il segno di questa categoria connotata come *esprit républicain* o *esprit de citoyens*²⁷², e cioè quale «senso di coappartenenza civica»²⁷³. Roma repubblicana si fece grande per la compattezza del suo popolo nella dedizione alla patria come un *tutto*. Uomo-cittadino-soldato fu il suo abitante iniziale, raccolto entro le mura di una città piccola e povera, ma forte per l'energia vitale e l'ambizione di gloria comunitaria dei suoi membri. Fu proprio anzi questa simbiosi di povertà materiale e di ambizione spirituale a determinare la costanza dell'obiettivo di ingrandimento e a permettere che le virtù originarie – *in primis*, l'«amore per la libertà» e l'«amore per l'uguaglianza»²⁷⁴ – si temprassero e favorissero la spinta espansiva della piccola *civitas*. L'ascesa di essa al dominio mondiale è delineata da Montesquieu segnalando le varie componenti dei «costumi» dei Romani: il cittadino-soldato quale fonte della capacità militare (capp. I-III), la continuità della politica estera (cap. VI), il controllo civico dei censori (cap. VIII) e, soprattutto, la capacità della sua costituzione – una capacità del tutto assente, invece, in quella della sua grande rivale Cartagine²⁷⁵ – di *correggere gli abusi del potere*, grazie allo «spirito del popolo, alla forza del senato o all'autorità di taluni magistrati»²⁷⁶, e cioè grazie all'equilibrio tra le *puissances* fondamentali dello Stato²⁷⁷. Lungo questo cammino Roma giun-

²⁷¹ *Romains* XV, XXI-XXII, in *OC*, I, C, p. 450, 507, 519.

²⁷² Cfr. *Romains* IX e XIII, in *OC*, I, C, pp. 411, 441.

²⁷³ S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 148.

²⁷⁴ Cfr. *Romains* IX, in *OC*, I, C, p. 413: dopo la concessione della cittadinanza ai popoli italici «Roma non fu più la città ove il popolo aveva lo stesso spirito, lo stesso *amore per la libertà*, lo stesso odio per la tirannia; la città ove la gelosia per il potere del senato e per le prerogative dei grandi, sempre frammista al rispetto, non era altro che *amore per l'uguaglianza*» (corsivi nostri). Si veda anche *Romains* III, in *OC*, I, C, p. 368: «Fu la divisione in parti uguali delle terre che consentì a Roma di uscire ben presto dalla sua bassa condizione, e ciò fu evidente quando essa fu corrotta».

²⁷⁵ Cfr. *Romains* VIII, in *OC*, I, C, p. 410: «Cartagine perì poiché, quando si rese necessario eliminare gli abusi, non poté sopportare neppure la mano del suo Annibale». Vedi pure ivi, IV, in *OC*, I, C, p. 373.

²⁷⁶ *Romains* VIII, in *OC*, I, C, p. 410. Con «taluni magistrati» Montesquieu allude ai consoli. Vedi *infra*.

²⁷⁷ Cfr., in proposito, questo celeberrimo passaggio di *Romains* XI, in cui Montes-

se ad essere «la testa del corpo formato da tutti i popoli del mondo»²⁷⁸. L'Urbe ascese così al culmine della *grandeur*, grazie alla severità di vita della città originaria, ben presto assurta a Repubblica, e alle «virtù» e «costumi» in essa formati²⁷⁹. Ma, pervenuta al livello del dominio universale, Roma fu costretta a invertire la sua rotta, perché lo «spirito repubblicano», lo «spirito di cittadino» sono in grado di sussistere soltanto nel contesto di una comunità politica relativamente circoscritta e omogenea. Cominciò così il cammino della *décadence*. Montesquieu ne rinviene la prova nella concatenazione dei fenomeni: se in termini generali «fu unicamente la grandezza della Repubblica a produrre il male»²⁸⁰, questo male, dovuto all'espandersi della Repubblica, costituì l'anello intermedio tra

quieu riprende e fa proprio il principio polibiano della distribuzione e del controllo reciproco dei poteri: «Le leggi di Roma avevano saggiamente *suddiviso* il potere pubblico in un gran numero di magistrature che *si sostenevano, si frenavano e si temperavano a vicenda*» (OC, I, C, p. 421; corsivi nostri). Ma vedi pure *Romains* IX, dove, in linea con N. Machiavelli (*Discorsi*, I, 4), si esaltano le lotte tra patrizi e plebei come fattore di libertà nella Roma repubblicana: «Bisognava bene che a Roma ci fossero delle divisioni: quei guerrieri così fieri e così audaci, così temibili all'esterno non potevano certo essere moderati in patria. Esigere, in uno Stato libero, uomini arditi in guerra e timorosi in tempo di pace è pretendere l'impossibile; e, come regola generale, ogniqualvolta si vedrà che tutti sono tranquilli in uno Stato che si arroga il nome di repubblica, si può essere certi che colà la libertà non esiste» (OC, I, C, p. 414). Vedi, su Polibio, J. Thornton, *La costituzione mista in Polibio*, in D. Felice (a cura di), *Governo misto*, cit., pp. 67-118; su Machiavelli, G.E.M. Scichilone, *Niccolò Machiavelli e la «monarchia del Turco»*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004², t. I, pp. 95-125; su Montesquieu e Polibio, G. Benrekassa, *Le problème des sources dans les «Considérations»: question de méthode*, in A. Postigliola (a cura di), *Storia e ragione. Le «Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence» nel 250° della pubblicazione*, Napoli, Liguori, 1987, pp. 33-46; e, su Montesquieu e Machiavelli, oltre al già cit. libro di E. Levi-Malvano, il nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 23, 26, 32, 50, 52, 71-72, 80, 82, 91, 102, 106, 108, 111, 154, 175, 189, 191, 208.

²⁷⁸ *Romains* VI, in OC, I, C, p. 400.

²⁷⁹ *Virtù e costumi* che furono, assieme alla costituzione politica capace di impedire gli abusi del potere, le principali cause della sua vittoria contro Cartagine: quest'ultima, infatti, combattendo «con la sua opulenza contro la povertà romana», si ritrovò in svantaggio, perché «l'oro e l'argento si esauriscono», mentre «la virtù, la costanza, la forza e la povertà non si esauriscono mai». I Romani erano «ambiziosi per orgoglio, i Cartaginesi per avidità; gli uni volevano comandare, gli altri volevano conquistare; e questi ultimi, con uno spirito mercantile (*esprit mercantile*), calcolando di continuo il guadagno e la spesa, fecero sempre la guerra senza amarla» (*Romains* IV, in OC, I, C, pp. 370-371).

²⁸⁰ *Romains* IX, in OC, I, C, p. 414.

il male provocato inizialmente dalla «grandezza della Città» (non più comunità reale, a causa dell'estensione eccessiva dello *ius civitatis*) e il male definitivo prodotto dalla «grandezza dell'Impero»²⁸¹. Amor di patria, senso religioso, virtù civiche e militari, cedettero allora il passo a cupidigia di ricchezze e di potere, a opulenza e lusso, a leggi inadeguate²⁸².

In breve, le «massime» su cui si era basata la Repubblica romana e che erano state la causa del suo trionfo su «tutti i popoli», furono sostituite, dato il «mutare del governo», da «massime» opposte alle prime, provocando la caduta della *grandeur*²⁸³. Lenta fu la decadenza, ma inesorabile, stante lo *spirito generale* crudele e disumano dei *cives romani*. Resi «estremamente feroci» dalla vista continua dei combattimenti dei gladiatori e, «abituati a prendersi gioco della natura umana nella persona dei loro figli e dei schiavi, essi non poterono conoscere che a stento quella virtù che noi chiamiamo umanità» e che dobbiamo a «costumi più miti» e al cristianesimo²⁸⁴. Tale sostanziale misconoscimento si verificò sia prima sia dopo l'instaurazione dell'Impero:

La spaventosa tirannide (*épouvantable tyrannie*) degli imperatori derivò dallo spirito generale dei Romani. Siccome essi caddero all'improvviso sotto un governo arbitrario, e per loro non vi fu quasi intervallo fra il comandare e il servire, non erano affatto preparati a tale passaggio da costumi miti: l'indole feroce (*humeur féroce*) restò; i cittadini furono trattati come loro stessi avevano trattato i nemici vinti e furono governati nel medesimo modo²⁸⁵.

Uniche importanti eccezioni furono soprattutto – lo si è già accennato – i regni da Nerva a Marco Aurelio, e cioè il periodo in cui nell'Impero fiorì maggiormente e acquistò più credito la «setta» degli stoici:

Sembr[ò] – scrive, al riguardo, Montesquieu con commosso stupore – che la natura umana avesse fatto uno sforzo per produrre essa stessa

²⁸¹ *Romains IX*, in *OC*, I, C, p. 412: «Se la grandezza dell'Impero mandò in rovina la Repubblica, la grandezza della Città fu una causa di rovina non minore» (corsivi nostri).

²⁸² Montesquieu parla esattamente di passaggio da *bonnes lois*, che permisero a «una piccola Repubblica di diventare grande», a *lois convenables*, che consentirono sì a Roma di «conservare la potenza raggiunta», ma che erano del tutto inadeguate «a governare un grande popolo» (*Romains IX*, in *OC*, I, C, p. 415).

²⁸³ *Romains XVIII*, in *OC*, I, C, p. 482.

²⁸⁴ *Romains XV*, in *OC*, I, C, pp. 451-452.

²⁸⁵ *Romains XV*, in *OC*, I, C, pp. 450-451.

questa setta mirabile, che [fu] come quelle piante che la terra fa nascere in luoghi mai veduti dal cielo²⁸⁶.

In ogni caso, tranne gli anni in cui a governare furono imperatori influenzati dallo stoicismo²⁸⁷ o essi stessi filosofi stoici, lo Stato romano, a partire da Augusto, fu sempre in mano a «tiranni» e talora a veri e propri «mostri». Tali furono – secondo il *Président* – soprattutto Tiberio, Caligola, Claudio, Nerone, Domiziano, e, dopo la morte di Marco Aurelio, Commodo e Caracalla, il quale ultimo – a suo dire – più che un «tiranno» fu «il distruttore degli uomini», perché non limitò le sue «crudeltà» e il suo «furore» a Roma, ma li «propagò in tutto il mondo»²⁸⁸.

A segnare irrimediabilmente l'inizio della fine dell'Impero d'Occidente fu, tuttavia, il trasferimento della capitale a Costantinopoli, e cioè l'*asiatizzazione* dello Stato e della società romani. Subito dopo le radicali riforme giuridico-politiche promosse da Diocleziano, come la creazione di due imperatori e di due cesari, si produsse infatti un nuovo «mutamento dello Stato»:

Si vide un *altro genere di tirannide*, più sorda: non vi furono più massacri, ma giudizi iniqui e forme di giustizia che sembravano allontanare la morte solo per infamare la vita; la corte fu governata e governò con più artifici, con arti più raffinate, in modo più silenzioso; insomma, al posto dell'audacia nel concepire un'azione malvagia e dell'irruenza nel commetterla, si videro regnare soltanto i vizi degli animi deboli, insieme a delitti premeditati.

Si affermò un *nuovo genere di corruzione*. I primi imperatori amavano i piaceri, questi la mollezza; si mostrarono di meno ai soldati; furono più oziosi, più alla mercé dei loro cortigiani, più legati al palazzo e più separati dall'Impero.

La corte diventò tanto più avvelenata quanto più fu separata dall'Impero: non si diceva nulla, si insinuava tutto; tutte le grandi reputazioni furono attaccate, e i ministri e gli ufficiali furono lasciati senza sosta alla mercé di quella sorta di gente che non può servire lo Stato né sopportare che lo si serva con gloria. [...]

Il soggiorno di parecchi imperatori in Asia e la loro perpetua rivalità coi re della Persia fecero sì che pretendessero di essere adorati come quelli; e Diocleziano, altri dicono Galerio, l'ordinò con un editto.

²⁸⁶ *Romains XVI, incipit.*

²⁸⁷ «I Romani gli [allo stoicismo] dovettero i loro migliori imperatori» (*ibidem*).

²⁸⁸ *Romains XVI*, in *OC*, I, C, p. 464. Montesquieu ricava questo suo duro giudizio su Caracalla soprattutto da Cassio Dione, *Storia romana*, LXXVII, 15.

Diffondendosi tale *fasto e pompa asiatica*, gli occhi vi si avvezzarono immediatamente; e quando [Flavio Claudio] Giuliano volle mostrarsi di modi semplici e modesti, si chiamò oblio della dignità quello che era invece soltanto memoria degli antichi costumi²⁸⁹.

A consentire all'Impero di sopravvivere ancora per un certo tempo fu solo l'«arte militare», ma quando la «corruzione» penetrò anche nell'esercito, i Romani divennero preda di tutti i popoli²⁹⁰:

Non fu un'invasione in particolare a mandare in rovina l'Impero; furono tutte quante le invasioni. Dopo quella sotto Gallo²⁹¹, così estesa, esso sembrò riprendersi, poiché non aveva perduto territori; ma, gradatamente, passò dalla decadenza alla caduta, fino a quando sprofondò improvvisamente sotto Arcadio e Onorio. [...]

Tale fu la fine dell'Impero d'Occidente. Roma si era ingrandita poiché non aveva avuto che guerre successive; per un'incredibile fortuna ciascuna nazione l'attacò soltanto dopo che la precedente era già stata sconfitta. Roma fu distrutta perché tutte le nazioni l'attaccarono insieme, e penetrarono dappertutto²⁹².

L'ultimo tentativo, concepito da Giustiniano I (482-565), di restaurare nella sua interezza l'Impero, recuperando il Nordafrica e l'Italia, rappresentò in realtà – agli occhi di Montesquieu – la sua più *brutale e inumana* manifestazione.

Il generale Belisario, «grand'uomo» che «possedeva tutti i principi degli antichi Romani», riconquistò Cartagine, Roma e Ravenna, ma le sue vittorie e i suoi successi furono tutti «guastati» da Giustiniano e da sua moglie Teodora, che «lo dominò con una prepotenza che non ha esempi nella storia»²⁹³.

Come le popolazioni delle altre grandi città dell'Impero, anche quella di Costantinopoli era divisa in due fazioni: la fazione degli *azzurri* e quella dei *verdi*. Giustiniano, «favorendo la prima e negando ogni giustizia alla seconda, le inasprì entrambe e, di conseguenza, le rafforzò». Esse giunsero al punto di annullare l'autorità dei magistrati:

²⁸⁹ *Romains* XVII, in *OC*, I, C, pp. 471-473 (corsivi nostri). Vedi anche *P* 194.

²⁹⁰ Cfr. *Romains* XVIII, in *OC*, I, C, p. 484.

²⁹¹ Gaio Vibio Treboniano Gallo (206-253). Fu imperatore dal 251 alla sua morte.

²⁹² *Romains* XIX, in *OC*, I, C, pp. 493-494.

²⁹³ *Romains* XX, in *OC*, I, C, p. 499.

gli *azzurri* non temevano affatto le leggi, perché l'imperatore li proteggeva contro di esse; i *verdi* cessarono di rispettarle, perché esse non potevano più proteggerli.

Tutti i legami di amicizia, di parentela, di dovere e di riconoscenza vennero infranti: le famiglie si distrussero a vicenda; ogni scellerato che voleva commettere un delitto fu della fazione degli *azzurri*; tutti coloro che erano derubati o assassinati, appartennero a quella dei *verdi*.

Un governo così poco sensato era ancor più crudele: l'imperatore, non contento di macchiarsi di una generale ingiustizia nei confronti dei propri sudditi, opprimendoli con imposte eccessive, li affliggeva con ogni sorta di prevaricazione nei loro affari privati²⁹⁴.

Ma ciò che più di tutto nocque al governo di Giustiniano e inficiò i suoi sforzi di recuperare i territori caduti in mano ai Barbari, fu «il progetto di costringere tutti gli uomini a una stessa opinione in materia di religione», e cioè il suo «sconsiderato zelo» nel voler diffondere dappertutto, «con la spada o con le leggi», il cristianesimo²⁹⁵.

Le conseguenze furono la distruzione di intere popolazioni e la desertificazione di ampie zone dell'Impero. Egli «sterminò» i Samaritani, gli Ebrei, i montanisti, i manichei, i sabaziani, gli ariani: «credette di avere accresciuto il numero dei fedeli, mentre in realtà aveva solo fatto diminuire quello degli uomini»²⁹⁶.

Quando Giustiniano morì, lasciò lo Stato in una «stupefacente debolezza»²⁹⁷, che restò poi la caratteristica dominante dell'Impero bizantino (o Impero greco, come lo chiama Montesquieu).

Un Impero, quest'ultimo, la cui storia non fu altro che «un viluppo di rivolte, sedizioni, perfidie»²⁹⁸ e dove l'*esprit général* si svilì a un *petit esprit*, con effetti nefasti:

²⁹⁴ *Romains XX*, in *OC*, I, C, p. 500. Il brano citato è preceduto nel testo dalla seguente 'considerazione', in cui Montesquieu ritorna sul tema della *positività* delle conflitti politico-sociali nella Repubblica romana (cfr. *supra*, nota 277) e della sua *negatività*, invece, sotto il governo dispotico degli imperatori: «Le divisioni, sempre necessarie perché un governo repubblicano sussista, non potevano non essere fatali a quello degli imperatori, giacché portavano soltanto al cambiamento del sovrano, non già al ristabilimento delle leggi e alla cessazione degli abusi» (pp. 499-500).

²⁹⁵ *Romains XX*, in *OC*, I, C, pp. 501-502.

²⁹⁶ *Romains XX*, in *OC*, I, C, p. 502

²⁹⁷ *Étonnante faiblesse: Romains XX*, in *OC*, I, C, p. 501. Soprattutto questo fatto renderebbe credibile, 'oggettiva' – secondo Montesquieu – la *Storia segreta* di Procopio di Cesarea (*ibidem*).

²⁹⁸ *Romains XXI*, in *OC*, I, C, p. 505.

[...] poiché lo *spirito puerile* (*petit esprit*) era divenuto il carattere della nazione (*caractère de la nation*), non vi fu più saggezza nelle imprese, e si videro disordini senza causa e rivoluzioni senza motivo.

Una *bigotteria universale* annientò il coraggio e intorpidì tutto l'impero [...]; *la viltà, la pigrizia e la mollezza, proprie delle nazioni dell'Asia, si fusero con la devozione stessa.* [...]

Una *grossolana superstizione*, che tanto umilia lo spirito quanto la religione lo eleva, fece riporre tutta la virtù e la fiducia degli uomini in un stolto attonimento per le immagini; e si videro generali togliere un assedio, e perdere una città, per avere una reliquia²⁹⁹.

La conseguenza più deleteria di tutte – prosegue Montesquieu – fu però la strapotere dei «monaci». Essi non solo «sprofondarono i laici in una buia ignoranza», ma si intrufolarono in tutti gli affari dello Stato. Corrupperono la Corte imperiale e furono a loro volta corrotti dalla Corte. Fomentarono dispute furiose e senza fine. Al pari dei laici, «non intesero mai né la natura né i limiti del potere ecclesiastico e di quello secolare», per cui «si precipitò, da una parte e dall'altra, in continue aberrazioni». Invece, niente garantisce di più «la tranquillità dei popoli» quanto la «distinzione» tra questi due poteri, una distinzione che «è fondata non solo sulla religione, ma anche sulla ragione e sulla natura, le quali esigono che cose realmente separate, e che non possono sussistere se non separate, non vengano mai confuse»³⁰⁰.

Nonostante il suo *petit esprit* e i *malheurs*³⁰¹ da cui fu afflitto, l'Impero greco «sopravvisse» comunque per parecchi secoli e ciò accadde per svariate «ragioni», prime fra tutte le «discordie civili» esplose tra i popoli arabo-musulmani che ne rallentarono pressoché del tutto la spinta espansionistica, l'uso da parte dei Bizantini del *fuoco greco* e il ruolo di cruciale snodo commerciale svolto da Costantinopoli tra Oriente e Occidente³⁰². Alla fine, però, da un lato le Crociate, dall'altro l'emergere della potenza ottomana, ne ridimensionarono drasticamente sia il peso economico sia, soprattutto, i territori.

«Non ho il coraggio di parlare delle miserie che seguirono», taglia corto a questo punto Montesquieu, che conclude il trattato con quest'«icastica, tombale metafora»³⁰³, in cui traspare tutta intera – in singolare con-

²⁹⁹ *Romains* XXII, in *OC*, I, C, pp. 510-511 (corsivi nostri).

³⁰⁰ *Romains* XXII, in *OC*, I, C, pp. 514-520.

³⁰¹ *Romains* XXII, in *OC*, I, C, p. 519.

³⁰² Cfr. *Romains* XXIII, in *OC*, I, C, pp. 520-521.

³⁰³ S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 18.

trasto con l'ideologia del progresso complessivo dell'umanità e con l'ottimismo rispetto al futuro dominanti nell'Illuminismo – la sua «saggezza pessimistica»³⁰⁴: «Dirò soltanto che, sotto gli ultimi imperatori, l'Impero, ridotto ai sobborghi di Costantinopoli, *finì come il Reno, il quale non è altro che un ruscello quando si perde nell'Oceano*»³⁰⁵.

7. *Tutto ci riguarda o ci condiziona: l'Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*

Veniamo ora all'altro importante scritto di questo periodo della vita del *Président*, e cioè l'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*. Composto presumibilmente – come s'è già accennato – tra il 1734 e il 1738, cioè negli stessi anni in cui egli avvia la stesura dell'*EL*³⁰⁶, tale saggio è senza dubbio il più importante tra i testi lasciati inediti e incompiuti dal filosofo di La Brède. La sua importanza (non sempre adeguatamente colta dagli interpreti³⁰⁷) risiede essenzialmente nel fatto che esso contiene la più completa formulazione – prima della sistemazione definitiva messa a punto nella terza parte dell'*opus magnum* (libri XIV-XIX) – della categoria dell'*esprit* o *caractère général d'une nation*, che abbiamo già ripetutamente incontrato.

Al pari che per le istituzioni giuridico-politiche, anche per gli *esprits* o i *caractères* delle nazioni (o dei popoli) – a cui quelle, per essere «il più conformi alla natura», devono «relazionarsi»³⁰⁸ – il punto d'avvio della ri-

³⁰⁴ S. Landucci, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Firenze, Sansoni, 1973, p. 21. Vedi anche, sul pessimismo di Montesquieu, C. Rosso, *Montesquieu moraliste. Des lois au bonheur*, Bordeaux, Ducros, 1971, pp. 235 e segg.

³⁰⁵ *Romains XXIII, in fine* (corsivo nostro).

³⁰⁶ Risale a questi anni, infatti, la prima redazione di quello che poi diventerà il celebre capitolo XI, 6 dell'*EL* sulla divisione e sul controllo reciproco dei poteri fondamentali dello Stato: cfr. J.-B. de Secondat, *Mémoire historique*, in L. Vian, *Histoire de Montesquieu*, cit., p. 401. Sulla data di composizione dell'*Essai*, vedi C. Volpilhac-Auger, *Quelques sources du livre XIV*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 4, *De l'esprit des lois, Manuscripts*, II, Oxford, Voltaire Foundation, 2008, pp. 906-916.

³⁰⁷ Tra le eccezioni, segnaliamo in particolare, S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., pp. 94-104, e J.-P. Courtois, *Le physique et le moral dans la théorie du climat chez Montesquieu*, in C. Jacot Grapa-N. Jacques-Lefèvre-Y. Séité-C. Trevisan (a cura di), *Le travail des Lumières. Pour Georges Benrekassa*, Paris, Champion, 2002, pp. 140-146.

³⁰⁸ Cfr. *EL*, I, 3, in *OC*, I, A, p. 8: «È meglio dire che *il governo più conforme alla natura* è quello la cui disposizione particolare *si relaziona meglio (se rapporte mieux)* col carattere del popolo per il quale esso è stabilito» (corsivi nostri).

flessione di Montesquieu è dato dalla constatazione della loro «infinita diversità (*infinie diversité*)» e dalla convinzione, di chiara impronta illuministica, che tale «diversità» non sia effetto del caso o frutto «unicamente» delle «fantasie» degli uomini, ma abbia delle ragioni o delle «cause» ben precise, *intelligibili*³⁰⁹. «Cause» che nell'*Essai* il *Président* con grande cura raggruppa – in sintonia con una lunga tradizione di pensiero, a lui ben nota, che risale al trattato ippocratico *De aeribus aquis locis* (seconda metà del V sec. a.C.)³¹⁰ – in due ordini o classi: l'ordine o la classe delle «cause fisiche» (o 'materiali' od 'oggettive') e l'ordine o la classe delle «cause morali» (o 'spirituali' o 'soggettive'), dal cui concorso derivano appunto gli «spiriti» o «caratteri» delle nazioni o dei popoli – le loro *identità*, come diremmo oggi – dei quali risentono, in misura più o meno significativa, quelli dei singoli individui che li compongono:

Esiste [...] in ogni nazione – scrive esattamente e si tratta del passaggio centrale dello scritto in questione – un carattere generale (*caractère général*), da cui quello di ogni individuo è più o meno influenzato. Esso si produce in due modi: mediante le cause fisiche (*causes physiques*), che dipendono dal clima [...]; e mediante le cause morali (*causes morales*), che consistono nella combinazione delle leggi, della religione, dei costumi e delle usanze [...]³¹¹.

Tutte le «operazioni» dell'«anima» (idee, percezione, memoria ecc.) derivano o sono riconducibili – afferma Montesquieu, sulla scia della

³⁰⁹ Cfr. *Préface* dell'*EL*, in *OC*, I, A, p. lix.

³¹⁰ Cfr., in particolare, il cap. 16 di tale trattato dove si discute sulle cause della (presunta) debolezza militare degli Asiatici rispetto agli Europei e le si individuano, oltre che nell'influsso del clima (precisamente, delle «stagioni», le quali «non presentano mutamenti molto sensibili, né verso il caldo né verso il freddo, ma sono abbastanza uniformi»), anche nelle «istituzioni politiche» e segnatamente nella *monarchia dispotica* cui essi sono sottoposti: «Non è solo per queste ragioni [le stagioni «abbastanza uniformi»] che, a mio parere, gli Asiatici sono imbelli, ma anche a causa delle istituzioni politiche (διὰ τοὺς νόμους). La maggior parte dell'Asia è governata da re (βασιλεύεται), e dove gli uomini non sono padroni di se stessi, autonomi (αὐτόνομοι), ma *dipendono da un padrone* (δεσπόζονται), non pensano ad addestrarsi alla guerra, ma fanno di tutto per non sembrare bellicosi» (Ippocrate, *Arie Acque Luoghi*, a cura di L. Bottin, Venezia, Marsilio, 1990, pp. 112-115). Entrambi questi fattori causali (clima e istituzioni politiche) sono ben riassunti nel primo dei due estratti – redatto tra il 1738 e il 1741 (vedi R. Shackleton, *Montesquieu*. cit., p. 307) – che Montesquieu si fece del *De aeribus* ippocratico: cfr. *Extraits de lecture annotés*, in *OC*, III, pp. 712-713.

³¹¹ *Essai sur les causes*, in *OC*, III, p. 419; tr. it. *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, a cura di D. Felice, Pisa, Ets, 2004, pp. 72-73.

gnoseologia empiristica lockiana – a «sensazioni», le quali si trasmettono dagli oggetti esterni all'anima – secondo quanto insegnava la dottrina cartesiana degli «spiriti animali», da lui accolta fin dagli anni giovanili, ma nell'*Essai* combinata con le teorie coeve sulla vibrazione e tensione dei nervi³¹² – mediante uno «spirito o succo» contenuto nelle fibre nervose, per cui lo *stato* o *condizione* di queste ultime (ossia, la loro maggiore o minore «flessibilità», la loro qualità e consistenza ecc.) risulta determinante ai fini della loro maggiore o minore capacità di conduzione di questo stesso «succo nervoso», o stimolo sensoriale³¹³. A sua volta, lo *stato* o *condizione* delle fibre nervose (responsabili della sensibilità generale e, quindi, della 'quantità' maggiore o minore di «idee» che l'anima riceve) dipende strettamente – e si tratta anche qui di una tesi che il *Président* riprende a modo suo da una lunga tradizione di pensiero risalente a Ippocrate e Galeno e rinverdata in epoca rinascimentale, tra gli altri, dal medico spagnolo Juan Huarte (che nell'*Essai* egli indica esplicitamente come suo diretto precursore in materia³¹⁴) – dall'ambiente esterno o naturale, nonché dalla «costituzione fisica» della macchina corporea; sicché

³¹² Come attesta, tra l'altro, l'allusione di Montesquieu a quello che era il fondamento costitutivo delle più recenti ipotesi (o dottrine) sulla conduzione nervosa, vale dire l'analogia che paragonava i nervi alle corde vibranti degli strumenti musicali: cfr. *Essai sur les causes*, in *OC*, III, pp. 401-402 (tr. it. cit., pp. 46-47, e note 28-30), e, sul punto, R. Mazzolini, *Dallo 'spirito nerveo' allo 'spirito delle leggi': un commento alle osservazioni di Montesquieu su una lingua di pecora*, in G. Barber-C.P. Courtney (a cura di), *Enlightenment Essays in Memory of Robert Shackleton*, Oxford, Voltaire Foundation, 1988, pp. 214-215. Per quel che concerne la nozione di «spiriti animali», è noto che con essa Cartesio, il quale la riprende a suo modo da una lunga tradizione di pensiero risalente ad Erasistrato e Galeno, designa le parti «più agitate e sottili» del sangue, aventi la doppia funzione di arrecare all'anima gli influssi corporei e di determinare nel corpo i movimenti voluti dall'anima: cfr. R. Cartesio, *Le passioni dell'anima* (1649), in *Id.*, *Opere*, 2 voll., intr. e tr. it. di E. Garin, Bari, Laterza, 1967, vol. II, Parte I, articoli 10, 34, pp. 408, 422).

³¹³ Cfr. *Essai sur les causes*, in *OC*, III, p. 401; tr. it. cit., pp. 46-49.

³¹⁴ Montesquieu, *Essai sur les causes*, in *OC*, III, p. 413; tr. it. cit., p. 64. L'opera di Juan Huarte de San Juan (1529?-1588) che Montesquieu ha presente è l'*Examen de ingenios para las ciencias* (1575), di cui egli possedeva la traduzione francese pubblicata a Lione nel 1668: cfr. *Catalogue*, n° 1474. In tale opera – che ebbe una diffusione vastissima – il medico spagnolo forniva una versione aggiornata delle dottrine ippocratico-aristotelica e galenica degli umori, insistendo sui condizionamenti ambientali, in particolare su quelli del clima e dell'alimentazione. Vedi, al riguardo, R. Riccio, *Premessa* a J. Huarte de San Juan, *Esame degli ingegni*, a cura di R. Riccio, Bologna, Clueb, 1993, pp. 16-17, *passim*.

questi ultimi (ambiente esterno e *constitution physique de la machine*) svolgono una funzione decisiva, a suo avviso, nella 'determinazione' – attraverso appunto le «idee» che, per il tramite delle «sensazioni», l'anima riceve – della «infinita diversità» degli «spiriti» o «caratteri» nazionali che si riscontrano sulla Terra, spiriti o caratteri che proprio da tali «idee» principalmente dipendono o sono il prodotto.

Tra i fattori causali dell'ambiente esterno o naturale, che «agiscono» sullo stato delle fibre (tessuti, vasi sanguigni, nervi) del corpo umano e quindi (tramite le idee) sullo spirito o carattere dei popoli e degli individui, un ruolo fondamentale è attribuito da Montesquieu – qui come poi nell'*EL*³¹⁵ – all'*action de l'air*, ovvero alle *variazioni della temperatura atmosferica*³¹⁶. *L'aria fredda* – sostiene il filosofo d'Oltralpe anche sulla base di un suo personale esperimento su una lingua di montone, le cui osservazioni al microscopio riferisce nell'*Essai* per la prima volta e trasferisce poi integralmente nell'*opus magnum*³¹⁷ – rinserra le fibre, accelera la

³¹⁵ Dove peraltro Montesquieu riproduce, con lievi modifiche, vari capoversi dell'*Essai*: segnatamente in *EL*, XIV, 2 («Come gli uomini siano diversi nei diversi climi») e 10 («Sulle leggi che hanno rapporti con la sobrietà dei popoli»). Vedi, al riguardo, Montesquieu, *Saggio sulle cause*, cit., pp. 37-45, nelle note.

³¹⁶ Anche questa idea risale a Ippocrate (cfr. note 310, 314, 319-320) ed è variamente riproposta, spesso con continui e diretti riferimenti al medico greco, dalla letteratura di viaggio e dagli scritti di carattere letterario, o medico-filosofico, immediatamente precedenti o coevi al filosofo di La Brède; letteratura e scritti di cui pure egli mostra di essere largamente al corrente. Ci riferiamo in particolare alle seguenti opere: J. Chardin, *Voyages en Perse & autres lieux de l'Orient*, 10 voll., Amsterdam, de Lorme, 1711; J.-B. Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (1719; rist.: Genève, Slatkine, 1967); F.-I. Espiard de la Borde, *Essai sur le génie et le caractère des nations*, 3 voll., Bruxelles, Léonard, 1743; J. Arbuthnot, *An Essay Concerning the Effects of Air on Human Body*, London, Tonson, 1733 (tr. fr., *Essai des effets de l'air sur le corps humain*, Paris, Barois, 1742); J.-B. Sénac, *Traité de la structure du cœur, de son action et de ses maladies*, Paris, Vincent, 1749; H. Boerhaave, *Institutiones medicae*, Lugduni Batavorum, Linden, 1708.

³¹⁷ Molto probabilmente l'esperimento in questione – ispirato forse dal *De lingua* di M. Malpighi, i cui *Opera omnia* risultano presenti tra i libri della biblioteca di La Brède (cfr. *Catalogue*, n° 1254) – è stato effettuato nel corso del 1737: è quanto suggerisce R. Shackleton (*Montesquieu*, cit., pp. 201, 305-306), sulla base di una lettera spedita il 27 giugno di quello stesso anno da Montesquieu al fisico Dortous de Mairan, suo collega all'Accademia di Bordeaux, dove gli chiede, tra l'altro, di fornirgli *quelque éclaircissement* circa *une manière plus exacte de donner combien chaque microscope agrandi les objets* (*Corr.*, OC, III, p. 982). Dall'*Essai* sembra anche (cfr. OC, III, p. 399) che il pensatore di La Brède volesse effettuare analoghi esperimenti su un nervo o su un tendine, ma non risulta che essi siano mai stati eseguiti. Vale la pena ricordare, comunque, che vari esperimenti col microscopio erano stati da lui compiuti fin dagli anni giovanili, quan-

circolazione del sangue, diminuisce la sensibilità dei nervi. L'aria calda, al contrario, rilassa le fibre, rallenta la circolazione sanguigna, espande le estremità dei nervi, rendendoli in tal modo più sensibili. Da ciò discende – secondo il *Président* – una radicale diversità nella *costituzione fisica*, nei *temperamenti* e nei *caratteri* dei popoli che vivono in paesi freddi rispetto a quelli che vivono in paesi caldi.

I primi – nella fattispecie, gli Europei, che «si trovano più vicini al Nord» – hanno una corporatura robusta e necessitano di nutrimenti sostanziosi e di bevande alcoliche; i secondi, invece – nella fattispecie, gli Asiatici, che «si trovano più vicini al Sud» (in base alla geografia alquanto vaga e approssimativa che il filosofo francese adotta nell'*Essai* e che ripropone invariata nell'*EL*³¹⁸) – presentano una corporatura delicata, mangiano poco e bevono grandi quantità d'acqua, mentre si astengono dai liquori alcolici, dato che questi potrebbero far coagulare i globuli rossi che rimangono nel loro sangue in conseguenza dell'abbondante sudorazione cui vanno soggetti a causa del calore del clima. Gli uni sono costanti e fiduciosi in se stessi, ma hanno poca vivacità e immaginazione e sono scarsamente sensibili ai piaceri; gli altri, al contrario, sono incostanti e irresoluti, ma vivaci e ingegnosi e sensibilissimi ai piaceri, soprattutto amorosi. Infine, i popoli 'freddi' sono coraggiosi, bellicosi e amanti della libertà e delle forme politiche moderate; i popoli 'caldi', invece, sono vili, imbelli e inclini alla schiavitù e al dispotismo³¹⁹.

do più assidua fu la sua partecipazione alle attività dell'Accademia di Bordeaux: vedi, ad es., il suo *Essai d'observations sur l'histoire naturelle* (1719, 1721), a cura di L. Bianchi, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 8, vol. I, Oxford, Voltaire Foundation, 2003, pp. 185-223.

³¹⁸ Vedi, in proposito, i puntuali rilievi critici di S. Rotta, *Quattro temi dell'«Esprit des lois»*, I: *Il clima*, «Miscellanea storica ligure», 20 (1988), 1, pp. 1347-1371 (riprodotto in «Cromohs», 7 [2002], pp. 1-35: < http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/rotta_quattro_temi.html >)

³¹⁹ Anche questa contrapposizione, elevata da Aristotele alla dignità di 'fatto scientifico' (cfr. *Politica*, III, 14, 1285a 20-22 e VII, 7, 1327b 23-33), è rintracciabile nel *De aeribus* di Ippocrate, lì dove si afferma che, a differenza delle stirpi asiatiche, quelle europee «presentano differenze l'una dall'altra, di statura e di aspetto» e che «ciò dipende dalle stagioni, le quali hanno mutamenti sensibili e frequenti, violente calure e inverni rigidi, piogge abbondanti e poi siccità prolungate e venti». Il che provoca – vi si prosegue – «mutamenti continui e di ogni tipo [...]. Per questo dunque gli abitanti d'Europa sono *più combattivi* [degli Asiatici], e *anche per le istituzioni politiche*, visto che non sono soggetti a re come gli Asiatici. *Dove si è soggetti a re si è necessariamente assai vili* [...]» (Ippocrate, *Arie Acque Luoghi*, cit., cap. 23, pp. 126-129; corsivi nostri).

Effetti non meno rilevanti sulle fibre corporee e, conseguentemente, sugli spiriti e sui caratteri, hanno anche – a parere del filosofo di La Brède – da un lato, un altro elemento legato al fattore ‘aria’, e cioè i *venti*; e, dall’altro – secondo una non casuale associazione ippocratica – un elemento legato al fattore ‘terra’, e precisamente la *composizione fisico-chimica dei territori* dove si vive³²⁰. I primi influiscono sul nostro corpo e, di conseguenza, sul nostro spirito, mediante i mutamenti che provocano nella qualità e nella pressione dell’aria (più secca/più umida, più densa/più fine, più mossa/meno mossa ecc.) che abitualmente respiriamo³²¹; i secondi, invece, tramite le particelle minerali le quali, con le piante e gli animali di cui ci nutriamo, penetrano nel nostro sangue, modificando in qualche modo la consistenza e la struttura dei nostri solidi e dei nostri liquidi³²². Accade, pertanto, che i popoli che vivono al di qua o al di là di una catena montuosa siano d’umore e di carattere molto diversi, a seconda che si trovino esposti o meno all’azione di certi venti. Così, ad esempio – sostiene Montesquieu, certamente memore del suo soggiorno, cui s’è già fatto cenno, nella nostra Penisola –, gli abitanti della Lombardia sarebbero differenti nello spirito e nel carattere dagli Italiani del Sud per il fatto che la catena degli Appennini li ripara dal vento di scirocco, che invece investe sovente le popolazioni dell’Italia meridionale,

³²⁰ Cfr. Ippocrate, *Arie Acque Luoghi*, cit., cap. 24, p. 133.

³²¹ Questo tema è già presente, tra gli altri, in Malebranche: cfr. il cap. III («Anche l’aria che si respira determina qualche mutamento negli spiriti») della parte I («L’immaginazione») del libro II della sua *Recherche de la vérité* [1674-1675]: «La seconda causa generale dei mutamenti che si verificano negli spiriti animali è l’aria che respiriamo [...]. Quest’aria [...] determina grandissimi mutamenti negli spiriti animali e quindi nella facoltà d’immaginare [...]. Pertanto è certo che le parti più sottili dell’aria che respiriamo penetrano nel nostro cuore; che vi mantengono insieme al sangue e al chilo il calore che dà vita e movimento al nostro corpo; e che, secondo le loro diverse qualità, determinano grandi mutamenti nella fermentazione del sangue e negli spiriti animali. Che questo è vero ci è confermato ogni giorno dai diversi umori e dai diversi caratteri delle persone di paesi diversi [...]» (N. Malebranche, *La ricerca della verità*, a cura di M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 143-144).

³²² Vedi, al riguardo, quanto Montesquieu osserva già nelle *LP*, dove Usbek, il protagonista dell’opera, in una sua lettera riferisce di una conversazione con un *bel esprit* parigino, il quale sosteneva che le sue «opinioni» «dipendevano assolutamente» dalla «costituzione» del suo corpo, precisando: «A seconda se ho più o meno spiriti animali, se il mio stomaco digerisce bene o male, se l’aria che respiro è sottile o pesante, se le carni di cui mi nutro sono leggere o sostanziose, io sono spinozista, sociniano, cattolico, empio o devoto» (*LP* LXXV, in *OC*, I, C, p. 155).

provocando in esse «pesantezza» e «inquietudine»³²³. Del pari succede – secondo il filosofo d’Oltralpe – che popoli i quali vivono in territori la cui composizione fisico-chimica è differente, rivelino dei temperamenti assai diversi gli uni dagli altri³²⁴.

Oltre a questi fattori fisico-geografici (o *esterni* all’uomo) – la cui azione sul corpo e sull’anima viene qui descritta da Montesquieu secondo gli schemi della neurofisiologia cartesiana, combinata con le teorie a lui coeve sulla vibrazione e tensione dei nervi – a diversificare gli spiriti e i caratteri sono anche, lo si accennava più sopra, fattori causali legati alle componenti più individuali dell’organismo e del temperamento, cioè fattori *interni* o *inerenti* alla macchina corporea, quali per esempio le differenze anatomiche o quelle relative alla varietà e alla forza delle passioni:

La vita non è altro che un susseguirsi di passioni, ora più forti, ora più deboli, ora di un genere, ora di un altro [...]. Ve ne sono alcune che danno vigore alle fibre, altre che le indeboliscono. Lo provano, da un lato, la forza e la potenza della collera; dall’altro gli effetti della paura [...]. Cosicché, una vita condotta per lungo tempo con timidezza oppure con coraggio, rimarrà tale per sempre³²⁵.

In sintesi, tutto ciò che modifica l’*état* della *machine*, o meglio delle infinite «fibre» di cui essa è composta³²⁶ (si tratti di fattori causali *esterni* all’uomo oppure *inerenti* alla sua macchina-corpo), modifica l’*état* del nostro *esprit* o si riverbera su di esso. È quanto Montesquieu esprime assai efficacemente, mediante la suggestiva metafora – di origine eraclitea e stoica³²⁷ – dell’anima come di un «ragno nella sua tela»:

³²³ *Essai sur les causes*, in *OC*, III, p. 405; tr. it. cit., p. 53.

³²⁴ Cfr., in proposito, *P* 2265, contenente un frammento di una dissertazione accademica giovanile di Montesquieu intitolata significativamente *De la différence des génies* (1717), che costituisce forse il primo nucleo dell’opera di cui stiamo discutendo.

³²⁵ *Essai sur les causes*, in *OC*, III, pp. 410-411; tr. it. cit., p. 60.

³²⁶ In sintonia con la dottrina dominante presso i medici e gli scienziati del suo tempo (Malpighi, Borelli, Glisson, Willis, Boerhaave e Winslow), le cui opere peraltro sono tutte da lui possedute (cfr. *Catalogue*, nn° 1151, 1254, 1381; 1411, 1762; 1105-1106, 1245-1247, 1467; 1101, 1226-1227; 1048-1051, 1326, 3247, 3282; 1275), col termine «fibre» Montesquieu intende le parti minime costituenti le strutture organizzate del mondo vegetale e animale. Com’è noto, tale dottrina tramontò definitivamente con l’affermarsi della teoria cellulare verso la fine degli anni Trenta dell’Ottocento.

³²⁷ Cfr. Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, testo critico e tr. di C. Diano, commento di C. Diano e G. Serra, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1980,

L'anima – scrive esattamente – si trova, nel nostro corpo, come un ragno nella sua tela. Questi non può spostarsi senza smuovere qualcuno dei fili che si estendono fin lontano, e, parimenti, non si può spostare uno di questi fili senza che il ragno si muova. Né si può toccare un filo senza che questo non ne smuova qualcun altro, col quale è collegato. Più i fili sono tesi, meglio il ragno è avvertito. Se qualche filo è allentato, la comunicazione da questo al ragno o ad un altro filo sarà minore, e la capacità d'intervenire del ragno sarà come sospesa nella sua stessa tela³²⁸.

Dunque, se i fili della tela (vale a dire, le fibre nervose) sono ben tesi, l'anima-ragno è rapidamente messa sull'avviso; diversamente, se i fili della tela-corpo sono tutti o in parte rilassati, il riflesso è tardivo, e la capacità di reazione dell'anima-ragno è rallentata, o addirittura interrotta.

Pertanto – ammonisce Montesquieu nelle battute conclusive della prima parte dell'*Essai*, dedicata alle «cause fisiche» – bisogna avere il massimo riguardo per lo *stato* delle nostre fibre, evitando accuratamente tutto ciò che può menomarle o alterarle (rendendoci in tal modo deboli, imbelli o stolidi): come, ad esempio, l'uso di sostanze stupefacenti, l'abuso dei piaceri, del vino, del sonno, delle veglie, dei digiuni, o anche gli urli continui, i canti e le musiche sfrenati e, da ultimo, la solitudine:

Lo stato di riposo in cui essa lascia le fibre del cervello fa sì che queste diventino quasi incapaci di muoversi [...]. Non v'è parte del nostro corpo che, se non esercita le proprie funzioni, possa conservarle inalterate. I denti con i quali non mastichiamo si deteriorano, e, se ci serviamo solamente di un occhio, perdiamo quell'altro³²⁹.

Ma – come si accennava più sopra e come emerge implicitamente dalla stessa metafora del ragno, il quale, oltre che il recettore di tutti i movimenti dei fili della sua tela, ne è pure il costruttore e il restauratore – non sono solo le cause fisiche che, con la loro azione sulle fibre della mac-

framm. n° 60, p. 31; e Crisippo, *De anima*, framm. n° 879, in Calcidio, *Commentario al «Timeo» di Platone* (IV sec. d.C.), a cura di C. Moreschini, Milano, Bompiani, 2003, cap. CCXX, pp. 473-475. Tra i contemporanei di Montesquieu, anche Diderot adoperò la metafora del ragno riferendola all'organismo umano: cfr. D. Diderot, *Il sogno di d'Alembert* (1769), in Id., *Dialoghi filosofici*, a cura di M. Brini Savorelli, Firenze, Le Lettere, 1990, pp. 36, 39 e segg.

³²⁸ *Essai sur les causes*, in *OC*, III, p. 409; tr. it. cit., p. 58. Sugli usi e i significati del simbolo della ragnatela nel pensiero del XVIII secolo, G. Poulet, *Les métamorphoses du cercle*, préf. de J. Starobinski, Paris, Flammarion, 1979, pp. 122-125.

³²⁹ *Essai sur les causes*, in *OC*, III, p. 413; tr. it. cit., pp. 63-64.

china corporea, forgiando e differenziano gli spiriti e i caratteri delle nazioni e degli individui, bensì anche quelle «moralì» (o spirituali o soggettive).

Anzi, queste ultime svolgono un ruolo assai più rilevante delle prime, come Montesquieu ribadirà con forza anche nell'*EL* e nelle risposte alle censure a tale opera da parte dei dottori della Facoltà di Teologia della Sorbona:

Le cause morali – scrive, infatti, nell'*Essai* (e si tratta di un altro dei passaggi cruciali di questo scritto) – contribuiscono a formare il carattere generale di una nazione, e determinano la qualità del suo spirito, *in misura maggiore* rispetto alle cause fisiche³³⁰.

Ciò è vero tuttavia – precisa il *Président* fin dalle prime battute della seconda parte del saggio in questione, incentrata sulle «cause morali» – solo ad uno stadio molto avanzato dello sviluppo delle società umane, vale a dire solo per i «popoli» e le «nazioni civili», non invece per quelli «barbari» e «selvaggi». Presso questi ultimi, non esistendo «alcun tipo di educazione», restano predominanti i fattori fisico-geografici, cioè – come si legge nell'*EL* – «la natura e il clima»³³¹. Pertanto, questi popoli risultano avere pressoché tutti lo stesso spirito o carattere e gli individui che vivono presso di loro sono «rozzi», con scarse «idee» e pochi «modi di concepire e di sentire»³³².

Tutto l'opposto si verifica, ovviamente, presso i popoli e le *nations policées*, dove invece l'educazione – che è la principale fonte delle idee e la più rilevante causa della formazione e differenziazione dei caratteri³³³ –

³³⁰ *Essai sur les causes*, in *OC*, III, p. 421, tr. it. cit., p. 75. Per quanto concerne l'*EL*, cfr., ad es., XIV, 5, in *OC*, I, A, p. 312, dove si stabilisce come metro di valutazione del buon legislatore la sua capacità di opporsi ai deleteri effetti del clima («[...] i cattivi legislatori sono quelli che hanno favorito i vizi del clima, i buoni invece quelli che vi si sono opposti») e si conclude che «più le cause fisiche portano gli uomini all'inazione, più le cause morali devono allontanarli da essa»; riguardo, invece, alle risposte alle censure formulate, tra il 1751 e il 1752, dai dottori della Facoltà di Teologia della Sorbona, vedi quella fornita alla prima di esse relativa al (presunto) ruolo predominante che l'*EL* attribuirebbe al clima, dove Montesquieu sottolinea con forza, al contrario, che la sua opera sancisce «un trionfo continuo della morale sul clima, o piuttosto, in generale, sulle cause fisiche» (*Explications données à la Faculté de Théologie*, in *OC*, III, p. 651).

³³¹ *EL*, XIX, 4, in *OC*, I, A, p. 412. Cfr. *infra*.

³³² *Essai sur les causes*, in *OC*, III, p. 414; tr. it. cit., p. 65.

³³³ Non a caso, alle leggi concernenti l'educazione, Montesquieu riserverà nell'*EL* un posto di grande rilievo, esaminandole per prime in rapporto al «principio» dei governi,

esiste e assolve una funzione decisiva. Due sono, secondo Montesquieu (il quale, è superfluo rilevarlo, ha in mente, a questo proposito, soprattutto le grandi monarchie europee del suo tempo), le specie fondamentali di educazione: una, «particolare», che si riceve all'interno della famiglia e nella scuola, ed un'altra, «generale», che si riceve dalla società ove si vive. La prima, quando è «buona», consiste: nel procurarci delle idee (solo allorché ne possediamo un numero «adeguato» siamo in grado di formulare giudizi sensati, o corretti, e di esercitare la «principale facoltà dell'anima», che è quella di «confrontare»); nell'arricchire i nostri modi di percepire; nel farci apprendere – cosa che, data la «costituzione fisica della nostra macchina» o la «specifica disposizione» del nostro cervello, non accade automaticamente – il giusto rapporto tra le idee e le cose³³⁴. La seconda, invece, risulta dall'influsso più o meno ampio che subiamo o che esercita su di noi il *carattere generale* della collettività nazionale entro la quale ci troviamo inseriti.

Allorché, tuttavia, abbiamo acquisito – tramite la famiglia, la scuola e la società – un certo tipo di educazione, «si mette in moto» – sottolinea Montesquieu nelle pagine conclusive dell'*Essai* – tutta un'altra serie di «cause», sempre di natura «morale», che possono contribuire a modificare e differenziare ulteriormente, e in modo assai significativo, i nostri spiriti o caratteri. Ad esempio: il genere di persone che frequentiamo (per cui può accadere che, se queste sono di indole «moderata», ci educiamo alla «mitezza»; se, invece, hanno un temperamento «impetuoso», ci abituiamo all'«asprezza»); oppure, i libri che leggiamo (qualora ne leggiamo di «buoni», è come se ci trovassimo a vivere in una «buona compagnia», se al contrario ne leggiamo di «cattivi», è come se frequentassimo una «cattiva compagnia» con la quale, come minimo, perdiamo il nostro tempo³³⁵. E ancora: il nostro livello di istruzione e l'uso più o meno appropriato che facciamo delle nostre conoscenze, così come i viaggi che compiamo in giro per il mondo (essi – osserva Montesquieu – «arricchiscono moltissimo il nostro spirito» e ci liberano dai «pregiudizi» del nostro paese nonché di quelli che abbiamo scelto di visitare)³³⁶.

ossia alla «passione» sociologicamente dominante in una determinata forma politica: cfr. *EL*, IV «(Le leggi dell'educazione devono essere relative ai principi del governo)»).

³³⁴ *Essai sur les causes*, in *OC*, III, pp. 417-419; tr. it. cit., pp. 66-67, 69-70.

³³⁵ *Essai sur les causes*, in *OC*, III, pp. 423-424; tr. it. cit., p. 79.

³³⁶ *Essai sur les causes*, in *OC*, III, p. 424; tr. it. cit., pp. 79-80.

Da ultimo, il nostro carattere è «influenzato parecchio» sia dal tipo di reputazione che siamo riusciti a guadagnarci nella società in cui viviamo, sia dall'attaccamento ostinato o dall'entusiasmo eccessivo che spesso nutriamo per le nostre opinioni o per i libri che scriviamo, sia dallo stile di vita (problematico, risoluto ecc.) che abbiamo adottato o che ci siamo autoimposto, sia, infine, dalla professione che esercitiamo. Quest'ultima, in particolare, può avere su di noi effetti così rilevanti da arrivare persino a «distuggere» l'«armonia» che regna tra le nostre idee, perché c'induce a ritenere come «assai importanti» esclusivamente le cose che facciamo noi o «per le quali acquistiamo merito» all'interno della compagine sociale in cui siamo inseriti, o quantomeno ad attribuire ad esse «una posizione molto elevata fra tutte quelle che si fanno nel mondo»³³⁷.

Ad ogni modo, per quanto decisiva sia, presso i popoli o le nazioni civili, l'«incidenza» delle cause morali (o soggettive), essa non lo è mai fino al punto da azzerare completamente l'azione delle cause fisiche (o oggettive), anche se lo può essere a tal segno – secondo Montesquieu – da «ingannare» la natura stessa, come dimostrerebbe – a suo avviso – la circostanza, ad esempio, che i popoli cattolici dell'Europa del Sud, «pur avendo idee più sane riguardo alle grandi verità e pur essendo dotati dalla natura di uno spirito migliore», si trovano, per il fatto che la loro religione, avendo un capo visibile, «richiede sottomissione», in «notevole svantaggio» – per tutto ciò che concerne la perfetta cognizione delle cose riguardanti la vita terrena – rispetto ai popoli protestanti dell'Europa del Nord, la cui religione «richiede» invece «indipendenza»³³⁸.

In coerenza con la sua visione dualistica dell'uomo, il filosofo di La Brède mantiene costantemente 'fermi', per così dire, entrambi gli insiemi o classi di causalità. Nessuno 'slittamento', dunque, da parte sua, né in direzione del *determinismo climatico* (o fisico, o naturalistico) – come riteneva, ad esempio, nel XVIII secolo il nostro Francesco Algarotti³³⁹ –

³³⁷ *Essai sur les causes*, in *OC*, III, pp. 426-427; tr. it. cit., pp. 81-84.

³³⁸ *Essai sur les causes*, in *OC*, III, p. 423; tr. it. cit., pp. 78-79. Su questa (presunta) diversità e superiorità dei popoli europei protestanti su quelli cattolici, Montesquieu ha già scritto – come si ricorderà – nelle *LP*, e tornerà ad insistere con forza e più dettagliatamente nell'*EL*, dove peraltro ribadirà anche l'opinione secondo cui una religione come quella protestante, che «non ha un capo visibile», è più consona alla «spirito d'indipendenza e di libertà» delle nazioni nordiche, di quanto non lo sia una religione, come la cattolica, che invece ne ha uno (XXIV, 5, in *OC*, I, B, pp. 85-86).

³³⁹ «Ma niuno ci fu maggior partigiano delle cause fisiche quanto l'illustre Montesquieu [...]. Intantoché fu detto, che come Mallebranche vedeva ogni cosa in Dio, così

né verso un'impostazione spiritualistica (o *determinismo morale*) – come una lettura affrettata e parziale, oppure l'estrapolazione di singole affermazioni o frasi dell'*Essai*, potrebbero indurre a credere –, bensì (come del resto verrà ampiamente confermato nell'*EL*, dove tutto il discorso sulla 'doppia causalità' sarà perfezionato e sistematicamente 'allargato' anche agli ambiti economico e giuridico, oltre che organicamente inserito nel grandioso e geniale progetto di costruzione di una *scienza universale dei sistemi politico-sociali*) la continua 'compresenza', sebbene in diversa misura, di entrambi i livelli di causalità *anche* nelle società più «evolute», o cosiddette «civili», come era ad esempio l'Inghilterra settecentesca, da Montesquieu altamente elogiata e rispetto alla quale – a conferma della sue più autentiche convinzioni in proposito, nonché di quanto siamo venuti finora sostenendo – egli appunto scrive:

Non dico che il *clima* non abbia prodotto, in gran parte (*en grande partie*), le leggi, i costumi e le maniere [della nazione inglese]; ma affermo che i *costumi* e le *maniere* di questa nazione dovrebbero avere un rapporto molto stretto (*un grand rapport*) con le sue leggi³⁴⁰.

Sarebbe certamente un grave errore giudicare le argomentazioni (o le ipotesi dimostrative) sviluppate da Montesquieu nell'*Essai* alla luce delle successive scoperte e teorie mediche e fisio-psicologiche, così come sarebbe un grave errore valutare la categoria del carattere generale (o dell'identità) di un popolo alla luce delle successive 'incrostazioni' razzistiche e nazionalistiche da cui è stata 'ricoperta' e che sono del tutto estranee alla mentalità filosofica del *Président*³⁴¹. Parimenti, e forse ancora di

il Montesquieu vedeva ogni cosa nel clima» (F. Algarotti, *Saggio sopra la quistione se le qualità varie de' popoli originate siano dallo influsso del clima, ovvero dalla virtù della legislazione* [1764], in *Opere del conte Algarotti*, t. III, Livorno, Coltellini, 1764, pp. 239-240).

³⁴⁰ *EL*, XIX, 27, in *OC*, I, A, p. 433. Cfr. anche *P* 854. Anche nel «migliore» dei paesi dispotici orientali, la Cina, si registra, secondo Montesquieu, un'analogia 'compresenza' di fattori causali fisici e morali: vedi, ad es., *EL*, VIII, 21, in *OC*, I, A, pp. 169-170.

³⁴¹ Cfr., ad es., il seguente passaggio dell'*Essai sur les causes*, riprodotto in *EL*, XIV, 2, in *OC*, I, A, p. 306: «Se noi facciamo bene attenzione alle ultime guerre [le guerre di successione in Spagna], che sono quelle che abbiamo maggiormente sotto gli occhi, e nelle quali possiamo meglio osservare certi lievi effetti, impercettibili se visti da lontano, ci accorgeremo facilmente che i popoli del Nord, trasportati nei paesi del Mezzogiorno, non vi si sono distinti nella stessa misura dei compatrioti i quali, combattendo nel clima d'origine, disponevano di tutto il loro coraggio» (tr. cit., pp. 38-39). Un analogo concetto – e cioè che i popoli dei paesi del Nord, una volta trapiantati in quelli del Sud,

più, sarebbe certamente un grave errore sottovalutare, come purtroppo talora ancora accade, la centralità o basilarità che tale categoria – nella cui lunga e complessa elaborazione l'*Essai*, lo ripetiamo ancora una volta, occupa una posizione nevralgica – riveste nel suo sistema di pensiero, e il fatto che essa sia indissolubilmente legata a tutto il discorso della doppia causalità *fisica e morale*, e che, in ultima analisi, lo stesso «spirito delle leggi» è del tutto incomprensibile nella sua radicale novità se non si parte *anche* – come è stato giustamente osservato³⁴² e con buona pace dei suoi critici settecenteschi, soprattutto di area francese (*in primis* Helvétius, d'Holbach, Voltaire³⁴³) – dallo 'spirito nerveo' e dalle sue diverse reazioni a seconda dei climi.

D'altra parte, seppure non nei termini 'rigidi' e forse talora un po' troppo semplicistici ideati da Montesquieu, la sua tesi fondamentale di un *rapporto di continuità* (o, comunque, di una *non totale discontinuità*) tra *physique* e *moral*, tra 'natura materiale' e 'natura umana' e, correlativamente, di una spiegazione della *varietà* della seconda *anche* sulla base dei rapporti in cui si trova la prima (e, più in generale, tra identità collettive e individuali, e ambiente fisico-geografico, oltre che storico-culturale), conserva un'indubbia validità, e oggi forse ancor più che nella seconda metà del XVIII secolo, visti i significativi cambiamenti che sembra stiano intervenendo, in gran parte per responsabilità dell'uomo, nel sistema climatico e nell'assetto idrogeologico del pianeta e viste le continue grandi scoperte (e relative applicazioni) che ogni giorno vengono

acquisiscono, a prescindere dalla presunta razza cui appartengono, le medesime caratteristiche (mollezza, viltà ecc.) riscontrabili nelle popolazioni meridionali – è espresso, a proposito dei Vandali e dei Visigoti che nelle loro invasioni s'insediarono, rispettivamente, sulla costa nordafricana e in Spagna, in *Romains XX* (*OC*, I, C, p. 495) e in *EL*, XIV, 14 (*OC*, I, A, p. 322). Vedi, sugli sviluppi razzistici e nazionalistici della categoria di spirito o carattere nazionale, N. Merker, *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Roma, Editori Riuniti, 2001.

³⁴² Cfr. R. Mazzolini, *Dallo 'spirito nerveo' allo 'spirito delle leggi'*, cit., p. 221.

³⁴³ I quali tutti, seppure con sfumature diverse, si ergono (o tentano di ergersi) a fautori dell'esclusiva dipendenza dei caratteri, e dei costumi, delle nazioni da *causes morales* e, segnatamente, da fattori politico-culturali: cfr., in proposito, R. Romani, *National Character and Public Spirit in Britain and France, 1750-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, cap. I («All Montesquieu's Sons: The Place of *esprit général*, *caractère national*, and *mœurs* in French Political Philosophy, 1748-1789»), pp. 19-62; e, relativamente alle critiche di Voltaire alla teoria montesquieuiana dei condizionamenti climatici, anche la nostra *Introduzione* a Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, a cura di D. Felice, Pisa, Ets, 2011, pp. 29-34.

compiute in nuovi importanti campi del sapere, quali in particolare quelli dell'ingegneria genetica e delle biotecnologie.

In fondo, il significato ultimo – o, se si preferisce, il messaggio più duraturo – dell'*Essai* e di tutto quello che di esso verrà ripreso e definitivamente sistematizzato nell'*EL*, ci pare risieda proprio in questo, ossia nel fatto che *tutto*, in qualche modo, *ci riguarda* o *ci condiziona*: le variazioni della temperatura atmosferica e il tipo di persone che frequentiamo; il regime dei venti e i libri (buoni o cattivi) che leggiamo; l'aria che respiriamo e i viaggi che intraprendiamo; le proprietà chimico-fisiche dei luoghi dove risiediamo e lo stile di vita che abbiamo adottato o che ci siamo autoimposto; la qualità dei cibi che mangiamo e il genere di professione che esercitiamo; in una parola, tutto ciò che appartiene, o si riferisce, al mondo tanto naturale quanto storico-culturale entro cui la sorte ci ha collocati, o che abbiamo scelto come nostra dimora.

8. *L'Esprit des lois: la fondazione di una scienza universale dei sistemi politico sociali*

8.1. *Montesquieu versus Hobbes*

Ma è arrivato il momento di affrontare da vicino l'*EL*, l'ultima e più importante tappa dell'*itinerarium mentis et cordis* di Montesquieu, la *compiuta sintesi* e il *perfezionamento* dei risultati da lui raggiunti negli scritti precedenti, il mirabile coronamento di una vita intensamente 'pensata'. Lungo tutta l'elaborazione dell'opera, infatti, non è solo la documentazione che si amplia smisuratamente, dai racconti di viaggio alla lettura di opere politiche contemporanee, dalla messa a punto di «estratti» della più diversa natura (finanze, confederazioni, popolazione, storia del diritto ecc.) alla rilettura degli storici dell'Antichità e alla critica degli storici moderni sulle origini della Francia³⁴⁴, ma sono le concezioni stesse che si arricchiscono, si precisano e si collocano meglio all'interno di un quadro

³⁴⁴ *In primis* Henri de Boulainvilliers e Jean-Baptiste Dubos, contro le cui opere storiche – rispettivamente, l'*Histoire de l'ancien gouvernement de la France* (La Haye, 1727) e l'*Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules* (Paris, 1734) – Montesquieu polemizza nel libro XXX dell'*EL*, bollandole come scritti meramente ideologici: «Il conte di Boulainvilliers e l'abate Dubos hanno elaborato ciascuno un sistema, di cui uno sembra una congiura contro il terzo stato, e l'altro una congiura contro la nobiltà» (*EL*, XXX, 10, in *OC*, I, B, p. 302).

organico e coerente. *Magico* poi – come ebbe a dire il nostro Romagnosi³⁴⁵ – è lo stile del trattato, sempre vivido e accattivante, lontanissimo dai contorsionismi verbali e dai gelidi deduzionismi di tanta letteratura etico-politica e giuridica ad esso immediatamente precedente o coeva³⁴⁶, come pure dai cerebralismi e dai formalismi fine a se stessi di tanta riflessione filosofica successiva. Un «lavoro immenso»³⁴⁷, insomma, redatto in uno stile impareggiabile da un «indagatore universale»³⁴⁸.

Ancora oggi, buona parte degli studiosi e interpreti di Montesquieu³⁴⁹ continua a ‘mal digerire’ il libro I dell’opera, e in special modo il capitolo 1 di esso, imputandogli più o meno gli stessi ‘difetti’, se non addirittura le stesse ‘colpe’, che gli addossava Voltaire, e cioè di essere un «labirinto» di idee generali e astratte, un libro di «metafisica» (nell’accezione

³⁴⁵ Cfr. G.D. Romagnosi, *Opere*, riordinate ed illustrate da A. De Giorgi, 16 tt. in 8 voll., Milano, Perelli e Mariani, 1841-1852, vol. III, 1, p. 818.

³⁴⁶ Oltre ai duri giudizi su Hobbes e Spinoza (cfr. *infra*, nel testo e in nota), vedi, in proposito, anche quello, altrettanto duro, che Montesquieu formula sull’*esprit accoutumé aux systèmes* di Leibniz: cfr. Montesquieu a Johann-Friedrich von Stein, 17 ottobre 1729, in *OC*, III, p. 934.

³⁴⁷ *P* 1868.

³⁴⁸ V.-L. Saulnier, *Storia della letteratura francese* (1964), Torino, Einaudi, 1980, p. 381.

³⁴⁹ Ci riferiamo soprattutto ai seguaci – sempre troppo numerosi – di L. Althusser, per il quale nel libro I dell’*EL* Montesquieu, dopo la «rivoluzionaria» definizione della «legge» come «rapporto», riprecipiterebbe, con i suoi «valori eterni» («natura umana», «*rapporti di equità* anteriori alla legge positiva che li stabilisce», gratitudine, credenza in Dio ecc.), «nella tradizione più scialba (*plus fade*)» (L. Althusser, *Montesquieu*, cit., pp. 39-40). Per ‘salvare’ Montesquieu da questo (supposto) ‘precipizio’, la sua più prolifica studiosa di questi primi anni del terzo millennio, Céline Spector, compie un’operazione apparentemente opposta, vale a dire nega alla radice l’esistenza di qualsivoglia giusnaturalismo di Montesquieu: il *Président* – scrive, ad es. – «*réfuse [...] la tradition du droit naturel moderne*», «*critique*» Pufendorf e «*ne rejoint pas davantage*» Grozio; inoltre, quando parla di religione, lo fa solo per «*prudence*» e avendo in mente un’unica «*nécessité*»: quella di «*passer de l’obligation morale à l’obligation juridique*» (C. Spector, *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, Paris, Michalon, 2010, pp. 48-49, 53-55, 57, 61). Insomma, niente religione, niente morale, niente *valori assoluti*, ma solo ed esclusivamente «*relations de convenances*», «*convenance des lois*», «*histoire naturelle des lois*», e cioè «*subordination*» dell’«*art de comparer*» all’«*art de corriger les lois*» o del «*savoir*» al «*savoir-faire*» (ivi, pp. 47, 68, 74), come propugnava il marxista Althusser e propugna, sulla sua scia, D. de Casabianca nella sua sterminata monografia (ripetutamente citata da Spector) su *Montesquieu. De l’étude des sciences à l’esprit des lois* (Paris, Champion, 2008), su cui vedi il nostro *Montesquieu, la sociologia e la medicina*, in questo volume.

peggiore del termine), *incompatibile* con il resto dell'opera e dunque da 'saltare', *ignorare*³⁵⁰.

E invece si tratta del libro più importante dell'opera, del *fundamentum* di tutte le idee e teorie che vi vengono esposte, della *metafisica* (nell'accezione migliore del termine) su cui si regge la nuova branca del sapere – la *scienza universale dei sistemi politico-sociali* – che vi si illustra³⁵¹.

A creare più problemi è stata ed è da sempre la definizione delle *lois* come «rapporti necessari derivanti dalla natura delle cose» con cui inizia l'*EL*³⁵². Più di tutto, ci si è assillati e ci si assilla sul problema delle 'fonti' della suddetta definizione, senza che però si sia riusciti finora a dimostrare, in modo risolutivo e convincente, che Montesquieu l'abbia derivata da qualche altro autore o testo particolare. Si è rimasti, cioè, e si rimane tuttora nel campo delle mere 'supposizioni', aventi tutte un unico obiettivo: negare l'assoluta originalità della definizione in questione, ossia privare il suo Autore del merito di aver gettato le fondamenta di un'idea della *legge* (e del *potere*) come *non violenza*, come appunto *rapporto* e cioè come ciò che relaziona – *lega* – gli uomini fra loro³⁵³. Inoltre, nella locuzione «rapporti necessari (*rappports nécessaires*)» ci si è sempre concentrati e ci si continua tuttora a concentrare sul termine *necessario*, cadendo così nella trappola architettata dai giansenisti³⁵⁴, che fecero di questo termine il grimaldello per bollare Montesquieu, nelle violente critiche

³⁵⁰ Cfr. Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, cit., p. 61: «Non distraiamoci con le sottigliezze di questa metafisica [di *EL*, I, 1]; guardiamoci dall'entrare in questo labirinto».

³⁵¹ Cfr., sulla metafisica montesquieuiana – «una metafisica razionale (tanto elementare quanto convinta)» – le fini analisi di S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 29-36 e 58 (per la citazione).

³⁵² *EL*, I, 1, *incipit*.

³⁵³ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione* (1963), Milano, Edizioni di Comunità, 1996, pp. 168-169, 216-217, e, sul punto, Th. Casadei, *Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. II, pp. 814 e segg.

³⁵⁴ È quanto accade, ad es, al curatore della recente edizione della *Défense de l'Esprit des lois* (1750), pubblicata nella nuova collezione delle *Ceuvres complètes de Montesquieu* (t. 7, Lyon-Paris, ENS Éditions-Éditions Classiques Garnier, 2010), il quale, discutendo di «spinozismo» di Montesquieu, finisce per dare ragione ai suoi critici giansenisti, e cioè per sostenere che in *EL*, I, 1 il *Président* «esquisse», per giunta tra «incertitudes du vocabulaire» e «difficultés» di vario genere, una «*philosophie de la nécessité*», ossia propenda «à sacrifier la liberté à la nécessité» (P. Rézat, *Spinoza entre déisme et athéisme. Le «spinozisme» de Montesquieu*, ivi, pp. 142-143; corsivi nostri).

che gli rivolsero appena uscito l'*EL*³⁵⁵, di *spinozismo* e dunque – come si pensava a quei tempi – di *ateismo*. Ora il *Président* – l'abbiamo già visto ragionando del *Traité des devoirs* – è tutt'altro che uno spinoziano o un ateo, e dunque un anticristiano, come del resto confermano, in modo irrefutabile, sia l'*EL* sia la *Défense* dell'opera (1750)³⁵⁶. In realtà, e senza nulla togliere al termine *necessario*³⁵⁷, l'attenzione va posta soprattutto sul termine *rapporto*, ossia sulla legge come «ciò che *collega* l'uomo a Dio» (legge religiosa) e «gli uomini agli altri uomini» (legge umana)³⁵⁸. Ponendo così la questione, si risolve alla radice – a nostro giudizio – anche il problema della 'fonte' della nozione di *legge-rapporto*, nel senso che essa altra non può essere che la *filosofia* (o piuttosto, la *religione*, come significativamente propone Montesquieu³⁵⁹) *stoica*, per la quale – com'è risaputo –, poiché lo stesso *Logos* si ritrova nella natura, nella comunità umana e nella ragione individuale, tutti gli esseri e gli eventi del cosmo sono *in relazione*, *in rapporto*, *concatenati* tra loro³⁶⁰, esattamente come ama ripetere lo *stoico* e *cristiano* Montesquieu: «tutto è legato e strettamente connesso (*tout est lié et tout se tient*)» o «tutto è estremamente legato (*tout est extrêmement lié*)»³⁶¹.

Ma non è solo questo principio basilare che il *Président* riprende dallo stoicismo, bensì anche le più importanti idee dello stoico-ciceroniano *Traité des devoirs*, e *in primis* quella della «giustizia eterna e per nulla dipendente dalle convenzioni umane». Parla infatti – sempre in *EL*, I, 1 – di *rappports de justice et d'équité* o di *rappports d'équité* (la quale, si ricordi,

³⁵⁵ In un lungo articolo apparso sulle «Nouvelles ecclésiastiques» del 9 e del 14 ottobre 1749.

³⁵⁶ Cfr. il nostro *Politica e religione in Montesquieu*, in questo volume.

³⁵⁷ Per cui è corretto quanto scrive Althusser, e cioè che la legge di cui parla Montesquieu è una legge nel senso *newtoniano* del termine: cfr. L. Althusser, *Montesquieu*, cit., pp. 28-32.

³⁵⁸ È quanto scrive H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 168, nota 19, commentando il seguente capoverso, di impronta palesemente stoica, di *EL*, I, 1: «Esiste [...] una ragione primitiva; e le leggi sono i rapporti che intercorrono fra essa e i vari esseri, e i rapporti di questi diversi esseri fra loro» (*OC*, I, A, p. 2).

³⁵⁹ Cfr. *EL*, XXIV, 10, *incipit*.

³⁶⁰ Si veda P. Hadot, *La cittadella interiore*, cit., in particolare pp. 75-98 («Lo stoicismo di Epitteto»).

³⁶¹ P 1006, *in fine*, ed *EL*, XIX, 15, in *OC*, I, A, p. 421. Coerentemente col suo credo cristiano, Montesquieu respinge, tuttavia, il fatalismo degli stoici e dichiara di elogiare solo la loro morale, non già anche la loro fisica e metafisica: cfr. *Défense* I^e Partie, 2, *Réponse à la Première objection*.

è data agli uomini dal Dio cristiano) «anteriori alla legge positiva che li stabilisce»³⁶², e si scaglia di nuovo e apertamente contro Hobbes, la sua bestia nera: «Dire con Hobbes»³⁶³ che «non v'è nulla di giusto né di ingiusto se non quello che ordinano o proibiscono le leggi positive, è come dire che prima che il cerchio venisse tracciato, non tutti i raggi erano uguali»³⁶⁴. Invece:

Gli esseri particolari dotati di intelligenza possono avere leggi che essi stessi hanno fatto, ma anche *leggi che non hanno fatto*. Prima che esistessero esseri dotati di intelligenza, questi erano possibili: avevano dunque rapporti possibili e, di conseguenza, leggi possibili. Prima che esistessero leggi stabilite, vi erano *rapporti di giustizia possibili*³⁶⁵.

Ma la critica di Montesquieu a Hobbes è ancora più radicale, investendo la stessa concezione della natura umana di quest'ultimo, cosa che lo farà considerare dagli Inglesi degli anni Cinquanta del Settecento come l'autore che aveva di più e meglio combattuto il filosofo di Malmesbury³⁶⁶.

Trattando brevemente dello «stato di natura» nel capitolo 2 del libro I dell'*EL*, il *Président* lo scompone infatti in due 'fasi' o 'momenti' al chiaro scopo di confutare la dottrina antropologica hobbesiana: (a) lo *stato di natura vero e proprio*, meramente ipotetico³⁶⁷, in cui egli considera l'uo-

³⁶² *EL*, I, 1, in *OC*, I, A, p. 3, e *Défense*, I^e Partie, 1, in *OC*, I, B, p. 434.

³⁶³ Così nel manoscritto dell'*EL* (*De l'esprit des loix, Manuscrits*, I, cit., p. 7), anche se successivamente «con Hobbes» viene cancellato e non figura neppure nel testo a stampa. In ogni caso, che si riferisse a Hobbes (e a Spinoza), Montesquieu lo aveva dichiarato esplicitamente già nel *Traité des devoirs* (cfr. *supra*) e lo ribadisce, altrettanto esplicitamente, nella *Défense*, I, 1 e I, *Réponse à la première objection*. Contro il filosofo di Malmesbury, il *Président* tesse l'elogio – in un progetto di prefazione all'*EL* – dei grandi fondatori del diritto naturale moderno: «Ringrazio Grozio e Pufendorf per aver così bene realizzato ciò che una parte di quest'opera richiedeva da me, e con un'altezza d'ingegno che io non avrei potuto raggiungere» (*P* 1537 e 1863).

³⁶⁴ Cfr. *P* 460: «Una cosa è giusta non perché è legge, ma deve essere legge perché è giusta». Già P. Bayle si era servito del paragone del cerchio per dimostrare l'esistenza di verità eterne: cfr. *Continuation des Pensées diverses sur la comète*, § 142, in P. Bayle, *Œuvres diverses*, t. III, La Haye, La Compagnie des Libraires, 1737, p. 409b.

³⁶⁵ *EL*, I, 2, in *OC*, I, A, pp. 2-3.

³⁶⁶ Cfr. Montesquieu a Fitz-James, 8 ottobre 1750, in *OC*, III, p. 1328.

³⁶⁷ Tale carattere ipotetico è dimostrato, tra l'altro, dall'uso da parte di Montesquieu – nel capitolo in questione – dei verbi al modo condizionale, ed è confermato dalla *Défense*, nella quale egli afferma di aver «supposto» l'uomo presociale come se fosse «caduto dalle nuvole» (in *OC*, I, B, p. 446).

mo in quanto tale, anteriormente alla costituzione della società, ed esclusivamente dal punto di vista dei suoi bisogni e delle sue inclinazioni naturali; e (b) la *società di natura*, o *stato di società 'naturale'*, storicamente esistita (o storicamente possibile), in cui invece esamina l'uomo come vivente in società con i suoi simili e anche dal punto di vista delle sue capacità 'razionali' e delle sue passioni, per così dire, 'artificiali' – acquisite, cioè, tramite la società e col progredire della civiltà³⁶⁸.

Nello *stato di natura vero e proprio*, l'uomo – secondo Montesquieu – piuttosto che conoscenze ha solo la facoltà di conoscere e si preoccupa prioritariamente della «propria conservazione»; prova, inoltre, «paura», ma questa non lo induce affatto – come invece crede Hobbes – ad aggredire gli altri uomini, bensì dapprima a fuggirli, successivamente ad avvicinarsi ad essi; si sente, infine, «uguale» ai suoi simili, ma non tanto nella forza, quanto piuttosto nella «debolezza», per cui non cerca assolutamente – come ritiene sempre Hobbes – di attaccarli e combatterli, bensì di vivere in pace con essi³⁶⁹. *Paura della morte e uguaglianza naturale*, dunque, non spingono affatto gli uomini alla guerra di tutti contro tutti, ma a vivere in pace gli uni con gli altri. La pace, infatti, in tale stato, è, anche per Montesquieu, la prima legge naturale³⁷⁰, una legge però non dettata all'uomo dalla ragione – come sostiene Hobbes³⁷¹ –, bensì derivante unicamente dalla sua *natura* (o *costituzione*) *fisica*, al pari di altre leg-

³⁶⁸ Su queste due 'fasi' o 'momenti' dello «stato di natura» montesquieuiano – ai quali segue quello dello «stato *politico e civile*» (cfr. *EL*, I, 3) – hanno richiamato l'attenzione J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle* (1963), Paris, Albin Michel, 1994, pp. 476, 479 e nota 1; e, sulla sua scia, in particolare V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau* (1974), Paris, Vrin, 1983, pp. 209 e segg.; e J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité*, cit., pp. 202-204, 225, 243-247. L'espressione *società di natura* (*société de nature*), con riferimento a Montesquieu, è impiegata da J. Ehrard, *L'idée de nature en France*, cit., p. 479; quella di *stato di società 'naturale'* (*état de société de nature*), invece, da J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité*, cit., pp. 204, 225 e 246, nota 1.

³⁶⁹ Cfr. *EL*, I, 2, in *OC*, I, A, pp. 5-6. Di Hobbes, vedi *De cive*, I, 2-5.

³⁷⁰ Cfr. *De cive*, II, 2: «La prima e fondamentale legge di natura è che *si deve ricercare la pace* [...]» (citiamo dalla tr. it. curata da N. Bobbio, *Elementi filosofici sul cittadino* [*De cive*], Milano, Tea, 1994, p. 96; corsivo nel testo); ed *EL*, I, 2, in *OC*, I, A, p. 5: «[...] la pace [è] la prima legge naturale».

³⁷¹ Cfr., ad es., *De cive*, II, 1: «[...] la legge naturale, è, a volerla definire, un dettame della retta ragione (*dictamen rectae rationis*) riguardo a quel che si deve fare o tralasciare per conservare la vita e le membra quanto più a lungo sia possibile» (tr. it. cit., p. 95).

gi naturali elencate in *EL*, I, 2, quali, in particolare, l'istinto di conservazione, l'attrazione amorosa e «il desiderio di vivere in società»³⁷².

Nella *società di natura* (o *stato di società 'naturale'*), invece, gli uomini acquisiscono il sentimento della propria «forza»; si instaura fra loro la disuguaglianza ed ha inizio così lo «stato di guerra»: «Non appena si costituiscono in società – si legge, infatti, all'inizio del capitolo 3 del libro I dell'*EL* – gli uomini perdono il sentimento della loro debolezza; l'uguaglianza, che regnava fra loro, cessa, e comincia lo stato di guerra»³⁷³. E ancora più distesamente nella già citata *pensée* 1266 Montesquieu scrive:

È solo quando la società è formata che i singoli, nell'abbondanza e nella pace, avendo in ogni momento l'opportunità di *sentire la superiorità* del loro spirito o dei loro talenti, cercano di volgere a loro favore i principali vantaggi di tale società. Hobbes vuole far fare agli uomini ciò che neanche i leoni fanno. *È solo con il costituirsi delle società che alcuni abusano degli altri e diventano i più forti; all'inizio, sono tutti uguali.*

Lo stato di guerra di cui parla Hobbes costituisce, dunque, sì la condizione in cui si trovano gli uomini *prima* del sorgere della società politica e *prima* del formarsi delle «leggi positive», ma si tratta di uno stato connaturato *non* allo stato di natura vero e proprio (*all'uomo in quanto tale*), *bensì* allo stato di società 'naturale' (*all'uomo-in-società*). Non è, in altri termini, uno stato originario, ma è il frutto di cambiamenti intervenuti nella costituzione dell'uomo a séguito del formarsi della società e dello svilupparsi delle sue facoltà conoscitive. Sbaglia, pertanto, Hobbes nel ritenere che gli impulsi primitivi dell'uomo siano per i «piaceri del dominio» anziché per i «veri bisogni»³⁷⁴, come ad esempio quello di nutrirsi o di appagare i propri desideri sessuali. Più nello specifico, sbaglia Hobbes nel postulare come 'originaria', 'semplice', 'connaturata' all'uomo, un'idea come quella dell'«assoggettamento» e della «dominazione» che è,

³⁷² *EL*, I, 2, in *OC*, I, A, p. 6. Le «leggi di natura» sono così chiamate – afferma Montesquieu nell'*incipit* di *EL*, I, 2 – «perché derivano unicamente dalla costituzione del nostro essere». Sulle fonti e sulla peculiarità di questa concezione montesquieuiana delle leggi naturali – identificate, come s'è accennato, coi bisogni e le inclinazioni naturali dell'uomo – vedi, in particolare, S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., pp. 270 e segg.; M.H. Waddicor, *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law*, The Hague, Nijhoff, 1970, pp. 48 e segg.; J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité*, cit., pp. 207-223.

³⁷³ *EL*, I, 3, in *OC*, I, A, p. 7.

³⁷⁴ *P* 1266.

invece, un'idea «complessa» che si sviluppa nell'essere umano solo insieme con altre idee e solo quando vive già in società coi propri simili – s'inganna, insomma, sulla *vera natura* della *passione per il potere*, dell'*istinto di dominare gli altri uomini*, dal quale ciascuno è posseduto:

Il primo desiderio che Hobbes attribuisce agli uomini, di soggiogarsi a vicenda – afferma esattamente Montesquieu in *EL*, I, 2 –, non è ragionevole. L'idea dell'assoggettamento (*empire*) e della dominazione (*domination*) è tanto complessa e dipende da tante altre idee, che non sarebbe certamente la prima. Hobbes si domanda *perché gli uomini vadano sempre armati, se non sono naturalmente in stato di guerra, e perché abbiano delle chiavi per chiudere le loro case*³⁷⁵. Ma non si può attribuire agli uomini, prima della costituzione delle società, ciò che accade loro soltanto dopo, e che li spinge a trovare ragioni per attaccarsi e per difendersi³⁷⁶.

Come si vede, Montesquieu rimprovera a Hobbes – e il rimprovero sarà fatto proprio da Rousseau³⁷⁷ – un errore di metodo, cioè di attribuire

³⁷⁵ Molto probabilmente Montesquieu riassume qui il seguente passaggio della *Prefazione ai lettori* del *De cive*: «Vediamo pure che, negli Stati stessi in cui vigono leggi e pene contro i malvagi, i singoli cittadini non vanno in giro da soli, senza un'arma a scopo di difesa, né a dormire senza aver sprangato non solo le porte per timore dei concittadini, ma anche gli armadi e i cassetti per sospetto verso i domestici. Potrebbero gli uomini più chiaramente esprimere la diffidenza che provano verso i propri simili?» (tr. it. cit., pp. 65-66).

³⁷⁶ *EL*, I, 2, in *OC*, I, A, po. 5-6 (il corsivo è nel testo). Cfr. anche *P* 1266.

³⁷⁷ Cfr., ad es., il suo *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), in Id., *Œuvres complètes*, vol. III, éd. publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), 1964, pp. 136 («Hobbes pretende che l'uomo sia naturalmente intrepido e non cerchi altro che di attaccare e combattere. Un illustre filosofo [Montesquieu] pensa al contrario [...] che non ci sia essere più timoroso allo stato di natura [...]») e 153 («In base ai principi che egli stabilisce, questo autore [Hobbes] doveva dire che, essendo lo stato di natura quello in cui la tutela della nostra conservazione reca meno danno a quella degli altri, questo stesso stato era, di conseguenza, il più adatto alla pace e il più conveniente al genere umano. Ma Hobbes dice precisamente il contrario, perché nell'istinto di conservazione dell'uomo selvaggio ha introdotto a sproposito il bisogno di soddisfare una quantità di passioni che sono effetto della società e che hanno reso necessarie le leggi») (citiamo dal volume degli *Scritti politici* di Rousseau curato da P. Alatri, Torino, Utet, 1970, pp. 293, 310; corsivo nostro). Prima di Montesquieu, tuttavia, un'analogo critica a Hobbes l'aveva già formulata, sulla scia di Thomasius, Leibniz nei suoi *Essais de théodicée* (1710) (presenti nella biblioteca di La Brède: cfr. *Catalogue*, nn° 405 e 410): «Il defunto Christian Thomasius diceva [...] che la fonte degli errori di quel libro [il *De cive*] di Hobbes consisteva nel

all'uomo naturale passioni tipiche dell'uomo che vive in società, di scambiare per sentimenti naturali quelli che sono in realtà impulsi 'fittizi', 'artificiali', 'secondari', originati dalla riflessione e dalla vita associata – prodotti di società e di storia.

Montesquieu non nega, quindi, il fatto della guerra, vale a dire che lo stato precedente quello *politico e civile*³⁷⁸ sia uno stato di guerra, ma sostiene che esso non è tale *originariamente*, ossia che la guerra – come s'è già accennato – è legata non all'essenza dell'uomo, bensì a quella della *società*. Non lo stato di guerra (o l'insocievolezza), ma lo *stato di pace* (o la *socievolezza*) è connaturato all'uomo. La guerra – lo stato di guerra – è, comunque, seppure quale fenomeno *sociale* anziché *umano*, il punto di partenza, il presupposto ineludibile, per dar conto della genesi delle «leggi positive» e dello Stato che su di esse si fonda.

Nella *società di natura* (o *stato di società 'naturale'*), infatti, si danno per Montesquieu due tipi di stato di guerra: a) la guerra tra nazione e nazione (o *guerra esterna*); b) la guerra tra gli individui all'interno di una stessa collettività nazionale (o *guerra civile*)³⁷⁹.

La 'socievolezza' è, kantianamente, 'insocievole': è insocievole tra gli individui di una stessa comunità perché ognuno, «sentendo» la sua *forza*, cerca di confiscare a proprio profitto i vantaggi che procura l'unione sociale; è insocievole tra le nazioni o gli Stati sovrani perché i loro rapporti sono l'*analogon* dei rapporti interindividuali. Questi due tipi di stato di guerra «determinano l'istituzione», secondo Montesquieu, delle «leggi positive» (espressioni della *razionalità umana*³⁸⁰), e segnatamente: del «diritto delle genti», o *diritto internazionale*, per regolare, a livello planetario, i conflitti tra le varie nazioni; del «diritto politico», o *diritto pubblico*, e di quello «civile», o *privato*, per regolare, all'interno di ogni singola

fatto che questi scambiava lo stato civile per lo stato naturale (*statum legalem pro naturali*), vale a dire che lo stato corrotto gli serviva come misura e come regola» (G.W. Leibniz, *Essais de théodicée*, II, § 220).

³⁷⁸ È Montesquieu stesso ad adoperare, citando in proposito il nostro G.V. Gravina, le espressioni di «stato *politico*» e «stato *civile*» (EL, I, 3, in OC, I, A, p. 8; corsivi nostri).

³⁷⁹ Cfr. EL, I, 3, in OC, I, A, p. 7.

³⁸⁰ Diversamente dalle leggi naturali, infatti, che per il *Président* provengono tutte – come s'è già osservato – da *inclinazioni o istinti naturali*, quelle positive hanno, per lui, il loro fondamento nella *ragione*: «La legge, in generale – scrive –, è la ragione umana in quanto governa tutti i popoli della terra, e le leggi politiche e civili di ogni nazione non devono essere altro che i casi particolari in cui questa ragione umana si applica» (EL, I, 3, in OC, I, A, p. 8).

società politica, rispettivamente, i conflitti e le relazioni tra governanti e governati e tra i privati cittadini³⁸¹.

Con la sua scomposizione dello «stato di natura» in due fasi o momenti (l'uno pacifico, l'altro bellicoso), il filosofo di La Brède quindi – attentissimo, com'è sempre, alle «sfumature»³⁸² –, da un lato, *restauro* al punto di vista della tradizione politica aristotelico-groziana o, se si preferisce, pufendorfiana-lockiana, per la quale è la *pace* e non la *guerra* (la *socievolezza* e non l'*insocievolezza*)³⁸³, ad essere inscritta nella natura dell'uomo³⁸⁴, a costituire «la *sostanza* (ontologica) della vita umana»³⁸⁵; dal-

³⁸¹ *EL*, I, 3, in *OC*, I, A, p. 7. Sul diritto delle genti, vedi anche *EL*, X, 1 e 3; e, su di esso e sugli altri due tipi di diritto menzionati da Montesquieu, le articolate considerazioni di J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité*, cit., pp. 242-289.

³⁸² *Nuances: Défense*, II^e Partie, «Idée générale», in *OC*, I, B, p. 456.

³⁸³ Riguardo a S. Pufendorf, vedi il suo *De iure naturae et gentium* (1672), lib. II, cap. II, § 9: «[...] lo stato naturale degli uomini, considerati al di fuori di qualsiasi istituzione civile, non è uno stato di guerra, ma di pace»; *ibidem*, lib. II, cap. 3, § 15: «Perciò il fondamento della legge naturale è il seguente: ciascuno, per quanto dipende da lui, deve promuovere e mantenere con i suoi simili uno stato di socievolezza pacifica, conforme in generale all'indole e alle finalità del genere umano» (corsivo nostro). Circa J. Locke, invece, cfr. il *Second Treatise of Government*, in Id., *Two Treatises of Government* (1690), ed. critica a cura di P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 19672, § 19, p. 280: «E qui abbiamo chiara la differenza tra lo stato di natura e lo stato di guerra, che, per quanto taluni [Hobbes] abbiano confuso, sono così distanti l'uno dall'altro quanto lo sono fra loro uno stato di pace, benevolenza, assistenza e conservazione reciproca e uno stato di inimicizia, malvagità, violenza e reciproca distruzione» (J. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, tr. it. a cura di A. Gialluca, Milano, Bur, 1998, p. 85). Sulla tradizione pufendorfiana-lockiana e sulla sua 'restaurazione' da parte di Montesquieu, vedi in particolare S. Goyard-Fabre, *Montesquieu: la nature, les lois, la liberté*, Paris, Puf, 1993, pp. 89-91.

³⁸⁴ Circa la socievolezza naturale dell'uomo o la *naturalità* del vincolo sociale in Montesquieu, vedi, oltre ad *EL*, I, 2 (dove – come s'è già detto – «il desiderio di vivere in società» è elencato tra le «leggi naturali»), anche *LPXCIV*, in *OC*, I, C, p. 187: «Non ho mai sentito parlare di diritto pubblico senza che si cominciasse col ricercare accuratamente quale sia l'origine delle società, ciò che mi sembra ridicolo. Se gli uomini non ne formassero affatto, se si abbandonassero e si fuggissero gli uni con gli altri, bisognerebbe domandarsene la ragione e indagare perché se ne stiano separati; ma essi nascono tutti uniti gli uni con gli altri: un figlio nasce vicino a suo padre e vi resta: ecco la società e la causa della società».

³⁸⁵ S. Cotta, *La questione della pace. Elementi di un'analisi teoretica*, «Diritto e società», 13 (1985), p. 233 (corsivo nel testo). Posto che essere uomo significa trovarsi in relazione di coesistenza, la pace – precisa Cotta – è «la condizione della permanenza delle persone in tale loro relazione coesistenziale» (*ibidem*).

l'altro, però, in opposizione pressoché totale a questa tradizione³⁸⁶, egli *assume* il punto di vista hobbesiano, secondo cui per spiegare l'origine delle leggi positive (e, quindi, della *società politica e civile*³⁸⁷) bisogna presupporre uno stato di guerra; *accetta*, insomma, il presupposto hobbesiano del conflitto bellico, ma – e si tratta di una differenza decisiva – 'dislocato', lo ripetiamo ancora una volta, dall'uomo in quanto tale all'uomo-in-società.

Le principali conseguenze della 'restaurazione' della *priorità ontologica* della pace sulla guerra o, se si preferisce, dello 'spostamento' della *guerra* dalla 'natura' alla 'società', da fatto umano ('primordiale') a fatto sociale ('derivato'), sono essenzialmente due.

La prima è la fondazione-giustificazione di uno Stato *moderato* o *limitato* anziché assoluto o illimitato. Infatti, partendo dal presupposto hobbesiano della inimicizia *naturale* tra gli uomini si perviene inevitabilmente – come aveva ben visto, tra gli altri, Rousseau³⁸⁸ – a postulare

³⁸⁶ *Pressoché totale* perché, almeno per quanto concerne Locke, viene postulato che allo stato di natura *pacifico* ne segua uno *bellicoso*, donde la ragione per cui bisogna abbandonarlo e fondare la società civile: «Evitare questo stato di guerra (in cui non vi è altro appello che al cielo, e in cui si risolve ogni più piccola divergenza in quanto non vi è alcuna autorità che decida tra i contendenti) – si legge, infatti, nel suo *Second Treatise of Government*, § 21, p. 300 –, è l'unico grande motivo per cui gli uomini si costituiscono in società e abbandonano lo stato di natura» (J. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, cit., p. 89; corsivi nostri). A questo proposito, va tuttavia tenuto ben presente quanto osserva con acutezza Bobbio, e cioè che «la differenza essenziale tra lo stato di natura hobbesiano e quello lockiano sta nel fatto che il primo è uno stato di guerra per principio e quindi in modo assoluto ed esclusivo, mentre il secondo può diventare, di fatto, uno stato di guerra, se alcune condizioni per il rispetto delle leggi naturali non sono osservate [...]»; e, ancora, che «nello stato di natura hobbesiano la guerra è l'essenza, in quello lockiano è un accidente, se pur decisivo per lo sviluppo del genere umano» (N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Napoli, Morano, 1974³, pp. 104-105). Successivamente anche Rousseau presupporrà o, secondo i punti di vista, sarà costretto a presupporre, lo stato di guerra: cfr. J.-J. Rousseau, *Du contract social [Première version]*, lib. I, cap. II, in Id., *Œuvres complètes*, vol. III, cit., p. 288).

³⁸⁷ Nei capitoli 2 e 3 del libro I dell'*EL* si ha dunque la seguente triade, che sembra ricalcare, per certi aspetti, quella lockiana di stato di natura-stato di guerra-società civile: *stato di natura-stato di società 'naturale'-società politica e civile*.

³⁸⁸ Cfr. i suoi *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, in *Œuvres complètes*, vol. III, cit., p. 611: «Chi può aver immaginato senza fremere il sistema insensato della guerra naturale di tutti contro tutti? Quale strano animale sarebbe quello che pensasse che il suo bene è legato alla distruzione di tutta la sua specie! E come si può concepire che questa specie, per quanto mostruosa e detestabile, possa durare soltanto due generazioni? Eppure, ecco fino a che punto il desiderio o il furore di stabilire il dispotismo e l'obbedienza passiva han-

(e a giustificare) lo Stato-Leviatano o Stato *dispotico*, ossia uno Stato che è la radicale antitesi/negazione, la ‘soppressione’ dello stato di natura quale regno della *libertas*³⁸⁹; partendo, invece, dal presupposto montesquieuiano della ‘socievolezza insocievole’ o dalla guerra come fenomeno *sociale*, si perviene a teorizzare lo Stato moderato o limitato, ossia uno Stato che ha per fine – come in Locke – non già di ‘cancellare’ o ‘distruggere’ lo stato di natura, bensì di ‘perfezionarlo’, assicurando agli uomini un’autentica *libertà* e una vera *pace*³⁹⁰. Più schematicamente: se l’uomo naturale non è che passione egoista – come pensa l’autore del *Leviathan* – allora la società civile non può che fare violenza alla natura umana; il potere politico istituito dal «patto d’unione» non può che essere assoluto o dispotico. Se, al contrario, l’uomo è un essere per natura pacifico o socievole – come parimenti reputano Locke e Montesquieu – allora la legge civile è come preformata nella legge naturale e si limita a conferirle una sanzione, sicché l’autorità politica che viene istituita trova i suoi limiti nella sua stessa funzione che è quella di favorire la libera espressione della natura umana³⁹¹, limiti che, invece, il dispotismo – come ve-

no condotto uno dei più grandi geni [Hobbes] che siano mai esistiti» (tr. it. cit., pp. 483-484; corsivi nostri). Su questa intuizione rousseauiana circa il rapporto funzionale tra antropologia pessimistica e dispotismo in Hobbes, vedi R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo* (1950), Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 132-136.

³⁸⁹ Cfr., al riguardo, N. Bobbio, *Diritto e Stato in Kant*, Torino, Giappichelli, 1968, pp. 68-69: in Hobbes il passaggio dallo stato di natura allo stato civile è un passaggio da uno stato di «libertà» ad uno di «schiavitù»; Id., *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 1999, p. 240: per Hobbes «la libertà appartiene solo allo stato di natura, mentre è propria dello stato civile la completa soggezione»; quest’ultimo «è tanto più perfetto quanto più cancella le vestigia dello stato naturale», ossia quanto più «elimina» la libertà naturale.

³⁹⁰ Cfr. *Romains IX*, in *OC*, I, C, p. 414.

³⁹¹ Cfr. S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 22-23, 27-33; Id., *Separazione dei poteri e libertà politica*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., vol. I, p. 236; Id., *Intervista su Montesquieu*, in D. Felice-D. Monda, *Montesquieu*, cit., p. 324. Di detta natura umana, le «leggi naturali» – le quali, come s’è visto, le sono coesenziali – non scompaiono, ma permangono nello stato civile, ossia non mutano nel passaggio dallo stato prepolitico a quello politico: cfr., sul punto, J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité*, cit., pp. 246-247. Circa la *conformità* dell’autorità civile alla legge (o diritto) naturale, vedi, ad es., P 883: «L’autorità dei principi e dei magistrati non è soltanto fondata sul diritto civile, lo è pure sul diritto di natura: infatti, poiché l’anarchia è contraria al diritto naturale, in quanto il genere umano non potrebbe tramite quella sopravvivere, bisogna pure che l’autorità dei magistrati – che è opposta all’anarchia – sia *conforme* a quel diritto» (corsivo nostro).

dremo – oltrepassa e viola in continuazione. Diversamente da Hobbes, per il quale lo scopo della politica è l'eliminazione/soppressione della guerra e quindi, in sostanza, della natura umana cui essa è connaturata, per Montesquieu tale scopo è solo quello di *attenuarla* o di *moderarla*, stante il fatto che essa – la guerra (così come del resto le passioni che sovente ne sono all'origine) – è inseparabile dalla vita collettiva³⁹². Per dirla con Raymond Aron: «Se la guerra è *umana*, si può sognare *la pace assoluta*; se è *sociale*, si può semplicemente sottoscrivere *l'ideale della moderazione*»³⁹³.

Sia per Hobbes sia per Montesquieu, il punto di partenza per elaborare il concetto di 'politico' è, dunque, sempre la natura umana: ma per il primo è una natura intrinsecamente bellicosa, per il secondo lo è solo socialmente, con il risultato che nell'uno tale natura, appunto perché strutturalmente bellicosa, deve essere, per così dire, 'stritolata' negli ingranaggi di quella grande macchina che è lo Stato illimitato o assoluto (dove c'è il *monstrum* dello Stato-Leviatano, non c'è più la 'natura umana' costitutivamente *libera e passionale*); nell'altro invece, essendo pacifica (o solo socialmente bellicosa), essa deve essere 'protetta' e 'valorizzata' – tanto nella sua dimensione di *libertà* quanto in quella delle sue *passioni conflittuali*³⁹⁴ – attraverso quel complesso e sofisticato sistema di 'spartizione' e di controllo reciproco dei poteri che è il governo moderato o limitato. Hobbes e Montesquieu rappresentano così esemplarmente due delle varianti fondamentali del pensiero giuridico-politico moderno e

³⁹² Cfr. R. Aron, *Montesquieu*, in Id., *Le tappe del pensiero sociologico. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber* (1965, 1967), Milano, Mondadori, 1984⁷, p. 67, e in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica*, cit., p. 83.

³⁹³ *Ibidem* (corsivi nostri).

³⁹⁴ Delle quali Montesquieu, diversamente da Hobbes, tesse un alto elogio, come, ad es., allorché parla della società e dei partiti *whig* e *tory* dell'Inghilterra del suo tempo: «Essendo [in questa nazione] libere tutte le *passioni*, l'odio, l'invidia, la gelosia, l'ardore di arricchirsi e di distinguersi, apparirebbero in tutta la loro estensione, e, *se fosse diversamente, lo Stato sarebbe come un uomo abbattuto dalla malattia, privo di passioni perché privo di forze*. L'odio tra i due partiti durerebbe a lungo, perché sarebbe sempre impotente. Essendo questi partiti composti di uomini liberi, se uno dei due prendesse troppo il sopravvento, l'effetto della *libertà* farebbe sì che questo sarebbe abbassato, mentre i cittadini, come le mani che soccorrono il corpo, cercherebbero di aiutare l'altro» (*EL*, XIX, 27, in *OC*, I, A, pp. 433-434; corsivi nostri). Cfr., sul tema, P. Manent, *Storia intellettuale del liberalismo* (1987), Roma, Ideazione, 2003 (rist.: Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010), pp. 150-153, e S. Cotta, *Separazione dei poteri e libertà politica*, cit., pp. 227-233.

contemporaneo: quella assolutistico-dispotica, tutta protesa a puntellare il potere dello Stato (la sua *autorità*) a scapito dell'individuo (della sua *libertà* e delle sue *passioni*), e quella liberale-moderata, mirante invece a difendere concretamente l'individuo e la sua essenza umana (*in primis* la sua *libertà*, intesa però come agire agonale non distruttivo) dall'invasione del potere (o *autorità*)³⁹⁵.

La seconda importante conseguenza riguarda la considerazione della guerra e della pace (nello specifico, della *pace sociale*) non come *valori assoluti* (l'una negativo, l'altra positivo), bensì come *valori relativi, strumentali*. Tale 'relativizzazione' consente al filosofo di La Brède, per quanto riguarda la *guerra*, da un lato, di riprendere e rilanciare la teoria classica e medievale della 'guerra giusta' (la cosiddetta 'guerra difensiva'³⁹⁶, ma anche, per il *Président*, e seppur solo in appunti privati, la guerra di Spartaco³⁹⁷); dall'altro, di ritenere possibile e di teorizzare il diritto internazionale (su cui invece Hobbes, sostanzialmente, tace, o meglio è *costretto a tacere*, stante il suo principio dell'*inter arma silent leges*³⁹⁸ o, il che è lo stesso, della guerra come *male assoluto*³⁹⁹); di teorizzare – dicevamo – il diritto internazionale assumendo come idea-guida la prima legge di natura che postula la pace: basti pensare alla condanna da parte di Montesquieu del diritto di ridurre in schiavitù i popoli conquistati⁴⁰⁰, oppure al principio generale che deve informare – a suo avviso – lo *ius gentium*

³⁹⁵ All'opposto di Hobbes, dunque, che si batte per l'«autorità» contro la «libertà», Montesquieu si schiera dalla parte della «libertà» contro l'«autorità», o meglio contro l'irresistibile tendenza da parte degli uomini ad abusarne. Vedi, in proposito, il nostro *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 168-170.

³⁹⁶ Cfr. *EL*, X, 2, in *OC*, I, A, p. 182: «La vita degli Stati è come quella degli uomini. Questi hanno il diritto di uccidere in caso di difesa naturale; quelli hanno il diritto di muover guerra per la propria conservazione. Nel caso della difesa naturale, io ho il diritto di uccidere perché la mia vita mi appartiene, come la vita di colui che mi assale appartiene a lui: del pari, uno Stato fa la guerra perché la sua conservazione è giusta, come qualunque altra conservazione».

³⁹⁷ «La guerra di Spartaco è stata la più legittima mai intrapresa» (*P* 174); «Guerra servile! La più giusta mai intrapresa, perché voleva impedire l'abuso più violento mai perpetrato contro la natura umana» (*P* 2194).

³⁹⁸ Cfr. *De cive*, V, 2. Il principio è ripreso da M.T. Cicerone, *Pro Milone*, 4, 11.

³⁹⁹ Cfr., in proposito, S. Goyard-Fabre, *Le silence de Hobbes et de Rousseau devant le droit international*, «Archives de philosophie du droit», 32 (1987), pp. 59-69; e N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 2004, p. 195.

⁴⁰⁰ Cfr. *EL*, X, 3 e XV, 2, in *OC*, I, A, pp. 185, 326-327.

e cioè che «le varie nazioni debbono farsi, in tempo di pace, il massimo bene e, in tempo di guerra, il minimo male possibile»⁴⁰¹. Per quanto concerne, invece, la *pace sociale*, la sua relativizzazione permette al *Président* di poterla raffigurare, in diretta opposizione con Hobbes, non come azzeramento di qualsiasi contrasto o dissenso, anche ideale, cioè come ordine o quiete assoluti⁴⁰² (equivalenti, nella sua ottica, alla *pace cimiteriale* che regna nei paesi dispotici⁴⁰³), bensì come un'armonia derivante da 'dissonanze'⁴⁰⁴, come un *equilibrio dinamico, conflittuale* tra forze e interessi differenti, come frutto, in breve, del pluralismo politico, sociale e culturale.

8.2. *Dispotismo e libertà*

Assai numerose – com'è unanimemente riconosciuto – sono state le innovazioni introdotte dall'*EL* nel campo degli studi giuridico-politici e filosofico-sociali. Tra esse, una delle più importanti e significative è la considerazione del dispotismo come forma autonoma di Stato. Diversamente da Aristotele e da Machiavelli, infatti, i quali considerano il dispotismo

⁴⁰¹ *EL*, I, 3, in *OC*, I, A, p. 7. Cfr. anche *LPXCIV*, in *OC*, I, C, pp. 187-188 ed *EL*, XXVI, 1, in *OC*, I, B, p. 126: «[...] il diritto delle genti [...] si può considerare come il diritto civile del mondo intero (*le droit civil de l'univers*), nel senso che ogni popolo ne è cittadino». Sullo *ius gentium*, o diritto internazionale, nell'*EL*, cfr. M.H. Waddicor, *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law*, cit., pp. 167-176; e J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité*, cit., pp. 223-231, 242-275.

⁴⁰² Il supremo valore che lo Stato hobbesiano ha il compito di realizzare – sottolinea, al riguardo, Bobbio – non è «il progresso attraverso il *conflitto*, [...] ma puramente e semplicemente l'*ordine*». Hobbes ha «una concezione *anticonflittualistica* e inegualitaria della società»; vede «in ogni conflitto, anche ideale, una causa di dissoluzione e di morte, nel dissenso anche più piccolo un germe di discordia che rovina lo Stato, nella varietà delle opinioni un segno delle passioni umane che lo Stato, per non perdersi, deve energeticamente disciplinare» (N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., pp. 66, 71; corsivi nostri).

⁴⁰³ Cfr. *Romains IX*, in *OC*, I, C, p. 414.

⁴⁰⁴ Cfr. *ibidem*: «Ciò che si chiama *unione*, in un corpo politico, è cosa assai ambigua: quella vera è un'*unione armoniosa*, la quale fa sì che tutte le parti, sebbene possano sembrarci opposte, concorrano al bene generale della società, come le *dissonanze*, nella musica, concorrono all'*accordo totale* [...]. Accade come per le parti dell'universo, eternamente legate dall'azione delle une e dalla reazione delle altre» (corsivi nostri). Vedi, in proposito, il nostro *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 39-40, e, sull'analogia dell'unione del corpo civile con l'armonia musicale da un lato e con l'armonia cosmica dall'altro, S. Cotta, *La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII* (1956), in Id., *I limiti della politica*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 51-63.

come una *specie* del *genere* monarchia⁴⁰⁵, Montesquieu – nell'*EL* – lo configura, invece, come un *genere* di governo a sé stante, alla stessa stregua del *genere* repubblica e del *genere* monarchia. Laddove i primi 'abbassano' o 'degradano', per così dire, lo Stato dispotico al rango di *sottospecie* della *specie* monarchia, egli lo 'innalza' o 'eleva' alla dignità di *tipo primario* o *fondamentale* di governo, e ciò soprattutto allo scopo⁴⁰⁶ – una volta postosi l'audace obiettivo di rendere conto di *tutte le società* e di *tutti gli Stati* della storia – di disporre di una categoria politica per interpretare e spiegare anche le realtà socio-giuridiche extraeuropee, antiche e moderne, in particolare asiatiche, realtà fino ad allora solo parzialmente inserite nel campo di studio della scienza politica.

Com'è noto, ciascuno dei tre tipi di governo teorizzati nell'*EL* (repubblica, monarchia e dispotismo) è costruito sulla base di due elementi, che vengono chiamati, rispettivamente, la sua «natura» e il suo «principio». La «natura» di un governo è «ciò che lo fa essere quello che è», la sua «struttura particolare», ossia la sua struttura costituzionale; il «principio», invece, è «ciò che lo fa agire», «le passioni umane che lo fanno muovere»⁴⁰⁷, vale a dire i moventi psicologici che inducono i membri di un determinato Stato a compiere il proprio dovere, in primo luogo quello di obbedire alle leggi, e quindi a consentire allo Stato stesso di sussistere o durare nel tempo.

Principio – o *ressort* («molla»), come pure Montesquieu spesso lo chiama con una metafora dal sapore meccanicistico⁴⁰⁸ – della repubblica è la

⁴⁰⁵ Di Aristotele, vedi la *Politica*, III, 14, 1285a-b, dove si distinguono cinque specie di monarchia, tra cui quella «propria di molti popoli barbari», i quali vi sono predisposti per natura; di Machiavelli, *Il Principe*, IV, dove si sostiene che si danno due generi di «principato», l'uno – di cui il Segretario fiorentino adduce come esempio «la monarchia del Turco», ossia l'Impero turco-ottomano – in cui uno solo è principe e tutti gli altri sono «servi», l'altro – di cui egli porta a esempio la monarchia francese cinquecentesca – dove, invece, il principe governa con l'intermediazione della nobiltà. Vedi M.P. Mittica-S. Vida, *Dispotismo e politica in Aristotele*, e G.E.M. Scichilone, *Niccolò Machiavelli e la «monarchia del Turco»*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo*, cit., t. I, rispettivamente pp. 1-31 e 95-125.

⁴⁰⁶ *Soprattutto*, in quanto noi non escludiamo affatto le componenti anche *polemiche* o *ideologiche* del concetto montesquieuiano di dispotismo, ma le reputiamo *secondarie* rispetto a quelle *analitiche* o *scientifiche*: vedi, in proposito, il nostro *Per una scienza universale dei sistemi politico sociali*, cit., pp. 1-4, 70-71, *passim*.

⁴⁰⁷ *EL*, III, 1, in *OC*, I, A, p. 25.

⁴⁰⁸ Cfr., ad es., *EL*, *Avertissement de l'Auteur*; III, 3, 5-6, 9-10; VI, 9; in *OC*, I, A, pp. lvij, 26, 32-33, 109.

virtù politica, della monarchia è l'*onore* (o il *sentimento dell'onore*), del dispotismo la *crainte/terreur*⁴⁰⁹, ossia il *senso di ansia* o *di insicurezza* che pervade tutti coloro che vivono in uno Stato dispotico.

Per quanto concerne la *natura*, invece, il governo repubblicano è «quello in cui tutto il popolo, o almeno una parte di esso, detiene il potere supremo»; il monarchico, «quello nel quale uno solo governa, ma per mezzo di leggi fisse e stabilite (*lois fixes et établies*)»; il dispotico, infine, quello in cui «uno solo, senza legge e senza regola (*sans loi et sans règle*), trascina tutto con la sua volontà e i suoi capricci»⁴¹⁰.

Come si vede, per definire la «natura» dei tre tipi di governo che individua, Montesquieu adopera simultaneamente due distinti criteri, entrambi rinvenibili già nella tipologia platonico-aristotelica delle forme di governo⁴¹¹, vale a dire il criterio avalutativo o descrittivo del *chi* governa (cioè, del *numero* delle persone che detengono il supremo potere), e il criterio assiologico del *come* colui o coloro che detengono tale potere lo *esercitano*. In base al primo criterio, egli distingue i governi retti da uno solo da quelli retti da più di uno, vale a dire la monarchia e il dispotismo da un lato, nei quali il potere sovrano è nelle mani di un solo uomo, e la repubblica dall'altro, nella quale invece il potere sovrano è nelle mani di più di uno, che possono essere pochi oppure molti, onde si avrà, rispettivamente, una repubblica di tipo aristocratico oppure di tipo democratico⁴¹². In base al secondo criterio – di gran lunga più importante e con cui Montesquieu si contrappone ancora una volta a Hobbes⁴¹³ – vengono invece radicalmente distinte le due forme monocatiche di governo, rispettivamente come governo in cui il detentore unico del potere lo *esercita* secondo *lois fixes et établies* oppure *sans loi et sans règle*, o ancora *se-*

⁴⁰⁹ Seppure rarissimamente, Montesquieu adopera anche il termine *terreur*, come ad es. in *EL*, VI, 9, dove appunto scrive: «La severità delle pene si adatta di più al governo dispotico, il quale ha il *terrore* come principio [...]». Com'è noto, richiamandosi espressamente a Montesquieu, H. Arendt porrà il *terrore* a fondamento dello Stato totalitario: cfr., in proposito, l'ultimo capitolo («Ideologia e terrore») del suo *Le origini del totalitarismo* (1951, 1958), Torino, Edizioni di Comunità, 1999³, pp. 650-656.

⁴¹⁰ *EL*, II, 1, in *OC*, I, A, p. 10.

⁴¹¹ Cfr. Platone, *Il Politico*, 291d-292a, 302c-303c; Aristotele, *Politica*, III, 7, 1279a 23-b 11.

⁴¹² Cfr. *EL*, II, 2, in *OC*, I, A, p. 11.

⁴¹³ Per il quale, com'è noto, l'unico criterio oggettivamente valido per distinguere o classificare le diverse forme di Stato è quello *quantitativo* o *numerico*: cfr. *De cive*, VII, 1-2, e *Leviatano*, XIX.

*lon ses volontés et ses caprices*⁴¹⁴. Monarchia e dispotismo vengono dunque contrapposti, in prima istanza, non riguardo alla *titolarità*, ma esclusivamente – com'era, ad esempio, nella distinzione platonica tra re e tiranno⁴¹⁵ – in base al *modo di esercizio* del potere, e precisamente come governo in cui il supremo potere è esercitato secondo le leggi e governo in cui invece è esercitato secondo il mero arbitrio di colui che lo detiene, o, più brevemente, come *esercizio legale* ed *esercizio illegale* o *arbitrario* del potere.

Fra le caratteristiche o attributi delle leggi, un rilievo eminente è conferito nell'*EL* alla *fixité*, ossia al loro essere qualcosa di 'costante', 'stabile', 'permanente'. Ora, mentre nella monarchia le leggi possiedono questo requisito (esse sono, come s'è appena visto, «fisse e stabilite»), nel dispotismo ne sono del tutto prive, altro non essendo che «la volontà momentanea e capricciosa» del principe⁴¹⁶. Le «leggi» di cui Montesquieu parla correntemente nel corso del suo trattato a proposito dello Stato dispotico⁴¹⁷ non sono dunque delle vere e proprie leggi, quanto piuttosto dei decreti occasionali ed estemporanei, frutto del mero capriccio o dell'arbitrio del despota. È pertanto corretto affermare, da questo punto di vista, che dispotismo e monarchia si oppongono – per il *Président* – come *governo arbitrario* (*arbitraire*, in effetti, è uno degli aggettivi che più frequentemente egli adopera in riferimento a tale regime⁴¹⁸) e *governo delle leggi*.

Ma, com'è risaputo, la prospettiva entro cui si muove Montesquieu, nella sua indagine sulla tipologia delle forme di Stato, non è tanto giuridica quanto e soprattutto (dove le implicazioni di carattere anche sociale della sua nozione di *natura* di un governo) politico-sociologica, volta cioè a ricercare le concrete forze politico-sociali che stanno dietro le istituzioni statuali, o in cui esse si radicano o incarnano.

Infatti, parlando delle «leggi fondamentali» della monarchia, il pensatore di La Brède ne identifica l'oggetto nell'esistenza di «poteri inter-

⁴¹⁴ *EL*, III, 2, in *OC*, I, A, p. 26.

⁴¹⁵ Cfr. Platone, *Politico*, 302d-e.

⁴¹⁶ *EL*, II, 4; V, 16; XXVI, 2: in *OC*, I, A, pp. 20, 88, 127.

⁴¹⁷ Cfr., ad es., *EL*, II, 5; III, 9-10; V, 14, 16; VI, 1, 13, 19; VII, 9; VIII, 19; XII, 29-30; XIV, 4-6: in *OC*, I, A, pp. 23, 36-37, 78, 88, 96, 115-116, 125, 139, 168, 282-283, 311-313.

⁴¹⁸ Vedi, ad es., *LP CXXII*, in *OC*, I, C, p. 244; *Romains XV*, in *OC*, I, C, p. 451; *EL*, II, 4; VIII, 7; XI, 19; XIII, 2; XV, 19; XVII, 5: in *OC*, I, A, pp. 23, 128, 188, 199, 230, 278, 299.

medi, subordinati e dipendenti»⁴¹⁹, ossia – nel primo grande modello di monarchia moderna che egli delinea nell'*EL*, la monarchia continentale o di tipo francese (nell'*opus magnum*, non più assimilata *tout court*, come invece nelle *LP*, al dispotismo⁴²⁰) – nell'esistenza dei ceti privilegiati dell'aristocrazia, del clero e della *noblesse de robe* dei parlamenti giudiziari, vale a dire di concrete forze politico-sociali aventi, a suo avviso, la precipua funzione di 'rallentare' o 'frenare' il potere del monarca, cioè di impedirgli di governare a suo talento⁴²¹. Tali leggi e di conseguenza tali forze politico-sociali mancano invece del tutto nel dispotismo, e ciò proprio in quanto vi domina il mero capriccio della soggettività, per cui esso si configura – più tangibilmente – come quella forma di governo in cui l'esercizio del potere è arbitrario perché non è limitato da leggi fondamentali, ovvero da concrete forze politico-sociali o da contropoteri.

Ciò non vuol dire, tuttavia, che tale esercizio sia arbitrario o assoluto sotto tutti gli aspetti, come si crede di solito.

Al pari di qualsiasi altra società, anche quella dispotica per sussistere ha bisogno – secondo Montesquieu – di «qualcosa di fisso (*quelque chose de fixe*)», vale a dire di stabile o di permanente, su cui poggiare: ora, non essendoci in essa altro che la volontà continuamente mutevole del despota, è la religione, a suo giudizio, a costituire questo qualche cosa di *fixe*⁴²². Al posto delle leggi fondamentali, subentra dunque la religione, donde l'importanza capitale che essa riveste nel dispotismo, derivante appunto dal fatto che le sue leggi sopperiscono alla carenza di quelle fondamentali – o *costituzionali*, come diremmo oggi – formandovi «una specie di deposito e di permanenza (*une espèce de dépôt et de permanence*)»⁴²³, ossia proprio quel qualcosa di «fisso» che è necessario a tale regime per sussistere⁴²⁴.

⁴¹⁹ *EL*, II, 4, in *OC*, I, A, p. 20.

⁴²⁰ La configura, infatti, come una monarchia che «tende» o «inclina» verso il dispotismo (*qui va au despotisme*: *EL*, II, 4, in *OC*, I, A, p. 21), e cioè come un *sottotipo* del *tipo* (o *genere*) *monarchia*: cfr., in proposito, il cap. II («Le forme dell'assolutismo europeo») del nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 121-147.

⁴²¹ Cfr. *ibidem*, dove definisce tali forze come i «canali mediani (*canaux moyens*)» attraverso i quali «scorre» il «potere» del monarca; ed *EL*, V, 10, in *OC*, I, A, pp. 74-75, in cui sottolinea la «lentezza» e la «riflessione» che in particolare i parlamenti giudiziari introducono nell'esercizio della sua attività di governo.

⁴²² *EL*, XXVI, 2, in *OC*, I, A, pp. 127-128.

⁴²³ *EL*, II, 4, in *OC*, I, A, p. 23.

⁴²⁴ Qualora non sia la religione, sono – secondo Montesquieu – le «consuetudini

Viene qui enunciata da Montesquieu una delle tesi fondamentali, se non quella fondamentale, della sua teoria del dispotismo: la tesi, cioè, del ruolo determinante che la religione svolge a livello della *natura* di tale governo, in quanto appunto fattore che, ‘rimpiazzando’ le leggi fondamentali, gli dà ‘fissità’ o stabilità, moderandone o limitandone l’arbitrio, ossia ‘sottoponendolo’, anche se in modo assai limitato, a leggi o regole ‘fisse’. Su questa funzione moderatrice o di freno della religione – una funzione che essa esercita peraltro, seppure in misura minore, anche negli altri tipi di regime politico⁴²⁵ –, Montesquieu insiste in più luoghi della sua opera, e in particolare nell’importante capitolo 10 del libro III dedicato all’analisi del problema dell’obbedienza nei vari governi, ove sottolinea che nulla (neppure il diritto naturale) può essere opposto ai comandi del despota tranne, talora, le leggi religiose, e questo perché esse «appartengono ad un precetto superiore», vale a dire sono leggi divine e come tali «valgono tanto per il principe quanto per i suoi sudditi»⁴²⁶.

Com’è noto, accanto alla rivoluzionaria tripartizione dei governi, Montesquieu ripropone fin dai primi libri del suo ultimo e più importante capolavoro, la bipartizione degli stessi – chiaramente presente, come abbiamo visto, già nelle *LP* – in governi moderati e dispotici⁴²⁷. Mentre nella classificazione tripartita, compiutamente elaborata solo nell’*EL*⁴²⁸, egli esamina i governi in base soprattutto alla loro *nature* e ai lo-

(*coutumes*), o i «costumi (*mœurs*)», o le «usanze (*manières*)», a costituire questo qualcosa di fisso di cui il dispotismo ha bisogno per sussistere, cioè a prendervi il posto delle leggi fondamentali: cfr., ad es., *EL*, II, 4; XIX, 12: in *OC*, I, A, pp. 23, 418.

⁴²⁵ In particolare nelle moderne monarchie dei «poteri intermedi», soprattutto quando esse tendono – come si sottolinea, ad es., in II, 4, in *OC*, I, A, pp. 21-22 – verso il dispotismo. Da notare, tuttavia, che in questo caso la religione viene intesa non solo come fenomeno spirituale, ma altresì quale ceto ecclesiastico, ossia *pouvoir intermédiaire*, avente «prerogative» e «privilegi» anche sul piano giurisdizionale (ivi, p. 21). Cfr., al riguardo, il nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 127-128, 138-139, 146-147, 205, *passim*.

⁴²⁶ *EL*, III, 10, in *OC*, I, A, pp. 37-38. Tra gli altri luoghi dell’*EL* in cui Montesquieu insiste su questa funzione moderatrice o di freno della religione, vedi in particolare XII, 29, in *OC*, I, A, p. 282, e XXIV, 2, in *OC*, I, B, p. 82.

⁴²⁷ Nelle *LP*, tuttavia, tra i governi moderati – «miti (*douces*)», per la precisione – figura soprattutto la *repubblica* (si ricordino, in proposito, gli alti elogi che Montesquieu vi tesse delle antiche repubbliche greche, di quella romana e di quelle federative di Svizzera e Olanda), mentre nell’*EL* è soprattutto la *monarchia*, sia essa di tipo ‘francese’ sia di tipo ‘inglese’: cfr. *infra*.

⁴²⁸ Cfr., in proposito, l’importante studio di J.J. Granpré Molière, *La théorie de la constitution anglaise chez Montesquieu*, Leyde, Presses de l’Université de Leyde, 1972,

ro *principi* animatori, in quella bipartita – approfondendone significativamente i tratti strutturali – li studia soprattutto in rapporto al *quantum* di libertà politica che ciascuno di essi è in grado di produrre in base alla propria peculiare organizzazione dei poteri.

Considerata in rapporto al cittadino, la libertà politica consiste – secondo il *Président* – nella «sicurezza (*sûreté*)», o per lo meno nell'*opinion* che ciascuno ha della propria «sicurezza»⁴²⁹. Una tale libertà, intesa come sicurezza psicologica, si dà solo – a suo giudizio – dove non c'è *abuso di potere*, ossia esclusivamente in uno Stato la cui costituzione politica stabilisca la distribuzione dei poteri tra le diverse forze politico-sociali, di modo che il potere dell'una limiti o moderi il potere dell'altra⁴³⁰. Ora, mentre questa distribuzione e la conseguente limitazione reciproca dei poteri sono realizzate, seppure in misura minima, nelle monarchie europee continentali – di cui quella francese dei «poteri intermedi» è, per Montesquieu, il prototipo –, esse non lo sono affatto nel «governo dei Turchi» che qui, come in altri passaggi cruciali dell'*EL*, viene assunto a modello degli Stati orientali, per cui in esso si dà *abuso di potere*, vale a dire *dispotismo*:

Nella maggior parte dei regni d'Europa – scrive esattamente il *Président* nel celebre capitolo 6 del libro XI, sulla “costituzione inglese” – il governo è moderato (*modéré*), perché il principe, che detiene i primi due poteri [il legislativo e l'esecutivo], lascia ai suoi sudditi l'esercizio del terzo [il giudiziario]. Presso i Turchi, invece, dove questi tre poteri sono riuniti nella persona del sultano, regna un terribile dispotismo (*affreux despotisme*)⁴³¹.

Dove quindi, come nell'Impero turco-ottomano, anche il potere giudiziario è concentrato in un solo individuo, non si dà alcuna moderazione del potere e dunque nessun *quantum* di libertà politica. Dal punto di vista della sua «natura», il dispotismo si configura, pertanto, come uno Stato *non moderato* e *non libero*, ossia come uno Stato *strutturalmente* o *costituzionalmente* incapace di produrre anche il grado minimo di libertà politica – vale a dire, la libertà intesa come legalità o sicurezza forma-

pp. 29, 161-164, 203, 209, 322; e, sulla sua scia, L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, pp. 8-13 e *passim*.

⁴²⁹ *EL*, XI, 6; XII, 1-2: in *OC*, I, A, pp. 208, 250.

⁴³⁰ Cfr. *EL*, XI, 4, in *OC*, I, A, p. 206.

⁴³¹ *EL*, XI, 6, in *OC*, I, A, p. 208.

le –, che viene invece assicurato quando alla formazione della legge e alla sua applicazione giurisdizionale sono preposte delle forze sociali diverse, come accade nella monarchia di tipo francese mediante l'affidamento della funzione giudiziaria alla *noblesse de robe* dei parlamenti.

È ovvio che la distanza della costituzione dispotica da altri tipi di costituzione monarchica aumenta nella misura in cui ad essere separato è non solo il giudiziario – la cui autonomia rappresenta, per Montesquieu, la *condicio sine qua non* della moderazione –, ma anche gli altri due poteri fondamentali dello Stato, come si verifica, ad esempio, nell'altro grande modello di monarchia moderna che il *Président* disegna nell'*EL*, ossia nella monarchia insulare o di tipo inglese, dove attraverso un complesso e sofisticato sistema di pesi e contrappesi, di *checks and balances*, viene garantita non solo la libertà come sicurezza formale, ma anche – mediante il concorso alla formazione della legge di tutte le forze sociali politicamente rilevanti – la libertà come sicurezza sostanziale, e cioè una libertà politica massima o – come si legge in *EL*, XI, 6 – *extrême*⁴³².

Non «fatti accidentali», come le qualità morali del principe (i suoi vizi o le sue virtù), né «cause estranee», quali la legittimità o illegittimità del modo in cui egli acquista il potere – come crede Aristotele –, ma «la forma della costituzione», ossia la concentrazione/separazione dei poteri, è dunque il vero, effettivo criterio dirimente tra le diverse forme monarchiche di Stato⁴³³, tra dispotismo e monarchia in tutte le sue specie, tra governo immoderato o illimitato, strutturalmente incapace di assicurare anche la forma liminare di libertà – la libertà come legalità – e governi

⁴³² *EL*, XI, 6, in *OC*, I, A, p. 221. Cfr. L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 448, 465-466, 555-563, *passim*.

⁴³³ «L'imbarazzo di Aristotele – scrive esattamente Montesquieu – si rivela chiaramente quando egli tratta della monarchia [*Politica*, III, 14, 1285a-b]. Egli ne stabilisce cinque tipi, che non distingue per la forma della costituzione, ma per fatti accidentali, come le virtù o i vizi del principe; o per cause estranee, come l'usurpazione della tirannia, o la successione alla tirannia. Aristotele pone tra le monarchie sia l'impero dei Persiani sia il regno di Sparta. Ma chi non s'accorge che l'uno era uno Stato dispotico, e l'altro una repubblica? Gli antichi, che non conoscevano la distribuzione dei tre poteri nel governo di uno solo, non potevano farsi un'idea giusta della monarchia» (*EL*, XI, 9, in *OC*, I, A, p. 224). Per un'analisi di questo importante testo montesquieuiano – non privo, per la verità, di una certa oscurità e di qualche imprecisione (ad es., nei luoghi indicati della *Politica* aristotelica, a cui l'*EL* stesso rinvia [*ibidem*, nota a], non si fa alcun cenno alle virtù o ai vizi del principe) –, vedi N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, pp. 151-152; Id., *Studi hegeliani. Diritto, società civile, Stato*, Torino, Einaudi, 1981, p. 119, nota 6.

moderati o limitati, capaci invece di garantirla in tale sua forma minima e in forme ancora più ampie.

Va da sé che Montesquieu apprezza e approva i governi limitati o moderati, mentre deplora e condanna quelli illimitati o immoderati, appunto perché *costituzionalmente*, per loro *natura*, incapaci di produrre quello che egli considera il valore politico fondamentale: la libertà⁴³⁴. Collocandosi anche qui esattamente agli antipodi di Hobbes, egli considera infatti «mostrosi»⁴³⁵ non i primi, ossia i governi a poteri distribuiti – come si suggerisce nel *Leviathan*⁴³⁶ –, ma i secondi; non la *distribuzione*, ma la *concentrazione dei poteri*, la quale peraltro riguarda non solo i tre poteri fondamentali dello Stato (legislativo, esecutivo e giudiziario), ma anche il potere spirituale o ecclesiastico:

Nella monarchia – si legge, al riguardo, in *EL*, XXV, 8, dedicato al “pontificato”, ossia alla suprema istituzione in campo religioso –, nella quale non si potrebbero mai separare abbastanza gli ordini dello Stato, e nella quale non si devono riunire tutti i poteri in una sola persona, è bene che il pontificato sia separato dal potere politico (*empire*). La stessa necessità non si riscontra nel governo dispotico, la cui *natura è di riunire in una medesima persona tutti i poteri*⁴³⁷.

Diversamente dal monarca, dunque, il despota – proprio come il sovrano di Hobbes⁴³⁸ – riunisce nelle sue mani tanto il supremo potere po-

⁴³⁴ «La libertà – scrive ad es. –, questo bene che fa godere degli altri beni» (*P* 1574).

⁴³⁵ *EL*, III, 9, in *OC*, I, A, p. 36.

⁴³⁶ Precisamente nel capitolo XXIX, là dove Hobbes respinge con durezza, come aveva fatto peraltro già nel *De cive* (VII, 4; XII, 5), la teoria della separazione dei poteri e quella del governo misto e osserva ad un certo punto, in specifico riferimento a quest'ultimo: «Nel regno di Dio ci possono essere tre persone indipendenti senza rottura dell'unità di Dio che regna; ma così non può essere ove regnano uomini che sono soggetti alla diversità di opinioni. Pertanto, se il re dà corpo alla persona del popolo, e anche l'assemblea generale dà corpo alla persona del popolo, e un'altra assemblea ancora dà corpo alla persona di una parte del popolo, allora il re e le assemblee non costituiscono una sola persona, né un solo sovrano, ma tre persone e tre sovrani. Non so a quale malattia del corpo naturale dell'uomo possa esattamente far corrispondere questa anomalia dello Stato. Ho visto però un uomo che aveva un altro uomo che gli spuntava da un fianco con testa, braccia, petto e stomaco propri. Se ne avesse avuto un altro ancora dall'altro lato, il confronto sarebbe potuto essere perfetto» (tr. it. cit., p. 269). Sul carattere «mostroso» dello Stato hobbesiano insiste, tra gli altri, N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., pp. 98-99.

⁴³⁷ *EL*, XXV, 8, in *OC*, I, B, p. 116 (corsivo nostro).

⁴³⁸ Si pensi alla celeberrima antiporta premessa all'edizione originale del *Leviathan* (London, Crooke, 1651), dove il detentore del potere supremo è raffigurato come un

litico (l'*empire* o *imperium*, come si legge nel brano appena citato) quanto il supremo potere ecclesiastico, è sia la suprema autorità civile che la suprema autorità religiosa, sia il supremo capo politico che il supremo capo religioso. Questo non vuol dire, però, che il despota possa considerare le leggi religiose come sue proprie leggi e come «effetti della sua volontà»; se ciò accadesse, esse 'decadrebbero' al rango di leggi umane e come tali non costituirebbero più un limite o un freno al suo arbitrio. Per prevenire un simile «inconveniente», è necessario – afferma Montesquieu – che esistano dei «monumenti (*monuments*) della religione»; ad esempio, dei testi sacri «che ne fissino e ne precisino le caratteristiche», testi ai quali il despota stesso «deve [...] conformarsi (*doit [...] se conformer*)»⁴³⁹.

In nessun altro aspetto meglio che in questo della integrale concentrazione dei poteri, emerge quello che è stato giustamente indicato come «il nucleo strutturale», «la connotazione più incisiva», del dispotismo: «la totalità»⁴⁴⁰. Il despota è davvero il tutto del potere statale, è la 'totalità' dello Stato (egli è «le leggi, lo Stato e il principe»⁴⁴¹): tutto è concentrato e tutto si identifica nella sua persona (egli «avoc[a] tutto unicamente a se stesso, [...] alla sua sola persona»⁴⁴²). Dal punto di vista del potere, al di fuori di lui, c'è solo il nulla, il vuoto, la *multitudo*, la massa politicamente inerte, 'depotenziata' o 'impotente' dei sudditi.

Riassumendo, possiamo dunque affermare che, a fronte di una costituzione monarchica articolata e complessa (al vertice dello Stato c'è il principe e sotto di lui una pluralità di forze politico-sociali aventi tutte la funzione di 'mediare' e moderare il suo potere), sta una costituzione dispotica, per così dire, 'inarticolata' e semplice, contraddistinta dalla concentrazione di tutto il potere nello Stato e segnatamente nelle mani della persona che in quel momento lo 'incarna' (tra il despota e i suoi sudditi non c'è nulla, nessun ceto o gruppo sociale intermedio attraverso cui possa 'fluire' ed essere rallentato e frenato il suo potere). Ancor più brevemente, a fronte di un regime politico pluralistico (un *governo misto*), sta un regime politico a struttura rigidamente monocratica, un regime 'monistico'; a fronte del pluralismo (il *monstrum*, per Hobbes), sta il monismo (il *monstrum*, per Montesquieu).

monarca composto di piccoli uomini, avente nella mano destra la spada (simbolo del potere temporale) e nella sinistra il pastorale (simbolo del potere spirituale).

⁴³⁹ *EL*, XXV, 8, in *OC*, I, A, p. 117.

⁴⁴⁰ S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 70 (il corsivo è nel testo).

⁴⁴¹ *EL*, V, 14, in *OC*, I, A, p. 79.

⁴⁴² *EL*, VIII, 6, in *OC*, I, A, p. 156.

È certamente vero che il pluralismo della monarchia di tipo francese di cui si parla nell'*EL*, e in riferimento alla quale Montesquieu costruisce in prevalenza il suo modello di Stato monarchico, è un pluralismo di stampo feudale-corporativo⁴⁴³; ma ciò che importa soprattutto evidenziare – a nostro parere – non sono tanto le concrete forze politico-sociali a cui egli affida i diversi poteri dello Stato, quanto piuttosto i modelli costituzionali che propone, e cioè da un lato una costituzione ‘pluralistica’ e ‘liberale’, dall’altra una costituzione ‘monistica’ e ‘totalitaria’, l’una produttiva, l’altra assolutamente improduttiva di libertà.

Nel dispotismo, tuttavia, non si riscontra unicamente l’assenza di *libertà politica*, bensì anche la mancanza di *libertà civile*, essendo il despota detentore, oltre che dell’*imperium*, pure del *dominium*, essendo cioè proprietario di tutti i beni dei suoi sudditi⁴⁴⁴, per cui questi sono suoi schiavi in senso non solo politico ma anche sociale, motivo questo con cui il *Président* riprende e sviluppa un altro fondamentale tema presente fin dall’origine⁴⁴⁵, accanto a quello dell’arbitrio nel modo di esercizio del potere, nella nozione di dispotismo o nei suoi sostituti ed equivalenti, vale a dire il tema del rapporto tra governanti e governati come un rapporto analogo a quello tra padrone (*despotes*) e schiavi.

Diversamente dagli oppositori all’assolutismo di Luigi XIV, i quali pongono in rilievo soprattutto l’elemento o aspetto politico della nozione di dispotismo⁴⁴⁶, Montesquieu, nella sua «grande opera di sintesi della saggezza politica del passato»⁴⁴⁷, ristabilisce, dunque, anche l’altro elemento associato fin dall’Antichità a tale nozione, vale a dire il suo elemento economico-sociale: il dispotismo è un regime fondato non solo sull’arbitrio politico ma anche sull’assenza di ogni garanzia civile per le proprietà dei sudditi; costituisce non solo – per dirla con Franco Venturi – la negazione o la violazione della «legge politica», ma anche di quella «sociale»⁴⁴⁸; è, in breve, la trasformazione degli uomini in strumenti economici della volontà del despota:

⁴⁴³ Cfr. L. Landi, *L’Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 428.

⁴⁴⁴ Cfr. *EL*, V, 14 e VI, 1, in *OC*, I, A, pp. 81, 98.

⁴⁴⁵ Cfr., ad es., Platone, *Leggi*, III, 697c-698a, e Aristotele, *Politica*, I, 6-7, 1255b 5-20; III, 14, 1285a 17-22; III, 17, 1287b 36-40; VII, 7, 1327b 26-29.

⁴⁴⁶ Cfr. D. Monda, *Contro un ‘Sole’ dispotico. Assolutismo e dispotismo nella Francia di Luigi XIV*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo*, cit., vol. I, pp. 165-188.

⁴⁴⁷ F. Venturi, *Dispotismo orientale*, «Rivista storica italiana», 72 (1960), p. 119.

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

Nei paesi dispotici – si legge, ad esempio, in *EL*, XV, 1 –, dove ci si trova già in regime di *schiavitù politica*, la *schiavitù civile* è più tollerabile che altrove. Ciascuno deve esservi abbastanza contento di possedere i mezzi di sussistenza e la vita. Perciò, la condizione dello schiavo non è molto più gravosa di quella del suddito⁴⁴⁹.

Schiavitù politica e schiavitù civile, dispotismo politico e dispotismo sociale generano un *esprit précaire*⁴⁵⁰, i cui effetti sono la tendenziale *distruzione* di ogni attività economica, ossia la *desertificazione* dei territori dove essi allignano: «Quando i selvaggi della Luisiana vogliono della frutta – scrive Montesquieu in *EL*, V, 13, e si tratta di una delle più celebri immagini del dispotismo che egli ci abbia proposto –, tagliano l'albero alle radici e la raccolgono. Ecco il governo dispotico»⁴⁵¹. Dove si allude appunto alla tendenza autodistruttiva, in particolare a livello economico, di tale governo, al fatto che è un regime *mortifero*, incline a desertificare l'ambiente naturale ove regna, come ancor più chiaramente viene spiegato qualche pagina più avanti – e si tratta di un'altra celebre immagine di tale regime – in cui si sostiene che nei paesi dispotici «non si ripara, non si migliora niente; non vi si costruiscono case che per la durata di una vita, non si scavano fossati, né si piantano alberi; si prende tutto dalla terra, non le si restituisce nulla; tutto è incolto, tutto è deserto (*tout est en friche, tout est désert*)»⁴⁵².

Dureté del governo e precarietà delle fortune private sono, dunque, la causa fondamentale della miseria e dell'arretratezza economica in cui versano le nazioni governate dispoticamente⁴⁵³, così come, all'opposto, la *bonté* del governo e la sicurezza della proprietà dei beni costituiscono – secondo Montesquieu – la ragione prima della prosperità e dello sviluppo economico di cui godono i popoli dei paesi moderati⁴⁵⁴.

⁴⁴⁹ *EL*, XV, 1, in *OC*, I, A, p. 325 (corsivi nostri).

⁴⁵⁰ *EL*, XXIV, 11, in *OC*, I, B, p. 91.

⁴⁵¹ *EL*, V, 13, in *OC*, I, A, p. 78.

⁴⁵² *EL*, V, 14, in *OC*, I, A, p. 81 (corsivo nostro).

⁴⁵³ Cfr. *EL*, XX, 3, in *OC*, I, A, p. 447, e *P* 1839.

⁴⁵⁴ «La ricchezza – scriveva già in *LP* CXXII, in *OC*, I, C, p. 244 – segue sempre [...] la libertà»; e in *EL*, XVIII, 3, in *OC*, I, A, p. 380: «I paesi non sono coltivati in ragione della loro fertilità, ma in ragione della loro libertà»; e, ancora, in *EL*, XXI, 20, in *OC*, I, A, p. 516: «[...] è universalmente riconosciuto che soltanto la bontà del governo è all'origine della prosperità». Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi*, II, 2 (ed. cit., pp. 300-301), dove si contrappongono «vivere libero»/sviluppo economico e «vivere servo»/stagnazione economica, e si definiscono i principi orientali «destruttur[i] de' paesi e dissipator[i] di tutte le civiltà degli uomini».

Uno dei motivi costanti negli scritti del filosofo di La Brède è costituito dalla positività che egli riconosce all'operare, al lavoro e all'iniziativa umani, di contro al «riposo», all'«inazione» e all'«ozio»⁴⁵⁵. I primi sono l'effetto di un governo moderato o libero, i secondi, invece, del dispotismo: a parte le due celebri immagini poc' anzi ricordate, in cui si evidenzia con grande nettezza la tendenza all'azzeramento dell'*attività economica* che caratterizza tale regime (in conseguenza del fatto che vi regnano l'arbitrio politico e l'incertezza delle proprietà), altri luoghi dell'*EL* confermano questo punto di vista: quello, ad esempio, in cui si osserva che «se un potere arbitrario priva delle ricompense della natura, [...] l'*inazione* sembra essere il solo bene»⁴⁵⁶, o l'altro dove si sostiene che «il governo assoluto genera l'*ozio*»⁴⁵⁷.

In breve, ci sembra che Montesquieu istituisca abbastanza chiaramente le seguenti connessioni: *libertà politica-proprietà-attività-dinamismo economico* e, all'opposto, *dispotismo* (o *schiavitù politica* o *assenza di libertà politica*)-*assenza di proprietà* (o *schiavitù civile* o *assenza di libertà civile*)-*passività-stagnazione economica*. È del tutto superfluo rilevare come la prima connessione o sequenza costituisca uno dei nessi tipici, se non il più tipico, del pensiero liberale⁴⁵⁸; per cui, pur con tutte le cautele del caso (sul piano economico il pensiero del *Président* – come è stato più volte osservato⁴⁵⁹ – non rivela una consapevolezza del tutto adeguata dei moder-

⁴⁵⁵ Cfr., ad es., *EL*, XIV, 2, 4-7, 9; XV, 12: in *OC*, I, A, pp. 309, 311-314, 336.

⁴⁵⁶ *EL*, XIII, 2, in *OC*, I, A, p. 287 (corsivo nostro).

⁴⁵⁷ *EL*, XIX, 27, in *OC*, I, A, p. 442 (corsivo nostro).

⁴⁵⁸ Basti pensare, tra i precursori liberali di Montesquieu, a J. Locke e alla sua persistente sottolineatura della connessione *libertà (proprietà)-sviluppo economico* (cfr., ad es., quanto il filosofo inglese scrive a conclusione del § 42 del *Second Treatise of Government*, ed. cit., pp. 315-316: «[...] la messa a frutto delle terre e il giusto impiego di esse costituis[c]e la grande arte del governo; e [...] il principe che sarà così saggio e divino da garantire, con salde leggi di libertà, protezione e incoraggiamento all'onesta industria degli uomini contro l'oppressione del potere e l'egoismo delle fazioni, diventerà presto il più forte tra i suoi vicini» [tr. it. cit., p. 117]); e, tra i suoi seguaci e continuatori, ad A. de Tocqueville, il quale così si esprime, ad es., nella seconda parte della *Démocratie en Amérique* (1840) (in Id., *Ceuvres, papiers et correspondance*, 2 voll., a cura di J.-P. Mayer, Paris, Gallimard, 1951, vol. II, p. 146): «C'è [...] uno stretto legame e un rapporto necessario tra queste due cose: libertà e industria [...]. La libertà [...] è, dunque, particolarmente utile alla produzione delle ricchezze. Si può vedere, invece, che il dispotismo le è particolarmente nemico».

⁴⁵⁹ Cfr., ad es., S. Rotta, *Demografia, economia e società*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., vol. II, pp. 499-513.

ni processi di accumulazione della ricchezza), ci pare si possa affermare che il dispotismo venga da lui raffigurato come l'esatto opposto del mondo borghese, come un regime perfettamente antitetico o incompatibile con la formazione economico-sociale capitalistica.

Ma *schiavitù* e *passività* – così come i loro contrari, *libertà* e *attività* – non sono solo il frutto del sistema politico e del regime della proprietà, bensì anche di fattori geografico-ambientali, quali in primo luogo il «clima», la cui incidenza sul mondo umano il *Président*, ricollegandosi anche qui – come abbiamo già messo in luce a proposito dell'*Essai sur les causes* – ad una lunga tradizione di pensiero risalente ai Greci, ripropone in modo organico e sistematico dedicandole ben quattro libri del suo *opus magnum*⁴⁶⁰.

Schematizzando al massimo le sue posizioni in merito, e tenendo presente quanto già abbiamo evidenziato precedentemente, possiamo affermare che le prime sono l'effetto dei climi caldi caratteristici – a suo giudizio – di quasi tutta l'Asia, dell'intera Africa e delle regioni delle Americhe a ridosso della linea equatoriale, mentre le seconde lo sono dei climi temperati tipici di pressoché tutta l'Europa. Questi ultimi favoriscono negli uomini il vigore fisico e la forza d'animo, rendendoli intraprendenti e inclini alla libertà, mentre il caldo – scrive Montesquieu in *EL*, XV, 7 – «snerva» il loro corpo e ne «indebolisce» a tal punto il coraggio che essi «non sono spinti a un dovere penoso che dalla paura della punizione». Se vi è un tipo di schiavitù «per natura» – aggiunge qualche riga dopo – è questa (derivante dal clima caldo), non quella, postulata ma non dimostrata, da Aristotele nella sua *Politica*⁴⁶¹.

Schiavitù e libertà (e i regimi politici che su di esse si fondano) sono dunque geograficamente delimitate o circoscritte; 'occupano', per così dire, ognuna delle porzioni o aree specifiche del pianeta, porzioni o aree che vanno tenute rigorosamente distinte – sottolinea il *Président* – le une dalle altre: «[...] bisogna distinguere bene» – afferma infatti sempre in

⁴⁶⁰ Precisamente i libri XIV-XVII. Numerosi, tuttavia, sono i cenni, più o meno ampi ed espliciti, che si incontrano in varie altre parti dell'*EL*, concernenti il problema dell'influenza dei fattori climatici sul carattere dei popoli e sulle loro istituzioni politico-giuridiche. Vedi, sulla teoria dei climi nell'*opus magnum*, C. Borghero, *Lo spirito generale delle nazioni*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., vol. I, pp. 356 e segg.

⁴⁶¹ *EL*, XV, 7, in *OC*, I, A, p. 332. Il luogo della *Politica* aristotelica a cui Montesquieu rinvia in nota è «liv. I, chap. 1 [1254a-1255b]».

EL, XV, 7 – i paesi in cui la schiavitù è fondata su una «ragione naturale (*raison naturelle*)», il clima caldo appunto, da quelli, come i paesi europei, in cui invece «perfino le ragioni naturali la respingono»⁴⁶²; e ancora: «bisogna [...] limitare la schiavitù naturale a certi particolari paesi della terra»⁴⁶³, vale a dire a pressoché tutti i paesi extraeuropei, *in primis* quelli asiatici: l'Asia – si legge già in *EL*, V, 14 – è «la parte del mondo» in cui tale regime «è, per così dire, *naturalizzato* (*naturalisé*)»⁴⁶⁴.

Mediante la sua teoria dei climi, Montesquieu recupera e rilancia così anche il terzo e ultimo grande tema presente fin dall'Antichità nella dottrina del dispotismo⁴⁶⁵ e riproposto con forza in epoca moderna anzitutto da Machiavelli⁴⁶⁶: vale a dire il tema della delimitazione geografica del fenomeno dispotico, ossia della identificazione tra dispotismo e monarchie orientali, tra dispotismo e «dispotismo asiatico»; una identificazione che egli dà per scontata e ovvia – come s'è visto – già nelle *LP*, ma della quale solo nell'*Essai sur les causes* e poi, compiutamente, nell'*EL* (in particolare negli ultimi capitoli del libro VIII, incentrati sul rapporto tra forme di Stato e dimensione del loro territorio, e nella terza parte [libri XIV-XIX] dedicata all'analisi delle «cause fisiche» e «moralì» delle

⁴⁶² *EL*, XV, 7, in *OC*, I, A, p. 332.

⁴⁶³ *EL*, XV, 8, t in *OC*, I, A, p. 333.

⁴⁶⁴ *EL*, V, 14, in *OC*, I, A, pp. 83-84 (corsivo nostro).

⁴⁶⁵ Cfr. in particolare i luoghi già citati delle *Leggi* di Platone, in cui questi discute dello Stato persiano dei suoi tempi qualificandolo come dispotico, e della *Politica* di Aristotele, nella fattispecie III, 14, 1285a e VII, 7, 1327b, dove si osserva, rispettivamente: «[...] c'è un'altra forma di monarchia, come sono i regni di alcune popolazioni barbariche: hanno tutti quanti un potere simile alle tirannidi, ma sono conformi alla legge ed ereditari giacché, *avendo per natura i barbari un carattere più servile dei Greci, e gli Asiatici degli Europei, sottostanno al dominio dispotico senza risentimento*»; «I popoli che abitano nelle regioni fredde e quelle d'Europa sono pieni di coraggio ma difettano un po' d'intelligenza e di capacità nelle arti, per cui vivono sì liberi, ma non hanno organismi politici e non sono in grado di dominare i loro vicini; *i popoli dell'Asia al contrario hanno natura intelligente e capacità nelle arti, ma sono privi di coraggio per cui vivono continuamente soggetti e in servitù*» (citiamo dalla tr. it. a cura di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1997⁴, pp. 102, 235; corsivi nostri). Sulla grande fortuna di questi due celebri passi aristotelici, vedi C. Fiocchi-S. Simonetta, *Il «principatus despoticus» nell'aristotelismo bassomedievale*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo*, cit., t. I, pp. 71-94.

⁴⁶⁶ Cfr. i luoghi già citati del capitolo IV del *Principe* e, inoltre, il libro II dell'*Arte della guerra*, là dove egli contrappone un'Europa «piena di repubbliche e di principati» a un'Asia «tutta sotto uno regno» (in *Opere*, 3 voll., a cura di C. Vivanti, Einaudi-Gallimard, vol. I, 1997, p. 585). Vedi, in proposito, G.E.M. Scichilone, *Niccolò Machiavelli e la «monarchia del Turco»*, cit., pp. 110-114.

istituzioni umane), fornisce le ragioni, con una ampiezza e ricchezza di particolari quali mai s'erano viste fino ad allora, onde a buon diritto si può affermare che con lui si ha la «consacrazione» della categoria del *dispotismo orientale* e che, a partire dalla pubblicazione del suo *opus magnum*, la contrapposizione tra Asia ed Europa rispettivamente come terra d'elezione della schiavitù e terra d'elezione della libertà, come dispotismo e libertà, staticità e dinamismo economico, diventa un vero e proprio «luogo comune» della cultura occidentale, nonché la «sede per eccellenza» della sua coscienza, più o meno falsa⁴⁶⁷.

Tra gli Stati storici concreti del suo tempo che il *Président* considera dispotici, quelli che si approssimano di meno o, se si vuole, che si allontanano di più dal *tipo ideale* di governo dispotico che egli delinea nell'*EL* (senza tuttavia mai uscire dall'ambito del *tipo* stesso) ci sembrano essere, da un lato – in direzione di forme di potere dispotico più crudeli – l'Impero giapponese⁴⁶⁸; dall'altro – in direzione di forme di potere dispotico ancora più moderate e in pratica tendenti alla monarchia – il governo moscovita (vi si sono compiuti e vi si compiono continui sforzi, favoriti anche dal clima, per cercare di «uscire dal dispotismo, che gli è più pesante di quanto non lo sia ai suoi stessi popoli»⁴⁶⁹) e il governo cinese (forse «il migliore» fra tutti i dispotismi⁴⁷⁰); quelli, invece, che vi si avvi-

⁴⁶⁷ Cfr. N. Bobbio, *Grandezza e decadenza dell'ideologia europea* (1986), in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica*, cit., pp. 119-129.

⁴⁶⁸ Vedi, ad es., *EL*, VI, 13, in *OC*, I, A, pp. 112-113, dove si sottolinea l'«atrocità» delle sue «leggi» e il fatto che in esso il dispotismo «è divenuto più crudele di se stesso», un suo «abuso», una sua «corruzione»; oppure, *EL*, XII, 17, in *OC*, I, A, p. 270, dove si sostiene che le «leggi» da cui è «tiranneggiato» (*EL*, XIX, 4, in *OC*, I, A, p. 412) «rovesciano tutti i principi della ragione umana»; o, infine, *De l'esprit des loix, Manuscrits*, I, cit., p. 116, in cui lo si qualifica come «il governo più dispotico che sia mai esistito (*le gouvernement le plus despotique qui ait jamais été*)». Cfr. R. Minuti, *La «tirannia delle leggi». Note sul Giappone di Montesquieu*, «Studi settecenteschi», 17 (1997), pp. 83-110.

⁴⁶⁹ *EL*, V, 14, in *OC*, I, A, p. 80. Tra gli atti più significativi compiuti dal governo della Moscovia per sfuggire ai *malheurs* che flagellano il dispotismo, Montesquieu ricorda in particolare – sempre in V, 14 – l'annullamento delle grandi formazioni di truppe, la diminuzione delle pene per i delitti, la creazione di tribunali, la promulgazione di leggi, l'istruzione del popolo; e poi ancora, in altri luoghi dell'*EL*, l'aumento dei tributi (XIII, 12, in *OC*, I, A, p. 295, nota *a*) e i cambiamenti in senso occidentale – seppure operati con metodi, a suo avviso, inutilmente brutali, stanti le caratteristiche climatiche del territorio – delle *mœurs* e delle *manières* della società russa (XIX, 14-15 in *OC*, I, A, pp. 420-421). Cfr. R. Minuti, *L'immagine della Russia nell'opera di Montesquieu*, «Cromohs», 10 (2005), §§ 1-6 (< http://www.cromohs.unifi.it/10_05/minuti_montruss.html >).

⁴⁷⁰ *P* 1880. La ragione di tale 'bontà', per così dire, del dispotismo cinese, risiede es-

cinano di più sono i tre grandi imperi musulmani, vale a dire gli Imperi persiano, moghul e ottomano: sono essi infatti, in particolare l'Impero ottomano – ed è appunto questa la ragione della loro maggiore prossimità al tipo o modello ideale – i governi storici concreti da cui egli attinge i materiali per delineare i tratti strutturali del tipo o modello stesso, quali l'unitarietà e indivisibilità del potere, l'assenza di proprietà privata e, soprattutto, la funzione moderatrice e stabilizzatrice della religione.

Per un verso, infatti, l'islam è additato da Montesquieu come un sistema religioso strutturalmente organico al dispotismo orientale, esattamente al contrario del cristianesimo che vi si oppone invece in modo radicale⁴⁷¹. Diversamente da quest'ultimo, infatti, esso non rende più miti i costumi degli uomini, ma è una religione *crudel*e e *distruttrice*: «non parla che il linguaggio della spada» – si legge, ad esempio, in *EL*, XXIV, 4 – e «agisce ancora sugli uomini con quello stesso spirito distruttore (*esprit destructeur*) che l'ha fondata»⁴⁷². Inoltre, anziché contrastare, come fanno altre credenze religiose anche orientali – ad esempio, lo zoroastrismo – i perversi effetti che soprattutto a livello economico provoca il re-

senzialmente nel fatto che, più di qualunque altro regime politico asiatico, esso pare presentare agli occhi di Montesquieu, accanto ad aspetti tipici dei governi dispotici – la grande estensione territoriale (*EL*, VIII, 21, in *OC*, I, A, p. 171), l'obbedienza servile (XVIII, 6, in *OC*, I, A, p. 383), l'assoluta «separazione» delle donne dagli uomini (XIX, 13, in *OC*, I, A, p. 419), la concentrazione dei poteri (XXV, 8, in *OC*, I, B, pp. 116-117; *Geogr.*, in *OC*, II, p. 937) – elementi caratteristici dei regimi moderati, quali «lo spirito di lavoro e d'economia» (VII, 6; XIX, 20: in *OC*, I, A, pp. 137, 428), il continuo incremento demografico (VIII, 21, in *OC*, I, A, pp. 170-171), una religione, una filosofia e delle leggi «tutte assai pratiche» (XIV, 5, in *OC*, I, A, p. 312), «l'emulazione, la fuga dall'ozio, [...] la stima per il sapere» (XIX, 17, t. I, in *OC*, I, A, p. 414, nota *b*), e, perfino, un «rapporto d'amore [...] tra il principe e i sudditi» (XIX, 19, in *OC*, I, A, p. 427). Vedi, su Montesquieu e la Cina, R. Etiemble, *L'Europe chinoise*, vol. II: *De la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 50-72; J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité*, cit., pp. 83-90; R. Minuti, *Ambiente naturale, società, governi*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., pp. 299-309.

⁴⁷¹ Cfr. *EL*, XXIV, 3, in *OC*, I, B, p. 83. S'è visto il ruolo cruciale che sia nel *Traité des devoirs* sia nei *Romains* Montesquieu attribuisce al cristianesimo, in quanto religione che dà agli uomini l'*equità* e il *senso di umanità*. Nell'*EL* ribadisce queste sue convinzioni, parlando più precisamente della morale cristiana come una morale dell'amore (XXIV, 1), che esalta la «mitezza» nei rapporti fra gli uomini e «ne mitiga i costumi» (XXIV, 3-4). Cfr., in proposito, S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu* (1966), in Id., *I limiti della politica*, cit., pp. 167-190; Id., *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 55-60.

⁴⁷² *EL*, XXIV, 4, in *OC*, I, B, p. 85. Vedi anche *EL*, XXV, 13, in *OC*, I, B, p. 121.

gime dispotico, esso li asseconda inducendo, con le sue pratiche rituali, i popoli che lo professano alla vita contemplativa e ispirando loro, col dogma della predestinazione, «il distacco» e «l'indifferenza verso ogni cosa»⁴⁷³.

D'altra parte, però, è proprio l'islam che il *Président* menziona più frequentemente – e in punti cruciali – per esemplificare l'azione moderatrice che la religione svolge nel dispotismo nei confronti dell'arbitrio del principe e della violenza della *crainte*: così, per esempio, è ad esso che egli allude quando in *EL*, III, 10 afferma che niente può venire opposto ai voleri, anche i più assurdi e irrazionali, del despota tranne le leggi religiose; come pure è ad esso che esplicitamente si riferisce là dove parla del «sorprendente rispetto» che i popoli musulmani, proprio grazie alla loro religione, nutrono verso i loro sovrani e dell'«attaccamento» che essi, sempre grazie alla loro religione, mostrano per la gloria e la grandezza del proprio Stato⁴⁷⁴.

Ragionando sulla *corruzione* dei principi dei vari governi⁴⁷⁵, Montesquieu sostiene – negli ultimi capitoli del libro VIII dell'*EL* – che essa dipende anche e strettamente dal mutamento della loro estensione. Ogni Stato ha, a suo avviso, una dimensione territoriale che gli è propria. Se esso la conserva inalterata, allora anche il suo principio resta integro; altrimenti, sia che la accresca o che la diminuisca, il suo *ressort* subisce radicali modifiche e conseguentemente muta anche la sua forma costituzionale⁴⁷⁶.

Peculiare della natura di una repubblica è di avere un piccolo territorio: «diversamente, essa non potrebbe sussistere». In una grande repubblica, infatti, si formano sempre ingenti ricchezze, gli interessi «si particolarizzano (*se particularisent*)» e il bene comune viene sacrificato «a mille considerazioni»⁴⁷⁷, per cui diventa per essa inevitabile – come accadde,

⁴⁷³ *EL*, XXIV, 11, in *OC*, I, B, p. 90. Cfr. anche *LP* CXIX, in *OC*, I, C, p. 238; *EL*, XXIV, 14, *OC*, I, B, p. 93; *P* 2157.

⁴⁷⁴ *EL*, III, 10; V, 14; in *OC*, I, A, pp. 37, 80-81. Vedi, in proposito, R. Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Firenze, Olschki, 2006, pp. 346-353, 366-372; L. Bianchi, *Il ruolo politico e sociale della religione*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., vol. II, pp. 528-532.

⁴⁷⁵ Vedi, per una trattazione particolareggiata del tema, il nostro *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 41-59.

⁴⁷⁶ Cfr. *EL*, VIII, 20, in *OC*, I, A, p. 168.

⁴⁷⁷ *EL*, VIII, 16, in *OC*, I, A, pp. 164-165. Cfr. anche *P* 968: «Occorre che, nelle repubbliche, vi sia sempre uno spirito generale che domini. A mano a mano che il lusso

lo si è visto, all'antica Repubblica romana in séguito alle sue continue conquiste – trasformarsi in un altro tipo di regime politico.

«Carattere distintivo» di uno Stato monarchico, invece, è di avere un territorio di media grandezza; se ne avesse uno piccolo, si reggerebbe a repubblica; se al contrario – com'è assai più probabile, data la sua tendenza naturale alla guerra e all'«ingrandimento»⁴⁷⁸ – l'accresce, allora può accadere che i potenti nelle cui mani il principe affida l'amministrazione delle province più lontane cessino di obbedire a suoi ordini (non temendo una punizione «troppo lenta e troppo lontana») e si rendano indipendenti, provocando così «la dissoluzione» dell'impero appena costituito. Unico rimedio, in questo caso, è, secondo Montesquieu – e si tratta di un'altra delle sue tesi fondamentali sul dispotismo – «la rapida instaurazione» di un potere «senza limiti», sicché – sottolinea a conclusione di *EL*, VIII, 17, dedicato all'analisi dell'estensione territoriale ideale per una monarchia – come i fiumi «corrono a gettarsi nel mare», così gli Stati monarchici che, seguendo la loro inclinazione naturale, si lasciano tentare da mire espansionistiche, «vanno a perdersi nel dispotismo»⁴⁷⁹.

Perdersi nel mare del dispotismo è quindi fatale se si vuole governare un grande impero; in altri termini, il dispotismo è lo sbocco inevitabile, *naturale*, di una politica militaristica e imperialistica⁴⁸⁰, e lo è perché il governo a poteri concentrati è l'unico, secondo Montesquieu, in grado di tenere *unito* uno Stato di vaste proporzioni, stroncando sul nascere – *manu militari*, ossia mediante il corpo di milizie personale di cui il despota costantemente dispone – ogni tentativo di ribellione e qualsiasi velleità autonomistica da parte dei comandanti delle truppe regolari sparse sul territorio o dei funzionari civili incaricati dell'amministrazione delle province di nuova acquisizione⁴⁸¹.

Ma i grandi imperi (o le grandi conquiste) – ed è questa un'ulteriore tesi fondamentale sul dispotismo enunciata già, lo si è accennato, nella

vi si stabilisce, lo spirito particolaristico (*l'esprit de particularisme*) vi si stabilisce pure. La gente a cui, oltre il necessario, nulla occorre, desidera la gloria della patria e la sua propria. Infine, un'anima corrotta dal lusso è nemica delle leggi, che sempre infastidiscono i cittadini [...].».

⁴⁷⁸ *EL*, VIII, 16; IX, 2: in *OC*, I, A, pp. 165, 174.

⁴⁷⁹ *EL*, VIII, 17, in *OC*, I, A, p. 167.

⁴⁸⁰ Cfr. *EL*, VIII, 19, in *OC*, I, A, pp. 167-168, e *P* 1746: «[...] la grandezza dello Stato lo predestina al dispotismo. Le conquiste, che danno luogo a questo ingrandimento, portano dunque *naturalmente* verso tale forma di governo» (corsivo nostro).

⁴⁸¹ Cfr. *EL*, X, 16, in *OC*, I, A, p. 202.

Monarchie universelle del 1734 e ribadita ora con forza nel libro XVII dell'*EL* sulla «schiavitù politica» – sono possibili solo in Asia, mentre in Europa non hanno mai potuto sussistere a lungo⁴⁸², e ciò per due ragioni fondamentali, entrambe di carattere fisico-geografico, vale a dire il clima e la conformazione del territorio.

Circa la prima ragione, Montesquieu sostiene che nel continente asiatico, diversamente che in quello europeo, non esiste una «zona temperata», per cui, nel primo, i luoghi a clima molto freddo confinano direttamente con quelli a clima molto caldo; nel secondo, invece, si passa quasi impercettibilmente dal clima della Spagna e dell'Italia a quello della Svezia e della Norvegia; la zona temperata è molto vasta e ogni nazione vi ha un clima simile a quello delle nazioni vicine⁴⁸³. La conseguenza principale di questa diversa situazione climatico-geografica, è che in Asia i popoli combattivi e coraggiosi del Nord sono a diretto contatto con quelli effeminati e pavidetti del Sud, per cui è inevitabile che gli uni siano conquistatori e gli altri vengano conquistati; in Europa, invece, le nazioni confinanti sono di forze e di coraggio pressoché uguali, onde più raramente si sono formati in questa parte del mondo dei grandi imperi, e quando ciò è avvenuto essi si sono scontrati con la resistenza dei popoli, per cui non hanno mai potuto sussistere a lungo⁴⁸⁴. Là dove, poi, si è verificato che anche in Occidente, come in Oriente, le conquiste siano venute dal Settentrione, i loro effetti – come si sottolineava già in *LP* CXXXI – sono stati radicalmente diversi. Mentre in Asia, infatti, esse hanno apportato la schiavitù politica e dato continuamente origine ad imperi dispotici, perché – per un singolare paradosso – il popolo tartaro, suo conquistatore naturale, sebbene popolo del Nord (quindi in sé libero e coraggioso), è diventato – per varie ragioni, tra le quali in particolare il suo continuo contatto con le nazioni *servili* del Sud – schiavo a sua volta⁴⁸⁵; in Europa, gli invasori venuti dal Settentrione – i Germani, «i no-

⁴⁸² Cfr. *EL*, XVII, 6, in *OC*, I, A, p. 375.

⁴⁸³ Cfr. *EL*, XVII, 3, in *OC*, I, A, p. 371.

⁴⁸⁴ *EL*, XVII, 3-4, in *OC*, I, A, pp. 371-373.

⁴⁸⁵ Cfr. *EL*, XVII, 5 e XVIII, 19, in *OC*, I, A, pp. 373-374, 391-392. Il «carattere (*génie*) della nazione tartara» è stato dunque – secondo Montesquieu – «sempre [...] simile a quello degli imperi asiatici». L'unica differenza, a suo avviso, è che, mentre in questi ultimi – come mostra, ad es., la Cina (cfr. *EL*, VIII, 21, in *OC*, I, A, p. 168) – i popoli sono governati «col bastone», nella Tartaria lo sono «con lunghi staffili»: costumi, questi, a cui «lo spirito europeo è stato sempre contrario [...]: e, in ogni tempo, ciò che i popoli asiatici hanno chiamato punizione, i popoli europei l'hanno chiamato ol-

stri padri», come Montesquieu si compiace talora di definirli⁴⁸⁶ –, liberi nei loro paesi d'origine, impadronendosi delle province dell'Impero romano, dove regnavano abusi, miseria e corruzione⁴⁸⁷, hanno stabilito «dovunque la monarchia e la libertà»⁴⁸⁸.

Riguardo alla seconda ragione, invece, il *Président* – sempre sulla base di conoscenze geografiche alquanto imprecise – asserisce che l'Asia è un continente costituito principalmente da grandi pianure, con poche barriere naturali, fiumi, montagne, al suo interno, per cui è naturalmente strutturata in un piccolo numero di grandi Stati, i quali non possono essere governati che dispoticamente, altrimenti si frammenterebbero in tanti piccoli Stati indipendenti, che non riuscirebbero a sussistere, per l'assenza appunto di baluardi naturali: perciò in essa – sottolineava in *Monarchie universelle* VIII e ribadisce ora con forza – «il potere *deve* [...] *essere sempre dispotico* [...], poiché se la schiavitù non vi fosse estrema, si produrrebbe immediatamente una divisione che *la natura del paese non può tollerare*». L'Europa, al contrario, è ricca di fiumi e di montagne che costituiscono le frontiere «naturali» di numerosi Stati di medie dimensioni, nei quali – scriveva sempre in *Monarchie universelle* VIII e conferma ora – «il governo delle leggi non è incompatibile con la conservazione dello Stato», anzi, «la favorisce a tal punto che, senza di esse, lo Stato precipita nella decadenza, e diviene inferiore a tutti gli altri». Vi si è così

traggio» (*EL*, XVII, 5, in *OC*, I, A, p. 374). Vedi, sulla raffigurazione montesquieuiana dei Tartari, R. Minuti, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Venezia, Marsilio, 1994, pp. 63-93 e *passim*.

⁴⁸⁶ *EL*, VI, 18; X, 3; XIV, 14: in *OC*, I, A, pp. 124, 186, 321; *EL*, XXVIII, 17, 20, in *OC*, I, B, pp. 201, 213.

⁴⁸⁷ Sulla fosca raffigurazione montesquieuiana del governo dei Romani nelle province del loro Impero, vedi U. Roberto, *L'evoluzione storica del diritto: il caso di Roma antica*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., vol. II, pp. 601-642; e il nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 191-198.

⁴⁸⁸ *EL*, XVII, 5, in *OC*, I, A, p. 374. Com'è noto, Montesquieu fa risalire la sua tesi circa la libertà di cui avrebbero goduto gli antichi Germani a Tacito: cfr. *EL*, XI, 6, 8 e XVIII, 30, in *OC*, I, A, pp. 221, 223, 407, nel testo e in nota. Per quanto concerne, invece, l'altra sua tesi, strettamente collegata, secondo cui le *gentes* dell'Europa settentrionale sarebbero state anche messaggere di libertà, o addirittura – come si sottolinea con enfasi in XVII, 5, in *OC*, I, A, p. 374 – «la fonte [...] di quasi tutta [la libertà] che si riscontra oggi fra gli uomini», essa è rintracciabile – come ricorda, tra gli altri, G. Benrekassa, *Montesquieu. La liberté et l'histoire*, Paris, Librairie Générale Française, 1987, p. 181 – in Cassiodoro e negli storici barbarici in genere.

formato, nel volgere dei secoli e delle epoche, «uno spirito di libertà» che rende ogni sua parte «difficilissima da soggiogare e sottomettere da parte di una potenza straniera, se non mediante le leggi e l'utilità del suo commercio»⁴⁸⁹.

Appare evidente come l'argomento dei grandi imperi (o delle grandi conquiste) serva a Montesquieu per rafforzare con nuove giustificazioni la tesi della 'dislocazione' asiatica del dispotismo e della radicale eterogeneità tra Asia ed Europa, a tutto vantaggio evidentemente di quest'ultima. Oltre che a cause storico-culturali, tale dislocazione e tale eterogeneità (e superiorità della seconda sulla prima⁴⁹⁰) sono dovute anche e soprattutto a fattori attinenti alla loro geografia fisica: il clima, i rilievi, e anche – come si sosterrà nei primi capitoli del libro XVIII – la fertilità o meno dei suoli⁴⁹¹. Questi fattori destinano l'una alla schiavitù e al dispotismo, l'altra alla libertà e ai governi moderati; l'una all'uniformità dei grandi imperi, l'altra alla varietà degli Stati di piccole e medie dimensioni; l'una – come si osservava già in *LP LXXX*⁴⁹² – al 'monismo', l'altra al 'pluralismo' dei sistemi politico-giuridici.

⁴⁸⁹ *EL*, XVII, 6, in *OC*, I, A, pp. 375-376 (corsivi nostri). Sul tema della guerra e della conquista nell'*EL* in merito (ma non solo) alla contrapposizione tra Asia ed Europa, vedi M. Platania, *Guerra ed equilibrio europeo in Montesquieu*, «Studi settecenteschi», 22 (2002), in particolare pp. 195-202.

⁴⁹⁰ Cfr., ad es., *EL*, XXI, 21, in *OC*, I, A, p. 521, e *P* 1006, dove si legge tra l'altro: «[...] se si volesse dare un'occhiata a quel che accade attualmente nel mondo, si vedrebbe che, quanto l'Europa predomina sugli altri tre continenti, e fiorisce, mentre il resto del mondo geme nella schiavitù e nella miseria, tanto essa è più illuminata, in proporzione, delle altre parti, dove [le lettere] sono immerse in una fitta notte».

⁴⁹¹ I paesi fertili – si legge, ad es., in *EL*, XVIII, 2, in *OC*, I, A, p. 379 – «sono costituiti da pianure in cui non si può contendere nulla al più forte: ci si sottomette dunque a lui; e quando gli si è sottomessi, lo spirito di libertà non può più tornarvi»; nei paesi di montagna, invece, «si può conservare ciò che si ha, e si ha poco da conservare. La libertà, cioè il governo di cui si gode, è il solo bene che merita di essere difeso. Essa regna dunque più nei paesi montagnosi e impervi che in quelli che sembrano maggiormente favoriti dalla natura. I montanari conservano un governo più moderato, perché non sono così esposti alla conquista». E ancora: «La sterilità delle terre rende gli uomini industriosi, sobri, avvezzi al lavoro, coraggiosi, atti alla guerra»; mentre «la fertilità di un paese dà, con l'agiatezza, la mollezza e un certo amore per la conservazione della vita» (*EL*, XVIII, 4, in *OC*, I, A, p. 381). Vedi, su questi aspetti del pensiero montesquieuiano, Th. Casadei-D. Felice, *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., pp. 313-352.

⁴⁹² «Da quando sono in Europa [...], ho visto molte forme di governo. Qui non è come in Asia, dove le regole della politica sono dappertutto le stesse» (*LP LXXX*, in *OC*, I, C, p. 164; corsivi nostri). Cfr. *supra*.

Non è possibile comprendere appieno la dottrina montesquieuiana del dispotismo se non si tiene conto di uno degli aspetti più rilevanti dell'*EL*, vale a dire il duplice ordine di valutazioni entro cui esso costantemente si muove nella sua analisi delle istituzioni giuridico-politiche, e cioè da un lato «le valutazioni di congruità» o «valutazioni di convenienza e funzionalità politica fondate sulle leggi sociologiche», e dall'altra «i giudizi di valore etico-politici» basati sulla «natura umana»⁴⁹³, nella fattispecie sulla concezione di essa quale si trova abbozzata soprattutto in *LP* LXXXIII e in *EL*, I, 1 e i cui caratteri o attributi essenziali sono riassumibili nella libertà, nell'attività e nell'*équité* o *justice*⁴⁹⁴.

Le valutazioni di congruità, di carattere non-ideologico, consentono di giudicare dell'adeguatezza di un sistema di governo (o anche di una particolare legge o istituzione giuridica) a un dato contesto storico-geografico e della sua idoneità a raggiungere determinati obiettivi; i giudizi di valore etico-politici, invece, della sua corrispondenza o meno alla «natura umana».

Sulla base del primo tipo di valutazioni, e partendo dal fondamentale principio relativistico montesquieuiano secondo cui il governo «più conforme alla natura» è quello la cui struttura giuridico-politica si relaziona meglio con lo spirito generale o carattere del popolo per il quale esso è stabilito⁴⁹⁵, il dispotismo si configura nell'*EL* come una forma di governo *naturale*, ossia *congrua* o *rispondente* alle condizioni di ordine sia fisico (clima caldo, grandi pianure ecc.) sia culturale (*esprit de servitude*, fatalismo religioso ecc.) dei popoli extraeuropei e in particolare asiatici; *conforme*, cioè, al loro *esprit général* o *caractère*, quale esso risulta appunto da tali condizioni o fattori; così come, all'opposto, i governi moderati si rivelano *conformi* agli *esprits généraux* o *caractères* dei popoli europei. Sulla base del secondo ordine di valutazioni, invece, il dispotismo è sem-

⁴⁹³ L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 664-665; S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 21-23, 47-60, 69-72.

⁴⁹⁴ Sulla giustizia, cfr. *supra*, § 4; sulla libertà, vedi – oltre a *LP* CXXXVI, in *OC*, I, C, p. 274, dove si parla di «quella dolce libertà così conforme alla ragione, all'umanità e alla natura» – *EL*, I, 1, in *OC*, I, A, p. 3: «[...] gli esseri particolari dotati d'intelligenza sono limitati dalla loro natura e quindi sono soggetti all'errore; e, d'altra parte, è proprio della loro natura che essi agiscano da se medesimi»; e, sull'attività, *EL*, XXIV, 11, in *OC*, I, B, p. 90: «gli uomini [sono] fatti per conservarsi, per nutrirsi, per vestirsi, e compiere tutte le azioni richieste dalla società».

⁴⁹⁵ Cfr. *EL*, I, 3, in *OC*, I, A, p. 8.

pre e ovunque un pessimo governo, e cioè un governo *innaturale*, nel senso che è *contrario* alla «natura umana», o più esattamente – come abbiamo detto – all’idea o concezione che Montesquieu ha di essa. In altri termini, mentre sul *piano descrittivo* o dei *giudizi di fatto* lo Stato dispotico è, al pari della repubblica e della monarchia, uno Stato *legittimo* in quanto appropriato a determinate aree geografiche e a determinati popoli della terra (come peraltro già sosteneva anche Aristotele⁴⁹⁶), sul *piano assiologico* o dei *giudizi di valore* ne rappresenta invece la perfetta antitesi, essendo appunto – diversamente dagli altri due tipi di governo – un regime politico contrario alla «natura umana». Donde emerge anche un’altra significativa differenza della tipologia tripartita montesquieuiana rispetto a quella classica o tradizionale (monarchia, aristocrazia e democrazia) e cioè il fatto che nell’una, all’opposto dell’altra, le tre forme di governo non sono assiologicamente uguali.

Innumerevoli sono i luoghi in cui Montesquieu sottolinea – sempre con grande forza e con un moto d’orrore⁴⁹⁷ – questa ‘contrarietà’ del dispotismo alla «natura umana», o, se si vuole, il carattere (seppure in qualche modo mitigato da fattori non istituzionali, *in primis* la religione) *disumano* e *disumanizzante* di tale regime. Il dispotismo – scrive, ad esempio, in *EL*, II, 4 – «arreca mali spaventosi (*maux effroyables*) alla natura umana»⁴⁹⁸; esso calpesta i «sentimenti naturali» e tratta gli uomini come animali, pretendendo anche che agiscano come tali⁴⁹⁹; ancora: nei paesi dove regna, la «natura umana» vi subisce «affronti (*insultes*)», «offese (*injures*)»⁵⁰⁰, e i principi si prendono gioco di essa⁵⁰¹. Più in generale, caratterizzandosi come un governo per sua natura illegale o arbitrario, esso viola costantemente il primo dei *rappports d’équité*, che prescrive di rispettare le leggi⁵⁰²; mette, inoltre, continuamente a repentaglio le leggi naturali, ossia le tendenze fisio-psichiche elementari dell’uomo, quali l’istin-

⁴⁹⁶ Vedi, in proposito, M.P. Mittica-S. Vida, *Dispotismo e politica in Aristotele*, cit., pp. 1-21.

⁴⁹⁷ «Non è possibile parlare *senza fremere (sans frémir)* di questi *mostruosi governi (gouvernements monstrueux)*» (*EL*, III, 9, in *OC*, I, A, p. 36; corsivi nostri).

⁴⁹⁸ *EL*, II, 4, in *OC*, I, A, p. 22.

⁴⁹⁹ *EL*, III, 10; V, 14: in *OC*, I, A, pp. 37, 78.

⁵⁰⁰ *EL*, VIII, 8, 21, in *OC*, I, A, pp. 157, 169.

⁵⁰¹ Cfr. *EL*, VII, 9; XV, 12: in *OC*, I, A, pp. 139, 337; *P* 1898.

⁵⁰² *EL*, I, 1, in *OC*, I, A, p. 3. Cfr., al riguardo, T. Todorov, *Droit naturel et formes de gouvernement dans «L’Esprit des lois»*, «Esprit», 62 (1983), pp. 45-48.

to di conservazione⁵⁰³, quello sessuale o quello di socievolezza⁵⁰⁴, e si fonda sull'«abuso più violento (*le plus violent abus*) mai perpetrato contro la natura umana», vale a dire la schiavitù⁵⁰⁵. In breve, pur se con delle attenuazioni, è una forma di Stato – come abbiamo avuto modo di evidenziare nelle pagine che precedono – *mostruosa, bestiale, distruttiva e autodistruttiva*, strutturalmente negatrice – all'opposto dei governi moderati, che proprio per questo sono approvati e apprezzati da Montesquieu – dei valori fondamentali dell'essere umano, *in primis* la libertà e la giustizia.

Di fronte a tanti danni che le infligge, di fronte a tale suo atroce stravolgimento, parrebbe logico che la «natura umana» reagisse, si ribellasse in continuazione contro un simile flagello, cercando di debellarlo o quantomeno di circoscriverlo al massimo. Invece – rileva Montesquieu in *EL*, V, 14 ed è una constatazione che attesta bene come anche l'*EL*, al pari delle *LP* e dei *Romains*, sia una meditazione sull'oppressione – non si verifica nulla di simile. Accade anzi che, «nonostante l'amore degli uomini per la libertà, nonostante il loro odio per la violenza», la maggior parte dei popoli viva sottomessa al dispotismo, che si rivela essere pertanto la forma di organizzazione politica di gran lunga *più diffusa* sulla Terra. Il perché di questo fatto – aggiunge subito dopo, e si tratta di una risposta su cui aveva meditato a lungo, come attesta una serie di ben quattro *pensées*, composte tra il 1735 e il 1736, che anticipano, sovente anche con le stesse parole, il testo che stiamo commentando⁵⁰⁶ –

è facile da comprendere. Per formare un governo moderato, bisogna combinare i poteri (*puissances*), regolarli, temperarli, farli agire; mettere, per

⁵⁰³ Cfr. quanto già in precedenza rilevato sul carattere mortifero, specialmente a livello economico, del regime dispotico.

⁵⁰⁴ Vedi, ad es., *EL*, XV, 12; XVI, 6: in *OC*, I, A, pp. 336, 354; *Défense*, in *OC*, I, B, p. 461.

⁵⁰⁵ *P* 2194. Numerosi sono i luoghi in cui Montesquieu condanna con durezza la schiavitù come degradante per gli esseri umani e contraria al diritto naturale: cfr., ad es., *Romains* XV, in *OC*, I, C, p. 451; *EL*, XV, 1-9, in *OC*, I, A, pp. 325-334; *P* 174; *Corr.*, in *OC*, III, pp. 1293-1294.

⁵⁰⁶ Si tratta delle *pensées* 831, 892, 918 e 935. Per la loro datazione, vedi J.J. Granpré Molière (*La théorie de la constitution anglaise chez Montesquieu*, cit., pp. 123-124, 126-127, 131-132, 134-135), il quale le interpreta giustamente come altrettante risposte alla *pensée* 769, risalente alla prima metà del 1734, in cui Montesquieu scrive: «È stupefacente che i popoli prediligano tanto il governo repubblicano, e che così poche nazioni ne godano; che gli uomini abbiano tanto in odio la violenza, e che tante nazioni siano rette dalla violenza» (Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 142).

così dire, della zavorra nell'uno, per porlo in grado di resistere ad un altro; è un capolavoro di legislazione, che il caso compie di rado, e che di rado si lascia compiere alla prudenza. *Un governo dispotico, al contrario, salta, per così dire, agli occhi; è ovunque uniforme. Siccome per instaurarlo bastano le passioni, chiunque può riuscirci*⁵⁰⁷.

Come si vede, e come risulta anche da un'analisi comparativa di questo capoverso e delle formulazioni in gran parte simili contenute nelle quattro *pensées* che lo precedono⁵⁰⁸, la ragione fondamentale della *grande diffusion* del dispotismo sta nel fatto che, diversamente da quello moderato che è un «capolavoro di legislazione», esso è un governo semplice, uniforme, alla portata di tutti: semplice e uniforme, perché non vi sono delle *puissances* da combinare, regolamentare, temperare e fare agire in modo che possano farsi resistenza le une alle altre, essendovi tutto il potere pubblico concentrato nella persona del despota; alla portata di tutti, perché per instaurarlo e conservarlo non occorre, come nello Stato moderato, «prudenza» o «molta saggezza»⁵⁰⁹, ma è sufficiente seguire le «passioni», *in primis* quella per l'accumulazione illimitata del potere, il che – secondo Montesquieu – è «sempre più facile» che non frenarle o arginarle⁵¹⁰. In altri termini, i regimi dispotici sono di gran lunga i più numerosi sulla terra perché *grezzi, grossolani e facili* da «instaurare», e risultano tali in quanto l'immoderazione o l'abuso nell'esercizio del potere – che è ciò che li caratterizza dal punto di vista della loro «natura» – sono saldamente radicati nell'animo umano⁵¹¹, mentre la moderazione è assai

⁵⁰⁷ *EL*, V, 14, in *OC*, I, A, p. 84 (corsivo nostro).

⁵⁰⁸ Al pari del capoverso di *EL*, V, 14, appena citato, le *pensées* in questione sono tutte incentrate sulla contrapposizione tra governo dispotico e governo moderato. In tre di esse (la 831, la 892 e la 935), inoltre, ricorrono – relativamente al governo dispotico – le parole «salta agli occhi (*saute aux yeux*)»; in due (la 831 e la 935), l'espressione «ovunque uniforme (*uniforme partout*)», come pure in due (la 892 e la 935), ma con qualche leggera variazione, la frase «siccome per instaurarlo bastano le passioni, chiunque può riuscirci (*comme il ne faut que des passions pour l'établir, tout le monde est bon pour cela*)»; in tre (la 831, la 892 e la 918), infine, si ha in più, rispetto al testo dell'*Esprit des lois*, l'affermazione, che può essere considerata come un rafforzativo di *saute aux yeux*, secondo cui il dispotismo *se fait* (o *s'établit*) *tout seul* (o *de lui-même*).

⁵⁰⁹ «Ogni governo moderato, quello cioè in cui il potere è limitato da un altro potere, ha bisogno di molta saggezza perché lo si possa instaurare e di molta saggezza ancora perché lo si possa far durare» (P 918, in Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 87).

⁵¹⁰ *EL*, XXVIII, 41, in *OC*, I, B, p. 259. Cfr. anche P 1987: «[...] niente è tanto facile quanto il lasciarsi trascinare dalle proprie passioni».

⁵¹¹ Numerosi sono i luoghi – sia nell'*EL* sia in altri scritti – in cui Montesquieu sot-

rara tra gli uomini⁵¹², donde la necessità di rimpiazzarla con quella delle istituzioni politiche, la necessità, cioè, di produrla *artificialmente* mediante una complessa e sofisticata macchina costituzionale.

Ma v'è anche un'altra ragione della grande vitalità del dispotismo, non suggerita esplicitamente nel capoverso di V, 14 appena menzionato, ma che è rinvenibile soprattutto nella terza parte dell'*EL* e a cui abbiamo già avuto modo di accennare, ed è la facilità con cui gli uomini si sottomettono ai voleri di un padrone, ossia la loro tendenza alla passività e all'inerzia, tendenza che si registra specialmente là dove è lo stesso contesto fisico-ambientale a favorirla, e cioè nelle zone fertili, prevalentemente pianeggianti e a clima caldo del pianeta.

La spiegazione dell'ampiezza e della forza del regime dispotico risiede, dunque, nel fatto che esso è, per così dire, in accordo, da un lato, con quella che Montesquieu, sulla scia di Machiavelli e di Hobbes⁵¹³, considera una tendenza patologica e incurabile dell'animo umano – la sua *maladie éternelle*⁵¹⁴ –, ossia la sete di potere o l'istinto irresistibile di dominare gli altri uomini; dall'altro, con l'inclinazione a sopportarne il terribile giogo che si riscontra – secondo l'*EL* – presso la stragrande maggioranza dei popoli della Terra, a causa in particolare delle caratteristiche fi-

tolinea questa tendenza naturale all'abuso o l'inesausto desiderio di potere degli uomini: dell'*EL*, oltre al celeberrimo passaggio in *EL*, XI, 4, in *OC*, I, A, p. 206 («[...] è un'esperienza eterna, che qualunque uomo, il quale ha in mano il potere, è portato ad abusarne, procedendo fino a quando non trova dei limiti»), vedi in particolare XXVIII, 41, in *OC*, I, B, p. 259: «L'animo umano prova tanto piacere nel dominare gli animi altrui». Tra gli altri scritti, invece, cfr. *P* 5, in cui si parla di «quell'intimo e inquieto desiderio che ognuno nutre di uscire dal luogo in cui è collocato»; e *Romains* XI, in *OC*, I, C, p. 427, dove è dato leggere: «Alla fine, la repubblica [romana] fu schiacciata: e non bisogna accusare di ciò l'ambizione di alcuni privati; bisogna invece accusare l'uomo, tanto più avido di potere quanto più ne possiede, e che desidera tutto soltanto per il fatto che possiede già molto».

⁵¹² Cfr., ad es., *EL*, XXVIII, in *OC*, I, B, p. 259, e *P* 1987.

⁵¹³ Del primo, vedi ad es. quanto scrive nel capitolo 37 del libro I dei *Discorsi*, ed. cit., p. 139: «[...] qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione; la quale è tanto potente ne' petti umani che mai, a qualunque grado si salgano, gli abbandona»; del secondo, l'importante capitolo X del *Leviathan* interamente dedicato al problema del potere, nonché l'inizio del secondo paragrafo del capitolo immediatamente successivo dove, in modo categorico, egli afferma: «Considero [...] al primo posto, come un'inclinazione generale di tutta l'umanità, un desiderio perpetuo e ininterrotto di acquistare un potere dopo l'altro, che cessa soltanto con la morte» (tr. it. cit., p. 78).

⁵¹⁴ *Romains* VIII, in *OC*, I, C, p. 406.

sico-geografiche dei territori in cui essi vivono⁵¹⁵. Accade così che nei paesi dove il dispotismo regna – in pratica, in pressoché tutti quelli extraeuropei – gli uomini si trovino ad essere travolti o dalla loro passione per la sopraffazione e l'arbitrio, oppure da quella che li induce ad un'obbedienza cieca e assoluta, in un continuo e improvviso alternarsi dell'una e dell'altra, secondo che c'è in loro – per l'assoluta instabilità che contraddistingue un simile regime – di recitare il ruolo del padrone o dello schiavo, del principe o dell'ultimo tra i servi⁵¹⁶. Ad ogni modo, sia nell'uno sia nell'altro caso, le tendenze o passioni da cui essi si lasciano travolgere e a cui soccombono – quella per l'abuso e l'illibertà, oppure quella per la passività e il servilismo – sono esattamente le due passioni che Montesquieu maggiormente detesta e che continuamente denuncia e sollecita a combattere (si considerino, da un lato, le sue diverse proposte di sistemi costituzionali volti ad 'imbrigliare' la volontà di potere illimitato degli uomini; dall'altro, i vari luoghi del suo capolavoro in cui egli elogia i legislatori che reagiscono contro i determinismi sociali e l'influenza nefasta del clima⁵¹⁷).

Dalle succinte considerazioni finora svolte, emergono chiare – ci sembra – l'estrema ricchezza e la complessità della categoria del dispotismo o del modello di Stato dispotico proposti nell'*EL*, una ricchezza e una complessità che fanno di Montesquieu senz'altro il maggior teorico di tale forma politica dopo Aristotele e prima di Hegel.

Una categoria o un modello di Stato che egli descrive – come mai era accaduto in precedenza – nella totalità dei suoi aspetti (naturali, economici, giuridici, sociali, religiosi ecc.) e di cui si serve soprattutto per dar corpo al suo innovativo progetto di creazione di una *scienza universale*

⁵¹⁵ Cfr. *supra*, e inoltre *EL*, XIII, 10, in *OC*, I, A, p. 293, dove si parla, sempre ovviamente in riferimento al dispotismo, di «stupefacente potere del principe» e di «strana debolezza del popolo»; ed *EL*, XV, 16, in *OC*, I, A, p. 340, in cui si sostiene che gli uomini «s'abituano a tutto, perfino alla schiavitù, purché il padrone non sia più duro della schiavitù stessa». Non è da escludere, su questo particolare aspetto della dottrina montesquieuiana del dispotismo, una qualche influenza del *Discours de la servitude volontaire* (1576) di É. de La Boétie.

⁵¹⁶ Cfr. *EL*, V, 19, in *OC*, I, A, p. 92.

⁵¹⁷ Cfr., ad es., *EL*, XIV, 5, 8-9; XVI, 12; XVIII, 6: in *OC*, I, A, pp. 312, 314-315, 361, 382-383. Vedi, sul punto, C. Borghero, *Lo spirito generale delle nazioni*, cit., pp. 376-382; G. Cristani, *L'«esprit du législateur»*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., vol. II, pp. 681-691.

dei sistemi politico-sociali, abbracciante «tutte le istituzioni che esistono fra gli uomini»⁵¹⁸.

Un modello di Stato, ancora, che il *Président* costruisce con un procedimento del tutto analogo a quello seguito per delineare gli altri tipi di *gouvernement*, e della cui realtà storica e fattuale è fermamente convinto, come dichiara, tra l'altro, in una sua importante lettera a François Ristreau del 1751, ove sostiene che il dispotismo da lui teorizzato è tutt'altro che «chimerico (*chimérique*)», bensì «assai reale (*très réel*)» e «raffigurato secondo verità (*peint d'après la vérité*)»⁵¹⁹.

Tuttavia, se è innegabile che siano esistiti ed esistano regimi politici non pluralistici, vale a dire basati sulla concentrazione dei poteri, o, ancora, in cui c'è identità tra «Stato» e «principe», tra Stato e sovrano⁵²⁰, assai meno innegabili, o, se si preferisce, assai meno 'oggettivi' sono, da un lato, l'assunto che tali regimi siano necessariamente anche senza proprietà privata (nella citata lettera a Ristreau, Montesquieu stesso si mostra incerto al riguardo⁵²¹), e, dall'altro, soprattutto, la tesi, ripresa dai Greci, della loro *asiaticità*, della loro 'relegazione' o 'confinamento' nei paesi d'Oriente.

A questo proposito, diversamente da altri suoi illustri contemporanei (per esempio, Voltaire⁵²²), i quali tendono a sottolineare le sostanziali analogie e affinità, sia in positivo sia in negativo, tra Asia ed Europa, il *Président*, sulla scia di grandi scrittori politici antichi (in particolare, Aristotele) e moderni (*in primis*, Machiavelli), riprende – portandolo ad un livello di sviluppo e di articolazione mai raggiunto fino ad allora – dapprima nelle *LP* e poi, argomentatamente, nell'*EL* – il *topos*, tuttora in

⁵¹⁸ *Défense*, II^e Partie, «Idée générale», in *OC*, I, A, p. 456 (corsivo nostro).

⁵¹⁹ Montesquieu a F. Ristreau, 19 maggio 1751, in *OC*, III, p. 1382. Appare dunque destituita di fondamento la tesi – rilanciata con forza poco più di un cinquantennio addietro da L. Althusser, *Montesquieu*, cit., pp. 82-83, 91-97, e fatta propria da gran parte degli studiosi e interpreti di Montesquieu – secondo cui il dispotismo montesquieuiano sarebbe invece essenzialmente un concetto *polemico* o *ideologico*, cioè una «caricatura» dell'assolutismo moderno (nella fattispecie, di quello di Luigi XIV), la cui funzione principale, se non esclusiva, sarebbe stata quella di mettere in guardia i monarchi europei settecenteschi, anzitutto francesi, sui rischi insiti nelle loro 'inclinazioni' e 'tentazioni' dispotiche. Cfr. *supra*, nota 406.

⁵²⁰ *Ibidem*. Cfr. anche *EL*, V, 14 e VIII, 6, in *OC*, I, A, pp. 79, 156.

⁵²¹ «Non so – scrive infatti – se i sudditi di un despota posseggano beni che siano di loro esclusiva proprietà» (*ibidem*).

⁵²² Cfr., al riguardo, la nostra *Introduzione* a Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, cit., pp. 31-33.

parte diffuso nella cultura e nella mentalità occidentali, della loro radicale antitesi e della superiorità della seconda sulla prima.

Non che tale *topos* non abbia, o quantomeno non abbia avuto, un qualche fondamento. Ad esempio, è un fatto – e Montesquieu stesso ne è perfettamente consapevole⁵²³ – che nel Settecento il continente europeo era diventato, almeno sul piano economico e militare, la potenza dominante nel pianeta, come pure è un fatto che è in questa parte del globo ad essersi ‘scatenato’ Prometeo, ossia ad essersi prodotta – a partire proprio dal paese, l’Inghilterra, che nell’*EL* viene elevato a modello di Stato libero – quella rivoluzione industriale che ha finito per cambiare radicalmente la faccia del mondo.

Ma è quanto mai opinabile che la diversità tra l’Occidente europeo e il continente asiatico e il predominio del primo sul secondo siano stati così radicali o totali come il *Président* pretende di dimostrare e che siano stati il frutto, oltre che di fattori storico-culturali, quali in primo luogo il pluralismo o la limitazione del potere mediante il potere, anche di fattori fisico-geografici. Sebbene non sia improbabile che pure questi ultimi possano aver giocato un qualche ruolo, è tuttavia da escludere che esso sia stato così preponderante come – al di là di qualche attimo di incertezza o di dubbio⁵²⁴ – Montesquieu mostra di credere soprattutto nel libro XVII dell’*EL*, vero e proprio snodo delle idee di tutta l’opera e vera e propria *summa* della sua visione eurocentrica della storia umana⁵²⁵.

⁵²³ «L’Europa ha raggiunto un grado così elevato di potenza – scrive, ad es., in *EL*, XXI, 21, in *OC*, I, A, p. 521 – da non trovar riscontro nella storia, se si considerano l’immensità delle spese, la grandezza degli impegni, il numero delle truppe e la continuità del loro mantenimento, anche quando sono del tutto inutili e non sono altro che oggetto di ostentazione».

⁵²⁴ Ad es. in *EL*, XV, 8, in *OC*, I, A, p. 334, dove il filosofo di La Brède pare voler ricondurre il fenomeno della schiavitù esclusivamente a «cause morali» e segnatamente alle «cattive leggi»: «Non v’è forse clima della Terra in cui non si possano impiegare al lavoro uomini liberi. Poiché le leggi erano malfatte (*mal faites*) [*mauvaises*, nelle edizioni dell’*EL* anteriori al 1757], si sono trovati degli uomini pigri; poiché questi uomini erano pigri, li si è ridotti in schiavitù».

⁵²⁵ Sulla centralità del libro XVII e sull’eurocentrismo di Montesquieu (coi relativi problemi, anche gravi, che esso solleva, sia in generale sia rispetto alla ‘tenuta’ e alla coerenza del suo sistema di pensiero), vedi F. Chabod, *La nascita dell’idea d’Europa* (1961), in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica*, cit., pp. 116-117; G. Benrekassa, *La politique et sa mémoire. Le politique et l’historique dans la pensée des Lumières*, Paris, Payot, 1983, pp. 205-256; Id., *Montesquieu. La liberté et l’histoire*, cit., pp. 121, 157-158; S. Rotta, *Quattro temi dell’«Esprit des lois»*, cit., pp. 1358 segg.; M. Richter, *Montesquieu’s*

D'altra parte, sono indubbi – e varie sono state le ragioni indicate dai critici (carenze della sua pur monumentale documentazione, uso talora parziale e tendenzioso della letteratura di viaggio, analisi non sempre attente dei fatti storici, ricorso a fonti scarsamente attendibili, esame a volte poco accurato di quelle attendibili, prevenzioni, pregiudizi ecc.)⁵²⁶ – sia la sua incomprendimento di aspetti fondamentali delle realtà orientali, come la coincidenza tra codice religioso e codice civile, tra teologia e diritto, nei paesi islamici⁵²⁷, o il fatto che la tesi della predestinazione non esclude affatto, nell'ideologia coranica, l'incitamento all'azione⁵²⁸; sia la sua visione riduttiva della politica interna ed estera degli Stati e degli imperi asiatici (essi – si legge, per esempio, nell'*EL* – non fanno tra loro guerre, ma solo «invasioni» devastatrici⁵²⁹, e tutto vi viene deciso all'interno degli harem⁵³⁰); sia, infine, il suo radicale misconoscimento del ruolo e del valore dei grandi protagonisti delle vicende di tali Stati e imperi⁵³¹ e del contributo determinante recato dalle civiltà del Vicino e dell'Estremo Oriente all'evoluzione della storia umana (nessun apprezza-

Comparative Analysis of Europe and Asia: Intended and Unintended Consequences, in A. Postigliola-M.G. Bottaro Palumbo (a cura di), *L'Europe de Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1995, pp. 332 e segg.

⁵²⁶ Cfr. M. Dodds, *Les récits de voyages sources de «L'Esprit des lois»*, Paris, Champion, 1929, pp. 136 e segg.; P. Vernière, *Montesquieu et le monde musulman*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 175-190; S. Stelling-Michaud, *Le mythe du despotisme oriental*, «Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte», 18-19 (1960-61), pp. 339 e segg.; A. Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique*, Paris, Seuil, 1979, pp. 34-67, *passim*; B. Binoche, *Introduction à «De l'esprit des lois» de Montesquieu*, Paris, Puf, 1998, pp. 213-223; R. Minuti, voce *Asie*, in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, 2008: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=409> >.

⁵²⁷ È quanto emerge soprattutto da *EL*, XII, 29, in *OC*, I, A, p. 282, dove, pur rilevando che «è opportuno» che in un regime dispotico vi sia «qualche libro sacro che serva di regola, come il *Corano* presso gli Arabi», sottolinea tuttavia che in esso «*le code religieux supplée au code civil, et fixe l'arbitraire*».

⁵²⁸ Cfr., al riguardo, M. Rodinson, *Islam e capitalismo* (1966), Torino, Einaudi, 1997², pp. 114 e segg.

⁵²⁹ *EL*, IX, 5, in *OC*, I, A, p. 177.

⁵³⁰ Cfr., ad es., *EL*, V, 14, *OC*, I, A, p. 84, dove li si descrive sprezzantemente come luoghi nei quali «l'artificio, la malvagità, l'astuzia regnano nel silenzio, e si avvolgono in una notte fitta».

⁵³¹ Di Gengis Khan, ad es. – di cui pure in *LP LXXXI*, in *OC*, I, C, p. 167, esalta le gesta, giudicandole superiori a quelle di Alessandro Magno –, sottolinea nell'*EL* soprattutto la crudeltà ovvero il fatto che, così come farà successivamente anche Tamerlano, ha «devastato (*dévasté*) l'Asia» (XXIV, 3, *OC*, I, B, p. 84).

mento o quasi, ad esempio, tranne che in qualche appunto privato⁵³², viene fatto dei grandi sovrani asiatici o della straordinaria fioritura artistica e culturale verificatasi nel mondo arabo-musulmano durante i cinque secoli del califfato abbaside).

Ad ogni modo, la categoria del dispotismo nell'*EL* si presenta come una grandiosa e originale sintesi di tutto quello che di fondato o d'infondato – o di fondato soltanto su pregiudizi – era stato fino ad allora su di essa proposto in Occidente, in particolare di tutto quello che era stato in precedenza teorizzato dai grandi classici del pensiero politico, e ripreso da gran parte della erudizione orientalistica sei-settecentesca⁵³³, su tre temi fondamentali: l'arbitrio e la brutalità nel modo di esercizio del potere, il rapporto servile tra governanti e governati, e la localizzazione orientale o asiatica di tale forma 'demoniaca' del potere.

8.3. *Autonomia della giustizia e dignità umana*

Una seconda fondamentale innovazione introdotta dall'*opus magnum* di Montesquieu nel campo degli studi giuridico-politici riguarda quello che è poi divenuto – soprattutto per suo merito – il cardine di tutte le odierne costituzioni democratiche, ossia il principio dell'*autonomia* della giustizia o dell'*indipendenza* del potere giudiziario dagli altri poteri fondamentali dello Stato.

⁵³² Ad es. in *P* 1453, dove Montesquieu scrive: «Il monarca dispotico deve essere religioso, severo, giusto. Se, poi, è anche coraggioso, sarà un eroe: lo scià Abbas, Maometto II, Chambi, Aurengzeb»; e in *P* 1006, in cui sostiene che l'*esprit général* della dinastia abbaside «fu quello di far fiorire le scienze». Tra i pochissimi luoghi dell'*EL* in cui Montesquieu esprime un qualche apprezzamento sui governanti asiatici, vedi *EL*, X, 17, in *OC*, I, A, p. 203, dove menziona favorevolmente lo scià di Persia Nadir Shah o Thomas Kouli Khan (1688-1747), per aver saputo trarre profitto dalle sue conquiste contro il Gran Mogol.

⁵³³ Ci riferiamo in particolare ad alcuni importanti testi (storie o relazioni di viaggio) sui paesi d'Oriente, che Montesquieu mostra di conoscere assai bene e che utilizza in più occasioni, in modo esplicito o implicito, nel corso dell'*EL*, e segnatamente ai *Voyages [...] contenant la description des États du Grand Mogol [...] (1699)*, di F. Bernier (1625-1688), ai *Voyages en Perse & autres lieux de l'Orient (1711)* di J. Chardin (1643-1713), all'*Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman (1670)* di P. Rycaut (1628-1700), alla *Description [...] de l'Empire de la Chine & de la Tartarie chinoise (1735)* di J.-B. Du Halde (1674-1743), all'*Histoire [...] de l'Empire du Japon (1729)* di E. Kämpfer (1651-1716), alla *Relation d'un voyage du Levant (1717)* di J. Pitton de Tournefort (1656-1708) e ai *Six voyages [...] en Turquie, en Perse, & aux Indes (1679)* di J.-B. Tavernier (1605-1689).

S'è visto, a questo proposito, che per il *Président* la *separazione* di tale potere è la *condicio sine qua non* della moderazione e della libertà, il fattore che *da solo* distingue radicalmente l'Impero turco-ottomano dalle monarchie europee, l'Asia dall'Europa. Ciò, tuttavia, non significa affatto che il continente europeo e, più in generale, l'Occidente, nella loro lunga storia politico-costituzionale, siano stati, o siano immuni – stante la brama di dominio che affligge gli uomini – dal dispotismo, ossia dal fenomeno della concentrazione dei poteri o, il che è lo stesso, dall'abuso di potere. Seppure la forma politica dispotica sia *peculiare* dell'Asia, essa, nondimeno, si è talora 'installata', o è stata sul punto di esserlo – tanto nell'Antichità quanto in Età moderna – anche in «questa bella parte del mondo»⁵³⁴.

Per quanto concerne l'Antichità, il *Président* sostiene, infatti, che sia le monarchie greche dei «tempi eroici» di cui parla Aristotele nella *Politica*⁵³⁵, sia il governo dei mitici sette re di Roma, perirono perché i tre poteri vi erano «mal distribuiti», e segnatamente perché il giudiziario, anziché essere separato, era concentrato, assieme al potere esecutivo, nelle mani del re⁵³⁶.

Lo stesso accadde, secondo il filosofo di La Brède, anche alle antiche repubbliche greche⁵³⁷ e alla Repubblica romana in particolare. Riguardo a quest'ultima – innovando significativamente rispetto ai *Romains* – egli sottolinea, infatti, che ad avviare il processo della sua decadenza fu non solo la sua smisurata estensione territoriale, bensì anche la riforma giudiziaria promossa da Gaio Gracco nel 123 a.C., mediante la quale la funzione giurisdizionale venne trasferita dal ceto senatorio al ceto equestre, rompendo così, di fatto, a vantaggio del popolo, l'equilibrio politico tra le *puissances* fondamentali dello Stato, cioè tra patrizi e plebei (tra senato e popolo), che si era realizzato dopo l'espulsione dei decemviri (449 a.C.):

Bisogna rilevare – si legge, al riguardo, in *EL*, XI, 18 (e si tratta del passaggio fondamentale dell'intera riflessione montesquieuiana sulla vicenda politico-costituzionale dell'antica Repubblica romana⁵³⁸) – che i tre

⁵³⁴ *EL*, VIII, 8, in *OC*, I, A, p. 157.

⁵³⁵ Cfr. Aristotele, *Politica*, III, 14, 1285b.

⁵³⁶ Cfr. *EL*, XI, 11-12, in *OC*, I, A, pp. 225-229.

⁵³⁷ Cfr. *EL*, VIII, 2, 3 e 6, in *OC*, I, A, pp. 150-153, 155.

⁵³⁸ Riflessione montesquieuiana sulla quale ebbe un influsso decisivo, oltre a Polibio e Cicerone, Dionigi d'Alicarnasso con le sue *Antichità romane*, come ha messo bene in lu-

poteri possono essere ben distribuiti in rapporto alla libertà della costituzione, ma non esserlo altrettanto bene in rapporto alla libertà del cittadino. A Roma, dal momento che il *popolo* deteneva la maggior parte del potere legislativo, una parte del potere esecutivo e una parte del potere giudiziario, si trattava di controbilanciare questo suo grande potere con un altro. Il *senato* aveva sì una parte del potere esecutivo, e qualche ramo del potere legislativo, ma ciò non era sufficiente per controbilanciare il popolo. Era necessario che il senato prendesse parte al potere giudiziario, cosa che avveniva quando i giudici erano scelti tra i senatori. Allorché i Gracchi privarono i senatori del potere giudiziario, il senato non poté più resistere al popolo. Essi colpirono dunque la *libertà della costituzione* per favorire la *libertà del cittadino*; ma questa si perdette con quella⁵³⁹.

Si verificò, difatti, che i cavalieri, ai quali tale potere era stato affidato, «non costituiscono più quell'ordine intermedio (*ordre moyen*) che univa il popolo col senato, e la catena della costituzione fu spezzata», provocando «mali infiniti»⁵⁴⁰ che portarono, dapprima con Silla, poi soprattutto con Cesare, al 'collasso' della «Repubblica perfetta»⁵⁴¹ e all'instaurazione del *gouvernement militaire et violent* degli imperatori. Un governo, quest'ultimo, anch'esso sovente «viziato» dalla concentrazione del giudiziario nelle mani del principe, come Montesquieu sottolineava già nei *Romains*⁵⁴² e ora ribadisce, in particolare nei confronti di alcuni im-

ce G. Pedullà, *Dionigi di Alicarnasso, la costituzione mista e Montesquieu*, «Montesquieu.it», 2012: < http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Dionigi_montesquieu.pdf >.

⁵³⁹ *EL*, XI, 18, in *OC*, I, A, p. 243 (corsivi nostri). Cfr. anche *EL*, VIII, 12, in *OC*, I, A, p. 161-166, dove Montesquieu, a dimostrazione della tesi secondo cui «la forza del principio trascina tutto dietro di sé» (*EL*, VIII, 11, in *OC*, I, A, p. 159), adduce come esempio le varie soluzioni che, a partire dai Gracchi fino a Marco Antonio il triumviro, si proposero in merito al problema del ceto (od ordine) dal quale scegliere le persone cui affidare la funzione di giudice, per concludere che, una volta che si «corruppe» il principio della *virtù politica* che stava a fondamento della Repubblica democratica, esse si rivelarono tutte inadeguate e portarono all'«abuso di potere» e alla «licenza».

⁵⁴⁰ *EL*, XI, 18, in *OC*, I, A, p. 244. Sulla riforma giudiziaria di Gaio Gracco, vedi C. Nicolet, *Les Gracques. Crise agraire et révolution à Rome*, Paris, Gallimard-Julliard, 1980, pp. 181-195, ed E. Gabba, *Il tentativo dei Gracchi*, in *Storia di Roma*, vol. II: *L'impero mediterraneo*, t. I: *La repubblica imperiale*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 683 e segg.

⁵⁴¹ È questa la definizione che Montesquieu, sull'esempio di N. Machiavelli (*Discorsi*, I, 2, *in fine*, ed. cit., p. 69), propone, nel manoscritto dell'*EL* che ci è rimasto, della fase della Repubblica romana che va dell'epilogo della tirannide decemvirale all'epoca dei Gracchi: cfr. *De l'esprit des loix, Manuscrits*, I, cit., p. 253.

⁵⁴² Cfr. *Romains* XVI, in *OC*, I, C, p. 461: «[S]iccome erano dittatori col nome di imperatori, tribuni del popolo, proconsoli, censori, pontefici massimi e, quando vole-

peratori, come Claudio, Arcadio e Giustiniano, i quali si lasciarono travolgere da una tale *fureur de juger* che «nessun regno più dei loro stupì il mondo con le sue ingiustizie»⁵⁴³.

Come si vede, tutte le principali fasi della lunga storia politico-costituzionale dell'antica Roma, sfociarono – per il *Président* – nel ‘cumulo’ dei poteri, *in primis* di quello giudiziario, e quindi nel dispotismo; un dispotismo che investì, peraltro, non solo l'Urbe, ma – stante il fatto, secondo quanto si legge in *EL*, XI, 19, che anche i governatori delle province, al pari dei «pascià turchi», «esercitavano i tre poteri»⁵⁴⁴ – tutti i territori dello smisurato *Imperium* costruito dai Romani, trasformando quest'ultimo in un regime politico di fatto identico al *despotisme asiatique*⁵⁴⁵.

Questa sostanziale identità tra dispotismo imperiale romano e dispotismo asiatico fu spezzata, in Occidente, dalle antiche *gentes* germaniche, le quali, libere nei loro paesi d'origine⁵⁴⁶, impadronendosi delle province romane, fondarono dappertutto «regni» i cui sovrani ebbero un'autorità «assai limitata» o «moderata»⁵⁴⁷, e dove il giudiziario era amministrato in modo del tutto diverso (come mostra esemplarmente il caso della monarchia dei Franchi) dalla maniera in cui esso era gestito nell'Impero turco-ottomano:

vano, consoli, *esercitavano sovente la giustizia distributiva* [...]. Vedi, per una ricostruzione e un'analisi più dettagliate della rappresentazione montesquieuiana delle istituzioni politiche della Grecia e di Roma antiche, i nostri *Oppressione e libertà*, cit., pp. 182-198, e *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 79-83.

⁵⁴³ *EL*, VI, 5, in *OC*, I, A, p. 106.

⁵⁴⁴ «Finché Roma esercitò il suo dominio soltanto in Italia, i popoli furono governati come confederati. Si seguivano le leggi di ciascuna repubblica. Ma quando estese le sue conquiste [...], fu necessario inviare dei pretori e dei proconsoli. Da allora in poi, *finì l'armonia dei tre poteri*. Gli inviati avevano una potestà che riuniva quella di tutte le magistrature romane; che dico? perfino quella del senato, perfino quella del popolo. Erano *magistrati dispotici*, che convenivano assai alla lontananza dei luoghi dov'erano inviati. Essi *esercitavano i tre poteri*; erano, se posso servirmi di questo termine, *i pascià della Repubblica*» (*EL*, XI, 19, in *OC*, I, A, p. 246; corsivi nostri).

⁵⁴⁵ L'espressione è adoperata da Montesquieu stesso in *Romains IX*, in *OC*, I, C, p. 415.

⁵⁴⁶ Cfr. *LP CXXXI*, in *OC*, I, C, p. 265; ed *EL*, XI, 8 e XVIII, 30, in *OC*, I, A, pp. 223, 407.

⁵⁴⁷ *EL*, XVII, 5 e XVIII, 30, in *OC*, I, A, pp. 374, 407, dove Montesquieu spiega le ragioni per cui – a suo avviso – le monarchie romano-barbariche, di cui parla già in *LP CXXXI*, fossero *moderate*, e cioè perché i poteri vi erano ‘distribuiti’ tra il *rex* e il *populus*. Cfr. Th. Casadei-D. Felice, *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, cit., pp. 338-344.

Si crederà forse che il regime politico dei Franchi – si legge esattamente in *EL*, XXX, 18 – fosse [...] molto duro, poiché gli stessi funzionari avevano sui sudditi, allo stesso tempo, il potere militare e civile, e perfino il potere fiscale, cosa che [...] è uno dei caratteri distintivi del dispotismo. *Ma non bisogna credere che i conti giudicassero da soli, e amministrassero la giustizia come i pascià l'amministrano in Turchia: essi riunivano, per giudicare le cause, delle specie di assemblee giudiziarie o di assise, alle quali erano convocati i notabili.* Perché si possa comprendere bene ciò che riguardo alla giustizia è contenuto nelle formule, nelle leggi dei Barbari e nei capitolari, dirò che le funzioni del conte, del graffio e del centenario, erano le stesse; che i giudici, i rachimburgi e gli scabini, erano, sotto nomi diversi, le stesse persone: erano, cioè, gli aggiunti del conte, che ordinariamente ne aveva sette, e, dal momento che per amministrare la giustizia egli aveva bisogno di almeno dodici persone, raggiungeva il numero necessario ricorrendo ai notabili. *Tuttavia, a chiunque spettasse la giurisdizione, al re, al conte, al graffio, al centenario, ai signori o agli ecclesiastici, essi non giudicarono mai da soli, e questa usanza, che traeva la sua origine dalle foreste della Germania, si conservò anche quando i feudi assunsero una nuova forma*⁵⁴⁸.

«Limitazione» o «moderazione» del potere e amministrazione non monocratica ma collegiale della giustizia furono dunque gli elementi basilari e distintivi – la cui origine risalirebbe, come si legge nelle ultime battute del brano appena citato, all'epoca in cui i Germani vivevano ancora dispersi nelle loro foreste – che riavviarono, secondo Montesquieu, il ciclo della libertà nella storia d'Europa. Un ciclo che tuttavia, dopo vari secoli, rischiava ancora una volta – come egli metteva in luce già nelle *LP* e torna qui a rimarcare con forza – di essere interrotto. Da un lato, dai moderni monarchi assoluti, a causa dei loro ripetuti tentativi di sopprimere qualsiasi pluralismo politico-sociale e di esercitare il potere giudiziario (insidiando l'autonomia e indipendenza della giurisdizione), in prima persona (come fece, ad esempio, Luigi XIII, che volle essere giudice nel processo al duca di La Valette⁵⁴⁹), oppure mediante i loro ministri⁵⁵⁰

⁵⁴⁸ *EL*, XXX, 18, in *OC*, I, B, p. 326-327 (corsivi nostri).

⁵⁴⁹ Cfr. *EL*, VI, 5, in *OC*, I, A, p. 105. Bernard di Nogaret, duca di La Valette (1592-1661), fu processato e condannato a morte in contumacia nel 1639 sotto l'imputazione, mossagli da Richelieu, di aver tolto l'assedio a Fontarabie; la condanna fu cassata nel 1642, dopo la morte del Cardinale.

⁵⁵⁰ «Altro grave inconveniente, nella monarchia, è che i ministri del principe giudichino di persona gli affari contenziosi. Ancora oggi noi vediamo che in certi Stati [la

e commissari speciali (come fece, tra gli altri, Enrico VIII⁵⁵¹); in sostanza, a causa delle loro reiterate manovre tese ad accentrare nelle proprie mani (al pari dei despoti d'Oriente) tutte le più alte cariche dello Stato⁵⁵². Dall'altro, dalle aristocrazie ereditarie settecentesche, per la loro propensione a conservare la totalità del potere pubblico nelle mani della sola classe nobiliare e all'interno delle stesse famiglie patrizie: circostanze che le rendono, fra tutte le forme di Stato esistenti nell'Europa del tempo, le più prossime al dispotismo asiatico e in particolare a quello dell'Impero turco-ottomano, com'è il caso – secondo l'*EL* – della Repubblica di Venezia. Il suo governo infatti – vi si legge – «ha bisogno, per mantenersi in vita, di *mezzi altrettanto violenti di quelli del governo dei Turchi*», come attestano i suoi «inquisitori di Stato, e la cassetta ove ogni delatore può, in qualunque momento, gettare con un biglietto la sua accusa»⁵⁵³. Il fatto, poi, che gli aristocratici vi detengano il monopolio del potere politico, consente loro di perpetrare ogni abuso di potere e qualsivoglia violenza ai danni sia dello Stato sia dei cittadini:

Si consideri – osserva Montesquieu, al riguardo, in *EL*, XI, 6 – quale può essere la situazione di un cittadino in queste repubbliche. Lo stesso corpo di magistratura detiene, come esecutore delle leggi, tutto il potere che si è conferito come legislatore. Può quindi devastare lo Stato con le sue volontà generali; e, poiché detiene anche il potere di giudicare, può distruggere qualunque cittadino con le sue volontà particolari. Tutto il potere vi è riunito (*Toute la puissance y est une*); e, benché non vi sia nessuna pompa esteriore che riveli un principe dispotico, lo si avverte ad ogni istante⁵⁵⁴.

Francia] vi è un numero infinito di giudici per decidere sulle questioni fiscali, e dove, per di più, i ministri, chi lo crederebbe!, vogliono giudicarle» (*EL*, VI, 6, in *OC*, I, A, p. 107).

⁵⁵¹ «Sotto Enrico VIII, quando si faceva un processo contro un pari, lo si faceva giudicare da commissari tratti dalla Camera dei pari; con questo metodo si fecero morire tutti i pari che si volle» (*EL*, XII, 22, in *OC*, I, A, p. 276).

⁵⁵² Cfr. *EL*, XI, 6, in *OC*, I, A, p. 209: «[...] i principi che hanno voluto rendersi dispotici, hanno cominciato sempre col riunire nella propria persona tutte le magistrature; e molti re d'Europa, tutte le alte cariche dello Stato» (corsivo nostro).

⁵⁵³ *EL*, XI, 6, in *OC*, I, A, p. 209 (corsivo nostro). Cfr. *EL*, V, 8, in *OC*, I, A, p. 71: «A Venezia c'è una bocca di pietra sempre aperta per tutti delatori; si direbbe sia quella della tirannide»; e XI, 6, in *OC*, I, A, p. 211, dove gli inquisitori di Stato vengono bollati come una magistratura *despotique*. Vedi, in proposito, il nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 160-167 (in cui accenniamo anche all'influsso che questi severi giudizi montesquieuiani ebbero sul definitivo crollo del mito della Repubblica di San Marco).

⁵⁵⁴ *EL*, XI, 6, in *OC*, I, A, p. 209. Vedi più sopra i duri giudizi su Venezia formula-

Come si vede, al pari che nelle *LP*, anche nell'*EL* – e sulla base di motivazioni molto più precise e circostanziate, come la cattiva ‘allocazione’ e gestione del «tremendo»⁵⁵⁵ potere di giudicare – tutt’altro che tranquilla e tranquillizzante rimane la visione che Montesquieu ha del mondo a lui contemporaneo. Dopo lo sterminato viaggio-conoscenza, nella sua intelligenza sapientemente e finemente ‘trascritto’ nell'*EL*, presso i popoli e le civiltà della Terra, orientali e occidentali, antichi e moderni, il suo approdo è ancora una volta amaro e pieno di inquietudine: l’Impero turco-ottomano, il prototipo degli imperi autocratici dell’Asia, giace sotto un spaventoso dispotismo, in cui il sultano «non sa esser giusto se non oltraggiando la giustizia stessa»⁵⁵⁶; le repubbliche aristocratiche europee settecentesche, come quella di Venezia, sono assai prossime al governo dei Turchi; le monarchie assolute europee continentali, di cui la Francia è il prototipo, seppure non sono più un *dispotismo* – come si sosteneva nelle *LP* – sono comunque sulla china che li porta inevitabilmente verso tale regime, se non pongono un argine ai loro abusi e alla loro corruzione⁵⁵⁷.

Ma ad angustiare profondamente Montesquieu non sono solo i fenomeni di centralizzazione e concentrazione dei poteri, ma anche altri fatti, non meno deleteri e relativi sempre al funzionamento della giustizia,

ti da Montesquieu nel suo *Journal de Voyage*, e, inoltre, quanto egli scrive in *Romains VIII*, in *OC*, I, C, p. 410: «[L]e repubbliche d’Italia, che si vantano della perpetuità del loro governo, dovrebbero invece vantarsi soltanto della perpetuità dei loro abusi: così esse non hanno più libertà di quanta ne avesse Roma al tempo dei decemviri».

⁵⁵⁵ *EL*, XI, 6, in *OC*, I, A, p. 210.

⁵⁵⁶ *EL*, XXVI, 24, *in fine*.

⁵⁵⁷ Vedi, sugli *abusi*, *EL*, VIII, 6, in *OC*, I, A, pp. 155-156, dove, più esplicitamente che altrove, Montesquieu denuncia i reiterati tentativi di centralizzazione e concentrazione dei poteri messi in atto da Luigi XIV; e, sulla *corruzione*, *EL*, III, 5, p. 32, dove – sicuramente memore dei *Caractères* (1688) di La Bruyère – così descrive i cortigiani: «Leggete quello che le storie di ogni tempo hanno narrato circa le corti dei monarchi; ricordate i discorsi degli uomini di tutti i paesi sul carattere miserabile dei cortigiani: tutte cose ricavate non già dalla speculazione, ma da una triste esperienza. L’ambizione nell’ozio, la bassezza nell’orgoglio, la brama di arricchirsi senza lavorare, l’odio per la verità, l’adulazione, il tradimento, la perfidia, l’abbandono di tutti gli impegni presi, il disprezzo verso i doveri del cittadino, il timore di fronte alla virtù del principe, la speranza nelle sue debolezze, e, soprattutto, il perpetuo ridicolo gettato sulla virtù, formano, io credo, il carattere della maggior parte dei cortigiani, quale lo si riscontra in tutti i luoghi e in tutti i tempi». Cfr. pure *EL*, XVIII, 16-17, in *OC*, I, A, pp. 389-390, in cui il *Président* evidenzia i rischi di corruzione e di dispotismo impliciti nell’uso della moneta; oppure, il già citato XX, 2, dove mette in luce la mercificazione totale dei rapporti umani connessa all’*esprit de commerce*.

come ad esempio: l'inosservanza del principio di proporzionalità tra pena e delitti⁵⁵⁸, l'eccessiva severità delle pene⁵⁵⁹; la perdurante criminalizzazione delle ingiurie verbali (spergiuri, bestemmie ecc.) contro la Divinità⁵⁶⁰; la cronica inclusione tra i delitti di lesa maestà divina della magia e dell'eresia; la circostanza che, ancora ai suoi tempi, l'omosessualità fosse punita, al pari della magia e dell'eresia, con il rogo; le reiterate disposizioni contro la libertà di pensiero e di espressione; in breve, i continui episodi di violazione dei principi – rilanciati di lì a poco con forza da Cesare Beccaria – del *nullum crimen sine actione* e del *nulla poena sine necessitate*⁵⁶¹.

I fenomeni che comunque più di tutti turbano e indignano il *Président*, rivelando al contempo, in perfetta sintonia con lo stoicismo ciceroniano e marcaureliano, il suo straordinario *sensu di umanità*⁵⁶², sono quelli relativi alla tortura giudiziaria e alla violazione, nella condanna dei crimini, della legge naturale del pudore⁵⁶³:

Tante persone competenti e tanti brillanti ingegni – asserisce in *EL*, VI, 17, dedicato alla “tortura” – hanno scritto contro questa pratica, che

⁵⁵⁸ «È un gran male, presso di noi [in Francia], far subire la stessa pena a chi ruba su una strada pubblica e a chi ruba e assassina» (*EL*, VI, 16, in *OC*, I, A, p. 122). Cfr. *supra*.

⁵⁵⁹ «Di due regni europei vicini, uno [quello inglese] è diventato più libero e le pene subito vi sono state mitigate (*adoucies*), l'altro [quello francese] ha visto accrescersi il potere arbitrario e il rigore (*rigueur*) delle pene vi è aumentato in proporzione» (*De l'esprit des lois, Manuscripts*, I, cit., p. 108). Nel corrispondente testo a stampa, l'allusione all'Inghilterra e alla Francia permane, anche se meno esplicita.

⁵⁶⁰ *EL*, XII, 4, in *OC*, I, A, p. 254. «Il male», in questo campo – denuncia con forza Montesquieu –, è derivato dall'idea che si debba «vendicare la Divinità», ma la Divinità «deve essere onorata, e mai vendicata» (*ibidem*), affermazione quest'ultima bollata dalla Facoltà di Teologia della Sorbona (1752) – ciò che attesta, in modo eloquente, quanto essa fosse innovativa nel contesto ideologico-culturale dell'epoca – come «*scandalosa, impia, erronea et haeretica*» (*Réponses et explications données à la Faculté de Théologie*, in *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 239).

⁵⁶¹ «Ogni pena che non derivi dalla necessità è tirannica»: *EL*, XIX, 14 *OC*, I, A, p. 421. Su Beccaria e Montesquieu, vedi il nostro *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 73-74, 94, 102-103, 105-109, e, soprattutto M.A. Cattaneo, *Lumanizzazione del diritto penale tra Montesquieu e Beccaria*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. I, pp. 131-158.

⁵⁶² Si ricordi, in proposito, quanto recita l'articolo 27, comma 3, della nostra Costituzione repubblicana: «Le pene non possono consistere in trattamenti contrari al senso di umanità».

⁵⁶³ Cfr. *EL*, XV, 12, in *OC*, I, A, p. 337: «Le leggi della pudicizia fanno parte del diritto naturale, e devono essere rispettate da tutte le nazioni del mondo».

io non oso parlare dopo di loro. Stavo per dire che essa potrebbe convenire ai governi dispotici, ove tutto ciò che suscita paura rientra di più nei metodi del governo; stavo per dire che gli schiavi, presso i Greci e i Romani... *Ma sento la voce della natura che grida contro di me*⁵⁶⁴.

E sulla violazione delle «regole» del pudore (e dunque, come nel caso tortura, del *principio morale del rispetto della persona umana*): «Un'antica usanza dei Romani vietava di mandare a morte le ragazze ancora vergini». Tiberio, «tiranno astuto e crudele», «escogitò l'espedito di farle stuprare dal carnefice prima di mandarle al supplizio». E, in modo ancora più efficace e con un evidente moto di ribrezzo e d'orrore, poco dopo Montesquieu aggiunge:

Quando la magistratura giapponese ha fatto esporre nelle pubbliche piazze le donne nude e le ha costrette a camminare alla maniera delle bestie, *ha fatto fremere il pudore*; ma, quando ha voluto costringere una madre..., quando ha voluto costringere un figlio..., non posso terminare, *ha fatto fremere la natura stessa*⁵⁶⁵.

Come ha acutamente osservato Mario A. Cattaneo, ciò che qui parla attraverso la «natura» e la sua «voce»⁵⁶⁶ – una «natura» intesa, come «nella migliore prospettiva giusnaturalistica», quale «delicato rispetto della dignità umana» – costituisce non solo «il messaggio e l'insegnamento più importante che ci viene da Montesquieu», ma testimonia altresì «la presenza e la forza del *sentimento* all'interno dell'Illuminismo, un movimento di pensiero che pure è fondato – da un punto di vista generale – sulla *ragione*»⁵⁶⁷.

8.4. *Carattere delle nazioni e tramonto degli Stati e delle civiltà*

Una terza ed ultima fondamentale innovazione introdotta dall'*EL* – la quale anch'essa, come le altre due finora menzionate, ha fatto epoca nella storia del pensiero occidentale⁵⁶⁸ – è la categoria dello *spirito* o del *ca-*

⁵⁶⁴ *EL*, VI, 17, in *OC*, I, A, pp. 123-124 (corsivo nostro).

⁵⁶⁵ *EL*, XII, 14, in *OC*, I, A, p. 268 (corsivi nostri). Sull'inviolabilità delle «regole» del pudore, vedi anche *EL*, XV, 12, XVI, 12, in *OC*, I, A, pp. 336-337, 360-361; *EL*, XXIV, 15 e XXVI, 3, in *OC*, I, A, pp. 95, 129.

⁵⁶⁶ Definita da Montesquieu «la più dolce di tutte le voci» (*EL*, XXVI, 4, *in fine*).

⁵⁶⁷ M.A. Cattaneo, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, Napoli, Esi, 2000, pp. 49-50 e 80 (corsivi nostri).

⁵⁶⁸ Cfr. più sotto i giudizi formulati, in proposito, da Hegel e Raymond Aron. Non

rattere generale di una nazione (oppure, di un secolo o di un'epoca⁵⁶⁹). Presente ma non tematizzata, come s'è visto, già nelle *LP*, abbozzata per taluni aspetti essenziali in *De Politique*, perfezionata nei *Romains* e messa debitamente a fuoco nell'*Essai sur les causes*, essa è il perno attorno a cui ruota tutta la III parte dell'*EL* (libri XIV-XIX), incentrata sulla doppia causalità *fisica e morale* delle istituzioni umane e del carattere dei popoli e degli individui. I suoi aspetti più qualificanti – tutti ripresi e sistematizzati nell'*EL* – li abbiamo già evidenziati illustrando il contenuto dell'*Essai sur les causes*. Ci resta perciò da dire soltanto qualcosa sulla definizione ultima che di essa viene data nel capitolo 4 del libro XIX dell'*opus magnum*, forse il più importante di tutta l'opera e la cui stesura risale al 1740-43⁵⁷⁰. Tale definizione si compone di due capoversi, ugualmente di grande rilievo, il primo dei quali recita:

Molte cose governano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, le tradizioni (*les exemples des choses passées*), i costumi (*mœurs*), le usanze (*manières*); da ciò si forma uno spirito generale, che ne è il risultato⁵⁷¹.

Due sono qui – a nostro avviso – i dati più significativi da rilevare. In primo luogo, il fatto che ci troviamo di fronte alla lista più ampia mai proposta da Montesquieu dei fattori che costituiscono o condizionano lo spirito generale (come si vede, sette fattori di contro ai sei elencati nell'*Essai sur les causes*, vale a dire il «clima», le «leggi», la «religione», i «costumi», le «usanze» e «quella sorta di propagazione della maniera di pensare, dell'atmosfera e delle sciocchezze della Corte e della Capitale, che si diffondono tutt'intorno»⁵⁷²); in secondo luogo, che tale ampliamento non riguarda i

è da escludere, peraltro, che le tre innovazioni di cui stiamo parlando costituiscano alcuni dei «principi», «scoperti» i quali Montesquieu dichiara, nella *Préface* dell'*EL*, di aver potuto cominciare la sua opera e portarla a compimento: cfr. *OC*, I, A, p. lxij.

⁵⁶⁹ Cfr. *P* 810: «Ogni secolo ha il suo carattere peculiare: uno spirito di disordine e di indipendenza si formò in Europa con il governo gotico; lo spirito monacale infettò i tempi dei successori di Carlo Magno; in séguito, regnò quello di cavalleria; quello di conquista apparve con le truppe regolari; ed è lo spirito di commercio che domina oggigiorno. Questo spirito fa sì che si calcoli tutto» (Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 67).

⁵⁷⁰ Cfr. R. Shackleton, *Montesquieu*, cit., pp. 316-317.

⁵⁷¹ *EL*, XIX, 4, in *OC*, I, A, p. 412.

⁵⁷² *Essai sur les causes*, in *OC*, III, p. 419, tr. it. cit., p. 73. Come si può vedere, tra i sette fattori elencati nel primo capoverso di *EL*, XIX, 4, scompaiono la «maniera di pensare (*façon de penser*)», l'«atmosfera (*air*)» e le «sciocchezze (*sottises*) della Corte e della Ca-

fattori fisici, bensì solo quelli morali. Tra i primi è menzionato – come già nell'*Essai sur les causes* – soltanto il «clima». Tuttavia – lo si è già evidenziato – tale termine (o concetto) è inteso, da Montesquieu, in un'accezione assai ampia, comprendente cioè non solo i fattori causali riferibili all'elemento 'aria', ma anche quelli riconducibili all'elemento 'terra'. Ora, quest'ultimo elemento, come anche gli altri del resto, è largamente riproposto nell'*EL*, seppure con significati alquanto diversi e originali rispetto all'*Essai sur les causes*. In effetti, un intero libro, il XVIII, è dedicato allo studio della «natura» o «qualità del terreno»⁵⁷³, intese però non più come sua composizione fisico-chimica, bensì, da un lato, come fertilità/sterilità del suolo e sua conformazione pianeggiante o montagnosa; dall'altro – secondo un'ottica non più di geografia *fisica*, ma di geografia *umana* – come modo in cui gli uomini agiscono, in rapporto alla «natura» del territorio ove vivono, per procurarsi il «sostentamento (*subsistance*)»⁵⁷⁴. Se con i temi relativi alla fertilità/sterilità e alle caratteristiche orografiche del suolo Montesquieu ha modo di rafforzare la sua tesi circa la radicale diversità tra Asia (costituita, a suo giudizio, di territori prevalentemente fertili e pianeggianti) ed Europa (costituita, invece, di territori in prevalenza sterili e montagnosi); con quello relativo ai *modi di sostentamento* o *di nutrizione*, egli introduce nella sua teoria un elemento di grande novità, solo di recente studiato a fondo dagli interpreti⁵⁷⁵ e che avrà una notevole influenza soprattutto presso alcuni tra i più noti esponenti dell'Illuminismo scozzese (Smith, Robertson, Ferguson, Millar ecc.)⁵⁷⁶. Tale novità risiede

pitale» – che alludono palesemente all'enorme influsso che esercitavano, nella Francia settecentesca, la reggia di Versailles e la città di Parigi – e vi sono aggiunti le «massime del governo», ossia i principi che ispirano e dirigono l'azione di coloro che guidano gli Stati, e gli *exemples des choses passées*, cioè – come suggerisce, ad es., S. Cotta nella sua fondamentale edizione critica dell'*EL* (*Lo spirito delle leggi*, 2 voll., Torino, Utet, 1973³, vol. I, p. 491) – le «tradizioni». In definizioni precedenti o coeve all'*Essai sur les causes*, i fattori enumerati da Montesquieu sono cinque: cfr., in proposito, P 542 e 854.

⁵⁷³ *EL*, I, 3; XVIII (titolo) e XVIII, 1 (titolo), in *OC*, I, A, pp. 9, 378.

⁵⁷⁴ *EL*, XVIII, 8, in *OC*, I, A, p. 384.

⁵⁷⁵ Alludiamo in particolare a: S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, pp. 409-428, 437 e segg.; C. Spector, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, Puf, 2004, pp. 248 e segg.; Th. Casadei-D. Felice, *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, cit., pp. 320 e segg.

⁵⁷⁶ Cfr., in proposito, S. Landucci, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, cit., pp. 28-31; C. Spector, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, cit., pp. 252-267; e, soprattutto, S. Sebastiani, *L'«Esprit des lois» nel discorso storico dell'Illuminismo scozzese*, cit., *passim*.

nella circostanza che, tra i tanti fattori da cui dipendono le leggi, v'è anche quello – fondamentale al pari di altri⁵⁷⁷ – rappresentato dai modi di sostentamento o di nutrizione, e più in specifico che il «codice» delle prime varia col progredire dei secondi, ossia che occorre un *corpus* di leggi «più esteso» per un popolo dedito al *commercio* che per un altro dedito all'*agricoltura*, uno «più vasto» per un popolo dedito all'*agricoltura* che per un altro che vive di *pastorizia* e uno «più ampio» per quest'ultimo che per un popolo che vive di *caccia*:

Le leggi – scrive esattamente Montesquieu in *EL*, XVIII, 8 – hanno uno strettissimo rapporto (*un très grand rapport*) con il modo in cui i diversi popoli si procurano il sostentamento. È necessario un codice di leggi più esteso per un popolo dedito al commercio e alla navigazione che per un altro il quale si accontenta di coltivare le proprie terre. Ci vuole un codice più vasto per quest'ultimo che per un altro il quale vive di pastorizia. Ce ne vuole uno più ampio per questo che per un popolo che vive di caccia⁵⁷⁸.

Non appaiono dunque fondate le critiche rivolte sovente a Montesquieu di aver trascurato, nell'elencazione degli elementi causali dell'*esprit général*, il fattore economico⁵⁷⁹. Per giunta, se si considera che i quattro

⁵⁷⁷ Non 'più fondamentale' di altri, come sembra ritenere, invece, S. Landucci, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, cit., p. 41, suggerendo così, di fatto, una sorta di prefigurazione della tesi marxiana secondo cui «[i]l modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita» (K. Marx, *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* [1859], Roma, Editori Riuniti, 1969², p. 5): una tesi, questa, totalmente estranea a Montesquieu, per il quale non esiste un fattore privilegiato, ultimo o determinante del processo sociale, ma sono vari, presso i diversi popoli della terra, i fattori che possono di volta in volta prevalere sugli altri. Cfr. *infra*.

⁵⁷⁸ *EL*, XVIII, 8, in *OC*, I, A, p. 384. Senza entrare troppo nei dettagli dello schema abbozzato qui da Montesquieu e sviluppato nei capitoli immediatamente successivi del libro XVIII, ci limitiamo a segnalare che, per il filosofo francese, nelle società economicamente meno evolute – cioè, tra i popoli cacciatori (o «selvaggi») e tra i popoli pastori (o «barbari») – è sviluppato soprattutto il diritto delle genti o diritto internazionale, mentre tra quelle economicamente più avanzate – vale a dire, tra i popoli dediti all'*agricoltura* e al commercio, presso i quali esistono la proprietà privata e l'uso della moneta, che generano forti squilibri sociali e accrescono «le diverse maniere di essere malvagi da parte degli uomini» (*EL*, XVIII, 16, in *OC*, I, A, p. 389) –, sono ampiamente sviluppati anche il diritto «civile» (o privato) e quello «politico» (o pubblico). Col complicarsi (o evolversi) del modo di procurarsi il sostentamento o delle forme di produzione della vita materiale, aumenta, dunque, anche il *code des lois*, il 'volume' della legislazione.

⁵⁷⁹ Cfr., ad es., L. Althusser, *Montesquieu*, cit., p. 63. Un'interpretazione opposta,

libri di cui si compone la IV parte dell'*EL* – dedicati, rispettivamente, al commercio (libri XX-XXI), alla moneta (libro XXII) e alla popolazione (libro XXIII) – costituiscono, nel loro insieme, un vero e proprio trattato di economia politica⁵⁸⁰, allora appare non del tutto esagerata, o comunque assai meno esagerata di quanto si voglia far credere⁵⁸¹, l'affermazione di John M. Keynes secondo cui Montesquieu sarebbe stato «il più grande economista francese, colui che è legittimo porre a confronto con Adam Smith e che supera i fisiocratici di cento cubiti per l'acume, la chiarezza delle idee e il buon senso (qualità che tutti gli economisti dovrebbero possedere)»⁵⁸².

Veniamo ora al secondo capoverso di XIX, 4. Esso afferma:

A misura che, in ogni nazione, una di queste cause agisce con più forza, le altre le cedono in proporzione. La natura e il clima dominano quasi esclusivamente sui selvaggi; le usanze governano i Cinesi; le leggi tiranneggiano il Giappone; i costumi davano un tempo il tono a Sparta; le massime del governo e i costumi antichi lo davano a Roma⁵⁸³.

Anche qui i dati più significativi da rilevare ci sembrano essenzialmente due. Il primo è che non tutti i fattori che costituiscono lo spirito generale agiscono con la medesima forza nelle differenti situazioni. Ogni nazione risente in misura diseguale dei condizionamenti geoclimatici e storico-culturali, sicché in ciascuna di esse uno dei fattori (o «cause») acquista una prevalenza sugli altri («agisce con più forza») e caratterizza l'intero spirito della nazione. Donde deriva il carattere di *totalità dinamica e gerarchicamente strutturata* della categoria in questione (via via che una delle sue componenti predomina – o «dà il tono» –, le altre le si subordinano o 'si accordano' con essa⁵⁸⁴).

ma forzando palesemente i testi montesquieuiani, è avanzata da C. Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Champion, 2006, pp. 67-69, su cui vedi Th. Casadei-D. Felice, *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, cit., pp. 346-348.

⁵⁸⁰ Vedi, su tali libri, l'esattivo studio di E. Pii, «*Esprit de conquête*» ed «*esprit de commerce*», in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., vol. II, pp. 409-440.

⁵⁸¹ Cfr., ad es., S. Rotta, *Demografia, economia e società*, cit., pp. 512-513.

⁵⁸² J.M. Keynes, *Préface pour l'édition française*, in *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt, et de la monnaie* (1939), traduit de l'anglais par J. de Largentaye, Paris, Payot, 1955, p. 12. Com'è noto, la prima edizione in lingua originale dell'opera di Keynes è del 1936.

⁵⁸³ *EL*, XIX, 4, in *OC*, I, A, p. 412.

⁵⁸⁴ È quanto emerge anche dalla già citata *pensée* n° 542, dove, tra l'altro, si osserva: «Queste cose [ossia, i fattori causali che entrano a costituire l'*esprit général*] hanno tutte

Il secondo – già chiaramente enunciato nell'*Essai sur les causes* e qui riproposto, come s'è notato più sopra, in modo altrettanto esplicito – è che l'influsso dei fattori fisici s'attenua col progredire della civiltà, ossia che i fattori morali prendono progressivamente il sopravvento a misura che ci si allontana dalla condizione primitiva dell'umanità, rappresentata per Montesquieu dai popoli «selvaggi», i quali praticano, a suo giudizio, il più elementare modo di procurarsi il sostentamento, vale a dire la caccia e la raccolta dei frutti che la terra spontaneamente produce⁵⁸⁵. Ciò non significa, tuttavia, che l'azione dei fattori fisici scompaia o venga meno del tutto. Coerentemente con la sua visione dualistica dell'uomo, il *Président* – lo si è già osservato – sottolinea la costante 'compresenza', seppure in differenti proporzioni, di entrambi i tipi di fattori causali *anche* presso i popoli e le *nations policées* o, se si preferisce, più distanti da quelli cosiddetti 'primitivi'. Nessun abbozzo o schema di progresso indefinito o irreversibile è, dunque, rinvenibile nei suoi scritti⁵⁸⁶. Al contrario, si riscontra in essi – come pure abbiamo già ripetutamente sottolineato – la tesi per cui sia l'*esprit général* sia i sistemi giuridico-politici sono destinati inevitabilmente a finire, a tramontare. È quanto Montesquieu afferma sia nel frammento *De la politique*, là dove scrive che così come una «catena di cause infinite» fa sorgere e dominare tale *esprit*, del pari lo fa declinare *jusques à la totale destruction*⁵⁸⁷; sia, soprattutto nei *Romains*, con la categoria ermeneutica della «grandezza» e della «decadenza». Per cui se è vero che può verificarsi – ma solo, lo si è rilevato già all'inizio di questo studio, per quanto concerne la storia dell'Occidente, essendo l'Oriente condannato ad un'immutabilità eterna – un percorso dalla «barbarie» del dispotismo alla «civiltà» del governo moderato o libero, dal-

un rapporto reciproco le une con le altre. Se ne cambiate una, le altre seguono [...] lentamente [...]». Cfr., sul punto, C. Borghero, *Lo spirito generale delle nazioni*, cit., pp. 396-404.

⁵⁸⁵ Oltre al cap. 8 del libro XVIII dell'*EL*, già citato, vedi anche, in proposito, i capp. 9-14 dello stesso libro. Sul tema dei «selvaggi» in Montesquieu, resta fondamentale S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 427-454, *passim*.

⁵⁸⁶ Un tale schema è invece ben presente, com'è noto, nella teoria *stadiale* elaborata, muovendo da concezioni montesquieuiane, dagli illuministi scozzesi, come Smith, Millar, Stewart, Lord Kames ecc., sui quali vedi S. Sebastiani, *L'«Esprit des lois» nel discorso storico dell'Illuminismo scozzese*, cit., pp. 221 e segg.; e Th. Casadei-D. Felice, *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, cit., pp. 344-351 (dove si sottolinea con forza anche il radicale anti-evoluzionismo del *Président*).

⁵⁸⁷ *De la politique*, in *OC*, III, p. 169. Cfr. *supra*.

l'oppressione alla libertà, è altrettanto vero che può accadere l'inverso. È ciò che – secondo Montesquieu – dimostrano, per l'Antichità, soprattutto la lunga vicenda costituzionale di Roma (passata dalla «tirannide» di Tarquinio il Superbo alla libertà del periodo della Repubblica democratica e dalla libertà repubblicana al «dispotismo militare» terminale degli imperatori⁵⁸⁸), e per l'Età moderna, l'Inghilterra settecentesca, il cui mirabile sistema politico perderà anch'esso, al pari di altri grandi Stati della storia, la sua libertà: «Poiché tutte le cose umane hanno un termine (*Comme toutes les choses humaines ont une fin*) – dichiara infatti il *Président* nelle battute conclusive di *EL*, XI, 6 –, lo Stato [inglese] del quale parliamo perderà la sua libertà, perirà (*perdra sa liberté, il périra*). Roma, Sparta e Cartagine sono pur perite. Questo Stato perirà quando il potere legislativo sarà più corrotto di quello esecutivo»⁵⁸⁹, ossia quando verrà meno – come egli dirà in un abbozzo di lettera⁵⁹⁰ – la devozione al bene pubblico della «classe media (*état moyen*)», e cioè quando l'intero corpo elettorale sarà corrotto⁵⁹¹.

Assai profondo è, dunque, in Montesquieu il senso della finitezza delle *choses humaines*. Diversamente dai «ricorsi» di Vico, il destino ultimo delle forme politiche e delle civiltà non è per lui quello del loro rinnovarsi

⁵⁸⁸ Cfr. *supra*, e il nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 187-198. Di «dispotismo militare (*despotisme militaire*)» degli imperatori romani, Montesquieu parla, ad es., in *EL*, VI, 15, in *OC*, I, A, p. 121.

⁵⁸⁹ *EL*, XI, 6, in *OC*, I, A, p. 221. Seppure in modo più sfumato, Montesquieu ribadisce questa sua convinzione sull'inevitabile fine del sistema politico inglese anche nella sua lettera di risposta a quella di William Domville del 4 giugno 1749, nella quale quest'ultimo lamentava la degenerazione della libertà inglese in licenza (*notre liberté est tourné en licence*) e prevedeva una prossima e rapida decadenza del suo paese (*Corr.*, in *OC*, III, p. 1235): «Credo tuttavia che in Europa l'ultimo anelito di libertà verrà da un Inglese; credo persino che voi ritarderete la rapidità della caduta intera delle altre nazioni» (Montesquieu a Domville, 22 luglio 1749, in *OC*, III, p. 1245). Sulla scia di Montesquieu, pure Rousseau, tra gli altri, è convinto della fine inevitabile degli Stati: «Se Sparta e Roma sono perite – scrive nel *Contrat social* (III, 11) –, quale Stato può sperare di durare per sempre?» (*Cœuvres complètes*, cit., vol. III, p. 424).

⁵⁹⁰ Cfr. *P* 1960, e, per una sua analisi, L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 304 e segg.

⁵⁹¹ Donde l'emergere – come già in Machiavelli (cfr. G. Inglese, *Niccolò Machiavelli*, in *Dizionario biografico degli Italiani - Treccani*, vol. 67 [2007], p. 15) – di una concezione tragica della politica: questa non può evitare agli Stati e alle società – alle civiltà – il declino cui sono destinati, ma può e deve prolungarne la vita il più possibile. La politica somiglia all'arte medica, che si sforza di prolungare la vita dei corpi, senza poterli sottrarre alla morte.

nel modo della *ciclicità*; «bensì quello, tragico – come è stato acutamente osservato –, della definitiva scomparsa delle loro concretizzazioni storiche»⁵⁹². Ciò ovviamente non vuol dire affatto che altri Stati e altre civiltà – così come pure altri *esprits généraux* – non torneranno a sorgere e a prosperare (o che in Europa e, più in generale, in Occidente – stante le loro caratteristiche geografiche e storiche – non rifiorirà la libertà di contro all'oppressione), ma si tratterà appunto di *altri* Stati e di *altre* civiltà (o di altri *esprits généraux*), i quali anch'essi un giorno, come tutte le *cose umane*, avranno termine, per essere a loro volta sostituiti, ancora, da *altri* Stati e da *altre* civiltà.

9. Conclusioni

9.1. «La schiavitù comincia sempre col sonno»⁵⁹³

Italiam, Italiam..., esclamano i compagni di Enea alla vista delle coste salentine⁵⁹⁴: *Italiam, Italiam...*, fa loro eco Montesquieu al termine dell'*EL*, ossia del suo lungo viaggio nel tempo e nello spazio per vedere e conoscere le istituzioni giuridico-politico, economico-sociali e culturali di *tutti* i popoli della Terra.

È un grido pieno di stanchezza (quest'opera «per poco non mi ha ucciso»⁵⁹⁵), ma anche di grande fierezza per aver portato a termine un'impresa mai tentata prima, e cioè per aver scoperto, come Enea e i suoi compagni, un nuovo mondo (*les terres nouvelles de l'histoire*, come scrive L. Althusser⁵⁹⁶) e per aver «creato», al pari di Ovidio con i suoi «carmi», un qualcosa di assolutamente originale (*prolem sine matre creatam*⁵⁹⁷), vale a dire il primo trattato scientifico sull'*esprit* – o «senso» o «anima»⁵⁹⁸ – del-

⁵⁹² S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 21.

⁵⁹³ *EL*, XIV, 13, in *OC*, I, A, p. 321.

⁵⁹⁴ Virgilio, *Eneide*, III, 523-524.

⁵⁹⁵ Montesquieu a G.R. Solaro di Breglio, 7 marzo 1729, in *OC*, vol. III, p. 1200.

⁵⁹⁶ L. Althusser, *Montesquieu*, cit., quarta di copertina (di Althusser stesso).

⁵⁹⁷ «Prole creata senza madre»: è il verso ovidiano – cfr. *Tristezze*, III, 13-14: [...] *de me sine matre creata / carmina sunt* («[...] i miei carmi sono le mie creature, nate senza madre») – che Montesquieu mise come epigrafe all'*opus magnum*. Vedi *supra*, nota 14.

⁵⁹⁸ «Non [ho cercato] il corpo delle leggi, ma la loro anima» (*De l'esprit des loix, Manuscrits*, II, cit., p. 735). Sulla 'ritraduzione' di *esprit* con «senso», vedi S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 8-9; Id., *Separazione dei poteri e libertà politica*, cit., p. 211.

le *legislazioni positive*, delle *tradizioni*, dei *costumi* e delle *usanze* dei diversi popoli del pianeta.

Scoperta di un nuovo mondo (la molteplicità infinita delle istituzioni umane in tutti i tempi e i luoghi) e fondazione di una nuova scienza (la scienza *empirica* e *universale* della società e dello Stato, come peraltro avevano ben compreso, già nel Settecento, Charles Bonnet: «Newton ha scoperto le leggi del mondo materiale; voi, Signore, avete scoperto le leggi del mondo intellettuale»⁵⁹⁹; e d'Alembert: Montesquieu ha «osato per primo tracciare strade nuove. [Egli] è stato tra noi, per lo studio delle leggi, ciò che è stato Descartes per la filosofia»⁶⁰⁰): ecco, in estrema sintesi, tutto il significato e il valore dell'*EL*, un trattato che – specialmente, ma non solo, con le tre innovazioni cui s'è fatto cenno – ha segnato un vero e proprio spartiacque nelle idee del secolo dei Lumi e, più in generale, della modernità.

Quantunque si continui ad ammirarla e a tesserne le lodi, non è mai esistita né mai esisterà – come invece reputano Hobbes e Spinoza⁶⁰¹ – una scienza 'geometrica' dell'uomo e dello Stato, per il semplice motivo che gli esseri umani non sono numeri o linee o punti, cioè mere astrazioni o mere quantità (e là dove ciò è accaduto o accade, come in tutti i totalitarismi passati e presenti, essi si sono rivelati e si rivelano essere peggiori delle bestie feroci o meri automi⁶⁰²). Al contrario, e come ha insegna-

⁵⁹⁹ Ch. Bonnet a Montesquieu, 14 novembre 1753, in *OC*, III, p. 1478.

⁶⁰⁰ J.-B. Le Rond d'Alembert, *Elogio di Montesquieu* (1755), a cura di G. Cristani, Napoli, Liguori, 2010, p. 74.

⁶⁰¹ Cfr., del primo, la *Lettera dedicatoria* del *De cive*, dove dichiara programmaticamente che i malanni di cui soffre l'umanità sarebbe eliminati «se si conoscessero con ugual certezza le regole delle azioni umane come si conoscono quelle delle grandezze in geometria» (*De cive*, ed. it. cit., p. 58); del secondo, quanto scrive nel cap. I, § 4, del suo *Trattato politico*: «Nel rivolgere [...] la mia attenzione alla politica, non mi sono proposto di scoprire soluzioni nuove e inaudite, ma soltanto di dimostrare col ragionamento certo ed esente da dubbio quelle che meglio si accordano con la pratica, o di dedurla dalla condizione stessa della natura umana; e per studiare quanto attiene a questa scienza con la stessa libertà d'animo che ci è solita negli studi matematici, mi sono fatto regola scrupolosa di non irridere né compiangere né deprecare le azioni umane [...]» (citiamo dalla tr. it. curata da P. Cristofolini, *Trattato politico*, Pisa, Ets, 1999, pp. 29-31).

⁶⁰² Cfr., in proposito, quanto Montesquieu scrive su Hobbes e Spinoza nella già più volte citata *pensée* 1266: il primo «vuol far fare agli uomini ciò che neanche i leoni fanno», mentre il secondo «cerca di lusingarmi con l'idea che non sono altro che una modificazione della materia. Usa l'ordine geometrico e ragionamenti che sono stati giudicati molto lucidi e che io ho trovato molto oscuri, per elevare la mia anima all'altezza del mio corpo [...]. Egli priva del movente ogni mia azione e mi esenta da ogni morale. Mi

to, per l'Antichità, soprattutto Aristotele – di cui il *Président*, con il suo *EL*, appare l'emulo settecentesco⁶⁰³ –, si può dare solo scienza *empirica* degli uomini e delle società *concretamente esistiti e esistenti*, e cioè *storicamente determinati*. Ne consegue, a nostro giudizio, che è a Montesquieu, e non già all'autore del *Leviathan* o a quello del *Contrat social* – come invece si continua meccanicamente a ripetere –, che spetta la metaforica qualifica di Galilei o di Newton della scienza politica, ossia di vero fondatore di tale branca del sapere nell'Età moderna.

Si è visto come il *Président* inizi il suo viaggio-conoscenza *osservando* e *spiegando* i mali dell'oppressione nel suo presente storico, europeo e asiatico (*LP*); lo prosegue, poi, con l'analisi di quelli della più grande civiltà del mondo occidentale, l'antica Roma (*Romains*); lo concluda, infine, con un riesame organico e sistematico dei mali sia del presente sia del passato di *tutti* i popoli della Terra, prospettando al contempo – ma solo, lo ripetiamo ancora una volta, e si tratta senza dubbio dell'aspetto strutturale più caduco e discutibile del suo pensiero, per l'Occidente – i beni legati alla libertà e le *vie concrete* – *in primis*, la separazione e il controllo reciproco dei poteri statuali – per conseguirli (*EL*). Tale prospettiva, comunque, non attenua minimamente in lui – come invece si tende a credere⁶⁰⁴ – la percezione dei mali, la quale invece, lo si è visto, resta profonda e drammatica: è vero, infatti, che nell'*EL* egli disegna in dettaglio diversi modelli di governi moderati o liberi, ma tali governi sono per lui un «capolavoro di legislazione», che «di rado» il caso riesce a realizzare e «di rado» si lascia realizzare alla «prudenza» o alla «saggezza umana»⁶⁰⁵. Inoltre – e come pure s'è messo in luce –, tutto l'Oriente e i paesi situati nel Sud del mondo sono preda di un dispotismo spaventoso, le

onora fino al punto da concedermi di essere un grandissimo scellerato senza alcuna colpa e senza che alcuno possa vederci nulla di male» (Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, pp. 97-98; tr. parzialmente modificata).

⁶⁰³ È quanto finemente ha suggerito Berlin nel suo studio su Montesquieu del 1956: cfr. I. Berlin, *Montesquieu*, in Id., *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, a cura di H. Hardy, Milano, Adelphi, 2000, p. 240, e in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica*, cit., p. 41.

⁶⁰⁴ Cfr. per tutti, S. Rotta, secondo il quale, dopo le *LP*, Montesquieu rinnegherebbe il «sentimento angoscioso dei suoi trent'anni» e batterebbe la «strada opposta»: insomma, *LP* ammetterebbero la «ribellione e il «rifiuto della società cattiva», mentre l'*EL* inviterebbe al conformismo» (S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV, *L'età moderna*, t. II, Torino, Utet, 1987², p. 207).

⁶⁰⁵ *EL*, V, 14, *in fine*. Cfr. *supra*.

moderne monarchie dell'Europa continentale tendono al dispotismo, le aristocrazie italiane settecentesche impiegano gli stessi violenti mezzi dell'Impero turco-ottomano, il mirabile governo inglese, infine, è destinato inevitabilmente a «perire», al pari di tutti i grandi Stati della storia.

Soprattutto, quanto mai acuta rimane in Montesquieu la consapevolezza tragica della incredibile *fragilità* degli esseri umani e della loro innata tendenza a *gravitare verso il basso* («è un'esperienza eterna che ogni uomo, il quale ha mano il potere, è portato a abusarne»⁶⁰⁶). Nulla è più illuminante, in questo senso, di quanto il *Président* scrive nella *Préface* all'*EL*:

L'uomo, quest'essere flessibile che nella società si piega ai pensieri e alle impressioni altrui, è parimenti capace di conoscere la propria *natura*, quando questa gli viene mostrata, e *di perderne perfino il sentimento*, quando gli viene occultata (*d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe*)⁶⁰⁷.

Come è stato giustamente rilevato, ciò che qui viene prospettato è «qualcosa di più» della perdita della capacità di agire politicamente, che è la condizione essenziale del dispotismo, e «qualcosa di più di una crescente assenza di significato e di perdita del senso comune (quella parte della nostra mente e quella porzione di saggezza ereditata che sono comuni a tutti gli uomini in tutte le civiltà): è *la perdita della ricerca di significato e del bisogno di comprendere*»⁶⁰⁸. In altri termini, nell'*EL* forse ancor più che nelle *LP*, Montesquieu pare assillato dall'idea che l'uomo possa perdere – stia perdendo – persino l'*impulso* istintivo-razionale alla ricerca di senso, cioè restar privo dello *stupore*, la *condicio sine qua non* dell'interrogarsi sul e dell'avere significato. Insomma, il suo principale ti-

⁶⁰⁶ *EL*, XI, 4, in *OC*, I, A, p. 206. Vedi anche *EL*, I, 1, in *OC*, I, A, p. 4, dove si osserva che l'uomo «viola di continuo le leggi che Dio ha stabilite e muta quelle che lui stesso stabilisce», che è «un essere limitato, soggetto all'ignoranza e all'errore come tutte le intelligenze finite» e che «in quanto creatura sensibile, perde persino le deboli cognizioni che possiede, e cade preda di mille passioni»; oppure, *EL*, XII, 4, *OC*, I, A, p. 254, dove si invitano i legislatori a tenere costantemente presenti «la debolezza, le ignoranze, i capricci della natura umana»; o, infine, *EL*, XIII, 1, in *OC*, I, A, p. 285, dove si parla del «desiderio malato (*envie malade*)» degli uomini «per una gloria vana» e di una «certa impotenza (*certaine impuissance*) dello [loro] spirito di fronte alle fantasie».

⁶⁰⁷ *Préface* all'*EL*, in *OC*, I, A, p. lxij (corsivi nostri).

⁶⁰⁸ H. Arendt, *Comprensione politica (le difficoltà del comprendere)* (1954), in Id., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca di totalitarismi*, Milano, Feltrinelli, 2008², p. 118; e in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica*, cit., p. 218 (corsivo nostro).

more rimane sempre, più che il benessere dei popoli e la sopravvivenza della libertà politica, la possibilità della scomparsa della «natura umana» stessa, lo «spaventoso nulla»⁶⁰⁹.

Di qui i pressanti moniti che, a più riprese e più o meno esplicitamente, il *Président* rivolge nel corso della sua opera ai governanti e ai popoli europei del suo tempo: ai primi, a non estendere oltre i limiti consentiti il loro potere e a tenere a freno il loro desiderio di gloria e le loro ambizioni di conquiste⁶¹⁰; ai secondi, ad essere sempre inquieti, a coltivare un «carattere impaziente»⁶¹¹, a stare insomma continuamente all'erta, perché – come scrive in un celeberrimo passaggio dell'*opus magnum* – la «schiavitù», ossia il dispotismo, «comincia sempre col sonno»⁶¹², vale a dire col venir meno della costante vigilanza su coloro che detengono il potere, e perché tale tipo di Stato, come hanno drammaticamente confermato i totalitarismi del «secolo breve», è sempre impercettibile e ingannevole ai suoi inizi, mentre poi, una volta instauratosi stabilmente, è particolarmente violento e aggressivo: esso – per usare le parole assai più efficaci di Montesquieu – è *toujours lent et faible dans ses commencements* e *ne montre d'abord qu'une main pour secourir*, mentre poi, una volta insediatosi, è *prompt et vif e opprime [...]* *avec une infinité de bras*⁶¹³.

9.2. Montesquieu e i suoi interpreti

Un rapido cenno, per concludere davvero, sulla fortuna – o ricezione o influsso o 'incidenza' che dir si voglia – di Montesquieu. Tra tutti i moderni, egli è forse l'autore più ampiamente 'sfruttato' dai filosofi successivi, ma nei cui confronti meno frequentemente e meno esplicitamente ci si è sentiti in dovere di riconoscere il proprio debito. Valga per tutti

⁶⁰⁹ Cfr. *supra*, § 3. Scrive, in proposito, Arendt: «Montesquieu non può essere anoverato tra i profeti di sventura, ma il suo coraggio freddo e sobrio non ho trovato eguali nemmeno tra i celebri pessimisti storici del XIX secolo»; e ancora: «Montesquieu aveva riflettuto troppo sul male della tirannide, da un lato, e sulle condizioni della libertà umana, dall'altro, per non giungere a conclusioni estreme» (H. Arendt, *Comprensione politica*, cit., rispettivamente, pp. 116-117 e 216-217, in nota).

⁶¹⁰ Cfr., ad es., *EL*, VIII, 8, 17; IX, 6-7; X, 2, 9; XIII, 17: in *OC*, I, A, pp. 157, 166-167, 178-179, 183, 191-192, 300-301.

⁶¹¹ È il carattere che avevano – secondo Montesquieu – gli Inglesi del suo tempo e che permetteva loro di «sventare le trame della tirannide»: *EL*, XIV, 13, in *OC*, I, A, pp. 320-321.

⁶¹² *EL*, XIV, 13, in *OC*, I, A, p. 321.

⁶¹³ *Ibidem*.

l'esempio di Kant. Risultano ben pochi i cardini del suo pensiero giuridico-politico (a partire dalla teorizzazione della struttura dello Stato di diritto e dalla distinzione tra repubblica, fondata sulla separazione dei poteri⁶¹⁴, e dispotismo, in cui invece i poteri sono concentrati, fino agli «articoli definitivi» per l'attuazione della «pace perpetua») che non dipendano direttamente dal *Président*, eppure sono rarissimi i casi in cui egli lo menzioni o lo lodi esplicitamente⁶¹⁵. Ben diverso, invece, è l'atteggiamento di Hegel, il quale non solo fa propria l'innovativa tripartizione montesquieuiana dei governi, servendosene per tratteggiare la sua filosofia della storia come «storia della libertà» (ossia, come 'evoluzione' storico-concettuale dall'Oriente dispotico, in cui «uno solo è libero», alle repubbliche dell'antichità greco-romana, in cui «solo alcuni sono liberi», per finire alla monarchia germanica, dove «tutti sono liberi»⁶¹⁶), ma elogia l'*EL* anche – esplicitamente e nei fondamentali *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821) – per altre tre fondamentali 'acquisizioni', e segnatamente: per aver esso indicato «la verace veduta storica, il punto di vista autenticamente filosofico» della legislazione, sottratta all'*astrattezza* e ricondotta invece a «momento dipendente da una totalità», che è «il carattere di una nazione»⁶¹⁷; per la «necessaria divisione dei poteri dello Sta-

⁶¹⁴ Si deve però notare, al riguardo, una significativa differenza tra Kant e Montesquieu. Nel suo scritto *Zum ewigen Frieden* (1795), il primo sottolinea l'importanza della separazione del potere esecutivo dal potere legislativo; Montesquieu, nella sua classica trattazione, sottolinea invece particolarmente – lo si è visto – l'importanza della separazione del giudiziario dagli altri due poteri.

⁶¹⁵ L'apprezzamento più significativo è forse quello contenuto nelle *Bemerkungen*: «La ragione per cui Montesquieu ha potuto dire *tante cose eccellenti* è che è partito dal presupposto che coloro che hanno introdotto nuove usanze e hanno stabilito nuove leggi abbiano avuto un motivo ragionevole per farlo» (I. Kant, «*Bemerkungen*». *Note per un diario filosofico*, tr. it. a cura di K. Tenenbaum, Roma, Meltemi, 2001, p. 227; corsivo nostro). Su alcuni debiti di Kant verso Montesquieu, vedi C. Rosso, *Montesquieu et Kant*, in Id., *La réception de Montesquieu ou les silences de la harpe éolienne*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1989, pp. 144-161; il nostro *Il dispotismo*, in *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., pp. 168-169; e M.A. Cattaneo, *Montesquieu e la repubblica federativa*, in D. Felice-D. Monda, *Montesquieu*, cit., pp. 307-309.

⁶¹⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, pp. 157-158, vol. II, p. 14. Vedi, sul punto, G. Bongiovanni-A. Rotolo, *Hegel e lo spirito del dispotismo*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo*, cit., vol. II, pp. 469 e segg.

⁶¹⁷ A questo proposito, già nello scritto giovanile sul *Diritto naturale* (1802), Hegel aveva definito «opera immortale» l'*EL* per «l'intuizione dell'individualità e del carattere dei popoli» e per non averne dedotte «le singole istituzioni e leggi dalla cosiddetta ragione», riconducendole invece all'«intero», che è costituito dalla «vivente individualità

to [...], garanzia della libertà pubblica»; e per l'«esposizione famosa» – in cui si scorge «il *profondo sguardo* di Montesquieu» – dei «principi delle forme di governo»⁶¹⁸.

Va rimarcato, tuttavia, che nella sua rielaborazione di queste importanti idee e teorie montesquieuiane, Hegel finisce sovente per 'perdersi' in fumosi quanto arrischiati 'precipizi' mentali, lontanissimi dall'argomentare sobrio e 'composto' del *Président*, per il quale – com'è notorio – neppure gli eccessi della ragione sono sempre desiderabili⁶¹⁹.

Assai meglio vanno le cose in altri 'eredi' di Montesquieu, come – per l'Ottocento – Constant, Comte, Tocqueville, Taine, Durkheim, e – per il Novecento – Meinecke, Althusser, Arendt e Aron⁶²⁰. Questi ultimi due, in particolare, si configurano come veri e propri *alter ego* del filosofo di La Brède. Ad Aron, più che ad altri, spetta soprattutto il merito di aver stabilito una volta per tutte – nel suo classico *Les étapes de la pensée sociologique* (1965, 1967) – che Montesquieu non è un precursore, ma è il padre o il capostipite della *sociologia*⁶²¹ e che l'architrave, ovvero l'asse ar-

di un popolo» (G.W.F. Hegel, *Scritti di filosofia del diritto* [1802-1803], a cura di A. Negri, Bari, Laterza, 1962, pp. 118-119).

⁶¹⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1994⁴, rispettivamente, § 3 ann., § 272 ann. e § 273 ann., pp. 22, 217, 220 (corsivo nostro). Su Hegel-Montesquieu, vedi A. Rotolo, *Hegel interprete di Montesquieu. «Geist der Gesetze» e dominio della politica*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II, pp. 505-550.

⁶¹⁹ Cfr. *EL*, XI, 6, *in fine*.

⁶²⁰ Si vedano, a questo proposito, nella già ripetutamente citata silloge di studi su *Montesquieu e i suoi interpreti*, i contributi (tutti inclusi nel vol. II) di: G. Paoletti, *La libertà, la politica, la storia. Presenza di Montesquieu nell'opera di Benjamin Constant*, pp. 479-505; C. Cassina, *Un'eredità scomoda? Sulle tracce montesquieuiane in Tocqueville*, pp. 569-588; R. Pozzi, *Alle origini della scienza dell'uomo: il Montesquieu di Hippolyte Taine*, pp. 611-626; C. Borghero, *Durkheim lettore di Montesquieu*, pp. 671-712; U. Roberto, *Montesquieu tra illuminismo e storicismo nella riflessione di Friedrich Meinecke*, pp. 713-736; A. Ceccarelli, *Il momento montesquieuiano di Louis Althusser*, pp. 775-804; Th. Casadei, *Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, pp. 805-838; M. Iofrida, *Uno «spectateur engagé» del XVIII secolo: Montesquieu letto da Raymond Aron*, pp. 839-866.

⁶²¹ Da noi 'ritradotta' in *scienza universale dei sistemi politico-sociali*. Va però tenuto presente, in proposito, che Aron, all'opposto di noi, considera il *dispotismo* montesquieuiano «soprattutto» come «l'immagine ideale del male politico» (R. Aron, *Montesquieu*, in Id., *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 44, e in D. Felice [a cura di], *Lo spirito della politica*, cit., p. 54).

chimedico di tale scienza, è il *concetto di spirito generale della nazione*, di cui Aron fornisce una delle caratterizzazioni più pregnanti:

Lo spirito generale di una nazione non è paragonabile alla volontà creatrice di una persona o di una collettività; non assomiglia alla scelta esistenziale di Kant o di Sartre; decisione unica che è all'origine della pluralità degli atti o degli episodi di un'esistenza individuale o collettiva. Lo spirito generale di una nazione è il modo di essere, di agire, di pensare e di sentire di una collettività particolare, così come l'hanno plasmata la geografia e la storia⁶²².

Altro aspetto importante da menzionare è la forte sottolineatura – nelle *Étapes* – della «sintesi» che Montesquieu opera fra teoria della politica (tradizione aristotelica) e sociologia, foggiando dei *tipi* che non appaiono solo, come nella *Politica* di Aristotele, delle forme di governo, ma si rivelano anche delle forme di organizzazione sociale, le quali sono articolate in base al modo in cui viene esercitato il potere, per cui nel pensiero di Aron articolazione sociale e struttura politica risultano l'una la faccia dell'altra:

Comunque sia – scrive infatti –, l'idea essenziale resta la connessione [...] tra la forma di governo, il tipo di regime da una parte, e la forma dei rapporti interpersonali dall'altra. In effetti, ciò che è decisivo agli occhi di Montesquieu non è tanto che il potere sovrano appartenga a molti o a uno solo, quanto che l'autorità sia esercitata secondo le leggi e con moderazione oppure, al contrario, arbitrariamente e con violenza. La vita sociale si diversifica in rapporto al modo in cui è esercitato il governo. Una simile idea mantiene tutta la sua portata in una sociologia dei regimi politici⁶²³.

In ogni caso, è soprattutto Hannah Arendt l'autentica erede novecentesca di Montesquieu, «il più fine e il più moderato tra i *philosophes*»⁶²⁴.

⁶²² R. Aron, *Montesquieu*, in Id., *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., 59-60, e in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica*, cit., p. 74.

⁶²³ R. Aron, *Montesquieu*, in Id., *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 45, e in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica*, cit., p. 55.

⁶²⁴ Così Voltaire definisce Montesquieu nelle sue *Lettres à S.A. Mgr. le prince de *** sur Rabelais et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne* (1767), in Id., *Mélanges*, a cura di J. van den Heuvel, Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), 1961, p. 1206.

I due pensatori ‘si somigliano’, infatti, pressoché in tutto.

In primo luogo, entrambi hanno cercato di essere non già ignavi o ‘di-stratti’ indagatori del loro tempo, ma – come amava dire Aron⁶²⁵ – *spectateurs engagés*. In secondo luogo, entrambi hanno perseguito l’ideale di una scienza che potesse coniugare il rigore concettuale e l’impegno etico. In terzo luogo, entrambi hanno riflettuto sul dispotismo-totalitarismo (l’abisso/le tenebre) e la libertà (il vertice/la luce), sull’oppressione e la libertà, sulla ‘bestialità’ e sulla ‘angelicità’ della politica. *Last but not least*, tutti e due, in luogo dell’esasperato feticismo per le *scienze fisiche* che domina incontrastato nelle società del nostro tempo, hanno nutrito un vero e proprio culto per *scienze politiche e morali*. Nel caso di Arendt, tutta la sua produzione teorica sta lì a dimostrarlo. Ma vale lo stesso per Montesquieu. Quantunque sia vero, infatti – come si è accennato all’inizio di questo studio –, che egli abbia coltivato per tutta la vita anche un apprezzabile interesse per le discipline scientifiche, tuttavia esso non è mai diventato in lui prevalente, neppure negli anni giovanili, come dimostra *ad abundantiam* la contemporanea stesura delle *LP* e di altri importantissimi scritti squisitamente ‘filosofici’, di cui s’è cercato di mettere in luce l’enorme valore, accanto a quelli più propriamente ‘scientifici’⁶²⁶. Per giunta, quasi sempre, nei paralleli tra Antichi e Moderni, la preferenza del *Président* (come del resto di Arendt⁶²⁷) va ai primi e, talora, in maniera davvero marcata. Ciceronianamente, egli qualifica infatti la modernità occidentale quale «feccia e corruzione»⁶²⁸ e parla di noi, in confronto agli Antichi, come di «piccole anime»⁶²⁹, ossia del fatto che, da un punto di vista etico-politico, ci saremmo «rimpiccioliti», rispetto a loro (e ovvia-

⁶²⁵ Vedi R. Aron, *Le spectateur engagé: entretiens avec J.-L. Missika et D. Wolton*, Paris, Juilliard, 1981.

⁶²⁶ Di scarsissimo interesse sostanziale, i cosiddetti ‘scritti scientifici’ del *Président* meritano attenzione soprattutto perché – come ha giustamente osservato S. Cotta (*Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 11) – «si avvalgono della categoria del rapporto per rendere conto delle osservazioni e degli esperimenti effettuati» (corsivo nostro).

⁶²⁷ Si veda, in proposito, S. Giorcelli Bersani, *L’«auctoritas» degli antichi. Hannah Arendt tra Grecia e Roma*, Milano, Mondadori Education, 2010.

⁶²⁸ *EL*, IV, 6, in *OC*, I, A, p. 48 e nota *d*, dove si rinvia al celebre *in faece Romuli* di M.T. Cicerone, *Epistulae ad Atticus*, II, 1, 8.

⁶²⁹ Cfr. *EL*, IV, 4, in *OC*, I, A, p. 45: «La maggior parte dei popoli antichi viveva sotto governi che avevano la virtù come principio; e quando la virtù vi regnava in tutta la sua forza, *vi si compivano gesta che noi oggi giorno non vediamo più e che meravigliano le nostre piccole anime*» (corsivo nostro).

mente qui il riferimento, da parte sua, è anzitutto ai governanti e ai governati «educati» dallo stoicismo⁶³⁰), di circa un quarto:

L'amor di patria ha conferito alle storie greche e romane – scrive esattamente in una importante *pensée* riconducibile al *Traité des devoirs* – quella nobiltà che le nostre non hanno. Ne è la molla costante di tutte le azioni, e si prova piacere a trovare ovunque quella virtù cara a tutti coloro che hanno un cuore.

Quando si pensa alla debolezza delle nostre ragioni, alla meschinità dei nostri mezzi, all'avidità con cui cerchiamo vili ricompense, a quell'ambizione così diversa dall'amore della gloria, ci si stupisce della differenza di tali spettacoli, e pare che, da quando quei due grandi popoli [i Greci e i Romani] non esistono più, gli uomini siano rimpiccioliti di un cubito [50 cm ca.]⁶³¹.

Ma forse il luogo in cui emerge con più nettezza questa palese opzione di Montesquieu per gli Antichi, è un'altra *pensée*, meno nota, ma altrettanto importante – a nostro giudizio –, in cui dopo aver rilevato che, diversamente dai Greci e dai Romani, noi moderni «non stimiamo che le scienze fisiche, delle quali unicamente ci occupiamo», considerando «il bene e il male politici [...] un sentimento più che un oggetto di conoscenza», egli si proclama *sectateur de l'excellent homme l'abbé de Saint-Pierre*⁶³², perché, come gli Antichi, questi si è occupato eminentemente di «filosofia attiva»⁶³³, redigendo, in particolare, un rinomato *Projet pour*

⁶³⁰ La cui scomparsa è stata una «sventura» per il genere umano: cfr. *EL*, XXIV, 10, in *OC*, I, B, p. 89 («[...] se potessi per un momento smettere di pensare che sono cristiano, non potrei fare a meno di annoverare la distruzione della setta di Zenone [di Cizio] fra le sventure del genere umano [...]. Essa sola sapeva formare i cittadini, essa sola formava i grandi uomini; essa sola formava i grandi imperatori»; corsivi nostri).

⁶³¹ P 221, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 90. Cfr. *EL*, III, 5, in *OC*, I, A, p. 31: nelle monarchie moderne «lo Stato sussiste indipendentemente dall'amor di patria, dal desiderio di vera gloria, dalla rinuncia a se stessi, dal sacrificio dei propri interessi più cari, da tutte quelle virtù eroiche che troviamo negli Antichi e delle quali abbiamo soltanto udito parlare».

⁶³² P 1940. In un'altra *pensée* lo definisce «il miglior galantuomo che sia mai esistito (*le meilleur honnête homme qui fût jamais*)» (P 1876).

⁶³³ Cfr. P 1940 e 1855: «Plutarco [*Vita di Solone*, 3; *Via di Temistocle*, 2] ha osservato che la filosofia antica non era altro che la scienza del governo. Tranne uno [Talete], i Sette Sapienti – dice – si interessarono soltanto alla politica e alla morale, e, sebbene successivamente i Greci si siano appassionati alle scienze speculative, si capisce bene che la loro più alta considerazione era per la filosofia attiva (*philosophie active*), e che il loro vero culto era per i governatori delle città e i loro legislatori». Vedi pure P 1871 e 1926,

rendre la paix perpétuelle en Europe (1713), vale a dire un programma teso a lasciare – concretamente – i popoli europei del suo tempo un po' meno peggio di come li aveva trovati⁶³⁴.

Diversamente da quanto farà Kant, il *Président* non ha elaborato progetti con «articoli preliminari», «definitivi» e persino «segreti» di «pace perpetua», ma ben prima del filosofo di Königsberg – e di Rousseau che millanta di essere lui, invece, il 'novatore'⁶³⁵ – ha legato strettamente *pace* e *repubblica* e «studiato a fondo e in modo sviluppato»⁶³⁶ quell'idea di *république fédérative* (vale a dire, una grande comunità politica «composta di tante piccole repubbliche», capace di resistere tanto all'aggressione esterna quanto di evitare la degenerazione interna di ciascuno degli Stati membri⁶³⁷) che i padri fondatori degli Stati Uniti d'America assunsero come loro modello, menzionando l'*EL* nei loro dibattiti costituzionali più di tutte le altre opere antiche e moderne⁶³⁸. Poiché è sicuramente vero – come ha scritto Arendt – che «non vi è un solo evento rilevante, nella nostra storia recente, che non possa rientrare nello schema di intuizioni tracciato da Montesquieu»⁶³⁹, sarebbe per lo meno equo rendergli i

dove si legge: *I politici greci* – In effetti, la scienza delle arti che risultano di una qualche utilità, per gli uomini che vivono in società, è subordinata alla grande arte che forma e regola le società».

⁶³⁴ In un'altra *pensée* Montesquieu scrive infatti: «L'illustre abate di Saint-Pierre ha proposto diversi progetti, tutti volti a condurre [gli uomini] al bene» (P 1295; corsivo nostro).

⁶³⁵ Il tema delle confederazioni – dichiara infatti, nel *Contrat social*, è «materia completamente nuova» (*Du contract social*, III, 15, in *Ceuvres complètes*, cit., vol. III, p. 431, nota **). Vedi, sul punto, M.A. Cattaneo, *Montesquieu e la repubblica federativa*, in D. Felice-D. Monda, *Montesquieu*, cit., p. 307, che ridà giustamente a Montesquieu ciò che è 'suo'. In ogni caso, un autore come É. Faguet ha potuto affermare che «su questo tema Rousseau ha avuto le stesse idee di Montesquieu» (*La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1902, p. 114).

⁶³⁶ M.A. Cattaneo, *Montesquieu e la repubblica federativa*, cit., p. 307.

⁶³⁷ *EL*, IX, 1, in *OC*, I, A, pp. 174.

⁶³⁸ Nel 1787, l'anno in cui fu portata a termine la stesura della Costituzione degli Stati Uniti d'America, l'*EL* «fu il libro più citato in America, dopo la Bibbia» (B. Casalini, *L'«esprit» di Montesquieu negli Stati Uniti durante la seconda metà del XVIII secolo*, in D. Felice [a cura di], *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. I, p. 325). A meditare sulle pagine montesquieuiane sulla Repubblica federativa, o federale, furono soprattutto gli autori del *Federalist*, James Wilson e Thomas Jefferson: cfr. P.M. Spurlin, *Montesquieu in America, 1760-1801* (1940), New York, Octagon Books, 1969, pp. 205-226; J.N. Shklar, *Montesquieu*, cit., pp. 125 e segg.

⁶³⁹ H. Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione* (1953), in Id., *Antologia*, cit., p. 128, e in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica*, cit., p. 214.

meriti che gli spettano, se anche noi Europei, che da tanto tempo parliamo di *repubblica federale dell'Europa*, ma che ancora non siamo riusciti ad attuare, avessimo il buon senso di ricordarci – e di riconoscere – che è lui, e non altri, così come avviene per i principi della divisione dei poteri e dell'autonomia della giustizia, il *padre nobile* di questa forma «eterna»⁶⁴⁰ di Stato.

⁶⁴⁰ L'aggettivo è adoperato da Montesquieu per qualificare le repubbliche federative europee del suo tempo, e cioè Svizzera, Olanda e Impero germanico: cfr. *EL*, IX, 1, in *OC*, I, A, p. 173.

Paralipomeni

1. Religione e politica in Montesquieu*

L'arte di trovare in una cosa, che naturalmente ha un significato buono, tutti quei significati negativi che può attribuirle una mente che non ragiona bene, non è affatto utile agli uomini: coloro che la praticano assomigliano ai corvi, i quali evitano i corpi vivi e volano per ogni dove alla ricerca di cadaveri.

(Montesquieu, *Défense de L'Esprit des lois*, III^e Partie)

Raccogliere in un grosso volume un lungo elenco dei mali che la religione ha provocato è una cattiva maniera di argomentare contro di essa, se non si fa anche l'elenco dei beni che ha generato. Se volessi raccontare tutti i mali provocati nel mondo dalle leggi civili, dalla monarchia, dal governo repubblicano, direi cose tremende.

Il cristianesimo è pieno di buon senso.

(Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XXIV, 2, 26).

1. Il contesto: il credo sistemico dell'economia

Come sempre accade, quando l'interesse per un grande 'classico' del pensiero filosofico-politico torna ad essere particolarmente significativo¹, co-

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

¹ Questi primi anni del terzo millennio registrano una vera e propria 'esplosione' dell'interesse e degli studi su Montesquieu: per l'Italia, vedi D. Felice, avec la collaboration de G. Cristani, *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)*, Bologna, Clueb, 2006, cap. VI (ora anche nel sito elettronico: < <http://www.montesquieu.org>).

minciano ad apparire, accanto a pubblicazioni pregevoli, studi o raccolte di studi quanto mai discutibili: questo è il caso del recente volume *Montesquieu, l'État et la religion* in cui sono riunite le relazioni presentate al colloquio organizzato a Sofia, nei giorni 7-8 ottobre 2005, dalla Società Montesquieu e dalla Nuova Università Bulgara, in occasione del 250° anniversario della morte dell'autore dell'*EL*². Chi si aspettasse una ulteriore originale messa punto dello studio, assai articolato e complesso, di Montesquieu sulle religioni, resterà deluso. Della vasta *enquête* mon-

quieu.it: Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni >), e P. Venturelli (a cura di), *Bibliografia (Montesquieu in Italia: 2006 segg.): < www.montesquieu.it >*, cit.; per il resto del mondo, cfr. la rubrica *Bibliographie* della «Revue Montesquieu» (1997 segg.), reperibile online, e del Site Montesquieu: < <http://montesquieu.ens-lsh.fr> >.

² *Montesquieu, l'État et la religion*, Colloque de Sofia (7 et 8 octobre 2005), précédé d'une table ronde *État et religion en Bulgarie, en France et dans l'Europe d'aujourd'hui*, Avant-propos de Jean Ehrard, président d'honneur de la Société Montesquieu, «Cahiers Montesquieu», hors série, Sofia, Éditions Iztok-Zapad, 2007. Tra le pubblicazioni pregevoli più recenti, mi limito a segnalare i volumi di R. Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Firenze, Olschki, 2006, il cui ampio capitolo conclusivo è interamente dedicato a Montesquieu: «Montesquieu, l'Oriente religioso e la tolleranza», pp. 331-402; e di M. Platania, *Montesquieu e la virtù. Rappresentazioni della Francia di Ancien Régime e dei governi repubblicani*, Torino, Utet, 2007; nonché, su Montesquieu e la religione, i numerosi saggi di L. Bianchi: *Nécessité de la religion et de la tolérance chez Montesquieu. La «Dissertation sur la politique des Romains dans la religion»*, in *Lectures de Montesquieu*, Actes du Colloque de Wolfenbüttel (26-28 octobre 1989) réunis par E. Mass et A. Postigliola, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1993, pp. 25-39; *Religione e tolleranza in Montesquieu*, «Rivista di storia della filosofia», 49 (1994), pp. 49-71 (nuova versione: *Il ruolo politico e sociale della religione*, in D. Felice [a cura di], *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. II, pp. 515-538); *La funzione della religione in Europa e nei paesi orientali*, in *L'Europe de Montesquieu*, Actes du Colloque de Gênes (26-29 mai 1993) réunis par A. Postigliola et M.G. Bottaro Palumbo, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995, pp. 375-387; *Histoire et nature: la religion dans «L'Esprit des lois»*, in *Le temps de Montesquieu*, Actes du colloque international de Genève (28-31 octobre 1998) publiés par M. Porret et C. Volpilhac-Augier, Genève, Droz, 2002, pp. 289-304; «L'auteur a loué Bayle, en l'appelant un grand homme: Bayle dans la «Défense de l'Esprit des lois», in *Montesquieu, œuvre ouverte? (1748-1755)*, Actes du colloque de Bordeaux (6-8 décembre 2001) présentés et publiés par C. Larrère, Napoli-Oxford, Liguori-Voltaire Foundation, 2005, pp. 103-104; *Leggi divine e leggi umane*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., vol. II, pp. 539-568; gli articoli «Athéisme» e «Pierre Bayle» nel *Dictionnaire électronique Montesquieu* (2008). Vedi anche, sempre su Montesquieu e la religione, C. Borghe-ro, *L'ordine delle leggi e la natura delle cose*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., vol. II, pp. 569-600.

tesquieuiana sulle grandi religioni come il cristianesimo (nelle sue varie forme), l'islam, il confucianesimo, l'induismo o il buddismo, l'attenzione del volume è rivolta esclusivamente al primo, e in particolare alla sua variante principale, il cattolicesimo. Ora, senza minimamente negare lo spazio rilevante che a tale confessione è riservata negli scritti di Montesquieu, è quanto mai arbitrario 'restringere' ad essa il suo pensiero in materia religiosa, ovvero non dire nulla o quasi dei suoi giudizi sulle altre religioni, e in particolare sull'islam e il confucianesimo, i quali, seppure in misura minore rispetto al cristianesimo, occupano anch'essi uno spazio cospicuo, e di grande interesse, nei suoi scritti dati e non dati alle stampe. Ma la cosa più grave è il modo singolarmente parziale e tendenzioso in cui viene esaminata la raffigurazione montesquieuiana del cattolicesimo, a cominciare dalla prima relazione, che è quella che dà il 'tono' al volume. Ne è autrice Céline Spector, la più prolifica studiosa di Montesquieu di questo primo scorcio del nuovo millennio, come attestano, oltre a svariati articoli³, i suoi tre corposi volumi (di 300, 500 e 300 pagine), intitolati, rispettivamente, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*⁴, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*⁵ e *Montesquieu: liberté, droit et histoire*⁶. Gli obiettivi della sua relazione, con una certa enfasi⁷ intitolata *Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion: le statut du fait religieux dans «L'Esprit des lois»* e lunga quasi 40 pagine (pp. 40-78), sono due: 1) evidenziare che, diversamente da quanto dichiara, Montesquieu «subordina la religione alla politica», ovvero il cristianesimo allo Stato; 2) sottolineare che, «en amont» di questa «subordination», egli compie un'altra più importante operazione: «naturalise» il cattolicesimo, «en le reconduisant à des “motifs d'attachement”» (p. 61). Il luogo dell'*EL* in cui 'si consuma' la «subordinazione» è il libro XXIV, nel quale Montesquieu «envisage surtout la foi en tant que “motif réprimant” (facteur de crainte, véritable “frein” agissant sur les passions)»; il luogo, invece, in cui si 'manda ad effetto' la «naturalizzazione

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

⁴ Paris, Puf, 2004.

⁵ Paris, Champion, 2006.

⁶ Paris, Michalon, 2010.

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

del cattolicesimo» è il libro XXV, in cui egli «appréhende [la foi] comme un “sentiment”, associé à l’amour plutôt qu’à la crainte» (p. 62).

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

L’éloge de la religion chrétienne [...] n’a de sens qu’en ce que celle-ci atténue la férocité des princes, tant dans le domaine de la sûreté extérieure et du droit des gens [...] que dans le domaine de la sûreté intérieure [...]. L’audace de l’auteur de *L’Esprit des lois* doit être mesurée ici: le christianisme [= le catholicisme] n’est pas seulement l’auteur de véritables barbaries, il apparaît aussi comme l’équivalent fonctionnel du commerce ou de l’économie: sa fonction modératrice est analogue – prévenir o contrer les abus du pouvoir – [...]. Là où l’économie régle par l’intérêt entendu come désir de profit dans le monde, espoir de gagner et crainte de perdre⁸, la religion régle par l’espoir ou par la crainte des récompenses et des peines de l’autre monde; l’une influence les conduites par le désir des biens matériels d’ici bas, l’autre par le désir des biens de l’au-delà – d’où le conflit possible entre les deux logiques, celle de la vie active et de la vie contemplative. Montesquieu subordonne ainsi la Cité de Dieu à la Cité de l’homme, qui lui assigne ses formes et ses fins (pp. 59-60; corsivo di Spector).

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

La prima: ognuno ha il suo credo, e Spector, sulla scia della sua maestra Catherine Larrère⁹, ha il proprio: l’economia. Essa «emerge», come recita il titolo del suo secondo volume, con Montesquieu ed è la chiave di volta del suo sistema di pensiero. È ‘la misura di tutte le cose’, anche

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

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

della religione cristiana, la quale perciò è il suo «equivalente funzionale». Il cristianesimo pensa a 'salvare' l'anima, l'economia a 'salvare' il corpo, il quale comunque è superiore all'anima e perciò le assegna «le sue forme e i suoi fini»¹⁰. La tesi è decisamente nuova. Che cosa dire? Anzitutto, che per Montesquieu il cristianesimo non è l'equivalente di nulla, dato che esso è per lui sia il maggior bene ultraterreno (ha come «objet» «la félicité de l'autre vie»: *EL*, XXIV, 3), sia anche il primo dei beni in questa terra (esso è «le plus grand bien que les hommes puissent donner et recevoir»: *EL*, XXIV, 1). Ma per l'autrice nel capoverso dove Montesquieu enuncia questa importante tesi farebbe, non si capisce come né ella ce lo spiega, dell'«ironia»¹¹. In secondo luogo, è solo parzialmente vero che la «funzione moderatrice» del cristianesimo sia «analogia» a quella del commercio/economia. Infatti: il cristianesimo «adoucit les mœurs» (*EL*, XXIV, 4); il commercio invece le «adoucit» e le «corrompt» (*EL*, XX, 1). Il primo ha fatto compiere un straordinario salto di qualità (un salto che «la nature humaine ne saurait assez reconnaître»: *EL*, XXIV, 3) sia al diritto internazionale che al diritto politico/pubblico, il secondo invece genera sì la pace tra le nazioni, ma non l'«unione» tra i privati cittadini, che al contrario 'isola' tramite la mercificazione totale delle «azioni umane», delle «virtù morali» e delle più piccole cose che «l'humanité demande»:

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

Inoltre: il cristianesimo modera il potere sia con i suoi i precetti «fixes» (*EL*, XXVI, 2), che ruotano attorno all'*amore* e alla *mitezza* («douceur») (*EL*, XXIV, 1, 3-4), sia anche – nel caso del cattolicesimo – in quanto «potere che arresta (*arrête*) il potere» (il potere del clero cattolico *arrête*, assieme a quelli della nobiltà e dei parlamenti giudiziari, il potere del mo-

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

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

narca: *EL*, XI, 4; II, 4; cfr. *infra*), il commercio invece lo fa solo «en vertu de sa *mobilité*» (p. 60), ovvero tramite le «lettere di credito», «biens invisibles, qui peuvent être envoyés partout, et ne laissent de trace nulle part» (*EL*, XXI, 20).

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

In terzo luogo, in nessun luogo dell'*EL* Montesquieu sostiene la *subordinazione* della Città di Dio alla Città degli uomini, del cattolicesimo allo Stato o, peggio ancora, del cattolicesimo all'economia. Tra le *choses* che *gouvernent les hommes*, elencate in *EL*, XIX, 4 («Ce que c'est que l'esprit général»), l'economia (o il commercio) non figura, mentre c'è la religione, e in una posizione 'strategica': è la prima nella lista dei fattori 'moralì' («Plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la *religion*, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières [...]»). Come fa a subordinare a sé la religione una *chose* che per Montesquieu non rientra neppure tra le *choses* che «governano gli uomini»¹³? Circa poi il rapporto tra cristianesimo e politica, Montesquieu è chiaro: «A l'égard de la vraie religion [il cristianesimo], il ne faudra que *très peu d'équité* pour voir que je n'ai jamais prétendu faire céder ses intérêts aux intérêts politiques, mais les unir» (*EL*, XXIV, 1;

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

¹³ La tentazione 'irresistibile' di ricondurre tutto all'economia (una tentazione tipica del *marxismo volgare*), porta Spector a fare di Montesquieu un precursore di Marx: vedi in proposito quanto ella scrive, ragionando sulla categoria montesquieuana di *subsistance* (*EL*, XVIII, 8), nel suo articolo *Sujet de droit et sujet d'intérêt: Montesquieu lu par Foucault*, «Astérian», n° 5, juillet 2007, < <http://asterion.revues.org/document766.html> >: «Montesquieu pose-t-il l'existence d'un "très grand rapport" entre ce que Marx nommera l'infrastructure économique (le mode de production) et la superstructure qu'est l'institution juridique vouée à trancher les différends entre particuliers (le droit civil)». Per un tentativo d'analisi 'meno ideologizzato' della suddetta categoria montesquieuana, vedi Th. Casadei-D. Felice, *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, ci., vol. I, pp. 313-352.

corsivo mio). Evidentemente, sprovvista di questa *très peu d'équité*, Spector 'finge' di ignorare tale 'avvertimento' montesquieuiano, come pure 'finge' di ignorare tutto quanto Montesquieu scrive – e che il compianto Sergio Cotta ha messo magistralmente a fuoco più di quarant'anni addietro¹⁴ – sul *potere del clero cattolico* come fattore di *stabilità*, di *moderazione* e di *libertà* della monarchia 'alla francese', ossia della monarchia basata sui «pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants» (*EL*, II, 4). Credo di capire la ragione di quest'ultima omissione: 'inchiodata' all'idea che in Montesquieu l'economia è il motore delle forme politiche e della storia e che tutte le altre *choses* sono al suo servizio, ovvero, più in concreto, convinta che Montesquieu sia un Mandeville 'a tutto tondo' (s'intende, il Mandeville del celebre paradosso *vizi privati/publici benefici*)¹⁵ e un apologista della monarchia francese del suo tempo basata sull'*humeur sociable*, sull'onore, sul lusso, sulla vanità, ecc.¹⁶, Spector deve *necessariamente* passare sotto silenzio il fatto che: 1) la Francia di Montesquieu è «la fille ainée de l'Église catholique» (o quella dei «Rois très chrétiens», come Luigi XIV); 2) la monarchia 'alla francese' che il Nostro disegna nell'*EL* non sta in piedi senza il «potere intermedio» del clero cattolico; 3) la moderazione e la libertà in questo modello di monarchia si danno *anche* per la presenza dei «privilegi ecclesiastici», privilegi che per Montesquieu vanno «fissati» una volta per tutte, ma nient'affatto aboliti

¹⁴ S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu* (1966), in Id., *I limiti della politica*, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 189-190. Spector non ignora evidentemente questo contributo fondamentale di Cotta, ma lo cita 'con sufficienza' e senza mai nominare il cattolicesimo, al quale soprattutto Cotta si riferisce nel suo studio (cfr. p. 42, nota 7, del volume in esame). Sul Montesquieu di Cotta, vedi Th. Casadei-D.Felice, *Per una filosofia del limite: Sergio Cotta interprete di Montesquieu*, «Dianoia», 15 (2010), pp. 217-244.

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

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

(«Je ne suis point entêté des privilèges ecclésiastiques: mais je voudrais qu'on fixât bien une fois leur juridiction»; «Rendez sacré et inviolable l'ancien et nécessaire domaine du clergé; qu'il soit fixe et éternel comme lui»: *EL*, II, 4; XXV, 5). Mi rendo perfettamente conto che tesi come queste sui «privilegi» del clero cattolico siano un boccone molto amaro per i 'laicisti' di tutte le risme, ma tant'è: se si vuole interpretare 'Montesquieu secondo Montesquieu', questo boccone bisogna ingoiarlo. Detto in modo un po' meno polemico: l'uomo del modello di monarchia 'alla francese' ideato da Montesquieu¹⁷ non è l'individuo egoista-immorale del paradosso di Mandeville, ma il suddito moderato cattolico, che vive costantemente il contrasto «entre le engagements de la religion et ceux du monde», e la cui religione «travaille tantôt à détruire, tantôt à régler» l'onore in quanto «préjugé» (*EL*, IV, 2, nota *b*, 4).

Detta com'è: Montesquieu *non separa politica e morale* né tanto meno *morale e religione*. Egli prende atto¹⁸ che nella società monarchica l'onore, il lusso e la vanità fanno funzionare la macchina dello Stato e producono ricchezza, ma ciò non genera/suscita in lui alcuna adesione/ammirazione¹⁹. L'onore fa compiere il proprio dovere, ma è un «préjugé» ed è

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

¹⁸ Cfr. *EL*, IV, 2, nota *b*, dove, parlando delle «règles suprêmes» dell'onore, Montesquieu riprende quanto aveva già spiegato ai dottori della Facoltà di Teologia della Sorbona («XII^e Proposition/Réponse et Explication»: «*Il n'est point question ici du droit, mais du fait; c'est ce qui est, et non pas ce qui doit être*») e afferma: «On dit ici *ce qui est et non pas ce qui doit être*. L'honneur est un préjugé que la religion travaille sans cesse tantôt à détruire, tantôt à régler» (corsivi miei); *EL*, XIX, 5, dove egli suggerisce che in una nazione come la Francia, naturalmente piena di gaiezza, sia meglio «laisser-lui faire les choses frivoles sérieusement et gaiement les choses sérieux»; ed *EL*, XIX, 6, dove sottolinea l'opportunità di lasciare ai Francesi la loro *humeur sociable*: «Qu'on nous laisse comme nous sommes».

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

«faux»; il lusso è sinonimo di benessere, ma «est fondé [...] sur les commodités qu'on se donne par le travail des autres»; la vanità produce dei «biens sans nombre» (*EL*, III, 6-7; VII, 1; XIX, 9), ma rende «vains» gli individui e la società in cui essi vivono: in questa, si legge nello *Spicilège*, la vanità «représente la vertu comme le billet de banque représente l'argent»²⁰. Tra i suoi effetti c'è la moda, la quale «augmente sans cesse les branches de son commerce», ma lo fa «à force de [...] rendre l'esprit frivole» (*EL*, XIX, 8)²¹.

La si può girare come si vuole, ma Montesquieu è il filosofo del *limite* o della *moderazione*, non solo dei governanti ma anche dei governati: il suo ideale è il cittadino *moderato* nelle repubbliche e il suddito *moderato* nelle monarchie, non l'individuo hobbesiano-mandevilliano intento a perseguire esclusivamente e illimitatamente il proprio «interesse»²². Ancora, Montesquieu è esplicito: è vero che gli uomini giudicano le azioni dal «successo», ma questo loro giudizio è un «deplorable abuso nella morale»²³:

²⁰ Montesquieu, *Spicilège*, éd. par R. Minuti et annoté par S. Rotta, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, cit., t. 13, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2002, pp. 521-522 (n° 601). Vale la pena ricordare che Montesquieu vide come il fumo negli occhi l'esperimento, promosso da John Law, di sostituire la moneta metallica con quella cartacea: cfr. *LP CXXXVIII*; *EL*, XXII, 10, *in fine*. Cfr. *supra*, pp. 32-34.

²¹ Un altro effetto è la *politesse*, che è essenziale nelle *manières* della società monarchica, ma che «naît de l'envie de se distinguer. C'est par orgueil que nous sommes polis: nous nous sentons flattés d'avoir des manières qui prouvent que nous n'avons pas vécu avec cette sorte de gens que l'on a abandonnés dans tous les âges» (*EL*, IV, 2). Montesquieu lega strettamente donne-lusso-vanità-moda nelle monarchie, rilevandone benefici e rischi: «Les femmes ont peu de retenue dans les monarchies; parce que la distinction des rangs les appellent à la Cour, elles y vont prendre cet esprit de liberté qui est le seul qu'on y tolère. Chacun se sert de leur agréments & de leurs passions pour avancer sa fortune; & comme leur faiblesse ne leur permet pas l'orgueil, mais la vanité, le luxe y règne toujours avec elles» (*EL*, VII, 9); tuttavia, se la «société des femmes» «forme le goût», «gâte [però] les mœurs» (*EL*, XIX, 8; corsivi miei). Al lusso dei Francesi che nasce dalla vanità, il *Président* sembra opporre il «lusso solido» degli Inglesi fondato sui bisogni reali: «Il y [in Inghilterra] aurait un *luxe solide*, fondé, non pas sur le raffinement de la *vanité*, mais sur celui des *besoins réels*; & l'on ne chercherait guère dans les choses que les plaisirs que la nature y a mis» (*EL*, XIX, 27; corsivi miei). Vedi anche *P 634* («[...] la vanité est sorte partout») e *786* («Choses frivoles, qui ne donnent rien à ceux qui en jouissent et dégradent ceux qui s'en occupent»).

²² «Je le dirai toujours, c'est la modération qui gouverne les hommes, et non pas les excès» (*XXII*, 22, *in fine*; corsivo mio).

²³ «Il est vrai qu'on juge toujours des actions par le succès; mais ce jugement des hommes est lui-même un *abus déplorable dans la morale*» (*P 207*; corsivi miei).

donde la sua condanna della schiavitù antica e di quella moderna tanto degli indigeni americani quanto dei neri (queste fanno sì 'girare' l'economia, ma attraverso l'«abbattimento [*abattement*]» e l'«avvilimento [*avilissement*]» della natura umana, tramite «il più violento abuso [*le plus violent abus*]» mai perpetrato contro di essa: *EL*, XV, 1, 4-5; *P* 2194). E dietro la morale c'è, ci *deve* essere, dato che ne è «le meilleur garant» (*EL*, XXIV, 8), la religione. Anche qui: la si può girare come si vuole, ma l'uomo di Montesquieu è l'esatta antitesi dell'uomo di Mandeville: è l'uomo 'morale', non l'uomo 'immorale' (e ateo), che agisce – e perfino crede in Dio, secondo Spector²⁴ – solo per «interesse», per soddisfare i propri 'appetiti' materiali e spirituali, fisici e psichici. Montesquieu ammira la morale cristiana («ci rende felici anche in questa vita», è una morale *mite* [«*douce*»]²⁵ e *attiva*²⁶), la morale degli stoici (essi «n'étaient occupés qu'à travailler au bonheur des hommes, à exercer les devoirs de la société»: *EL*, XXIV, 10)²⁷, la morale confuciana (è «toute pratique»²⁸). Ammira gli uomini che hanno una morale, come gli imperatori stoici (gli Antonini e Giuliano l'Apostata-

²⁴ Cfr. *infra*.

²⁵ Oltre a *EL*, XXIV, 3-4, vedi anche *Romains* XV e *P* 551: «Bien que la religion chrétienne n'ait pas fait beaucoup de princes vertueux, elle a néanmoins adouci la nature humaine; elle a fait disparaître les Tibère, les Caligula, les Néron, les Domitien, les Commode et les Héliogabale».

²⁶ Cfr. in proposito la durissima confutazione del «paradosso» di Bayle secondo cui «de véritables chrétiens ne formeraient pas un État qui pût subsister». I cittadini cristiani, obietta Montesquieu, sono «infiniment éclairés sur leurs devoirs», hanno un «très grand zèle pour les remplir», sentono «très bien les droits de la défense naturelle» (*EL*, XXIV, 6).

²⁷ Cfr. anche la lettera di Montesquieu al vescovo Fitz-James dell'8 ottobre 1750: la morale degli stoici era una «morale pratique» (*OC*, III, p. 1327). Viene da chiedersi e da chiedere: come può essere un seguace/ammiratore di Mandeville un apologista degli stoici, i quali «regardaient comme une chose vaine les richesses, les grandeurs humaines, la douleur, les chagrins, les plaisirs»? Oppure, che «croyaient que tout leur destin était de travailler pour la société» e che «heureux par leur philosophie seule, il semblait que le seul bonheur des autres pût augmenter le leur»? (*EL*, XXIV, 10; corsivi miei).

²⁸ «Les législateurs de la Chine [Confucio e i suoi seguaci] furent plus sensés [di quelli dell'India] lorsque, considérant les hommes, non pas dans l'état paisible où il seront quelque jour, mais dans l'action propre à leur faire remplir les devoirs de la vie, ils firent leur religion, leur philosophie et leurs lois toutes pratiques» (*EL*, XIV, 5; corsivi miei). Cfr. anche *P* 1544 ed *EL*, XIX, 10-11, 13, 16-20 e XXIV, 19, dove Montesquieu afferma che dalla negazione dell'immortalità dell'anima il confucianesimo e lo stoicismo «ont tiré [...] des conséquences, non pas juste, mais admirables pour la société» (corsivo mio).

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

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

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

²⁹ Per Montesquieu le «réflexions morales», ovvero i *Pensieri* di Marco Aurelio, sono «le chef-d'œuvre de l'Antiquité» (lettera a Fitz-James dell'8 ottobre 1750, in *OC*, III, p. 1327). Vedi anche *P* 576: «*Marc-Antonin*. Jamais philosophe n'a mieux fait sentir aux hommes les douceurs de la vertu et la dignité de leur être: le cœur est touché; l'âme, agrandi; l'esprit, élevé». Su Giuliano l'Apostata, che ebbe come modello Marco Aurelio («Grazie alla sua ricerca del bene e della perfezione [Giuliano] si avvicinava a Marco Aurelio, ad imitazione del quale modellava i suoi atti e il suo carattere»: Ammiano, *Storie*, XVI 1, 4), cfr. pure *Romains* XVII e *P* 98, 1711. Vedi *supra*, pp. 43-45, 55.

³⁰ Cfr. *Romains* XVI: i Romani dovettero allo stoicismo i «migliori imperatori»: Nerva, Traiano, Adriano, i due Antonini; dopo di loro si ebbero «nuovi mostri», come Commodo, Caracalla, Eliogabalo. Vedi anche la lettera già citata a Fitz-James: la morale stoica era «pratique» e «les trois ou quatre empereurs qui eurent cette morale furent des princes admirables, tandis que ceux qui ne l'avoient pas furent des monstres» (*OC*, III, p. 1327), e la *P* 524: «[...] un prince sans morale est toujours un monstre».

³¹ «La religion chrétienne, par l'établissement de la charité, par un culte public, par la participation aux mêmes sacrements, semble demander que tout s'unisse [...]. [O]n trouvera dans ceci une des raisons qui font que le gouvernement monarchique et tout gouvernement modéré s'allient mieux avec la religion chrétienne» (*EL*, XIX, 18; corsivo mio).

³² «La portée subversive du propos de Montesquieu se mesure ainsi: le catholicisme n'est pas seulement *naturalisé* (indépendamment de la Révélation et des Écritures Sain-

Toutes [sic!] les formes dogmatiques et culturelles présentes de façon privilégiée dans le christianisme, et en particulier dans le catholicisme [...] se trouvent [...] déduites [dans XXV, 2] des *désirs* ou des *intérêts sensibles et spéculatifs* de l'homme: dogme d'un Être spirituel suprême, liturgie (culte marial par exemple, renvoyé à un pur et non obscur objet du désir³³), idée d'une élection, idée d'un lieu de récompenses et de peines, pureté de la morale, magnificence du culte... Plutôt que dans une "critiques" à la Voltaire, la force subversive [sic!³⁴] de Montesquieu réside dans cette homogénéisation du naturel et du surnaturel, dans l'articulation du matériel et de l'intellectuel, du sensuel et du spirituel (p. 66; corsivo di Spector).

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

Primo. Nel capitolo in questione Montesquieu non si occupa della genesi/nascita delle religioni, ma dei «motifs d'attachement» alla loro «conservazione», come dice espressamente (ma Spector 'fa finta' di non saperlo) nella *Défense*: «Tout le second chapitre du vingt-cinquième livre roule sur les motifs plus ou moins puissants qui attachent les hommes à la *conservation* de leur religion»³⁶. Si occupa, cioè, del perché le religioni *durano nel tempo*, non del *perché* o del *come nascono*. Pertanto la tesi fon-

tes, sans privilèges sur les autres religions); il est également associé à l'*esprit de servitude* des peuples du midi» (p. 57, nota 36; corsivi miei). Viene da chiedere a Spector: se cattolicesimo e schiavitù vanno di pari passo, che ne è dei sudditi e dei governanti della Francia *cattolica* moderna? Comunque, ella ribadisce con fermezza le sue convinzioni anche nel terzo volume: cfr. *Montesquieu: liberté, droit et histoire*, cit., pp. 243-256.

³³ Non mi è chiaro se Spector stia facendo dell'ironia o se stia brutalmente insultando chi crede nella Madonna; comunque il passo di *EL*, XXV, 2, a cui ella si riferisce, è il seguente: «Lorsque le peuple d'Ephèse eut appris que les pères du concile avaient décidé qu'on pouvait appeler la Vierge *Mère de Dieu*, il fut transporté de joie; il basait les mains des évêques, il embrassait leurs genoux; tout retentissait d'acclamations».

³⁴ Prima «l'audace de l'auteur de *L'Esprit des lois*» (p. 59), ora la sua «force subversive», altrove «la portée subversive» dei suoi «propositi» (p. 57, in nota): si vede bene che Spector non sta in sé dalla gioia di aver 'scoperto' un Montesquieu 'audace' e perfino 'sovversivo' (ovviamente, nei confronti del cattolicesimo).

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

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

damentale dell'autrice secondo cui l'«origine» della «fede cristiana» starebbe nell'«orgoglio»³⁷ («origine» che, per giunta, Montesquieu affermerebbe, a suo dire, con «ironia», stante che l'orgoglio è l'opposto dell'umiltà cristiana: pp. 61-62), è priva di fondamento. La credenza in Dio, l'«idea del Creatore», è un'«idée spéculative» (EL, I, 2) e non una *passione*³⁸ o un *interesse speculativo*, è la prima *legge naturale*³⁹, è cioè una legge che l'uomo «riceve» nello «stato di natura» (EL, I, 2). Come ho cercato di mostrare in altra sede, Montesquieu scompone questo stato in due fasi o momenti: (a) lo *stato di natura vero e proprio*, meramente ipotetico, in cui egli considera l'uomo in quanto tale, anteriormente alla costituzione della società, ed esclusivamente dal punto di vista dei suoi bisogni e delle sue inclinazioni naturali; e (b) la *società di natura*, o *stato di società 'naturale'*, storicamente esistita (o storicamente possibile), in cui invece egli esamina l'uomo come vivente in società con i suoi simili e dal punto di vista anche delle sue capacità 'razionali' e delle sue passioni, per così dire, 'artificiali' – acquisite cioè tramite la società e col progredire della civiltà⁴⁰. Questa 'scomposizione' è ignota a Spector⁴¹, che pertanto assimila lo *stato di società naturale* con la *società tout court*, ovvero con la società regolata dalla leggi positive, e finisce così per sostenere, contro tutte le di-

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

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

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

⁴⁰ Cfr. D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 158 ss.; e *supra*, pp. 96-106.

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

chiarazioni di Montesquieu, che l'idea di Dio non è una legge naturale, e cioè una legge che l'uomo riceve nello stato di natura⁴².

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

Vous nous donnez d'ailleurs de très belles choses sur la religion chrétienne; mais c'est pour vous cacher que vous les dites; car *je connais votre cœur, et je lis dans vos pensées*. Il est vrai que je n'entends point votre livre [...]; mais *je connais au fond toutes vos pensées*. Je ne sais pas un mot de ce que vous dites; mais *j'entends très bien ce que vous ne dites pas* (*Défense*, II^e Partie, *Idee générale*; corsivi miei).

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

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

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

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

⁴⁴ In concreto: Spector vede (e, sulla sua scia, lo vede anche D. Diop, p. 95) nel «nous» del secondo capoverso di *EL*, XXIV, 2 («Nous sommes extrêmement portés à l'idolâtrie, et cependant nous ne sommes pas fort attachés aux religions idolâtres; nous ne sommes guère portés aux idées spirituelles, et cependant nous sommes très attachés aux religions qui nous font adorer un Être spirituel»), un «*nous européen, voire catholique*». Ora, a parte il fatto che l'Europa è, da cinque secoli, non solo cattolica, ma anche protestante (e questa suddivisione, per l'*EL*, è *conforme* sia alla natura/clima che alla storia/cultura europee: *EL*, XXIV, 4), Montesquieu dice espressamente, nel luogo in-

Tertio. L'idea che in *EL*, XXV, 2, Montesquieu si riferisca di fatto solo al cristianesimo cattolico non è nuova: l'avevano già formulata Robert Shackleton⁴⁵ e Jean Ehrard⁴⁶. Spector ignora il primo⁴⁷ e cita il se-

dicato della *Défense*, che nello scrivere la frase testé riportata stava pensando all'ebraismo e all'islamismo: perché non credergli? Perché poco dopo, dice Spector, egli parla di «peuples grossiers» e di «peuples éclairés», i primi idolatri, gli altri, invece, monoteisti. Ma: per caso il Dio della religione maomettana, «une religion intellectuelle» (*ibidem*), o quello della religione ebraica, non sono anch'essi, come quello dei cattolici, un «Essere spirituale»? In ogni caso, è palese a chiunque legga con un minimo di equità il passo in questione che Montesquieu non sta contrapponendo l'Europa cattolica al resto del mondo idolatra, bensì – e lo dice chiaramente – le religioni politeistiche/idolatriche dei «peuples grossiers» alle religioni monoteistiche (quindi: ebraismo, cristianesimo e islam) dei «peuples éclairés»: «Nous regardons l'idolâtrie comme la religion des peuples grossiers, et la religion qui a pour objet un Être spirituel, comme celle des peuples éclairés» (*EL*, XXIV, 2). Ora, se così stanno le cose, la tesi di Spector secondo cui il cattolicesimo sarebbe, per Montesquieu, addirittura un'*idolatria* (p. 65, testo e nota), non è in rotta di collisione con l'identificazione che ella qui propone tra popoli cattolici e popoli *éclairés*? Oppure Spector sta ragionando secondo la *vulgata* volterriana-althusseriana (su cui vedi il mio *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000, «Premessa» e *passim*), per la quale tutto quello che Montesquieu dice dell'Asia dispotica non si riferisce all'Asia reale, ma alla monarchia assoluta francese, ovvero (per Spector) che tutto quello che Montesquieu dice delle religioni extraeuropee, *in primis* asiatiche, non si riferisce a tali religioni, ma sempre e solo al cattolicesimo? Viene spontaneo allora chiedersi: queste modalità di approccio all'*EL* non sminuiscono oltre ogni 'decenza intellettuale' la 'smisurata' impresa teorica di Montesquieu? Che cosa 'ci guadagniamo' a dire che Montesquieu pensa e scrive *solo* per la Francia o *solo* contro la Chiesa cattolica? Ovvero, che egli pensa e scrive *solo* per «il nostro cortile»? Ci si può arrovellare o illudere quanto si vuole, ma Montesquieu non è Voltaire (qui: il Voltaire de «il faut cultiver notre jardin»): un simile 'avvicinamento', o addirittura 'assimilazione', gli avrebbe fatto solo orrore.

⁴⁵ Cfr. R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 338: in *EL*, XXV, 2, Montesquieu «list seven different reasons [...] for adherence to the Christian religion: pleasure at our own intelligence in having selected a non-idolatrous faith (or in other words, intellectual vanity); the gratification afforded to our senses and emotions by the ceremonies of religion; the pride we feel in being able to regard ourselves as selected individuals; the frequency of occupation imposed on us by religions practices; the satisfaction given to our natural tendency to hope and to fear by the belief in heaven and in hell; the attractiveness of the morality taught by the Church [...]; and finally, the great appeal made by magnificence and wealth of the visible Church, even to those who can but contrast it with their own poverty». Si noti la stretta somiglianza tra questo 'pezzo' di Shackleton e il 'pezzo' di Spector riportato più sopra nel testo.

⁴⁶ Cfr. J. Ehrard, *L'idée de nature en France*, cit., p. 467, dove, con rinvio in nota a *EL*, XXV, 2, si legge: «Spirituel et charnel en même temps, le catholicisme s'accorde parfaitement avec la double nature de l'homme, raisonnable et sensuelle» (corsivo mio).

⁴⁷ Ovviamente Spector non ignora la 'biografica critica' su Montesquieu di Shackle-

condo, ma solo in nota (p. 66, nota 60)... Comunque: la 'genealogia' è chiara.

Last but not least: 'folgorata' dal vecchio e inconsistente libretto di Albert Hirschman, *The Passions and the Interests*⁴⁸, Spector vede *passioni* e *interessi* dappertutto, in cielo (la religione cristiana, che ha le sue «radici nel cielo» [EL, XXIV, 1], è un «*objet du désir*» [p. 61], ovvero, come esplicita più avanti nel volume Guillaume Barrera, una «*religion de la chair*»⁴⁹), in terra (tutte le altre religioni, avendo le loro «radici sulla terra» [EL, XXIV, 1], sono altrettanti «oggetti del desiderio», e quindi parimenti «religioni carnali») e in ogni luogo (gli esseri umani sono tutti 'hobbesiani', ci sono nati e ci restano⁵⁰: hanno un unico 'motore', l'*interesse*, ovvero la / le *voluptas* / *voluptates* del corpo (il profitto / i piaceri o i beni materiali) e dell'anima (la vanità - l'orgoglio / i piaceri o i beni spirituali)⁵¹... Fermiamoci qui⁵² e passiamo agli altri contributi.

ton, ma non la cita per il tema in oggetto, bensì solo per la questione relativa alle «*croyances réelles*» di Montesquieu: vedi nota 1 del suo contributo, p. 40.

⁴⁸ A.O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism Before its Triumph*, Princeton University Press, New Jersey, 1977, trad. it. *Le passioni e gli interessi: Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1979. Spector cita sovente questo testo nei suoi studi, così come fa anche la sua maestra Larrère.

⁴⁹ Barrera, che condivide *in toto* le idee della Spector, ne riassume così la relazione: «[...] le catholicisme est de toutes les religions celle qui par son culte et son dogme flatte le plus l'orgueil et la sensibilité des hommes. Tout le livre XXV l'explique. Céline Spector le rappelait à l'instant. En somme, la religion catholique est vraiment attachante [...]. Or, c'est au fond à peu près ce que déclarait, voici un quart de siècle, un théologien de circonstance aussi peu orthodoxe que Jacques Lacan! Pour lui aussi, soutenue par l'administration romaine, une religion du Père et de l'Incarnation, autrement dit *de la chair*, méritait l'épithète de "vraie". Et Lacan de le soutenir à Rome!» (p. 124; corsivo mio).

⁵⁰ Contro una simile convinzione si possono ormai citare un'infinità di testi; mi limito a segnalare l'ultimo che ho letto: F. de Waal, *Our Inner Ape* (2005), tr. it. *La scimmia che siamo. Il passato e il futuro della natura umana*, Milano, Garzanti, 2006.

⁵¹ Oltre che a Voltaire (cfr. nota 42), traspare anche dal saggio della Spector la volontà di 'ridurre' Montesquieu a Hobbes (in particolare all'Hobbes del *Leviathan*), ovvero al suo 'antagonista per eccellenza', come ho cercato di mostrare nel mio *Pace e guerra in Hobbes e in Montesquieu, ovvero le alternative della modernità*, in *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 145-170. Vedi anche *supra*, pp. 96-106.

⁵² Faccio solo, e solo qui in nota, un rapido cenno sulla conclusione generale del saggio: dopo aver discettato su quanto da noi sommariamente riferito nel testo, Spector conclude (in palese contraddizione con tutto quanto scrive in precedenza) che «la naturalisation des croyances», la «*religion naturelle*» e l'«*histoire naturelle da la religion*» «ne

2. Formulazioni a conferma della 'dottrina'

Intento del secondo contributo (David Diop, *Des lectures à l'écriture: la question de la laïcisation de l'État dans «L'Esprit des lois» de Montesquieu, selon les apologistes et les encyclopédistes*, pp. 79-109) è evidenziare, attraverso un'«étude lexicale» alquanto cervellotica⁵³, che gli elogi del cristianesimo (o dello stoicismo), oppure la dura confutazione del paradosso di Bayle sull'impossibilità di una società di veri cristiani da parte di Montesquieu (*EL*, XXIV, 1-2, 6, 10, 19), non sono frutto delle sue più profonde convinzioni e acquisizioni 'scientifiche', ma sarebbero dettati dalla «présence, presque ménaçante» (p. 99), «irréductible» del «censeur religieux» (p. 108), ovvero che il Nostro non scrive l'*EL* avendo in mente soprattutto l'immortalità, ovvero i lettori di tutti i tempi a venire, ma avendo quasi sempre davanti agli occhi i censori cattolici del suo tempo: gesuiti, giansenisti, docenti della Facoltà di teologia della Sorbona e prelati della Congregazione dell'Indice. L'autore è talmente convinto di quello che dice che interpreta come riferito esclusivamente ai censori cattolici il celebre passaggio della «Préface» all'*EL*, in cui il *Président* domanda, «solennellement (p. 99), *une grace qu'il craint qu'on ne lui accorde pas*: «c'est de ne pas juger par la lecture d'un moment, d'un travail de vingt années; d'approuver ou de condamner le livre entier, et non pas quelques

conduit pas *in fine* [Montesquieu] à invalider toutes [sic!] les religions révélées mais plutôt à vouloir les délivrer de leurs préjugés destructeurs afin de les mettre au service d'un *adoucissement des mœurs*». Due noterelle: 1) non è chiaro, anzi è completamente oscuro, che cosa significhi, o a che cosa alluda, l'*in fine*; 2) il plurale *religions révélées* è una finzione, perché la religione che deve essere «délivrée» dai «pregiudizi distruttori» è una sola: la religione cattolica (l'autrice lo dice chiaramente a p. 62, nota 50, ed è il senso di tutte le sue osservazioni finali). Gira e rigira, dunque, il cattolicesimo è sempre (per Spector, ovviamente, non per Montesquieu) sul 'banco degli accusati', o meglio, è uno 'spettro'.

⁵³ Basti un solo esempio. Montesquieu scrive: «[...] et si je pouvais un moment cesser de penser que je suis chrétien, je ne pourrais m'empêcher de mettre la destruction de la secte de Zénon au nombre des malheurs du genre humain» (*EL*, XXIV, 10). Diop commenta (e sfido chiunque a dimostrare che non si tratta di meri arzigogoli!): «On peut lire en effet dans cette phrase une prosopopée du sujet soutenue par un tour hypothétique et doublée par une sorte de prétérition et que l'on pourrait gloser de la façon suivante: en principe il m'est impossible de ne pas me penser chrétien mais je le fais quand même en vertu de l'honnêteté intellectuelle que je vous dois, amis lecteurs, et parce ce que, bien que je ne dusse pas l'avouer, la raison me contraint de penser que la destruction de la secte de Zénon est un des malheurs du genre humain dont pas même ma propre religion ne parvient à me consoler» (p. 105).

phrases»⁵⁴. Ora, non ci vuole molto per capire che questa «demande» montesquieuiana si riferisce a *tutti* i lettori dell'*EL*, e forse in primo luogo non ai lettori clericali, ma a quelli anticlericali, ovvero ai lettori laici 'alla Voltaire', i quali lo leggono così come lo leggeva appunto Voltaire, ovvero – e il presente volume ne è una dimostrazione palese – 'a spezzoni', *condannando e approvando* sue singole frasi o affermazioni o teorie⁵⁵. A ben vedere, ciò che più ha veramente nociuto e nuoce ad una 'corretta' interpretazione e valutazione di Montesquieu non sono state e non sono tanto le critiche da parte cattolica (peraltro gli studiosi cattolici contemporanei più avveduti, come Sergio Cotta, hanno stravisto e stravedono per il Nostro), quanto invece proprio, e soprattutto, a mio giudizio, le letture 'laiche' alla Voltaire, le quali, scegliendo quasi sempre a casaccio brani dagli scritti editi e da quelli 'privati' di Montesquieu (come le *Pensées*, lo *Spicilege*, le note di lettura, ecc.), hanno come unico scopo, pesantemente ideologizzate come sono, di evidenziare che il *Président* o è un incallito difensore dello 'Stato feudale dei ceti', ovvero è un insopportabile reazionario (nonché un succube delle autorità ecclesiastiche, come insinua talora già il Patriarca di Ferney⁵⁶), oppure, come accade ad esempio negli studi di Spector, è uno spregiudicato apologista del mondo moderno, in cui a farla da padrone è l'individuo 'borghese', ovvero l'uomo *individualista-possessivo* della coppia Hobbes-Mandeville.

Il terzo contributo è di Guillaume Barrera, *Comment certaine religion contredit l'esprit de l'Antiquité et contrarie les temps modernes*, pp. 110-124. L'autore, che è un convinto seguace di Spector, si propone di dimostrare che per Montesquieu il cristianesimo «contredit l'Antiquité» e «contrarie les temps modernes», ma la dimostrazione gli riesce assai più ardua di quel che crede, tanto che è costretto a rinviare, più di una volta, ad un suo libro sul tema, «à paraître prochainement» (pp. 111, 121-122, in nota)⁵⁷.

⁵⁴ 'Riservare', come fa Diop, solo ai prelati della Congregazione dell'Indice i verbi *approuver* e *condamner* (p. 100) è ideologia d'accatto, ovvero è anticlericalismo spicciolo. Forse che non usavano gli stessi verbi i Parlamenti giudiziari della Francia d'*Ancien Régime* e, successivamente, i Tribunali rivoluzionari? E che dire, poi, dei Tribunali di Stalin e di Hitler del secolo scorso?

⁵⁵ Sulla lettura volterriana dell'*EL*, vedi la mia *Introduzione* a Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»* (1777), a cura di D. Felice, Pisa, Ets, 2011, pp. 5-45.

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

⁵⁷ Il libro – ponderoso (501 pp.) – nel frattempo è uscito: *Les lois du monde. Enquê-*

Rimandiamo anche noi a questa pubblicazione per un esame approfondito delle sue 'impegnative' analisi e ipotesi interpretative, e accontentiamoci per ora della sua ultima «remarque», una «remarque» in cui egli ci dice con chiarezza che cosa, a suo giudizio, avrebbe fatto Montesquieu «en matière de religion» e cosa non dobbiamo assolutamente «chercher chez lui»:

L'arme la plus efficace de l'écrivain en matière de religion, ce n'est pas seulement l'ironie⁵⁸, moins maladive et mécanique [chez Montesquieu] que chez Voltaire. C'est le sens de l'historique. Son art consiste à substituer la question du caractère, de l'esprit, en un mot, du génie du christianisme à sa vérité intrinsèque. La science politique s'empare ainsi d'un objet qu'elle dérobe à la philosophie proprement dite, la théologie étant déjà discréditée. Les héritiers de Montesquieu s'en souviendront. *Chez lui, en tous cas, ce n'est pas seulement Dieu, mais particulièrement son Fils que l'on cherche en vain* (p. 123; corsivo mio).

Quarto contributo è quello di Walter Seitter, *Montesquieu, Pléthon. Politique et religion dans l'Empire byzantin et dans un projet de réforme tar-do-byzantin*, pp. 125-139. È suddiviso in due parti. Nella prima, l'autore ricorda alcuni duri giudizi che Montesquieu formula sull'Impero bizantino negli ultimi capitoli delle sue *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734)⁵⁹; nella seconda, sugge-

te sur le dessein politique de Montesquieu, Paris, Gallimard (collection "L'Esprit de la cité"), 2009. Alla religione viene dedicato uno spazio amplissimo e le 'conclusioni' a cui vi si giunge sono esattamente quelle accennate nella citazione riportata nel testo. Barre-
ra è un vero 'devoto' di Spector, il suo migliore 'trombettiere'.

⁵⁸ Questo *refrain* dell'*ironia* dell'«écrivain en matière de religion» sembra essere un chiodo fisso degli studiosi francesi di Montesquieu: oltre che, come s'è già accennato, nel contributo di Spector, la si ritrova anche in P. Rétat, *Figure de la litote dans «L'Esprit des lois» et les «Pensées»*, in *La fortune de Montesquieu-Montesquieu écrivain*, Actes du Colloque internationale de Bordeaux (18-21 janvier 1989) réunis par L. Desgraves, Bordeaux, Bibliothèque Municipale, 1995, il quale bolla come «ironie froide» (p. 295) il modo in cui Montesquieu si esprime nella sua severa confutazione del «paradosso» di Bayle sull'impossibilità di una società di veri cristiani (*EL*, XXIV, 6).

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

risce alcuni «liens» tra Montesquieu e il filosofo bizantino Giorgio Gemisto Pletone (1365?-1452), il cui scopo sembra essere quello di far passare il *Président* per uno che, al pari di Pletone, considera il cristianesimo responsabile della rovina dell'impero di Bisanzio e che prospetterebbe, con il suo elogio dello stoicismo, la necessità di istituire «une religion nouvelle» (pp. 136-137). Se la prima tesi è largamente fondata (ma con l'importante precisazione, non sottolineata da Seitter, che il cristianesimo bizantino è per Montesquieu «dégénération», «bigoterie», «superstition grossière», «idolâtrie»⁶⁰), la seconda è completamente campata in aria⁶¹, come pure l'«association» che lo studioso austriaco propone tra Giuliano l'Apostata, il sovrano «[le] plus digne de gouverner les hommes» per Montesquieu (*EL*, XXIV, 10), e il «philosophe apostat» Pletone (p. 138). Montesquieu non prospetta un bel nulla in sostituzione del cristianesimo per la semplice ragione, già accennata, che esso è per lui la religione migliore che ci sia, perché ci rende felici tanto in questa vita quanto – cosa che non fa assolutamente lo stoicismo⁶² – nell'altra.

Il quinto contributo è di Marian Skrzypek, *Montesquieu et les modèles des rapports entre l'État et l'Église dans les Lumières françaises*, pp. 142-152. L'autore sostiene che i *philosophes* – ai quali Montesquieu è acriticamente assimilato⁶³ – avrebbero elaborato tre modelli di rapporto tra Stato e

parées, et qui ne peuvent subsister que séparées, ne soient jamais confondues» (Romains XXII; corsivi miei).

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

⁶¹ Seitter si rende conto che la sua idea secondo cui Montesquieu punterebbe a soppiantare il cristianesimo con lo stoicismo non regge, però di fatto finisce per avallarla: «La théologie nouvelle de Pléthon, évidemment, ne trouve pas d'équivalent exact [sic!] chez Montesquieu qui *n'était pas et ne voulait pas être théologien*. Il faut cependant se rendre compte que Montesquieu avait du sens philosophique, notamment dans ses considérations sur la nature des choses et les lois qui en découlent. Quelquefois il se livre sur ses préférences philosophiques et *s'il parle de la secte stoïque, c'est pour s'en déclarer partisan*. Il va jusque à mettre entre parenthèses son appartenance au christianisme et affirmer que la destruction de l'école stoïcienne a été un grand malheur pour l'humanité [...]. [L]e point de vue de Montesquieu [...] conduit, de toute évidence, à *relativiser le christianisme*» (pp. 136-137; corsivi miei).

⁶² Per Montesquieu gli stoici non credevano nell'immortalità dell'anima (*EL*, XXIV, 19).

⁶³ Se il *philosophe* per eccellenza è Voltaire, allora non ci vuole molto a capire che Montesquieu non appartiene alla *coterie philosophique*. Eppure, non solo in questo contributo, ma in tutti i contributi del volume in esame, l'«arruolamento» di Montesquieu nel *parti philosophique* è effettuato in modo «automatico», «senza problemi». Invece i problemi ci sono e come, a partire proprio dall'atteggiamento di Montesquieu verso la re-

Chiesa – il modello della *subordinazione*, della *separazione* e della *soppressione* – ma che solo i primi due si rinverrebbero in Montesquieu, mentre il terzo, quello della «suppression de l'Église et de la formation d'un État entièrement laïque» (p. 145) è in lui assente, come attesta il suo drastico rigetto del «paradosso» di Bayle sulla preferibilità dell'ateismo all'idolatria (pp. 147-149). A sostegno dell'idea secondo cui Montesquieu enuncerebbe la tesi della «soumission de l'Église à l'État», l'autore adduce, da un lato, la giovanile *Dissertation sur la politique des Romains dans la religions* (1716), dove la religione è concepita – sulla scia di Machiavelli e dei libertini – come *instrumentum regni*, e, dall'altro, le severe critiche che nelle *LP* (1721) vengono rivolte al celibato dei preti, all'inattività degli ecclesiastici, ecc.⁶⁴ Ora, per quanto concerne la *Dissertation*, è a tutti noto che Montesquieu negli scritti successivi abbandona completamente questa sua idea della religione come «pura ideologia al servizio del potere»⁶⁵, e, per quanto riguarda le *LP*, che egli attenui significativamente, nell'*EL*, le sue critiche al cattolicesimo⁶⁶. Ma, per Skrzypek, Montesquieu è come il suo avversario Voltaire, per il quale bisogna che «tous les ecclésiastiques soient soumis en tous les cas au gouvernement, parce qu'ils sont sujets de l'État» (p. 143)⁶⁷. Circa poi l'idea secondo cui anche nel *Prési-*

ligione in generale e il cristianesimo in particolare, un atteggiamento che ha assai poco a che vedere con quello di un Voltaire, o di un Diderot, o di un Helvétius. L'ha evidenziato assai bene S. Cotta nel suo *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, cit., là dove afferma di condividere l'opinione in proposito di Brethe de La Gressay («Montesquieu a subi l'influence de son temps, mais comparé à ses contemporains, d'Alembert, Helvétius, Diderot, Voltaire, il était assez chrétien pour ne pouvoir être de leur parti»: *De l'Esprit des lois*, ed. Brethe de La Gressay, t. III, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 238) e quando sottolinea che mentre il modo in cui i *philosophes* considerano la religione è viziato da un'«ostilità pregiudiziale», la «prospettiva» secondo cui la studia Montesquieu è quella del «sociologo», dello «scienziato» (p. 586).

⁶⁴ Cfr. in particolare *LP* CXVII.

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

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

⁶⁷ La citazione di Voltaire è tratta dalla voce «Lois civiles et ecclésiastiques» del suo *Dictionnaire philosophique*.

dent sarebbe presente la tesi della separazione tra Stato e Chiesa, l'autore scrive:

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

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

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

Tertio. Circa il dispotismo Montesquieu scrive:

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

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

Come si vede, il dispotismo di cui qui si ragiona è il *despotisme asiatique*⁶⁹ (il grande assente nel volume che stiamo esaminando⁷⁰), e segnatamente il dispotismo dell'impero cinese e quello della Persia savafide. Inoltre, non vi si menziona l'«Église», ma il Corano e i «libri classici» cinesi. A quale/i Paese/i sta allora pensando Skrzypek quando parla di «despotisme» in cui «l'Église peut jouer un rôle modérateur»? Forse alla Spagna e al Portogallo moderni, dei quali Montesquieu discute ripetutamente (specialmente della Spagna) nell'*EL*. Ma il *Président* non qualifica affatto gli Stati di questi due Paesi come *despotismi*, bensì come *monarchie che inclinano al dispotismo* nel quale, tuttavia, non precipitano per la presenza appunto della Chiesa, ovvero del *pouvoir* del clero cattolico: «Où en seraient l'Espagne et le Portugal depuis la perte de leurs lois, sans ce pouvoir qui arrête seul la puissance arbitraire?» (*EL*, II, 4; corsivo mio)⁷¹. Montesquieu arriva persino a sostenere che il cristianesimo cattolico è in grado di impedire al dispotismo di attecchire in paesi come l'Etiopia, ad esso 'predestinati' in forza della vastità dello Stato e del clima caldo (*EL*, XXIV, 3)⁷².

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

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

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

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

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

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

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

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

Montesquieu propone la seguente definizione della tolleranza:

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

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

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

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

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

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

Pena «une révolution», lo Stato dispotico deve quindi impedire, al pari di quello moderato (a cui peraltro Montesquieu accenna esplicitamente, seppure solo nel manoscritto dell'*EL* che si è conservato⁷⁴), il propagarsi di una nuova religione. L'unica differenza sta nel fatto che nel dispotismo, essendo la religione la sola *chose fixe*⁷⁵, il rischio di un cambiamento del regime politico è maggiore, appunto perché verrebbe a mancargli, o verrebbe sostituito, proprio ciò su cui esso 'si regge', la *chose* che gli dà *fixité*/stabilità⁷⁶. In altri termini, lo Stato dispotico *rischia di più* rispetto quello moderato un mutamento di regime politico (e perciò è, *deve essere, più intollerante*, o, se si preferisce, *meno tollerante*, in materia di introduzione di una nuova religione), perché in esso, secondo Montesquieu, la religione ha più «influenza» che altrove (*EL*, V, 14), vuoi in quanto è suo il principale fattore di stabilità, vuoi in quanto attenua, umanizzandola, la passione della *craintel/terreur* che «lo fa agire/muovere (*le fait agir/mouvoir*)», ciò che pure contribuisce alla sua durata nel tempo (*EL*, III, 1; V, 14; VIII, 10)⁷⁷.

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

⁷⁵ «Il y des États [les États despotiques] où les lois ne sont rien, ou ne sont qu'une volonté capricieuse et transitoire du souverain. Si, dans ces États, les lois de la religion étaient de la nature des lois humaines, les lois de la religion ne seraient rien non plus: *il est pourtant nécessaire à la société qu'il y ait quelque chose de fixe*: et c'est cette religion qui est quelque chose de fixe» (*EL*, XXVI, 2; corsivi miei).

⁷⁶ È per questa ragione che il governo dispotico corre maggior rischio di vedere una *rivoluzione* che per qualsiasi altro atto di tirannide (*EL*, XXV, 11).

⁷⁷ Ho illustrato e argomentato diffusamente queste tesi montesquieuiane sul dispotismo nel mio *Oppressione e libertà*, cit.

Quindi, le connessioni *Stato moderato - tolleranza / Stato dispotico - intolleranza* proposte da Larrère paiono incongrue. Il problema è po' diverso e po' più complesso. Qualora si tratti dell'introduzione di una nuova religione sia lo Stato moderato che lo Stato dispotico sono parimenti intolleranti. La differenza tra i due è solo di *grado*⁷⁸: il dispotismo è *più intollerante* (o, è *meno tollerante*), in quanto esso rischia *di più* per il ruolo *maggiore*, cruciale, che vi svolge la religione. Se, invece, questa vi è già stabilita (com'era ad esempio, in Francia al tempo dell'editto di Nantes [1598-1685], o in Cina, dove, oltre al confucianesimo, c'erano, e continuano tuttora ad esserci, anche altre grandi religioni, come il buddismo e il taoismo), essi devono tollerarla. Gli unici Stati che fanno accezione a quest'ultima «regola» sono quelli musulmani, dato il carattere *intollerante* dell'islam⁷⁹. In sintesi: in tema di tolleranza/intolleranza, lo Stato moderato e lo Stato dispotico, ad accezione dei governi maomettani, si comportano allo stesso modo: tollerano una religione già stabilita, non tollerano il radicarsi di una nuova religione. In questo secondo caso l'unica differenza tra i due è solo di grado: lo Stato dispotico, per il ruolo 'strategico' che vi gioca la religione, è *più intollerante* (o *meno tollerante*) dello Stato moderato. Sono entrambi intolleranti, ma uno lo è *di più*, o, inversamente, lo è *di meno*, dell'altro. Montesquieu è, vuole essere, il filosofo del *più* e del *meno*⁸⁰, ovvero il filosofo delle *sfumature*⁸¹. Bisogna al-

⁷⁸ Sta forse qui la ragione della soppressione, nel testo a stampa dell'*EL*, del passo del manoscritto relativo al governo moderato: l'*incipit* di tale passo, infatti, sembra negare questa differenza di grado – «Si le gouvernement est modéré, la difficulté n'est pas moindre» – e mettere sullo stesso piano dispotismo e governo moderato in merito al problema dell'introduzione di una nuova religione.

⁷⁹ Questo carattere dell'islam è, per Montesquieu, immutabile: esso «agit encore sur les hommes avec cet esprit destructeur qui l'a fondé» (*EL*, XXIV, 4; corsivi miei). Circa il cristianesimo, invece, tranne che in Spagna e in Portogallo, dove operava ancora il Tribunale dell'Inquisizione, esso appare a Montesquieu, almeno nelle *LP*, sulla via dell'emancipazione dall'intolleranza: «Ils [gli Ebrei] n'ont jamais eu dans l'Europe un calme pareil à celui dont ils jouissent. On commence à se défaire parmi les Chrétiens de cet esprit d'intolérance qui les animait: on s'est mal trouvé en Espagne de les avoir chassés, et en France d'avoir fatigué des Chrétiens, dont la croyance différait un peu de celle du Prince. On s'est aperçu que le zèle pour le progrès de la Religion, est différent de l'attachement, qu'on doit avoir pour elle, et que pour l'aimer, et l'observer, il n'est pas nécessaire de haïr et de persécuter ceux qui ne l'observent pas» (*LP* LX; corsivo mio).

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

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

lora coglierle, e ‘raccordare’ ad esse i propri ‘schemi’, e non, viceversa, ‘raccordare’ – ovvero ‘costringere’ – le sfumature di Montesquieu entro i propri schemi.

E veniamo alla questione della libertà religiosa. Come s’è visto, Larrère ritiene che essa si dia solo nelle repubbliche, ma non fornisce al riguardo alcun esempio né rinvia ad alcun luogo dell’*EL* o di altre opere di Montesquieu, per cui non si riesce né a consentire né a dissentire da lei. Si sofferma invece sull’Inghilterra, considerata da Montesquieu una nazione «où la république se cache sous la forme de la monarchie». Ora, su questa famosa affermazione montesquieuiana ha indugiato a lungo Landi Landi nella sua monumentale monografia su *L’Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, pervenendo alla conclusione, a mio giudizio rispettosa dei testi e perciò condivisibile, che per Montesquieu l’Inghilterra uscita dalla *Glorious Revolution* non è una né una repubblica né una cripto-repubblica, ma una *monarchia tendente alla repubblica*, e cioè «un sottotipo del tipo monarchia»⁸². Per Larrère, invece, l’Inghilterra montesquieuiana sarebbe, dal punto di vista della «constitution», una monarchia; dal punto di vista delle sue «mœurs politiques», una repubblica. Ora, a parte il discutibile uso di un’espressione come *mœurs politiques* nell’esaminare il pensiero di un autore che, come Montesquieu, distingue nettamente «lois», «mœurs» e «manières» (*EL*, XIX, 16), l’unico argomento che l’autrice adduce a favore della sua tesi sono un paio di citazioni da *EL*, XIX, 27 («Comment les lois peuvent contribuer à former les mœurs, les manières et le caractère d’une nation»), dalle quali ella ricava l’opinione che nell’Inghilterra raffigurata nell’*EL* la libertà sarebbe concepita, oltre che come «sicurezza», anche come «indipendenza», ovvero come «la capacité de faire, à son gré, ce que l’on veut» (pp. 161-162). Ma i due brani montesquieuiani citati – «tout citoyen [...] aurait sa volonté propre, et ferait valoir à son gré son indépendance»; «Comme chaque particulier, toujours indépendant, suivrait beaucoup ses caprices et ses fantaisies» – non autorizzano, a mio avviso, una simile opinione, perché si riferiscono non alla libertà come «capacità/diritto di fare», bensì alla libertà come «capacità/diritto di pensare». Peraltro, Montesquieu contrappone drasticamente «libertà» e «indipendenza», ovvero nega che sia libertà l’indipendenza quale diritto del popolo di «faire ce qu’il veut»⁸³. Né

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

⁸³ «Il est vrai que dans les démocraties le peuple paraît faire ce qu’il veut; mais la liber-

sta in piedi l'idea della libertà-indipendenza come «participation au pouvoir politique des citoyens des républiques» (p. 161). La partecipazione del popolo alla gestione del potere è stata per Montesquieu un «grand inconvénient», un «grand vice», delle democrazie antiche⁸⁴, ai quali si è posto rimedio, a partire dal Medioevo barbarico, con l'istituto della *rappresentanza* (EL, XI, 6, 8), un istituto che costituisce – lo dice proprio in EL, XIX, 27 – «le grand avantage» del governo inglese settecentesco «sur les démocraties anciennes, dans lesquelles le peuple avait une puissance immédiate». Insomma, Larrère confonde i piani di analisi e la sua lettura interpretativa anziché facilitare la comprensione della posizione di Montesquieu in merito al tema della libertà religiosa, la deforma. Cose assennate, invece, ella dice esaminando la *Très humble remontrance aux Inquisiteurs d'Espagne et de Portugal* (EL, XXV, 13), la quale «peut être considéré comme une défense de la liberté religieuse» (p. 154). Da questo rilevantissimo testo montesquieuiano, che Voltaire non mancherà di citare nel suo celebre *Traité sur la tolérance* (cap. XV), si ricavano due importanti argomenti – più che mai attuali anche nel nostro tempo – a favore della tolleranza e della libertà religiosa: (1) la conversione religiosa deve escludere qualsiasi «recours à la contrainte physique»; (2) «les rapports entre les différentes religions (ou les différentes sectes d'une même religion) doivent être réglée par un principe de réciprocité, qui est celui de la règle d'or (ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit) et du droit naturel (qui enjoint de considérer les hommes comme également libres)» (p. 168; cfr. anche pp. 170-171).

Settimo contributo è quello di António Carlos dos Santos, *Montesquieu: religion, politique et intolérance dans le monde ancien*, pp. 172-185. Le tesi dell'autore sono estremamente semplici: prima dell'apparizione del cristianesimo regnava nel mondo occidentale la tolleranza; con l'av-

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

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

vento del cristianesimo si è instaurata l'intolleranza; il compito per noi oggi è di restaurare «l'idée de tolérance comme *équilibre politique et religieux*» del mondo antico⁸⁵. Che cosa abbiano a che fare simili 'vedute' con un pensatore *complesso, raffinato* e soprattutto *moderato* come Montesquieu, non si capisce proprio. Ovvero: basta dare una 'rapida occhiata', come fa Dos Santos nella sua relazione, sulla giovanile *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, o sui giudizi relativi alla politica religiosa di Giustiniano contenuti nelle *Considérations sur les Romains*, per stabilire 'correttamente' ciò che Montesquieu pensava della religione nel mondo greco-romano⁸⁶ e del cristianesimo da quando è sorto fino al Settecento, e quali siano, oggi, i compiti che ci attendono? Evidentemente no, donde viene qui a pennello il severo 'consiglio' che il *Président* indirizza agli *esaminatori* 'troppo zelanti' del suo pensiero:

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

L'ottavo contributo è di Sergey Zanin, *Rousseau, Montesquieu et la «religion civile»*, pp. 186-212. Qui gli 'insulti' a Montesquieu toccano l'apice. Basta un solo esempio: l'autore – che ignora, tra l'altro, che Rous-

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

⁸⁶ A Dos Santos capita di scrivere delle autentiche sciocchezze, come nel passo in cui attribuisce al cristianesimo (quando non era ancora nato!) la «destabilizzazione» della Repubblica romana: «[...] le christianisme déstabilise la République romaine» (p. 179). È vero invece, ma lui lo ignora, che per Montesquieu la diffusione a Roma, sul finire della Repubblica, dell'epicureismo «contribua beaucoup à gâter le cœur et l'esprit des Romains», ovvero a ridurre il loro 'tasso' di religiosità (*Romains X, incipit*).

seau redasse nel corso del 1749 degli estratti dell'*EL* a uso dei coniugi Dupin, ovvero degli autori della prima critica sistematica del capolavoro montesquieuiano⁸⁷ –, riferisce al papa di Roma il capitolo sul *Pontificat* del libro XXV e così scrive:

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

Che dire? Che è davvero desolante che, dopo 250 anni di studi e dibattiti, anche aspri, sull'*EL*, a qualcuno sia venuto in mente, attribuendola a Montesquieu, una insulsaggine del genere!

Il nono contributo, quello di Catherine Maire, *Montesquieu et la Constitution civile du clergé*, pp. 212-228⁸⁹, ha una peculiarità: si tratta del-

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

⁸⁸ Zanin, che ribadisce la sua opinione poco più avanti («Rousseau et Montesquieu exigent une “certaine laïcisation de l'État” qui se manifeste dans leur critique du “pontificat” [...]»: p. 194), molto probabilmente ignora che «pontife» è un termine di derivazione latina (*pontifex*) e che esisteva ben prima dell'apparizione del pontefice cristiano.

⁸⁹ Maire ha curato, assieme a P. Réat, l'edizione critica del *Mémoire sur le silence à imposer sur la Constitution* (1754), in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. IX, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2006, pp. 519-535; ed è autrice, tra l'altro, degli articoli «Constitution *Unigenitus*», «Gallicanisme», «Jansénisme», «*Mémoire sur le silence à imposer sur la Constitution*», «Théologie», del *Dictionnaire électronique Montesquieu*, cit; del saggio su *La censure différée de «L'Esprit des lois»* par M^{sr} Bottari, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 41 (2005), n° 1, pp. 175-191;

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

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

Ora, a parte la bolla *Unigenitus* (promulgata l'8 settembre 1713), tutti gli altri «problemi» qui elencati (celibato ecclesiastico, monachesimo, gesuiti, beni ecclesiastici, ecc.) non erano stati dibattuti anche *prima* del XVIII secolo, ad esempio durante la Riforma, la Controriforma e la Guerra dei Trent'Anni? E poi: davvero *tutte* le critiche di Montesquieu al cristianesimo cattolico si spiegano solo se rapportate alle controversie, alle 'beghe', politico-religiose del suo secolo? Questo 'contestualismo' a tutti i costi non finisce per l'uccidere' il Nostro, trasformando il suo 'sguardo d'aquila' su *tutte* le religioni, occidentali ed orientali, antiche e moderne, in uno 'sguardo di piccione' *solo* sui 'guai' del cristianesimo cattolico della Francia del suo tempo? Non ha forse egli scritto da qualche parte che

e del corposo volume *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le Jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998 (rist. 2005).

⁹⁰ Cfr. *Défense*, II^e Partie, «Idée générale»: «Ceux qui auront quelques lumières verront du premier coup d'œil que [*L'Esprit des lois*] a pour objet les lois, les coutumes et les divers usages de tous les peuples de la terre. On peut dire que le sujet en est immense, puisqu'il embrasse toutes les institutions qui sont reçues parmi les hommes». Come si vede, nella lista di Montesquieu non figurano le religioni, ma è evidente a chiunque legga il suo capolavoro con un minimo di equità – a chiunque «a quelques lumières» – che esse vi rientrano perfettamente.

era «un francese solo per caso»⁹¹? Non ha forse egli riflettuto sui problemi politico-religiosi *anche* di Roma antica (sia pagana che *cristiana*), *anche* dell'Impero *cristiano* di Bisanzio, *anche* del Medioevo *cristiano* europeo? Per un contestualista a tutti i costi non dovrebbero esistere, oltre alle analogie e alle similitudini, anche le differenze, le specificità, le peculiarità, gli eventi irripetibili, ecc.? Diversamente, non finiremmo per l'essere come quel parroco di campagna, al quale degli astronomi facevano vedere la luna in un telescopio, ma egli vi vedeva soltanto il suo campanile (*Défense*, I^e Partie, *Réponse à la Neuvième Objection*)?

Maire insiste qui, come in altri suoi scritti, nel qualificare Montesquieu come un «gallican *modéré*», perché egli non sostiene la subordinazione della Chiesa cattolica allo Stato francese. Ma se così è, ed è così, che senso ha definirlo «gallicano»? Il gallicanesimo non è quella dottrina che, in modi più o meno accentuati, ha propugnato proprio la subordinazione della Chiesa allo Stato⁹²? A mio avviso, l'autrice va molto più vicino al vero quando definisce Montesquieu «un *auteur catholique* qui a beaucoup critiqué la religion chrétienne, tout en essayant de reconnaître ses mérites» (p. 214) e allorché afferma che, se egli si fosse trovato di fronte (ammesso e non concesso che abbia senso un simile «exercice d'histoire fiction») alla Costituzione civile del clero, «loi sacrée de l'Église de France et de la Nation», approvata il 12 luglio 1790, ne avrebbe provato solamente «horreur» (pp. 227-228).

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

Sans remettre en cause ses privilèges, Montesquieu a beaucoup dénoncé les richesses de l'Église qui ne sont plus le patrimoine des pauvres

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

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

[...]. Tout en reconnaissant la sacralité et l'inviolabilité de l'ancien domaine du clergé, il préconise de laisser "sortir de ses mains les nouveaux domaines". Néanmoins, il refuse la contrainte dans la mise en œuvre de ce projet: "Au lieu de défendre les acquisitions du clergé, il faut chercher à l'en dégoûter lui-même; laisser le droit, et ôter le fait" (pp. 218-219).

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁶ Nell'*EL* Montesquieu riconosce l'indissolubilità del matrimonio cattolico e si dichiara contrario al dualismo di legislazioni contraddittorie: «[...] c'est à la loi de la religion à décider si le lien sera indissoluble ou non: car si les lois de la religion avaient établi le lien indissoluble, et que les lois civiles eussent réglé qu'il se peut rompre, ce serait deux choses contradictoires»: XXVI, 13). Ragionando per conto proprio, ovvero *ignorando* questa presa di posizione, in cui il *Président* fa «una forte concessione ai privilegi della chiesa cattolica» (C. Borghero, *L'ordine delle leggi e la natura delle cose*, in D. Felice [a cura di], *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., vol. II, p. 583), Ehrard, in una noterella di chiusura della *Table ronde*, si chiede, e ci chiede, retoricamente: «[...] si le droit d'un pays permet le divorce tout en reconnaissant une valeur civile au mariage religieux, ne crée-t-il pas le risque d'une situation inextricable?» (p. 36).

3. Tornare a Montesquieu

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

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

Di fronte a questo «beau tableau» della religione cristiana⁹⁷, Robert Shackleton, il più noto e intransigente assertore di un Montesquieu *deïsta*⁹⁸, ha scritto che si tratta di una «retrospective and perhaps nostalgic glance at the beliefs which first his mother, and later the fathers of the Oratory, had nurtured him», ovvero di un «vestige of earlier certainty, now elusive and external to Montesquieu, but still worthy to receive re-

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

⁹⁸ Cfr. R. Shackleton, *La religion de Montesquieu* (1956), in Id., *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, a cura di D. Gilson e M. Smith, Oxford, Voltaire Foundation, 1988, pp. 109-116; Id., *Montesquieu*, cit., pp. 349-354. Sull'insostenibilità della tesi del deïsimo di Montesquieu – in particolare, del Montesquieu maturo – ha scritto parole conclusive, a mio giudizio, R. Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranza*, cit., pp. 338-346.

spect and praise»⁹⁹. A me pare invece che ci troviamo davanti ad «un des plus beaux morceaux» dell'*EL*¹⁰⁰, un *morceau* in cui Montesquieu esprime le sue convinzioni religiose più autentiche, in coerenza con tutto il resto dell'opera, con la *Défense* e con la sua visione complessiva dell'Europa e della sua storia: un'Europa *cristiana* (cattolica e protestante)¹⁰¹, un'Europa *moderata* dalle leggi, dai costumi e dal *cristianesimo*, la religione dell'*amore*, della *mitezza* e del *perdono*.

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

Prego, infine, il lettore di soffermarsi sulle battute finali del 'pezzo' in questione, dove *il filosofo del limite*, con inusitato ardore, 'applica' a Dio stesso, e precisamente alla sua bontà/misericordia, il concetto di *limite*, liberando una volta per tutte il cristianesimo dall'accusa di perdonismo a tutti i costi che da sempre gli viene rivolto. Questa religione (di cui il cattolicesimo era ed è, con buona pace dei contributori di questo volume, la *maior pars*) «fa comprendere a sufficienza (*fait assez sentir*)» che, se non vi è delitto che, per sua natura, sia inespiable,

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

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

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

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

2. Montesquieu, la sociologia e la medicina*

*Sono perite anche le rovine
e ciò nondimeno bisogna costruire.*

(Montesquieu, *Mes Pensées*, n° 2253)

Le malattie dello spirito di solito non guariscono.

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

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

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

Ciò che a prima vista colpisce (ma l'autore l'ha fatto apposta) è l'incredibile quantità di pagine di cui esso si compone: quasi mille. Il letto-

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

re, però, non ha alcuna ragione di ‘impressionarsi’, perché il ‘sugo’ o l’‘arostò’ – ossia, la *qualità* rispetto alla sterminata *quantità* – è davvero poca cosa e, per giunta, decisamente stantio: Montesquieu – si legge nella “Conclusion” – non è, *prioritariamente*, uno *scienziato sociale*, ma *solo* ed *esclusivamente* un *medico*, ovvero non abita nel silenzio delle biblioteche e delle aule universitarie, bensì in quello delle corsie degli ospedali. Il mondo, secondo Casabianca, è un immenso ospedale e Montesquieu è il suo medico. Egli (solo?) sa qual è il male che affligge gli uomini, qual è la sua causa e qual è la terapia¹. È venuto al mondo per guarirci². Se gli diamo retta, la guarigione è assicurata, ovvero il paradiso è *qui e ora*: potremo così finalmente abbattere dalle fondamenta l’immenso ospedale in cui – miseri – giacciamo, e instaurare il regno millenario della felicità.

Con una terminologia ‘filosofico-politica’, che è poi quella *peculiare* di Montesquieu: secondo Casabianca, l’*EL* non è un’opera di scienza (ovvero non è, come il sottoscritto ha cercato di argomentare qualche anno ad-

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

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

dietro, il primo trattato europeo-occidentale di una *scienza universale dei sistemi politico-sociali*³), ma è *il manuale del perfetto legislatore* (nel Settecento dicevano: *il breviario del legislatore*; «[...] le bréviaire – scrive persino il nemico dei preti, Voltaire – de ceux qui sont appelés à gouverner les hommes»⁴). Uno dei centri (in realtà: il centro) dell'opera è, infatti, dichiara trionfante Casabianca, il libro XXIX, intitolato “De la manière de composer les lois”: «[...] la révolution que Montesquieu entend mener dans la façon d'appréhender les lois et les histoires de toutes les nations est porteuse d'une réforme de l'action législative. La lecture du plan [de *L'Esprit des lois*] que nous avons faite s'est efforcée de restituer cette dimension pratique. Dans cette perspective, le livre XXIX n'est pas qu'un appendice de conseils pragmatiques, c'est aussi un des centres de l'ouvrage» (p. 910; corsivi miei)⁵. E ancora: «Le savoir des lois n'est [...] pas une science, telle que peuvent l'entendre les interprètes de Montesquieu qui font de lui un sociologue. Il faut voir dans *L'Esprit des lois* un *essai sur l'art de la législation*» (p. 907). Infine: «[...] le savoir des lois se rapproche plus de l'art de la médecine que de la science des corps inertes, et ce n'est pas tant la recherche des causes qui importe à Montesquieu, que l'interrogation du sens⁶. Il nous semble ici que le regard médical est éclairant pour

³ Cfr. D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005.

⁴ Voltaire a E. Bertrand, 5 gennaio 1759, in *Correspondance*, a cura di Th. Besterman, 13 voll., Paris, Gallimard [“Bibliothèque de la Pléiade”], 1977-1993, vol. V, p. 323. Peraltro Voltaire, che è scrittore umorale, ovvero è la contraddizione fatta persona, critica continuamente l'*EL* perché non sarebbe un'opera utile: «[...] ce livre, qui devrait être utile, ne serait pas par malheur agréable» (*Remerciement sincère à un homme charitable* [1750], in *Œuvres complètes de Voltaire*, ed. Moland, Paris, Garnier, 1877-1882, vol. XXXII, p. 457). E d'Alembert prontamente gli risponde nell'*Éloge de Montesquieu* [1755]: «On cherchait un livre agréable, et on ne trouvait qu'un livre utile» (citiamo da d'Alembert, *Elogio di Montesquieu*, a cura di G. Cristani, Napoli, Liguori, 2010, p. 119). Su Voltaire e Montesquieu, vedi la nostra *Introduzione* a Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, Pisa, 2011, pp. 5-45.

⁵ Per una lettura fine ed equilibrata del libro XXIX dell'*EL*, assai distante da quella proposta da Casabianca, vedi G. Cristani, *L'«esprit du législateur»*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. II, pp. 681-691.

⁶ Questa contrapposizione *causa-senso* è, a mio avviso, del tutto infondata, perché l'intera riflessione di Montesquieu è finalizzata alla comprensione / spiegazione dell'*esprit*, ossia dei rapporti, ossia dell'*anima*, ossia – come scrive giustamente S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 7-8 – del «senso del-

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

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

(a) Casabianca è convinto, non si sa in base a quali 'fonti', che *scienza e agire pratico* siano incompatibili, per cui, dovendosi necessariamente scegliere, non si può che scegliere, a suo giudizio, l'agire pratico (stante che, come si diceva più sopra, *l'essere è il profitto*). Al che obietto: l'*EL*

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

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

non è del genere – o, se si preferisce, non appartiene alla famiglia – del *Che fare?* di Lenin⁸, ma de *Il capitale* di Karl Marx, ovvero è scienza+prassi. Ha quindi ragione Raymond Aron (e non già Casabianca, che ‘s’illude’ di demolirlo: pp. 907-909), quando mette insieme e in successione, nel sottotitolo del suo fondamentale *Les étapes de la pensée sociologique* del 1965: *Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*⁹.

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

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

⁹ Aron sottolinea chiaramente la ‘coesistenza’ in Montesquieu di *scienza e agire pratico*: il libro XXIX dell’*EL*, scrive infatti, si presenta come «un’elaborazione pragmatica delle conseguenze» deducibili dallo studio scientifico tracciato nei libri precedenti (*Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber* (1965), Paris, Gallimard, 1967, p. 30; e in D. Felice [a cura di], *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, p. 47). Lo stesso aveva fatto in precedenza S. Cotta nella sua fondamentale monografia su *Montesquieu e la scienza della società*, scrivendo che nel suo capolavoro «Montesquieu si propone di elaborare una scienza *empirica* della società, studiando quello che è per ricavarne le leggi dello sviluppo sociale» (*Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, p. 339; reperibile anche online sul sito < <http://www.montesquieu.it> >; corsivi nel testo).

¹⁰ Si allude qui in particolare ai cosiddetti ‘scritti scientifici’ giovanili di Montesquieu (*Discours sur la cause de l’écho, Discours sur l’usage des glandes rénales, Projet d’une histoire physique de la terre ancienne et moderne, Discours sur la cause de la pesanteur des corps, Discours sur la cause la transparence des corps* ecc.), sui quali vedi G. Cristani, *Nota introduttiva a Montesquieu, Scritti scientifici giovanili*, a cura di G. Cristani, «Montesquieu.it», 1 (2009), p. 1: < http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Scritti_scientifici.pdf >.

guardo al campo della filosofia naturale¹¹. Ma non sono gli interessi ‘scientifici’, né gli ‘schemi-archetipi’ delle scienze naturali che lo portano all’*EL*, bensì, e soprattutto, i suoi interessi per il mondo umano (per la religione, la morale, la politica, il diritto ecc.), interessi che hanno una prima, eccezionale, concretizzazione nelle *LP*. Insomma, a portarlo all’*EL*, non è l’ambizione di fare il medico dell’umanità, bensì quella di diventare, al pari di Platone (con le sue opere politiche), di Aristotele (con le sue opere politiche e morali), di Cicerone (con le sue opere politiche e morali), di Agostino di Ippona (con il *De civitate Dei*), di Machiavelli (con i *Discorsi* e le *Istorie fiorentine*), uno *scienziato della società e della politica*¹². Di questa sua ambizione il primo, straordinario, frutto sono appunto le *LP*. A questo proposito, Casabianca non può non essersi accorto che Montesquieu, mentre presenta i *Discours* ‘scientifici’ all’Accademia di Bordeaux, scrive anche la *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, il *Discours sur Cicéron*, l’*Éloge de la sincérité*, *De la considération et la réputation* ecc., e, soprattutto, un *trattato filosofico-politico* quali sono appunto le *LP*. Si noti: non già un’*opera letteraria*, come si continua, sempre più stancamente, a ripetere, e tanto meno un’*opera solo ed esclusivamente ‘militante’, ‘politica’*¹³, bensì un *trattato filosofico-politico*, ‘scientifico’, che contiene *in nuce* tutte le categorie gnoseologico-esplorative (*rapporto, relatività, spirito generale di una nazione, grandez-*

¹¹ Lo sottolinea ottimamente G. Cristani: «Gran parte della critica si è interrogata sui possibili influssi di questo giovanile tirocinio scientifico del *Président* sull’elaborazione del suo pensiero politico e della sua analisi della società, sul piano teorico ed epistemologico. Gli scritti scientifici di Montesquieu, tuttavia, offrono soprattutto stimolanti prospettive di ricerca riguardo alla sua personale concezione della filosofia naturale. In una fase della storia del pensiero scientifico in cui non è possibile ancora ravvisare un alto grado di specializzazione delle diverse discipline e in cui, d’altra parte, la fisica cartesiana e la sintesi newtoniana, ma anche altri settori di ricerca, dalla chimica stahlian alle teorie epigenetiche, esercitano su tutta la comunità letteraria e filosofica un’influenza determinante e una fascinazione irresistibile, l’analisi del punto di vista di un personaggio come Montesquieu su questi temi appare estremamente interessante e rilevante» (*Nota introduttiva*, cit., p. 1).

¹² Illuminante, da questo punto di vista, è il fatto che nell’ultimo capitolo del libro XXIX dell’*EL*, dedicato ai “legislatori”, Montesquieu menzioni, non già un qualche medico o i politici di professione, ma proprio – accanto a Thomas More e a James Harrington – Platone, Aristotele e Machiavelli (*EL*, XXIX, 19).

¹³ È l’idea che domina incontrastata il volumetto di C. Spector (*Montesquieu. Les «Lettres persanes»: de l’anthropologie à la politique*, Paris, Puf, 1997), la quale non fa altro che ‘esasperare’, com’è sua abitudine, le interpretazioni precedenti prevalenti sul capolavoro giovanile di Montesquieu.

zaldecadenza¹⁴) e tutti i capisaldi teorici (*in primis*, la contrapposizione Asia-Europa, dispotismo-governo moderato, oppressione-libertà¹⁵) dell'*EL*. A ciò si aggiunga, poi, che nel 1725 Montesquieu legge all'Accademia di Bordeaux i primi capitoli di una sua opera intitolata *Traité des devoirs*, che forse è andata definitivamente perduta, ma di cui ci sono pervenuti numerosi e ampi «morceaux» nelle *Mes Pensées* (cfr. nn° 220-224, 1008 e 1251-1280) e l'importante frammento *De la politique*¹⁶. Orbene, domando: in tutti questi scritti, che contengono 'pezzi' importanti del *Traité des devoirs*, dove sono le immagini (o gli archetipi) 'liquide', 'fluide', 'dinamiche'? Non è forse vero, invece, che proprio in essi, ovvero nel *Traité des devoirs*, Montesquieu: 1) mette definitivamente a fuoco la sua idea di Dio¹⁷ e il suo grande apprezzamento della religione cristiana (essa «nous [a] donné de l'équité pour tous les hommes»¹⁸); 2) fa i conti, una volta per tutte, con Hobbes e con Spinoza¹⁹; 3) e precisa ulterior-

¹⁴ Si tratta delle «quattro categorie che presiedono [in Montesquieu] alla comprensione della realtà umana» (S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 20). Cfr. *supra*, pp. 25-27.

¹⁵ È questo il tema cruciale, il nodo di tutte le riflessioni di Montesquieu, sia nelle *LP* sia nell'*EL* (in particolare, nel nevralgico libro XVII): vedi, in proposito, F. Chabod, *La nascita dell'idea d'Europa* (1961), in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica*, cit., pp. 93-117; D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000 (reperibile anche online sul sito: < <http://www.montesquieu.it> >); e *supra*, pp. 16-23, 106-136.

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

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

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

¹⁹ Cfr. *Traité des devoirs*, cit., p. 438, e soprattutto *P* 1266, le cui tesi di fondo saranno

mente tre delle quattro categorie-cardine della sua successiva metodologia di ricerca, vale dire quelle di rapporto²⁰, di spirito generale di una nazione²¹ e di grandezza/decadenza²²? È dunque – lo ripeto ancora – soprattutto attraverso questi testi, in primo luogo le *LP* e il *Traité des devoirs*, che si arriva ai *Romains* e all'*EL*.

(c) Casabianca contesta a ogni piè sospinto, rinviando sempre al sottoscritto (pp. 346, nota 19 e 780, nota 150)²³, che Montesquieu sia un dualista, benché egli parli continuamente di corpo e di anima, di cause

riprese, senza mutamenti sostanziali, nell'*EL* (I, 1-2) e nella *Défense*, “Première Partie, I”, dove Hobbes e Spinoza vengono bollati come autori che «reverse[nt] [...] toute morale e toute religion». Casabianca parla in lungo e in largo di Hobbes (è l'autore moderno da lui più citato dopo Cartesio e Malebranche) senza tuttavia mai arrivare a dire qualcosa di veramente nuovo o originale, tanto meno sul rapporto tra il filosofo inglese e Montesquieu, su cui, invece, vedi il nostro *Pace e guerra in Hobbes e Montesquieu, o le alternative della modernità*, in *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 145-170; e *supra*, pp. 52-53.

²⁰ La giustizia, che è «le fondement de la société», è «un *rapport général*» che «concerne l'homme en lui-meme» e «par rapport à tous les hommes» (*Traité des devoirs*, cit., p. 438). Cfr. *supra*, pp. 50-53. Che a Casabianca sfugga del tutto il 'sugo' della nozione cruciale di *rapport* lo attesta, in modo plateale, il suo assoluto silenzio sul capitolo 8 del libro XVIII dell'*EL* intitolato “Rapport général des lois”. Ma la ragione/spiegazione è semplice: egli ignora questo capitolo sul rapporto tra modi di sussistenza e codice delle leggi (è questo il *rapport général* di cui si tratta) perché l'avrebbe portato dritto dritto al Montesquieu 'sociologo', come ha ampiamente e convincentemente mostrato, un quarantennio addietro, il nostro S. Landucci nei suoi *I filosofi e i selvaggi* (Bari, Laterza, 1972) e *Montesquieu e l'origine della scienza sociale* (Firenze, Sansoni, 1973).

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

²² Vedi il passo citato nella nota 21, dove si afferma che una «catena di cause infinite» fa sorgere, dominare e declinare «fino alla totale distruzione» il «carattere comune» di un popolo. Cfr. *supra*, pp. 57 e segg.

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

fisiche e di cause morali ecc. Al che obietto: il dualismo non l'ha inventato Cartesio, ma Platone, di cui Montesquieu è un grande estimatore, anche dal punto di vista 'artistico' («Les quatre grands poètes: Platon, le père Malebranche, milord Shaftesbury, Montaigne»²⁴) e che conosce meglio e menziona più spesso di Aristotele (nell'*EL*, a cominciare dalla "Préface"²⁵). In un libro di quasi mille pagine le principali 'fonti' classiche di Montesquieu (di cui l'*EL* è pieno zeppo), se si eccettua Aristotele, o non sono affatto citate o lo sono con estrema avarizia: Tucidide (citato solo due volte²⁶), Platone (citato solo quattro volte); Polibio, «le judicieux Polybe»²⁷ (una sola volta); Cicerone, a cui Montesquieu voleva in tutto assomigliare²⁸ (cinque volte); Sallustio (mai)²⁹; Tito Livio (mai); Seneca,

²⁴ P 1092.

²⁵ «Platon remerciait le ciel de ce qu'il était né du temps de Socrate; et moi, je lui rends grâces de ce qu'il m'a fait naître dans le gouvernement où je vis, et de ce qu'il a voulu que j'obéisse à ceux qu'il m'a fait aimer» (*OC*, I, A, p. lix). Su questo 'accostamento' tra se stesso e Platone – ben più ambizioso, a mio giudizio, di quello con Correggio –, che Montesquieu effettua nelle prime righe della "Préface", Casabianca non dice neppure una parola. Eppure, è Platone e non già Correggio che il Nostro menziona come "legislatore" nell'ultimo capitolo del libro XXIX dell'*EL* (cfr. *supra*, nota 7).

²⁶ Per giunta non in riferimento a Montesquieu, ma a Hobbes. Eppure, almeno su due temi cruciali, Tucidide è un vero e proprio 'maestro' per Montesquieu: intendo dire, il tema del legislatore 'moderato' (Tucidide – scrive in un frammento di *De la politique* – «disait [*Le storie*, III, 37, 3] que le gens médiocres étaient les plus propres au gouvernement. Il faut commencer par-là»: *De la politique*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. VIII, *Œuvres et écrits divers*, I, cit., p. 520), e quello della caduta / corruzione 'dal basso' delle antiche repubbliche greche, ossia il tema del *dispotismo della maggioranza* (cfr. P 32 e 884: «Comme, dans une monarchie corrompue – si legge, ad es., nella 884 –, les passions du prince peuvent devenir funestes aux particuliers, dans une république corrompue, la faction qui domine peut être aussi furieuse qu'un prince en colère, et on peut voir là-dessus le beau passage de Thucydide [*Le storie*, III, 82-84] sur l'état de diverses républiques grecques»). I due temi sono ovviamente presenti nell'*EL*: per il primo, vedi V, 3 («Le bon sens et le bonheur des particuliers consiste beaucoup dans la médiocrité de leurs talents et de leurs fortunes. Une république où les lois auront formé beaucoup de gens médiocres [...] se gouvernera sagement»: *OC*, I, A, p. 56; corsivi miei); per il secondo, VIII, 2 e 6 (dove viene adoperata l'espressione *despotisme de tous*).

²⁷ *EL*, IV, 8, in *OC*, I, A, p. 50.

²⁸ Cfr., in proposito, il citato *Discours sur Cicéron*. Vedi anche P 773: «Cicéron, selon moi, est un des grands esprits qui aient jamais été». Cfr. *supra*, pp. 43 e segg.

²⁹ Tra le tante cose di questo grande 'classico' che influenzano Montesquieu, oltre ovviamente allo stile straordinariamente denso e conciso, campeggia il tema cruciale della concentrazione dei poteri in Roma ai tempi di Pompeo e di Cesare: cfr. *Romains*, XI, in *OC*, I, C, p. 421, nota g.

che il Nostro conosce a menadito (una sola volta)³⁰; Tacito, l'autore antico più menzionato nell'*EL* (2 volte); Plutarco, da cui Montesquieu era sempre «incantato»³¹ (una volta); Flavio Arriano, il discepolo di Epitteto (mai)³²; Marco Aurelio, i cui *Pensieri* il Nostro considerava il capolavoro dell'antichità³³ (mai); Giuliano l'Apostata, il suo sovrano preferito³⁴ (mai); Agostino di Ippona (mai). Diversi di costoro sono, ognuno a modo proprio, 'dualisti'. Sembra che, per Casabianca, Montesquieu, la cui erudizione è sterminata (sottolineo: sterminata), abbia studiato solo Descartes e Malebranche (gli autori più citati nel suo libro): ma non è questo fargli un 'immenso' torto? Per giunta: Montesquieu non ha forse detto di essere un francese solo «per caso»?³⁵.

Può forse non far piacere a Casabianca, ma Montesquieu è soprattutto un "classico" (nel linguaggio dei Francesi: è soprattutto un "antico"³⁶), ovvero sta con Platone, Sallustio (si vedano, ad esempio, gli straordinari proemi alle sue monografie su Catilina e Giugurta, incentrati sul dualismo *corpus-animus*) e Agostino (la cui *Città di Dio*, che il filosofo di La Brède conosce benissimo³⁷, non è un'opera qualunque, ma è la *summa*, ovvero il *compendio*, di tutto il pensiero politico, morale e religioso greco-romano), e cioè con i dualisti. In altri termini, Montesquieu *non è*

³⁰ Del grande autore latino Montesquieu possedeva, nella sua biblioteca di La Brède, ben tre edizioni di *Opera* (*Catalogue*, nn° 1547-1549), parecchie opere in traduzione francese (*Catalogue*, nn° 1550-1557), le *Tragedie* e le *Epistole* tradotte da François de Malherbe (*Catalogue*, nn° 2185, 2305).

³¹ «Plutarque me charme toujours» (P 607).

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

³³ Cfr. *supra*, pp. 43 e segg.

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

³⁵ P 350.

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

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

Spinoza (come Casabianca mostra palesemente di credere col suo parallelismo tra *ordre dynamique* del mondo e *forma mentis* ‘dinamica’ montesquieuiana). Aggiungo: se proprio non poteva non scrivere, perché non riusciva a tenere a freno la sua penna, quasi mille pagine su Montesquieu, non doveva dedicare almeno cinquanta pagine a testa ai suoi grandi ‘antenati’, e cioè a Platone, Aristotele, Cicerone, Tacito, Plutarco, gli stoici, Agostino di Ippona ecc.? In ogni caso, io credo di aver capito dove, alla fin fine, vuole andare a parare Casabianca: intende dimostrare, cioè, che Montesquieu non è cristiano (è il cristiano, infatti, il dualista per eccellenza). Ci ha già provato, discettando sulla presunta, e infondata, «tentation matérialiste» del Nostro³⁸. Insomma, Casabianca aspira a far parte, o fa già parte, della *coterie* Larrère-Spector-Barrera (con i quali mi sono già ‘cimentato’, proprio in tema di religione in Montesquieu³⁹).

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

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

³⁹ Vedi *supra*, pp. 167-202.

⁴⁰ *EL*, XIX, 2 (titolo).

*libertés*⁴¹ [tradotto: per i popoli orientali, non può esserci alcun liberatore *dall'esterno*⁴²]. In Asia e in Africa⁴³ – dichiara sprezzante il Nostro nell'*opus magnum* – «*il n'est pas possible de trouver un seul trait qui marque une âme libre*» [tradotto: per gli Asiatici e gli Africani, non ci sono né mai ci saranno *liberatori* neppure *dall'interno*]: *on n'y verra jamais que l'héroïsme de la servitude*» [tradotto: un Asiatico/Africano può essere sì un *eroe*⁴⁴, ma solo nell'istituzione che è stata e rimane «le plus violent abus» mai perpetrato contro la natura umana, ovvero la schiavitù⁴⁵]. E in termini altrettanto duri e sprezzanti, nel capitolo 2 del libro XIX, Montesquieu osserva – sempre con riferimento in primo luogo agli Asiatici – che così come l'aria pura è «nuisible» a chi è vissuto a lungo in paesi malsani, altrettanto la libertà è «insupportable» a popoli che non sono abituati a goderne⁴⁶.

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

⁴² In passato, forse l'unica eccezione è stata quella di Alessandro Magno, il quale, durante le sue conquiste in Asia, lasciò ai popoli vinti le loro leggi e i loro costumi e «résista à ceux qui voulaient qu'il traitât les Grecs comme maîtres, et les Perses comme esclaves» (*EL*, X, 14). Ma la sua impresa finì presto e il vasto impero da lui costruito fu subito suddiviso tra i suoi generali. D'altra parte, se ciò non fosse accaduto, sarebbe stato inevitabile, per impedirne la «dissolution», instaurare un «pouvoir sans bornes», e cioè il dispotismo (*EL*, VIII, 17). Circa l'Africa, a cui accenno nel prosieguo del discorso, è vero che Montesquieu, con riferimento alla funzione della religione cristiana come fattore di progresso universale, dichiara: «C'est la religion chrétienne qui, malgré la grandeur de l'empire et le vice du climat, a empêché le despotisme de s'établir en Ethiopie, et a porté au milieu de l'Afrique les mœurs de l'Europe et ses lois» (*EL*, XXIV, 3), ma si tratta di un frammento di una linea argomentativa priva di sviluppi o, se si preferisce, di un'eccezione alla *regola*. Ad immediata correzione del giudizio appena riportato, compaiono infatti – sempre nell'*EL* – la dichiarazione dell'impossibilità, oltre che dei rischi, che una religione si impianti stabilmente in climi diversi da quello originario, e l'ancoramento rigido dei limiti di espansione del cristianesimo all'ambiente naturale: «Il semble, humainement parlant, que ce soit le climat qui prescrit des bornes à la religion chrétienne et à la religion musulmane» (*EL*, XXIV, 26). Vedi, sul punto, R. Minuti, *Ambiente naturale, società, governi*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., p. 309.

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

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

⁴⁵ P 2194.

⁴⁶ Per un'analisi più dettagliata degli ultimi passaggi montesquieuiani riportati nel te-

Di nuovo: può non piacere a Casabianca e ai Francesi in genere (i quali, a dispetto della Rivoluzione dell'Ottantanove, e pur dando continue prove, al pari tutti gli altri popoli, di intolleranza e di razzismo, restano sempre saldamente convinti che la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* riguardi *tutti* gli esseri del Pianeta, e cioè *anche* gli Arabi, nonostante il *Corano*, *anche* i Cinesi, nonostante Confucio, *anche* gli Indiani, nonostante Buddha e i *Veda*, ecc.), ma Montesquieu è (maledettamente) *eurocentrico*: la storia della libertà si svolge, per lui, *solo ed esclusivamente* nei paesi europei, e in modo per giunta difforme (i paesi nordici ne avrebbero molto di più – di libertà, s'intende – dei paesi mediterranei⁴⁷). Dunque: Montesquieu è sì, come ho avuto modo di sottolineare, uno *scienziato universale* (perché ha l'ambizione di descrivere e spiegare anche l'Est e il Sud del Mondo)⁴⁸, ma non è affatto un *medico «senza frontiere»*: l'Oriente e l'Africa sono eternamente immobili, stazionari, privi di storia, o meglio, la cui storia è *il ripetersi del sempre uguale, l'uniformità perpetua*. Per nessuno dei dispotismi che li avvelenano c'è guarigione: varia solo il loro tasso di *bestialità/mostruosità*, ossia varia solo la *gravità* della loro *malattia* (il dispotismo cinese, ad esempio, è meno bestiale/mostruoso, meno malato, di quello giapponese⁴⁹), ma da essa – per ragioni legate alla *geografia* e alla *storia*, alla *natura* e alla *cultura* – i paesi asiatici e africani non guariscono né mai guariranno.

sto, vedi il mio *Oppressione e libertà*, cit., pp. 169-216, e il già citato R. Minuti, *Ambiente naturale, società, governi*, pp. 304-311.

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

⁴⁸ Cfr. *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., e *supra*, pp. 92 e segg.

⁴⁹ Vedi il mio *Oppressione e libertà*, cit., pp. 94-95, 177-179, e *supra*, pp. 121-122.

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

(e) L'autore dedica pagine su pagine al *regard* in Montesquieu⁵⁰. Il che va benissimo. Il guaio (*le mal*, direbbe Montesquieu) è che questo *regard* viene qualificato, lo si è già segnalato, come *médical*. Io ho proposto *sguardo d'aquila* ed ho messo in guardia contro la mania, diffusa soprattutto in Francia, di trasformarlo in *sguardo di piccione*⁵¹, a cui inevitabilmente finisce per approdare anche Casabianca con la sua pretesa di 'sfrattare' Montesquieu dalle biblioteche e dalle aule universitarie e di 'alloggiarlo' nelle corsie degli ospedali. Aggiungo: il Nostro è, e sapeva perfettamente di essere (lo attesta, in modo inequivocabile, l'orgogliosa epigrafe dell'*EL: prolem sine matre creatam*), un 'gigante' tra i 'giganti' – ossia un'aquila tra le aquile – della filosofia politica occidentale, *in primis* Platone, Aristotele e Cicerone, per l'antichità, Machiavelli e Locke, per l'età moderna. È dunque prioritariamente con costoro che bisogna confrontarlo per afferrarne appieno l'"immensa" impresa scientifica e non, come sempre più stancamente e noiosamente accade, pressoché esclusivamente con le proprie 'glorie' nazionali (o con Hobbes, con cui ha ben poco a che spartire).

(f) L'autore discetta diffusamente di *moderazione*, ma da nessuna parte segnala che essa è per Montesquieu *la virtù più rara* («Par un malheur attaché à la condition humaine, les grands hommes modérés sont rares» [*EL*, XXVIII, 40]; «la modération [...] comme *la vertu la plus rare*» [*P* 1987])⁵². Ricorda che Montesquieu parla del governo moderato come di

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

⁵¹ Vedi *supra*, pp. 16 e segg.. L'immagine dell'aquila mi è stata suggerita dallo stesso Montesquieu, là dove scrive: «Je disais de Shakespeare: "Quand vous voyez un tel homme s'élever comme un aigle, c'est lui. Quand vous le voyez ramper, c'est son siècle"» (*P* 1307).

⁵² E già nelle *LP* aveva usato, proprio parlando dell'*art de législation*, che tanto piace a Casabianca (l'ha messa perfino nell'*Index de notions*), il termine *rare*: «Il est vrai que, par une bizarrerie qui vient plutôt de la nature que de l'esprit des hommes, il est quel-

un «capolavoro di legislazione», ma non dice una parola sulla sua affermazione che tale capolavoro è attuato *rarement* dal «caso» e *rarement* dalla «prudenza»⁵³. È inutile parlare in lungo e in largo di *prudenza umana*, se non si dice che per Montesquieu essa ha pochissime *chances* (per dirla coi Francesi) di incidere sul reale. Insomma, l'autore scambia la moderazione, la virtù più difficile da praticare, con il riformismo, il gradualismo riformistico, l'interventismo legislativo, ovvero riduce Montesquieu a Voltaire. Per giunta, e la cosa è ancora più grave, minimizza al massimo la connessione, di importanza capitale, tra *moderazione* e *governo/ Stato misto*. Ne accenna solo, in un volume di ben 966 pagine!, nella nota 25 del capitolo 9 (p. 503). E che cosa dice? Dice che nel capitolo 12 del libro XI dell'*EL*, dedicato all'analisi del governo dei mitici sette re di Roma, Montesquieu «*semble reprendre la description que fait Polybe du gouvernement mixte parfaitement équilibré (référence donné en XI, 17)*». E aggiunge: «*Mais c'est comme si Montesquieu réservait cette idée [del governo misto] pour le gouvernement des rois. On ne retrouve nulle part ailleurs dans L'Esprit des lois une telle présentation [cioè il governo misto]*» (corsivi miei). *Sfrattato* così – ovvero, in quattro e quattr'otto – Polibio dall'*EL* (è citato solo nella nota in questione, lui, che è il teorico per eccellenza del governo misto), Casabianca riserva subito lo stesso trattamento anche a Cicerone (un altro grande teorico, com'è noto, del governo misto) e *sfratta* pure lui: «On peut penser – scrive, infatti, sempre nella stessa nota – que le texte de XI, 12, reprend les analyses de Cicéron lorsque celui-ci présente l'idée d'un gouvernement mixte et harmonieux (*La République*, II, 41): ces considérations interviennent pour présenter l'époque de Servius Tullius, dont il est aussi question à la fin de XI, 12. *Mais* – ecco lo sfratto – alors que Cicéron avance dans l'histoire romaine (à partir de Romulus) pour saisir l'Etat dans sa perfection (méthode présentée en II, 21, qui aboutit à la question de l'harmonie et de la justice dans la fin du Livre II), Montesquieu *déplace son propos en le renvoyant au temps des rois*. En avançant dans l'histoire romaine (Servius Tullius et Tarquin déjà changent cette constitution harmonique), on passe à une autre problématique politique, à une autre conception de l'harmonie et de l'histoire».

quefois nécessaire de changer certaines lois. Mais *le cas est rare* [...]» (lettera LXXXVI). Vedi *supra*, nota 2.

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

Tutto qui: due ‘fonti’ capitali dell’*EL* sfrattati e, con loro, il *governo misto*, in una nota di quindici righe! Mi limito a osservare: anzitutto, Casabianca ripete esattamente le stesse corbellerie di P. Andrivet: «Polybe, auquel Montesquieu se réfère dans *L’Esprit des lois*, XI, 17, considérait le gouvernement romain comme mixte, mais parfaitement équilibré [...]. *Cependant nulle part dans L’Esprit des lois le “gouvernement de Rome” n’est présenté ainsi* [cioè, come un governo misto], *sauf sous les rois*»⁵⁴ (corsivo mio). In secondo luogo: io e tanti altri abbiamo sostenuto e sosteniamo, testi alla mano, che Montesquieu parla di governo misto, perché tale la considera, anche, anzi *soprattutto*, quando analizza – in ben 6 capitoli del libro XI (dal 13° al 18°), capitoli tuttora largamente trascurati dalla critica – la Repubblica romana (una *Repubblica perfetta*, come diceva Machiavelli e come ripete pure lui, e *perfetta* appunto perché Stato/governo misto⁵⁵), e che Polibio è il suo nume tutelare o la sua musa ispiratrice⁵⁶: «On souhaiterait peut-être que j’entrasse ici – scrive infatti – dans le détail du gouvernement politique de la République romaine; mais je renverrai à Polybe, qui a admirablement bien expliqué quelle part les consuls, le Sénat, le Peuple, prenaient dans ce gouvernement; d’autant mieux qu’il parle d’un temps où la République venait d’échapper à de si grands périls et faisait actuellement de si grandes choses»⁵⁷. Asseriamo, inoltre, che

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

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

⁵⁶ Come abbiamo già sottolineato più sopra (p. 138, nota 538), oltre a Polibio e Cicerone, un altro ‘classico’ importante per Montesquieu, in tema di costituzione mista, è Dionigi di Alicarnasso.

⁵⁷ P 1672, una *pensée* ignorata, *of course*, da Casabianca. In tempi non sospetti, e cioè nel 1999 (*Imperi e Stati del Mediterraneo nell’«Esprit des lois» di Montesquieu*, in A. Cassani-D. Felice [a cura di], *Civiltà e popoli del Mediterraneo: immagini e pregiudizi*, Bologna, Clueb, 1999, pp. 176-177) e poi nel 2000 (*Oppressione e libertà*, cit., pp. 189-190), ho scritto: «Per quanto concerne [...] l’organizzazione costituzionale della Repubblica romana, Montesquieu ne tratta in numerosi luoghi, e in particolare nel [...] libro XI dell’*EL*, segnatamente nei capitoli 13-18, *dove ne offre, riprendendo a suo modo la teoria del governo misto di Polibio e di Machiavelli, un’analisi distesa e organica*. Dopo la cacciata dei re il governo di Roma fu di tipo aristocratico, dal momento che i patrizi erano i soli a poter ricoprire tutte le cariche religiose, politiche, civili e militari (XI, 13-14). A poco a poco, tuttavia, i plebei riuscirono a guadagnare – mediante una serie di

uno Stato misto è anche il *gouvernement gothique* («la meilleure espèce de gouvernement que les hommes aient pu imaginer»: *EL*, XI, 8), governo che è il «tronco» da cui discendono sia la monarchia ‘francese’ dei *poteri intermedi* sia la monarchia ‘inglese’ dei *poteri divisi*, a loro volta anch’essi governi misti⁵⁸. Affermiamo, infine, che discutere di governo moderato (e di moderazione) senza parlare mai o quasi, come fa Casabianca, del potere giudiziario⁵⁹, ovvero dell’architrave della dottrina costituzionale di Montesquieu, significa precludersi di fatto una comprensione

importanti riforme politiche, quali il diritto di poter accedere anch’essi a quasi tutte le magistrature e l’istituzione del tribunato (XI, 14) – porzioni importanti di potere, trasformando così lo Stato, in particolare dopo il breve governo tirannico dei decemviri (451-449 a.C.) (XI, 15), da aristocratico in democratico o «popolare». Prese così avvio una lunga fase della storia della repubblica – quella che nel manoscritto dell’*EL* che ci è rimasto viene definita della *république parfaite* – in cui, al pari che nell’altro grande sistema politico dettagliatamente descritto nel libro XI, vale a dire la monarchia costituzionale inglese settecentesca, venne realizzato, attraverso un complesso sistema di distribuzione dei poteri, un equilibrio politico – o, come si legge nei *Romains*, una «union d’harmonie» (*Romains*, IX) – tra le «puissances» fondamentali dello Stato (senato e popolo), che impedì o corresse nell’Urbe ogni abuso di potere (XI, 16-18) e che fu la causa fondamentale della maggiore stabilità, nonché della superiorità, della sua costituzione rispetto alle altre grandi costituzioni repubblicane antiche, *in primis* quella della sua più potente e pericolosa rivale nella lotta per il predominio politico-militare sul Mediterraneo, Cartagine (al tempo della decisiva seconda guerra punica, diversamente che a Roma, in questa città regnavano, secondo Montesquieu, abusi e corruzione [*Romains*, IV, VIII; *EL*, III, 3; VIII, 14])».

⁵⁸ Cfr. A. Postigliola, *En relisant le chapitre sur la Constitution d’Angleterre*, «Cahiers de philosophie politique et juridique de l’Université de Caen», 7 (1985), pp. 11-27; Id., *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 83-107, 253-268. Vedi, inoltre, W. Kuhfuss, *Mässigung and Politik. Studien zur politischen Sprache und Theorie Montesquieus*, München, Fink, 1975; G. Benrekassa, ‘Modéré’, ‘modération’, ‘modératisme’, in Id., *Le langage des Lumières: concepts et savoir de la langue*, Paris, Puf, 1995, pp. 263-280, *passim*; A. Riklin, *Die gewaltenteilige Mischverfassung Montesquieu im ideengeschichtlichen Zusammenhang*, in P.-L. Weinacht (a cura di), *Montesquieu 250 Jahre «Geist der Gesetze»*, Baden Baden, Nomos, 1999, pp. 15-29. È superfluo segnalare che tutti gli studi appena citati sono ignoti a Casabianca, così come gli sono ignoti gli importanti saggi di U. Roberto, *L’evoluzione storica del diritto: il caso di Roma antica*, apparso per la prima volta nel 1998, e *I Germani e l’identità politica europea*, apparso per la prima volta nel 2003, ora raccolti in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., pp. 601-680.

⁵⁹ L’unico cenno è nella nota 22 di p. 502. Casabianca vi cita il seguente passo di *EL*, XI, 18: «Car, comme la compétence des uns et des autres dépend de la grandeur de la peine et de la nature du crime, il fallut qu’ils [senato e popolo] se concertassent ensemble».

non dico adeguata, ma passabile di tale tipo di governo. La monarchia greca dei «tempi eroici» cade, secondo Montesquieu, per la cattiva collocazione del giudiziario (*EL*, XI, 11); lo stesso accade per la monarchia dei mitici sette re di Roma (*EL*, XI, 12)⁶⁰; lo stesso accade pure per la Repubblica romana (*EL*, XI, 18)⁶¹. Casabianca vuol farci credere, invece, ancorato com'è al suo 'immaginario medicale', che, per il Nostro, la Repubblica romana perisce *solo ed esclusivamente* – anziché *anche* – per la sua eccessiva espansione territoriale⁶²: «Dans le chapitre 19 [XI, 19], qui étudie comment cette harmonie-équilibre des pouvoirs s'est perdue – scrive infatti –, on retrouve, comme dans le chapitre IX des *Considérations*, le problème de l'expansionnisme romain. Dans les deux textes, la perte de l'harmonie est donc rapporté à la question de la grandeur de la république» (pp. 502-503).

Aggiungo: dietro la totale sottovalutazione del ruolo del potere giudiziario c'è – e la cosa non è meno grave – la totale sottovalutazione (e incomprensione) da parte di Casabianca del ruolo della *nobiltà*, tanto nella monarchia di tipo francese quanto in quella di tipo inglese (e, quindi, del governo moderato o misto). Tra le tante considerazioni che si possono fare, mi limito ad accennarne una sola: in Francia, la nobiltà è un «po-

⁶⁰ «Le gouvernement des rois de Rome avait quelque rapport à celui des rois des temps héroïques chez les Grecs. Il tomba, comme les autres, par son *vice général* [...]», e cioè, appunto, per la cattiva collocazione del giudiziario (*EL*, XI, 12).

⁶¹ «Il faut remarquer que les trois pouvoirs peuvent être bien distribués par rapport à la liberté de la constitution, quoiqu'ils ne le soient pas si bien dans le rapport avec la liberté du citoyen. A Rome, le peuple ayant la plus grande partie de la puissance législative, une partie de la puissance exécutive, et une partie de la puissance de juger, c'était un grand pouvoir qu'il fallait balancer par un autre. Le sénat avait bien une partie de la puissance exécutive; il avait quelque branche de la puissance législative; mais cela ne suffisait pas pour contrebalancer le peuple. Il fallait qu'il eût part à la puissance de juger; et il y avait part lorsque les juges étaient choisis parmi les sénateurs. *Quand les Gracques privèrent les sénateurs de la puissance de juger, le sénat ne put plus résister au peuple. Ils choquèrent donc la liberté de la constitution, pour favoriser la liberté du citoyen; mais celle-ci se perdit avec celle-là. Il en résulta des maux infinis. On changea la constitution dans un temps où, dans le feu des discordes civiles, il y avait à peine une constitution. Les chevaliers ne furent plus cet ordre moyen qui unissait le peuple au sénat; et la chaîne de la constitution fut rompue*» (*EL*, XI, 18; corsivi miei). Cfr. *supra*, pp. 138-139.

⁶² È peraltro la tesi già sostenuta, con analoghi riferimenti alla medicina, da J.N. Shklar, *Montesquieu* (1987), Bologna, il Mulino, 1990, pp. 59-63, la quale, però, diversamente da Casabianca, che la ignora del tutto, è ben consapevole che «la medicina del diciottesimo secolo non aveva cura affidabili, e [che] la storia di Montesquieu mira ad ammonire piuttosto che a prescrivere rimedi» (pp. 60-61).

tere intermedio» che frena, stempera e media il potere del monarca (*EL*, II, 4; V, 10, ecc.); in Inghilterra, essa svolge lo stesso ruolo. Montesquieu lo dice esplicitamente: «Des trois puissances dont nous avons parlé [législative, exécutive, de juger], celle de juger est en quelque façon nulle. Il n'en reste que deux; et comme elles ont besoin d'une *puissance réglante* pour les tempérer, la partie du corps législative qui est composée de nobles est très propre à produire cet effet» (*EL*, XI, 6)⁶³.

Conclusioni. *Primo*, per la coppia moderazione / governo misto vale il detto: *simul stabunt simul cadent*. *Secundo*, l'*art de la législation*, di cui Casabianca parla pressoché in tutte le pagine del suo libro, non è una categoria gnoseologica-esplicativa dell'*EL*, né tanto meno 'la' categoria gnoseologica-esplicativa: ovviamente, essa non vi è assente, ma non vi ricopre affatto né il ruolo né lo spazio che egli pretende di attribuirle. *Tertio*, se Casabianca vuole cominciare a farsi un'idea sia delle fonti 'antiche' di Montesquieu sia della nozione di governo (o Stato) misto, può leggerli, profittevolmente, i saggi raccolti nel volume, da me curato, su *Governo misto. Ricostruzione di un'idea* (Napoli, Liguori, 2011), e cioè: Giuseppe Cambiano, *Platone e il governo misto*; Silvia Vida, *La «politia» aristotelica e l'elogio della mediètà*; John Thornton, *Polibio e la costituzione mista*; Umberto Roberto, *Aspetti della riflessione sul governo misto nel pensiero politico romano da Cicerone all'età di Giustiniano*; e Stefano Simonetta, *Rimescolare le carte. Il tema del governo misto in Tommaso d'Aquino e nella riflessione politica tardomedievale*.

(g) Casabianca accenna a più riprese – ovviamente sempre con la terminologia che gli è cara, tipo *dynamique du devenir historique* (pp. 216 ss.) – alla concezione montesquieuiana della storia⁶⁴, ma non sembra af-

⁶³ Sul ruolo della nobiltà nella monarchia di tipo francese ha scritto pagine illuminanti M. Goldoni, *La monarchia*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., pp. 67-123; su quello della nobiltà nella monarchia di tipo inglese, vedi L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, pp. 370-410, *passim*. È assai probabile che Montesquieu derivi questa sua idea circa la funzione della nobiltà nel governo misto da Polibio e da Cicerone i quali, nella loro teorizzazione di tale forma di governo, assegnano entrambi un ruolo cruciale al senato romano: cfr. U. Roberto, *Aspetti della riflessione sul governo misto nel pensiero politico romano da Cicerone all'età di Giustiniano*, in D. Felice (a cura di), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, Napoli, Liguori, 2011, pp. 119-139.

⁶⁴ Vedi in particolare il cap. 4 del suo libro, dedicato a "Les références à la physique dans *L'Esprit des lois*: la mise en œuvre d'une physique sociale?", pp. 163-282.

ferrarne davvero i tratti salienti. L'eccezionale abbozzo di macrostoria delle istituzioni politiche del pianeta contenuto nella CXXXI lettera persiana gli è ignoto, come pure gli è ignoto il miglior saggio finora scritto (ovviamente, a mio parere) sulla visione montesquieuiana della storia nelle *LP*, ossia *Vision du devenir historique et formes de la révolution dans les «Lettres persanes»* di J.-M. Goulemot⁶⁵. Prendendosela proprio con quanto quest'ultimo ha sostenuto, però in un suo volume del 1975⁶⁶, Casabianca scrive ad un certo punto: «Jean-Marie Goulemot insiste sur la vision cyclique du devenir qui resterait présente chez Montesquieu [...]. Cette thèse s'appuie essentiellement sur des passages des *Lettres persanes* qui révéleraient “une fatalité de la politique et de l'histoire” [...]»; e così conclude: «Dans les *Lettres persanes*, le mouvement du roman, qui doit permettre de faire prendre conscience au lecteur du risque despotique, accentue cette impression de fatalité. *L'image qui y est donnée du devenir des monarchies est sombre et incomplète*» (p. 221, nota 175; corsivo mio). Ora, lasciando qui perdere la sua diatriba con Goulemot, a me sembra, piuttosto, che «l'image [...] du devenir des monarchies» offerta dalle *LP* è chiarissima e completa (ed è sostanzialmente la stessa ri-proposta nei *Romains* e nell'*EL*). Basta esaminare con un po' d'attenzione proprio la CXXXI lettera persiana e poi la CXXXVI⁶⁷. La maggior parte degli Asiatici – si legge nella prima, dedicata al tema dell'origine e della storia delle repubbliche e zeppa di reminescenze tacitiane⁶⁸ – «n'ont pas seulement d'idée de cette sorte de gouvernement» e «l'imagination ne les a pas servis jusques à leur faire comprendre qu'il puisse y en avoir sur la Terre d'autre que le despotique». Le repubbliche sono nate in Grecia. È vero che inizialmente in questo paese – assieme all'Italia, l'«Europe d'autrefois»⁶⁹ – si sono avute, importate dall'Asia e dall'Egitto, delle monarchie, ma la «tyrannie» di questi governi facendosi «trop pesante», il giogo fu scosso e dalle loro rovine sorsero quelle repubbliche che lo resero tanto fio-

⁶⁵ Pubblicato su «Dix-huitième siècle», 21 (1989), pp. 13-22. Cfr. *supra*, p. 27.

⁶⁶ J.-M. Goulemot, *Le règne de l'histoire. Discours historiques et révolutions XVII^e-XVIII^e siècle* (1975), Paris, Albin Michel, 1996.

⁶⁷ In *OC*, I, B, pp. 263-266, 273-275.

⁶⁸ Lo sostiene a chiare lettere uno studioso che se ne intende come Umberto Roberto: «Già nitida appare – scrive infatti – l'influenza della *Germania* sulla riflessione di Montesquieu in *LP* CXXXI dove attraverso la citazione di passi tacitiani è descritto il ruolo dei Germani nella storia politica d'Europa» (U. Roberto, *I Germani e l'identità politica europea*, cit., p. 645, nota 3).

⁶⁹ P 639.

rente e l'unico «civilizzato (*poli*)» in mezzo ai barbari. Dalla Grecia il sistema repubblicano si propagò negli altri paesi del Mediterraneo fin dove arrivò la sua influenza: tutte le colonie che le *poleis* repubblicane fondarono furono, infatti, governate allo stesso modo e animate dallo stesso «esprit de liberté», cosicché in quei tempi remoti «on ne voit guère [...] de monarchies dans l'Italie, l'Espagne et les Gaules», ma solo repubbliche. Anche i popoli del nord d'Europa e della Germania vivevano allora sotto regimi repubblicani, e se tra loro si è creduto di trovare «des vestiges de quelque royauté», è perché sono stati scambiati per dei re «les chefs des armées ou des républiques».

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

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

Di lì a poco, comunque, Cesare oppresse la Repubblica romana e la sottomise a un «pouvoir arbitraire», che durò per molto tempo, e cioè fino a quando una moltitudine di popoli «libres» scese dal nord dell'Europa e pose termine alla «cruelle oppression» dell'Impero romano, frantumandolo e fondando dappertutto dei «royaumes», i cui sovrani, tuttavia, ebbero un'autorità assai limitata (di fatto, non furono che «des chefs ou des généraux»), cosicché in essi, pur instaurati con la forza, «[on] ne senti[t] point le joug du vainqueur»⁷⁰. Al contrario, allorché i popoli dell'Asia, come i Turchi e i Tartari, fecero delle conquiste, essendo sotto-

⁷⁰ Sempre nella CXXXI lettera persiana, il tema è ripreso e ampliato poco più avanti, là dove si sottolinea che in tutti i regni che si formarono sulle rovine dell'Impero romano «l'autorité du prince était bornée de mille manières différentes: un grand nombre de seigneurs la partageaient avec lui; les guerres n'étaient entreprises que de leur consentement; les dépouilles étaient partagées entre le chef et les soldats; aucun impôt en faveur du prince; les lois étaient faites dans les assemblées de la Nation».

messi nei loro paesi d'origine alla volontà dispotica di uno solo, non pensarono ad altro che a procurargli nuovi sudditi e «à établir par les armes son autorité violente».

Anche i nuovi regni sorti dalla dissoluzione dell'Impero romano d'Occidente, tuttavia, perdettero ad un certo punto – sottolinea Montesquieu nella lettera CXXXVI, completando così il rapido abbozzo di macrostoria proposto nella CXXXI – la loro «douce liberté», e precisamente allorché, dopo vari secoli, si trasformarono da monarchie limitate o moderate in monarchie assolute. Accadde così che i popoli che li avevano fondati divenissero effettivamente «barbari», giacché prima, essendo «liberi», non lo erano affatto⁷¹.

Come il lettore può agevolmente vedere, la raffigurazione del divenire storico delle monarchie *europee* (in Asia vi è stato sempre e solo il dispotismo) è affatto limpida: si va dalla «tyrannie» delle monarchie greche arcaiche⁷² alla «liberté» delle repubbliche greche e di quella romana; dal «gouvernement militaire et violent» degli imperatori romani all'«autorité [...] bornée de mille manières différentes» dei sovrani dei regni barbarici (CXXXI); per finire alla nuova perdita della libertà in seguito all'affermarsi e consolidarsi delle moderne monarchie assolute, quali in *primis* – come si sottolinea nella già citata lettera CXXXVI e si ribadisce, con rigorose e dettagliate motivazioni, nell'*EL* – quelle francese e spagnola⁷³.

Conclusione: se invece di *arzigogolare* con le «analogies physiennes», il «vocabulaire mécanique», il «questionnement dynamique», il «mouve-

⁷¹ Cfr. *LP*, CXXXVI: «Un nombre infini de peuples barbares, aussi inconnus que les pays qu'ils habitaient, parurent tout à coup, inondèrent [l'Empire Romain], le ravagèrent, le dépecèrent, et fondèrent tous les royaumes que vous voyez à présent en Europe. Ces peuples n'étaient point proprement *barbares*, puisqu'ils étaient *libres*; mais ils le sont devenus depuis que, soumis pour la plupart à une puissance absolue, ils ont perdu cette douce liberté si conforme à la raison, à l'humanité et à la nature» (corsivi miei).

⁷² Nell'*EL* Montesquieu esplicherà, come si è già accennato, la ragione di questa loro «tirannide», ossia la cattiva collocazione del giudiziario.

⁷³ Per un'illustrazione-analisi particolareggiata della concezione montesquieuiana della storia e delle monarchie francese e spagnola nelle *LP* e nell'*EL*, vedi il mio *Oppressione e libertà*, cit., pp. 119-148, 172-179, 198-207, e *supra*, pp. 17-23. Circa il tema dell'evoluzione storica della monarchia francese, Montesquieu aggiungerà, nel suo *Discours prononcé à la rentrée du Parlement de Bordeaux* del 1725 (in *OC*, III, pp. 211-212), alcuni elementi ulteriori, che poi amplierà ancora e perfezionerà libri XVIII (su cui vedi Th. Casadei-D. Felice, *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, in D. Felice [a cura di], *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., pp. 338-344) e XXXI (su cui vedi il già citato saggio di U. Roberto, *I Germani e l'identità politica europea*) dell'*EL*.

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

(h) E veniamo di nuovo al dispotismo. Al pari di molti tra i suoi compatrioti, da Louis Althusser in poi, Casabianca cerca di ri-avvalorare la tesi interpretativa esattamente opposta alla mia. Io ho sostenuto che Montesquieu è prioritariamente uno scienziato e secondariamente un polemist, ovvero che la categoria del dispotismo è prioritariamente una categoria *analitica* e secondariamente una categoria *polemica*. Casabianca sostiene, invece, che l'intento pratico è nettamente prevalente su quello scientifico: «La typologie [governo moderato/dispotismo] apparaît moins comme un souci scientifique de classification, que comme *effort pour orienter la pratique législative*» (p. 549; corsivo mio). Ovvero, la bipartizione governo moderato/dispotismo è una tipologia 'dinamica': «[...] c'est la *dynamique* typologique que doit permettre de saisir l'unité du dessein [de *L'Esprit des lois*]». Per cui, se è vero, come io sostengo, che il dispotismo non è «une allégorie du pouvoir», ciò nondimeno «les jeux d'écritures (notamment l'usage de la fiction persane *doublée* des métaphores physiciennes)» e le tensioni che essi implicano «disent bien quelque chose d'essentiel à l'Européen qui veut réfléchir le despotisme qu'il a sous les yeux et qu'il ne voit pas» (pp. 549-550, nota 187; corsivi nel testo). Tradotto: se il dispotismo non è un'allegoria, è però uno strumento essenziale (*dit bien quelque chose d'essentiel*) per spalancare gli occhi agli Europei e consentire loro di vedere quello che non vedono, ossia il dispotismo.

Ora, al di là delle apparenti concessioni (il dispotismo non è un'allegoria), Casabianca contesta alla radice la mia tesi interpretativa e rilancia in piena regola, come si diceva, la *vulgata* althusseriana: l'unica differenza (apparente) è che, invece di «avvertimento», come fa Althusser⁷⁴, lui

⁷⁴ L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire* (1959), Paris, Puf, 19927, p. 97: «Un régime existant [le despotisme], certes, mais aussi et surtout une leçon de politique, un *avertissement* clair au roi tenté de pouvoir absolu» (corsivo mio).

parla di *strumento essenziale* per consentire agli Europei di ‘vedere’ il dispotismo che hanno sotto gli occhi. Come a dire: «se non è zuppa, è pan bagnato»...

Cerco di spiegarmi. In primo luogo, Casabianca pare assimilare, in tema di dispotismo, *LP* ed *EL*. Invece, a mio giudizio, mentre nelle *LP* Montesquieu dichiara che, di fatto, in Francia c’è il dispotismo, nell’*EL* egli parla chiaramente di monarchia francese *tendente* al dispotismo (di «monarchie qui va au despotisme»: II, 4). Inoltre: nelle *LP* Montesquieu non vede vie d’uscita, nell’*EL*, invece, sì, cioè ritiene sia possibile invertire la *degenerazione* verso il dispotismo e tornare al «governo gotico» («il tipo migliore di reggimento politico che gli uomini abbiamo mai potuto immaginare»: XI, 8). Infine: che in Montesquieu il dispotismo costituisca anche un avvertimento, io non lo nego affatto, ma dico solo che questo suo intento è *secondario*, ovvero che lo scopo pratico (l’interventismo legislativo) è secondario, in lui, rispetto all’intento scientifico⁷⁵.

Dunque: non è cambiato nulla. I ‘discendenti’ del vetero-marxista Althusser non riescono proprio a fare a meno dell’ideologia e della militanza: *l’agire pratico è tutto, il resto è nulla*. Sono testardamente ‘allergici’ al dispotismo come categoria analitica. Eppure Voltaire, che capiva infinitamente di più dei suoi ‘variopinti’ epigoni, va su tutte le furie proprio perché Montesquieu concepisce il dispotismo *sia* come categoria analitica (nell’*EL*, scrive nelle *Pensées sur le gouvernement* [1752-1756], «on a compté le despotisme parmi les *formes naturelles* de gouvernement»⁷⁶) *sia* come categoria polemica e respinge con durezza entrambe le ‘accezioni’⁷⁷. Gli studiosi francesi ‘allievi’ di Althusser continuano a contestare me, ma in realtà contestano Voltaire e tutti coloro che, come lui, hanno capito – alla perfezione – gli usi che Montesquieu fa della categoria del dispotismo. Insomma, io ho capito di Montesquieu quello che ha capito il grande Voltaire (perciò, sono in buona compagnia); i miei critici, invece, hanno capito di Montesquieu quello che avrebbe capito il vetero-marxista, per giunta staliniano di ferro (ha persino rivalutato il *Diamat!*), Louis Althusser (dunque, si trovano in cattiva compagnia⁷⁸).

⁷⁵ Il tutto è illustrato e discusso diffusamente nel mio *Oppressione e libertà*, cit. Vedi anche *supra*, pp. 107, 133-134.

⁷⁶ *Œuvres complètes de Voltaire*, cit., vol. XXIII, p. 530 (corsivo mio).

⁷⁷ Vedi la mia *Introduzione* a Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, cit., pp. 22-27.

⁷⁸ Un ulteriore caso esemplare (si fa per dire) di questa ‘cattiva compagnia’ è Francine

(i) Casabianca menziona, con sovrana indifferenza, opere edite da Montesquieu e opere da lui lasciate incompiute e inedite, scritti a stampa e appunti privati, *LP* e relazioni accademiche, dando a tutti, secondo un malcostume tipicamente ‘decadente’ (è questo il ‘disastro’ regalatosi dalla psico-analisi), lo stesso valore. Domando: questo modo di trattare testi *strutturalmente* (e *intenzionalmente*: basti por mente alle *Mes Pensées* qualificate espressamente come appunti “non digeriti”⁷⁹) eterogenei,

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

⁷⁹ «Ce sont des idées que je n'ai point approfondies, et que je garde pour y penser dans l'occasion»; «Je me garderai bien de répondre de toutes les pensées qui sont ici. Je n'ai mis là la plupart que parce que je n'ai pas eu le temps de les réfléchir, et j'y penserai quand j'en ferai usage». E ancora, alla fine di una *pensée* intitolata *Doutes*, Montes-

non è segno di un totale disprezzo verso l'autore dell'*EL*, le sue ambizioni, il suo *onore*?

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

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

(m) In sintonia con la sua ferrea convinzione che *tutto si muove e nulla sta fermo*, l'espressione che Casabianca adopera più spesso, in pratica ad ogni pagina del suo libro, è «en situation». Il legislatore-medico «vit et œuvre en situation» (p. 729); l'*EL* reca in se stesso null'altro che il «*devenir législateur* qui permet à chacun d'interroger la *situation* dans laquelle il vit ensemble avec d'autres hommes. Chacun est alors en *position* de réfléchir ses devoirs en *situation*» (p. 730); la ragione umana si istruisce so-

quieu scrive: «Du reste, ce sont des idées jetées, et comme elles me sont venues dans l'esprit, sans examen» (Montesquieu, *Pensées – Le spicilege*, notes, bibliographie et index par L. Desgraves, Paris, Laffont, 1991, pp. 188 e 593).

lo ed esclusivamente «dans l'application de la *raison législatrice en situation*» (*ibidem*); ecc. ecc. Conclusione: Casabianca pare avere una natura ciclomotoria, e questo è affar suo. Ma perché mai vuole inculcare questo suo desiderio irrefrenabile di mobilità *anche* a tutti i suoi simili, i quali, in nettissima maggioranza, hanno invece una natura tranquilla, amano stare quieti, riposarsi, riflettere senza agitarsi, dormire ecc., insomma essere degli individui calmi? Mi permetto allora di ricordargli che l'idea secondo cui *il movimento è tutto e il resto* (ovvero, la *quiete*) è *nulla* è, al pari di quella per cui *o sei utile o non esisti*, l'essenza dell'ideologia capitalista, l'essenza del profitto. Dobbiamo per forza vivere ogni momento della nostra vita *roteando* come fa il profitto, e cioè essere sempre e comunque *en situation*?

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

(o) Pochi anni or sono ho progettato e coordinato la più ampia raccolta di studi sulle *lettture* sette-otto-novecentesche di Montesquieu: il Montesquieu *scienziato* vi campeggia. L'autore lo cita solo per il mio saggio su Voltaire e per quello su Condorcet. Forse se avesse letto *meglio* (perché l'ha letto, ma 'sbrigativamente', per buttare giù una recensione 'd'ufficio' dell'intera raccolta⁸⁰) il saggio su d'Alembert, avrebbe visto che il Montesquieu tutto rivolto al *fare*, *riformista* ad ogni costo, *illuminista à la Voltaire* che lui propugna, l'ha già propugnato, da padre 'nobile' degli enciclopedisti e con sobrietà e precisione assolute, il condirettore dell'*Encyclopédie*. Se poi avesse letto meglio anche il saggio su Durkheim, non avrebbe liquidato quest'ultimo, come di fatto fa, in quattro battute;

⁸⁰ Cfr. la sua recensione a D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., in «Revue Montesquieu», 8 (2005-2006), pp. 239-244.

così pure, se avesse letto meglio il saggio su Aron, magari avrebbe affermato *qualcosa di più e di più congruo* circa lo *scienziato politico-sociale* Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di Montesquieu⁸¹.

⁸¹ Cfr. G. Cristani, *L'«esclave de la liberté» e il «législateur des nations»: d'Alembert interprete di Montesquieu*, C. Borghero, *Durkheim lettore di Montesquieu* e M. Iofrida, *Montesquieu letto da Raymond Aron*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II, pp. 3-44, 671-712, 839-866.

Orientamenti bibliografici

1. Opere complete di Montesquieu

Œuvres complètes, a cura di R. Caillois, 2 voll., Paris, Gallimad, 1949-1951.

Œuvres complètes, a cura di A. Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955.

Œuvres complètes, a cura di D. Oster, prefazione di J. Vedel, Paris, Seuil, 1964.

Una nuova edizione critica delle *Œuvres complètes* di Montesquieu in 22 volumi, di cui gran parte già pubblicati (Oxford, Voltaire Foundation; Lyon-Paris, ENS Éditions-Éditions Classiques Garnier), è tuttora in corso sotto la direzione di Jean Ehrard, Pierre Rétat e Catherine Volpilhac-Auger.

2. Edizioni italiane recenti delle opere principali

Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza, tr. di G. Pasquinelli, Torino, Boringhieri, 1960; a cura di M. Mori, Torino, Einaudi, 1980; a cura di D. Monda, Milano, Rizzoli, 2001.

Lettere persiane, tr. di G. Passini, Formiggini, Roma, 1922 (online sul sito < <http://www.montesquieu.it> >); tr. di A. Ruata, Milano, Feltrinelli, 1981 (1956); tr. di G.A. Todaro-Faranda, Milano, Rizzoli, 2009 (1952); tr. di V. Papa, Milano, Mondadori, 2010 (1995); tr. di L. Binni, Milano, Garzanti, 2012.

Lo spirito delle leggi, a cura di S. Cotta, 2 voll., Torino, Utet, 2005 (1952); tr. di B. Boffito Serra, 2 voll., Milano, Rizzoli, 2006 (1967-68).

3. Alcuni studi su Montesquieu

L. Vian, *Histoire de Montesquieu. Sa vie et ses œuvres d'après des documents nouveaux et inédits* (1878), Genève, Slatkine Reprints, 1970.

A. Sorel, *Montesquieu* (1887), Paris, Hachette, 1924.

- H.-A. Barckhausen, *Montesquieu. Ses idées et ses œuvres d'après les papiers de La Brède* (1907), Genève, Slatkine Reprints, 1970.
- E. Levi-Malvano, *Montesquieu e Machiavelli*, Paris, Champion, 1912.
- J. Dedieu, *Montesquieu* (1913), Genève, Slatkine Reprints, 1970.
- É. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle* (1927), Genève, Slatkine Reprints, 1978.
- M. Dodds, *Les récits de voyages, sources de L'Esprit des lois*, Paris, Champion, 1929.
- Ch. Eisenmann, *L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs* (1933) e *La pensée constitutionnelle de Montesquieu* (1952), «Cahiers de philosophie politique», n° 2-3, 1985, pp. 3-34, 35-66.
- J. Dedieu, *Montesquieu. L'homme et l'œuvre* (1943), Paris, Hatier, 1966.
- P. Barrière, *Un grand provincial: Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1946.
- S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953 (online sul sito < <http://www.montesquieu.it> >).
- E. Durkheim, *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale* (1892), in *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, note introductive de G. Davy, Paris, Rivière, 1953.
- P. Vernière, *Montesquieu et le monde musulman*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 175-190.
- L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, Puf, 1959 (tr. it., Roma, manifestolibri, 1995).
- R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961 (tr. fr., Grenoble, Presses Universitaires, 1977).
- C. Rosso, *Montesquieu moralista. Dalle leggi al «bonheur»*, Pisa, Libreria Goliardica, 1965 (tr. fr., Bordeaux, Ducros, 1971).
- S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 43 (1966), pp. 582-603.
- J. Ehrard (a cura di), *Politique de Montesquieu*, Paris, Colin, 1965.
- G. Benrekassa, *Montesquieu*, Paris, Puf, 1968.
- S. Rotta, *Il pensiero politico francese da Bayle a Montesquieu*, Pisa, Pacini, 1974.
- M. Richter, *The Political Theory of Montesquieu*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- P. Vernière, *Montesquieu et «L'Esprit des lois», ou la raison impure*, Paris, Sedes, 1977.
- A. Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique*, Paris, Seuil, 1979.
- L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981.
- T. Todorov, *Droit naturel et formes de gouvernement dans «L'Esprit des lois»*, «Esprit», 62 (1983), pp. 45-48.
- L. Desgraves, *Montesquieu*, Paris, Éditions Mazarine, 1986 (tr. it., Napoli, Liguori, 1994).

- D. Felice, *Montesquieu in Italia (1880-1985). Studi e traduzioni*, Bologna, Clueb, 1986.
- G. Benrekassa, *Montesquieu. La liberté et l'histoire*, Paris, Librairie Générale Française, 1987.
- A. Postigliola (a cura di), *Storia e ragione. Le «Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence» nel 250° della pubblicazione*, Napoli, Liguori, 1987.
- P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, chap. 5.
- J.-M. Goulemot, *Vision du devenir historique et formes de la révolution dans les Lettres persanes*, «Dix-huitième siècle», 21 (1989), pp. 13-22.
- J.N. Shklar, *Montesquieu*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1987 (tr. it., Bologna, il Mulino, 1990).
- C. Rosso, *La réception de Montesquieu, ou les silences de la harpe éolienne*, Pisa-Paris, Libreria Goliardica, 1989.
- S. Goyard-Fabre, *Montesquieu: la nature, les lois, la liberté*, Paris, Puf, 1993.
- L. Desgraves, *Montesquieu. L'œuvre et la vie*, Bordeaux, L'Esprit du Temps, 1994.
- J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* (1963), Paris, Albin Michel, 1994.
- R. Minuti, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca: rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Venezia, Marsilio, 1994, capp. II-III.
- J. Starobinski, *Montesquieu* (1953), Paris, Seuil, 1994 (tr. it., Torino, Einaudi, 2002).
- D. Felice, *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie*, préface de J. Ehrard, Bologna, FuoriThema, 1995.
- A. Postigliola-M.G. Bottaro Palumbo (a cura di), *L'Europe de Montesquieu*, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995.
- D. Felice (a cura di), *Leggere l'Esprit des lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998.
- B. Binoche, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Paris, Puf, 1998.
- J. Ehrard, *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998.
- J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité dans L'Esprit des lois*, Paris, Puf, 1999.
- C. Larrère, *Actualité de Montesquieu*, Paris, Presses de la Fondation nationale de Sciences politiques, 1999.
- I. Berlin, *Montesquieu* (1956), in Id., *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, Milano, Adelphi, 2000, pp. 195-240.
- M.A. Cattaneo, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, Napoli, Esi, 2000.
- L. Desgraves, *Chronologie critique de la vie et des œuvres de Montesquieu*, Paris, Champion, 2000.
- D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000 (online sul sito < <http://www.montesquieu.it> >).

- D. Felice (a cura di), *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Milano, Angeli, 2000.
- L. Bianchi, *Histoire et nature: la religion dans L'Esprit des lois*, in *Le temps de Montesquieu*, a cura di M. Porret e C. Volpillac-Auger, Genève, Droz, 2002, pp. 289-304.
- D. Felice (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'Esprit des lois di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003.
- S. Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano. Note e ricerche (1971)*, in *Scritti scelti di Salvatore Rotta, Eliohs®*, ottobre 2003: < http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/rotta_montesettit.html >
- L. Versini, *Baroque Montesquieu*, Genève, Droz, 2004.
- D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005.
- D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Pisa, Ets, 2005 (online sul sito < <http://www.montesquieu.it> >).
- C. Iglesias, *El pensamiento de Montesquieu*, Barcellona, Circulo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 2005.
- D. Felice, *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)*, avec la collaboration de Giovanni Cristani, Bologna, Clueb, 2006 (online sul sito < <http://www.montesquieu.it> >).
- C. Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Champion, 2006.
- R. Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Firenze, Olschki, 2006, cap. IV.
- M. Platania, *Montesquieu e la virtù. Rappresentazioni della Francia di Ancien Régime e dei governi repubblicani*, Torino, Utet, 2007.
- D. de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Paris, Champion, 2008.
- F. Markovits, *Montesquieu: le droit et l'histoire*, Paris, Vrin, 2008.
- R.E. Kingston (a cura di), *Montesquieu and His Legacy*, New York, SUNY Press, 2008.
- D. Felice (a cura di), *Politica, economia e diritto nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2009.
- P. Rahe, *Montesquieu and the Logic of Liberty*, Yale, Yale University Press, 2009.
- D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010.
- E. Mass (a cura di), *Montesquieu zwischen den Disziplinen. Einzel- und kulturwissenschaftliche Zugriffe*, Berlin, Duncker und Humblot, 2010.
- C. Spector, *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, Paris, Michalon Éditions, 2010.
- D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, Milano-Udine, Mimesis, 2011.

- J. Goldzink, *La solitude de Montesquieu. Le chef-d'œuvre introuvable du libéralisme*, Paris, Fayard, 2011.
- D. Felice, *Los orígenes de la ciencia política contemporánea. Despotismo y libertad en el Esprit des lois de Montesquieu*, a cura di P. Venturelli, tr. di A. Hermosa Andújar, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- D. Felice-D. Monda, *Montesquieu: intelligenza politica per il mondo contemporaneo*, Napoli, Liguori, 2012.
- T. Gazzolo, *Montesquieu eversivo: il cesaricidio è un'«azione divina»*, «Montesquieu.it», 2012.

4. Sitografia essenziale

<http://www.montesquieu.it>; Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni
<http://montesquieu.ens-lsh.fr>
<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr>

QUADERNI DI «DIANOIA»

1. Anselmo Cassani - Domenico Felice (a cura di), *Civiltà e popoli del Mediterraneo: Immagini e pregiudizi*, 1999.
2. Mariafranca Spallanzani (a cura di), *Lectures cartesiennes*, 2003.
3. Carlotta Capuccino, *Filosofi e Rapsodi. Testo, traduzione e commento dello Ione platonico*, 2005.
4. Domenico Felice (a cura di), *Politica, economia e diritto nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, 2009.
5. Domenico Felice (a cura di), *Montesquieu. Scritti filosofici giovanili (1716-1725)*, 2010.
6. Antonio Ferro, *Il problema della predicazione tra antichi e moderni. Il Sofista platonico e la sua fortuna nella filosofia contemporanea*, 2011.
7. Domenico Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia Politica*, 2012.

Finito di stampare
da Studio Rabbi - Bologna
Gennaio 2013

