

MONTESQUIEU E I SUOI NEMICI

BAGATELLE ‘INVERNALI’ SUI NIPOTINI DI VOLTAIRE

DOMENICO FELICE

Università di Bologna

*C'est suivre la façon de faire de Montesquieu,
en n'imposant pas une conclusion aux lecteurs
mais en leur donnant la possibilité de
se faire eux-mêmes une opinion.*

(Catherine Larrère)

1. A dispetto di quanto qui sopra “predica” Catherine Larrère, taluni recenti studiosi e interpreti di Montesquieu (tra i quali Larrère stessa, quando “razzola”^[1]) sembrano perseguire come unico scopo quello di *imposer aux lecteurs* le ‘loro’ conclusioni, ossia le ‘loro’ opinioni – sempre che si possano definire così gli ‘arzigogoli’ – su come dovrebbero andare, ma non vanno (ed è la loro fonte di perenne angustia), le cose di questo mondo. Le ultime, ‘fresche’ dimostrazioni di quanto appena affermato sono offerte da quattro *nipotini di Voltaire* ancora in circolazione, e segnatamente: Pierre Rézat, ‘direttore’ del tomo 7 della nuova edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, contenente la *Défense de l'Esprit des lois*; Marco Platania, nel suo saggio *Montesquieu e la «necessità» della religione*, pubblicato nel volume dal titolo (che è in realtà solo l’ultimo ‘programma italiota’ degli ‘atei da salotto’) *I filosofi e la società senza religione* (Bologna, il Mulino, 2011); e la coppia Catherine Volpilhac-Auger–Philip Stewart, curatori del seguente libretto ‘in vendita nei supermercati’ (basta guardare la *vogliosa* immagine di copertina o la carta in cui è stampato, per sincerarsene): Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*

(Paris, Gallimard [“Folio classique”], 2011).

Costoro – e i loro ‘simili’ – hanno una sola idea in testa: ridurre Montesquieu a Voltaire, ossia ‘arruolarlo’ sotto il suo truculento stendardo recante la scritta: *Écrasez l’Infâme*.

A tale scopo, il più *fanatico* dei quattro succitati nipotini, *monsieur* Rétat – tra gli ultimi, se non l’ultimo scampolo dei medievali «cavalieri senza macchia e senza paura» – butta all’aria, o meglio *si illude* di buttare all’aria, tutto quanto s’è finora pensato e scritto.

Primo esempio. Finora s’è pensato e scritto che a redigere le due *lettres*, dell’aprile del 1749 e del febbraio del 1750, pubblicate dai Mémoires de Trévoux in cui i gesuiti attaccano l’*Esprit des lois* (1748), sia stato il gesuita Guillaume-François Berthier (1704-1782) - da solo o, più probabilmente, con il suo confratello Pierre-Joseph Plesse (1704-1766). Rétat, che vuole essere *originale ad ogni costo*, nega tutto. Scrive infatti, con la spocchia che lo contraddistingue: «La lettre au P.B.J. a été attribué au père Plesse ou au père Berthier lui-même, *mais sans aucune preuve*»^[2]. E perché mai? Semplice: perché l’altrimenti ignoto Christian Albertan, nella sua tesi di dottorato^[3], ha detto che «n’y reconnaît pas le style du P. Berthier»^[4]. Quindi, prosegue trionfante Rétat: «Il semble que tout vienne du *Dictionnaire des anonymes* de Barbier (2^e éd.), selon lequel les pères Berthier et Plesse eurent part aux *Observations* de Dupin, et que par la suite, *la manie de l’attribution aidant*, on ait par analogie fait de l’un ou de l’autre des deux l’auteur de la “Lettre”»^[5].

Ora, lasciando perdere il gratuito insulto all’onesto Antoine-Alexandre Barbier (1765-1825), tutti - dico tutti - sanno (tranne il supponente Rétat) che a parlare della collaborazione di Berthier alle *Observations* di Dupin è stato Jean-Jacques Rousseau che fu segretario dei Dupin dal 1746 al 1751 e che curò materialmente, per il loro uso e consumo, la raccolta dei passi dell’*Esprit des lois* che essi sottoposero a critica nella loro *Refleziions sur quelques parties d’un livre intitulé "De l’Esprit des loix"* (2 voll. Paris, Serpentin, 1949; successivamente: *Observations sur un livre intitulé "De l’Esprit des loix"*, 3 voll, Paris, Guérin et Delatour, 1757-1758). Inoltre, tutti gli specialisti hanno letto (a parte l’altezzoso Rétat e l’altrimenti ignoto Albertan), o possono leggere, quanto è scritto

sul repertorio biografico dei gesuiti, il Sommervogel, e cioè che Berthier collaborò, "en ce qui concerne le commerce", alle *Observations* (Sommervogel, t. I, 1738).

Ancora: una cosa analoga dichiara anche l'estensore della voce "Berthier" nel *Dictionnaire des journalistes* (1600-1789), sou la directio de J Sgard, Oxford, Voltaire Foundation, 1999: < <http://dictionnaire-journaliste.gazettes-18e.fr/journalistes/068-guillaume-berthier> >. Infine, lo afferma Gabrielle Radica nella voce "Rousseau" scritta per *Dictionnaire électronique Montesquieu* pubblicato nel 2008: " C'est aux alentours des années 1745-1746 que Rousseau, qui n'a encore rien publié, est engagé après des Dupin pour exécuter des tâches de secrétaire. Dès parution de *L'Esprit des lois* en 1748, le fermier général Claude Dupin entreprenne avec des amis et sa femme la rédaction d'une réfutation. Les père jésuites Berthier et Plesse s'associent à la tâche. Paraissent d'abord à très faible tirage (huit exemplaires) et sans nom d'ajouter les réflexions [...]. Puis l'ouvrage est remanié et paraît sous le titre d'*Observations* [...]. Mme Dupin emploie également Rousseau pour défendre la cause des femmes dans un ouvrage où Montesquieu est régulièrement discuté (sur la loi salique, sur la loi Voconienne)" (G.Radica, "Rousseau, Jean Jacques" , in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, 2008 < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id-436> >). E si potrebbero addurre altri innumerevoli esempi (Carcassone, Shakleton, Desgraves ecc.), a riprova che Berthier non solo collaborò con i Dupin, ma che fu lui (da solo o assieme con Plesse [9]) l'autore dell'articolo con *L'Esprit des lois*, visto peraltro che l'affirma Montesquieu in persona (vedi la sua pensée n°2005 "Avevo messo alla fine della mia risposta al padre Berthier sugli Ateneiesi: "Questi signori amano molto gli scontri ma sono amati alla leggera"[10]).

Ora, io mi domando e chiedo: un *editeur* che si picca di essere 'critique' e prende una cantonata del genere, che affidabilità può offrire su tutto il resto del volume in questione agli studiosi e ai lettori di Montesquieu? Il *candidus lector*^[11] sa benissimo la risposta.

Per giunta, in perfetta sintonia la «mania» volterriana di *dire tutto e il contrario di tutto*, nell'*Introduction* alla lettera di risposta di Berthier (o di Berthier e Plesse assieme) alla *Défense* di Montesquieu, il contraddittorio e arrogante Rétat si lascia a un certo punto scappare: « [...] le père Berthier (*comme rédacteur*,

sinon comme auteur)»^[12]. Ora, se Berthier ha scritto questa seconda lettera (*sinon comme auteur*), deve per forza aver scritto (da solo, o insieme con Plesse) anche la prima, visto peraltro che lo *stile* tra le due è assolutamente identico. O no?

Secondo esempio. Finora tutti – dico *tutti* –, dal Settecento fino al 2010 (cioè fino all'anno dell'apparizione del volume di cui ci stiamo occupando), hanno ritenuto, a ragion veduta, che l'estensore del lungo articolo contro l'*Esprit des lois* apparso il 9 e il 16 ottobre del 1749 sul giornale giansenista «*Les nouvelles ecclésiastiques*» sia stato Jacques Fontaine de La Roche (1688-1761)^[13]. Ma Rétat, che anche in questo caso *vuole essere originale a ogni costo*, lo nega recisamente, sostenendo che invece l'autore è Jean-Baptiste Gaultier (1685-1755). Scrive infatti:

La confrontation des textes prouve que des liens étroits unissent les articles des «*Nouvelles ecclésiastiques*» aux deux ouvrages de l'abbé Gaultier qui les ont précédés et suivis, *Le poème de Pope, intitulé: Essay sur l'homme, convaincu d'impiété* (1746) e *Les Lettres persannes* [sic] *convaincues d'impiété* (1751). *Nous avons cru pouvoir les attribuer au même auteur*^[14].

E perché? Semplice: perché così Rétat può mettere *sullo stesso piano*, in tema di religione, le *Lettres persanes* (di impronta deista) e l'*Esprit des lois* (di impronta cristiana), e, soprattutto, perché così può 'imporre' al lettore *che cosa deve capire o pensare* dello «spinozismo» di Montesquieu. E come glielo 'impone'? Costruendo 'arzigogoli' e sostenendo, addirittura, che Montesquieu 'arzigogolerebbe' come lui! In un empito di presunzione a briglia sciolta scrive infatti papale papale:

Nous ne prétendons pas que Montesquieu adhère à ce[s] schéma[s] [cioè ai suoi, di Rétat]. Mais en citant le nom d'Abbadie *il joue ce jeu* [cioè il suo, di Rétat]. Il semble qu'il considère lui-même la religion naturelle comme un fonds commun qui manifeste l'universalité et la nécessité du phénomène religieux^[15].

E più avanti, *insinuando* che Montesquieu offra lui stesso il fianco al suo critico-avversario:

Il serait trop facile de considérer avec Montesquieu que son critique n'entend rien à rien. *Car l'accusation* [di "spinozismo"] *semble tirer une certaine validité de l'incertitude du vocabulaire*. Du texte de *L'Esprit des lois*

à celui de la *Défense*, l’“acte” de la création s’accompagne de *modalités changeantes* dont la succession est *malaisément compréhensible*: entre “supposer”, “produire” et “avoir” Montesquieu *semble hésiter* [...] ^[16].

E ancora:

Il semble donc que Montesquieu ait eu *quelques difficultés* à penser ensemble la liberté divine et la nécessité des lois de la création, ou plutôt qu’il l’ait voulu *sans y mettre une totale clarté*, d’une façon qui rappelle lointainement l’idée cartésienne des “vérités éternelles”. *Il tend à sacrifier la liberté à la nécessité, mais il louvoie*, et prend simplement place à cet égard dans le contexte complexe et instable des *philosophies de la légalité universelle* de la fin du XVII^e siècle et du début du XVIII^e ^[17].

Dunque, e venendo al sodo: oltre a vari *insulti* contro Montesquieu – a detta di *monsieur Rétat*, egli sarebbe, tra l’altro, un ‘doppiogiochista’ ^[18], un ‘impertinente’ ^[19], un ‘furbacchione’ ^[20], un ‘declamatore’ ^[21] e un ‘tergiversatore’ ^[22] – apprendiamo che la sua filosofia è una *philosophie de la nécessité* ^[23], e cioè esattamente ciò di cui l’accusano i giansenisti e l’*abbé Gaultier*, con tutte le conseguenze che derivano. A nulla serve, pertanto, la precisazione secondo cui «la *philosophie de la nécessité* que Montesquieu esquisse au début de *L’Esprit des lois* [...] ne justifi[e] pas en elle-même l’accusation de “spinozisme”» ^[24], perché invece la giustifica totalmente o, con le parole che piacciono tanto a Rétat, *necessariamente*. Insomma: hanno ragione i *critici clericali* di Montesquieu, e in particolare ha ragione Gaultier, come confermano gli innumerevoli altri luoghi, in cui Rétat, abbandonando i suoi arzigogoli, scrive *apertis verbis*: «l’insinuation» (da parte di Montesquieu che Gaultier parlerebbe di Spinoza solo per sentito dire), «méprisante», è «injustifiée quand on a lu [come Rétat assicura di aver fatto] l’ouvrage de J.-B. Gaultier contre Pope» ^[25]; «le tour que Montesquieu donne ici à sa réponse [*Défense de l’Esprit des lois*, II^e Partie, «Réponse à la Septième objection» ^[26]] est *sophistique*, car la phrase en litige est *trop vague* pour que “religion” y signifie “religion révélée”», ossia cristiana ^[27]; «l’examen des textes [di *Esprit des lois*, XXV, 2] prouve que le critique [Gaultier] a ici raison» ^[28]; «le critique fait ici à Montesquieu [*Défense de l’Esprit des lois*, «Usure» ^[29]] un

reproche justifié»^[30] ecc. ecc. ecc.

Un solo commento. Sono passati oltre duecentosessant'anni, ma alla fine *qualcuno della sguaiata schiatta dei nipotini di Voltaire* – e chi altri, se no? – ha sorpassato il maestro, sostenendo senza mezzi termini che Montesquieu ha torto proprio nel punto focale (la definizione delle leggi come «rapporti necessari») della sua opera e i suoi accusatori invece – i teologici *obtus et attardés*^[31], in primis Gaultier, elevato per l'occasione al rango di *philosophe* e di *théologien*^[32] – ragione. In termini più plebei (che sono poi quelli tipici dei suddetti *nipotini*): finora siamo stati tutti *vittime di un'illusione*, perché i giansenisti – o i loro *compari* – in realtà non sono mai morti, ma sono 'vivi e vegeti' e 'dirigono' l'ultima edizione 'critica' delle opere montesquieuiane!

Terzo esempio. Tutti – dico *tutti* – sanno che, con la sua *Défense*, Montesquieu *sbaraglia* sia i gesuiti sia i giansenisti. Ma Rétat non è d'accordo. Per lui, invece, Montesquieu *sbaraglia* solo i giansenisti e, attraverso di loro, *tutti i critici ecclesiastici futuri*, e lo fa – udite udite! – assumendo la «comoda posizione dell'innocente incompreso, perseguitato e ingiuriato». Con le sue *plebee* parole:

Avançons donc une hypothèse, qui ne nous paraît pas *excessivement imprudente* [!]: la dénonciation de *L'Esprit des lois* par les «Nouvelles ecclésiastiques» offrait à Montesquieu une excellente occasion de répondre *d'avance aux attaques futures; de prendre la posture, toujours avantageuse, de l'innocent incompris, persécuté et injurié*; d'affirmer les droits d'une fidélité éclairée à la religion chrétienne contre la sottise et la violence jansénistes; enfin de jeter à pleines mains la dérision sur la débililité logique de son critique et à travers lui de *théologiens obtus et attardés*^[33].

Quarto e ultimo esempio. Ognuno di noi è giustamente convinto che quando si appronta un'edizione critica delle opere di un autore, *si lavora per l'autore* in questione e non per sé, o meglio, essendo materialmente impossibile scrollarsi completamente di dosso la propria vanità, si lavora *prioritariamente* per l'autore e solo *secondariamente* per sé. Invece, nel tomo contenente la *Défense* di cui ci stiamo occupando – ma si verifica lo stesso, se non addirittura peggio, nella quasi totalità degli altri tomi finora apparsi della summenzionata edizione delle *Œuvres complètes de*

Montesquieu –,accade esattamente il contrario. Infatti, se si guardano, anche solo velocemente, le note di cui è corredato, ci accorge subito che non manca nessuno o quasi dei *magni letterati* d’Oltralpe che attualmente stanno scrivendo pagine ‘a tonnellate’ su Montesquieu, e in particolare non mancano mai i loro *quattro evangelisti*: Volpilhac, Ehrard, Larrère e Spector.

Non v’è questione importante in cui Rétat – che mai come in questo tomo sfoggia tutta la vanità di cui ‘trabocca’ (vi ha scritto ben 9 *Introduction* più un paio di *Annexe* e la quasi totalità delle note!) – non rinvii immancabilmente, così come fanno i cristiani con i *Vangeli*, ai succitati *evangelisti*, e cioè: (1) sulla «place de la *Défense de l’Esprit des lois* parmi les autres activités» di Montesquieu negli ultimi anni della sua vita^[34], al saggio di Volpilhac-Auger intitolato «*L’Esprit des lois*: et après...?»^[35]; (2) sulla distinzione montesquieuiana tra «scienze umane» e «teologia»^[36], al saggio di Larrère su *La «Défense de l’Esprit des lois» et les «sciences humaines»*^[37]; sul cruciale capitolo 2 («Du motif d’attachement pour les diverses religions») del libro XXV dell’*Esprit des lois*, ridiscusso da Montesquieu nella *Défense* (II^e Partie, «Erreur particulier du critique»)^[38], al saggio di Spector pomposamente intitolato *Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion: le statut du fait religieux dans «L’Esprit des lois»*^[39]; sulla fondamentale affermazione montesquieuiana secondo cui nei «livres de raisonnement, on ne tient rien, si on ne tient toute la chaîne» (*Défense*, III^e Partie)^[40], all’articolo di Ehrard titolato *La «chaîne» de «L’Esprit des lois»*^[41].

Ora, poniamo il caso che un lettore si prendesse la briga di andare a leggersi uno di codesti contributi, o due, o addirittura tutti e quattro: in che cosa si imbatterebbe? In alcuni fra i peggiori studi su Montesquieu mai apparsi dalla metà del Settecento ai nostri giorni.

Prendiamo, ad esempio, il saggio di Spector. In una lunga nota ho dimostrato – *dati alla mano*, che nessuno finora ha avuto il coraggio di contestarmi – che si tratta di uno scritto completamente campato in aria e soprattutto incredibilmente insultante per Montesquieu. Ma Rétat, che conosce benissimo questa mia nota (lo posso provare!), se ne frega, e cita Spector

proprio sul punto peggiore della sua interpretazione di Montesquieu, ossia sulla tesi della «naturalisation» del cattolicesimo e della conseguente *riduzione* della religione cristiana a «*objet du désir*», vale a dire a «*religion de la chair*»^[42]. In XXV, 2 dell'*Esprit des lois*, Montesquieu afferma, e ribadisce con forza nella *Défense*, che sta parlando dell'islam e dell'ebraismo; Rétat invece, d'accordo con La Roche-Gaultier («L'examen des textes prouve que le critique – cioè appunto La Roche-Gaultier – a ici raison»^[43]), con cui concorda pienamente Spector (anche se lei non lo cita mai)^[44], insinua che egli stia in realtà parlando del cristianesimo, e precisamente del cristianesimo cattolico come *religione della carne*. Insomma, accanto alla Trinità vera che tutti conoscono, ce n'è anche un'altra, che nessuno conosce ma è altrettanto vera ed è rappresentata dai *nemici* di Montesquieu: Gaultier>Spector>Rétat o, inversamente, Rétat>Spector>Gaultier. Dove il lettore può cogliere agevolmente come due *atei al sentore giacobino* (Spector e Rétat) 'facciano tutt'uno' con un *cattolico fanatico* (Gaultier), in base alla massima senecana – anch'essa sempre vera – per cui *extrema tanguntur!*

Oppure, prendiamo il saggio di Ehrard. Nel suo magistrale studio su *Montesquieu*, Jean Starobinski, ragionando sulla «catena» di cui Montesquieu ripetutamente parla, la riferisce – correttamente – allo «stile espressivo (*expression*)», e cioè al *modo di esposizione*, alla *metodologia espositiva* adottata dal *Président* nelle sue opere^[45]. Ehrard la interpreta, invece, come un'entità *ontologico-metafisica*, come non so quale *essenza* o *trama nascosta* che bisogna 'scovare', in primo luogo nell'*Esprit des lois*. Ed è appunto ciò che egli ritiene di aver fatto nell'articolo *La «chaîne» de «L'Esprit des lois»*. E che cos'è questa *entità metafisica-essenza-trama nascosta* che egli avrebbe 'scovato'? Nient'altro che una delle più infondate tesi interpretative di Althusser, di cui i quattro *evangelisti* sono tutti *figli*, più o meno degeneri. Ma procediamo con ordine.

Fatte alcune sommarie considerazioni iniziali sulla *chaîne*, Ehrard enuncia una prima tesi interpretativa priva di qualsiasi fondamento. Tutti sanno che nell'*Esprit des lois* la *bipartizione* governi moderati-dispotismo *convive perfettamente* e *dal principio alla fine dell'opera* con la *tripartizione* dei

governi in repubbliche, monarchie e dispotismi^[46]. Mal guidato da Larrère^[47], Ehrard ritiene invece che nell'*Esprit des lois*, a partire dal libro XI, la bipartizione *subentri* e *soppianti completamente* la tripartizione^[48]. Ciò gli serve per 'sfornare' una seconda tesi interpretativa ancora più infondata, ossia che nell'*Esprit des lois* la *libertà* delle *monarchie* soppianterebbe la *virtù politica* delle repubbliche; o, ancora, che la *libertà* è *moderna* mentre la *virtù politica* è *antica*; o, infine, che *libertà* e *virtù politica* sono antitetici («la vertu democratique» – scrive papale papale – «est le contraire de la liberté»^[49]). Althusser per parte sua aveva detto: *il tempo delle repubbliche è passato; il tempo in cui noi oggi viviamo è quello delle monarchie (e dei dispotismi)*^[50]. La *coincidenza* Ehrard-Althusser è dunque *perfetta*.

Due sole osservazioni, per non annoiare oltremisura il lettore. (1) Che cosa ne è allora delle *repubbliche federative* (o *federali*), definite da Montesquieu repubbliche *eterne*^[51]? E da dove i *padri fondatori* degli Stati Uniti d'America hanno tratto ispirazione per dar vita alla loro Federazione se non dall'*Esprit des lois*, il libro da essi più citato dopo la Bibbia^[52]? (2) Come fa la *virtù democratica*, cioè la passione per il *bene comune* («per la patria e per le leggi») e per l'*uguaglianza* (economica, politica e financo morale) ad essere *antitetica* alla *libertà del cittadino*? *Bene comune*, *uguaglianza* (dunque, *giustizia*) e *libertà* sono davvero incompatibili? Per caso, la *libertà* del cittadino è «l'indipendenza», e cioè la *libertà della giungla*^[53]? Tradotto: per caso, Montesquieu pensa e scrive come pensano e praticano gli *evasori fiscali*, i *ladri di Stato*, gli *investitori di borsa* o i *venditori di carne umana*? È quello che, addottrinata da Ehrard, reputa la *hobbesiana-mandevilliana* Spector nella sua ponderosa monografia su *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*^[54]!

Allo scopo di *dimostrare* i suoi *insulti*, Ehrard propina al lettore una tabellina in cui 'evidenzia' che la parola *virtù* ricorre più frequentemente nei primi otto libri che non in quelli successivi dell'*Esprit des lois* e che il contrario accade per la parola *libertà*. Oibò! Come potrebbe essere altrimenti, se è solo nei primi otto libri che Montesquieu si occupa della *natura* e dei *principi* (come appunto la *passione* della *virtù politica*) dei

governi, mentre della *libertà* si interessa specificamente nei libri successivi? *Monsieur* Ehrard aggiunge anche – credendo di dire chissà che cosa – che la virtù è ‘penosa’ ossia è ‘difficile da praticare’ ecc. Gli chiedo: per caso la libertà è *facile da conservare*? E se sì, come mai allora negli ultimi due secoli Francesi, Tedeschi, Italiani e Spagnoli l’hanno così *facilmente* perduta, *inneggiando* ora a Napoleone I, ora a Napoleone III, ora a Pétain, ora a Hitler, ora a Mussolini, ora a Franco ecc. ecc.?

Il suddetto *Monsieur* scrive: «Globalement, la préoccupation de la liberté l’emporte de très loin sur l’intérêt pour la ‘vertu’»; se quest’ultima «conserve une très faible avance au livre VIII (13 occurrences à 12), la suprématie de la liberté, écrasante dès le livre XI, ne cesse de s’affirmer ensuite». E ancora: «Dans sa structure même [ecco la «catena»!] *L’Esprit des lois* est une méditation sur la liberté»^[55], e a riprova Ehrard annette al saggio un *cervellotico specchietto*^[56], in cui si dimostrerebbe che codesta *meditazione* si dipana in due direzioni, quella dell’«analisi della società politiche» e quella della «riflessione sulla storia», quella dell’*oggettività immutabile* e quella della *soggettività creatrice*, quella dei fattori «fisici» e quella fattori «politici» ed «economici». E la religione? «Quel lien – si chiede atterrito – entre tout cela et la religion, objet principal de la cinquième partie de *L’Esprit des lois*»? E subito dopo si tranquillizza, ‘pontificando’: la religione è «inerzia (*inertie*)»: «à la différence du commerce et non sans affinité avec le climat», la religione è «principe d’immobilité». Anche se, in quanto «force morale qui limite l’arbitre du despote», «vient en secours du commerce [si noti: *la religione in aiuto del commercio!*] qui ne supporte pas la tyrannie», tuttavia essa «lui [al commercio] fait directement obstacle», giacché vieta il prestito a interesse e moltiplica il numero delle feste^[57]. Che fare allora? Semplice: *sbarazzarsi* della religione. «Le livre XXVI – scrive il suddetto *Monsieur* a conclusione del suo saggio – apparait à sa place dans cette cinquième partie si l’on admet que sa préoccupation première [...] est de *préserver le temporel du spirituel* et s’assurer par rapport à celui-ci l’*autonomie* de la vie sociale, sinon sa pleine *laicisation*»^[58]. Il lettore non si lasci ingannare dalle parole: *autonomia* e *laicizzazione* significano qui, non già quanto comunemente si crede, bensì la «società senza religione», la «società senza Dio»,

stante che la religione «frein[e] l'activité économique»^[59], *blocca* cioè il vero motore – secondo il vetero-marxista Ehrard – del progresso umano. Che le cose stiano proprio come le stiamo riferendo, lo dimostra *ad abundantiam* il silenzio pressoché totale, nell'argomentazione di Ehrard, sul libro I dell'*Esprit des lois*, il libro *metafisico* che già Voltaire escludeva, per questa ragione, dalle sue riflessioni sull'opera^[60]. Invece, come non esiste un corpo umano senza testa, così non può esistere l'*Esprit des lois* senza il libro I. Tra tutte le cose fondamentali di questo straordinario libro (per brevità e ricchezza, degno di stare accanto alle migliori pagine di Platone o di Cicerone), decisiva è la triade: religione-morale-politica (*leggi della religione, leggi della morale, leggi politiche e civili*)^[61]. Questi tre tipi di leggi non vanno «confusi», ma non vanno neppure disgiunti, né l'uno esiste – per Montesquieu – senza l'altro. Può *essere indigesto* per i nipotini di Voltaire, ma 'Montesquieu secondo Montesquieu' *non separa* la morale dalla religione (Dio) né la politica dalla morale (rapporti di equità/giustizia), e meno che mai «rovescia» – come fanno invece Hobbes e Spinoza – «ogni morale e ogni religione»^[62].

Dire che religione *ostacola* o *frena* il commercio, senza specificare a quale precisa confessione religiosa, o a quale preciso periodo storico, Montesquieu si riferisce quando ragiona del prestito a interesse e delle feste, è *imbrogliare* il lettore. Infatti, non è forse vero che il *Président* esalta il protestantesimo nordeuropeo e il calvinismo inglese^[63]? Non è forse vero che egli attribuisce al cristianesimo il merito di aver restaurato l'età di Saturno sulla Terra quando non c'erano né padroni né schiavi^[64] e, dunque, che il progresso economico si realizza infinitamente meglio con gli *uomini liberi* anziché con gli *schiavi*? Non è forse vero che egli asserisce che al cristianesimo «dobbiamo sia l'introduzione di un certo *diritto politico* nel governo, sia quella di un certo *diritto delle genti* nella guerra, *di cui l'umanità non sarà mai abbastanza grata*? E che i «principi del cristianesimo», ben scolpiti nel cuore, sono «*infinitamente più forti* del falso onore delle monarchie, delle virtù umane delle repubbliche e della paura servile degli Stati dispotici»^[65]? E dove va a finire lo stoicismo come *religione* portatrice dei «principi più degni dell'uomo»? E che fine fanno gli stoici «unicamente intenti a costruire la felicità degli uomini e ad assolvere i doveri della società»^[66], vale dire *unicamente intenti a praticare la virtù politica*^[67]? E si potrebbe continuare.

Da ultimo: è proprio vero che l'*Esprit des lois* è una *meditazione sulla libertà*? Non è vero piuttosto il contrario, e cioè che esso è una *meditazione sull'oppressione*^[68]? Ehrard discetta di *catena* e di *libertà*, ma non dice una sola parola sul termine davvero cruciale della riflessione di Montesquieu: *abuso*. Dunque: *ingiustizia* (neppure una parola sull'idea montesquieuiana di *giustizia*!). Dunque: *oppressione*. Dunque: *prevalere dell'interesse privato sull'interesse comune* (cioè, *assenza di virtù politica*). Dunque: *corruzione* (cioè, *assenza di religione e di morale*). Tutte cose queste – che a Ehrard, come agli altri esponenti della sua *coterie*, fanno venire i brividi – stanno invece *al centro*, sono *il cuore* del pensiero di Montesquieu (e non già l'*economia*, ossia il *ventre*, che essi adorano ed elogiano, convinti come sono che il *corpo* – il *pecus*, come scrive Sallustio^[69] – è *tutto* e l'anima, *nulla*^[70]).

Concludiamo su Rétat. Spiace dirlo, ma il *Monsieur* quanto più ci si mette d'impegno tanto più le spara grosse. Due esempi.

(A) Posto di fronte a questo passaggio della *Défense* – «Lisez l'Histoire de l'Eglise, & vous verrez les prodiges de la Religion chrétienne: A-t'elle resolu d'entrer dans un pays, elle sait s'en faire ouvrir les portes, tous les instrumens sont bons pour cela, quelquefois Dieu veut se servir de quelques pécheurs, quelquefois il va prendre sur le thrône un Empereur & fait plier sa tête sous le joug de l'Evangile. La Religion chrétienne se cache-t'elle dans les lieux soûterains? Attendez un moment, & vous verrez la Majesté Impériale parler pour elle. Elle traverse, quand elle veut, les mers, les rivieres & les montagnes; ce ne sont pas les obstacles d'ici-bas qui l'empêchent d'aller, mettez de la répugnance dans les esprits, elle saura vaincre ces répugnances; établissez des coûtumes, formez des usages, publiez des Edits, faites des Loix, elle triomphera du Climat, des Loix qui en résultent & des Législateurs qui les auront faites. Dieu suivant des décrets que nous ne connoissons point, étend ou resserre les limites de la Religion» – il *Monsieur* 'perde le staffe' e, in preda ad un *raptus* analogo a quello di Hobbes nella Quarta parte del *Leviatano* (il famoso «Regno delle tenebre»), si concede il lusso di definire il suddetto passaggio *un morceau de déclamation édifiante*, in cui Montesquieu *se donne un plaisir gratuit* (!), in contrasto col *sérieux* e la *gravité* delle altre parti della *Défense*. Tradotto: così come una goccia d'acqua somiglia

a un'altra goccia d'acqua, del pari Rétat somiglia a Spector:
Hobbes forever!

(B) Trovandosi di fronte alla parola *zelo* (*zèle*), lo hobbesiano *Monsieur* perde di nuovo le staffe e crede di sentire solo *puzza di preti*: «Le mot [*zèle*] – sentenza infatti – *a une connotation religieuse*»^[71]. Oibò! E allora come la mettiamo con questa frase di Montesquieu (e se ne potrebbero citare infinite altre^[72]): nella democrazia, «ogni cittadino deve avere uno *zelo illimitato* (*zèle sans bornes*) per il bene pubblico»? Per caso i *cittadini democratici* sono un'*accolita di preti*^[73]?

Stabilito dunque che, al pari dei teologi *obtus et attardés*, il *Monsieur* non ha capito il *senso* della frase in cui Montesquieu adopera la parola *zelo*, allora glielo spiego io: «Quand on écrit sur les grandes matieres [come l'*Esprit des lois* o la *Défense*], il ne suffit pas de consulter son zèle [= *zèle idéologique/jacobin /laïque*], il faut encore consulter ses lumieres; & si le Ciel ne nous a pas accordé de grands talens, on peut y suppléer par la *défiance de soi-même, l'exactitude, le travail, & les réflexions*»^[74]. È chiaro? Il *Monsieur* si rilegga bene Montesquieu e vedrà che sta parlando proprio di lui, e non già dei *teologi a venire*: «J'avois donc raison de dire que le Critique [Rétat] *ne sais pas l'état de la question*»^[75].

Ma la *chicca delle chicche* è questa. A mio modesto avviso, tra le più eccelse pagine della *Défense* – per finezza e penetrazione analitica – vi sono quelle sulle *Usure marittime*. Rétat è d'avviso opposto e, da *pretenzioso nipotino* di Voltaire qual è, accusa Montesquieu – al pari del suo *Antenato* settecentesco – di «non essere un dotto»^[76]: «*Même* sur ce sujet [le usure marittime; e si noti quel *même!*] où il pouvait être tout à fait à l'aise, il [Montesquieu] évite de les justifier en elles-mêmes et *biaise* [...]»^[77]. E non ancora del tutto soddisfatto, poco più avanti, Rétat rincara ulteriormente la dose: «Ici encore [ossia, sempre in tema di *usure*] Montesquieu *jette devant lui un nuage pour se soustraire à la critique, comme le fera remarquer le gazetier dans sa réplique*»^[78].

Dunque, è chiaro: come volevo – dovevo – dimostrare, il *gazetier* è *resuscitato* e si chiama *Rétat!*

«J'aurois encore bien des choses à dire; mais j'aime

mieux renvoyer aux feuilles mêmes. *Croyez-moi, mes chers Pisons, elles ressemblent à un Ouvrage qui, comme les songes d'un malade, ne fait voir que des phantômes vains*^[79]».

2. Veniamo al saggio di Platania.

Qui ci sbrighiamo subito. Tutte le idee *sensate* che lo studioso formula non sono sue, ma sono riprese pari pari da o Rolando Minuti o da Lorenzo Bianchi o da Salvatore Rotta^[80]. Quelle *in-sensate*, invece, ossia la *maggioranza*, sono tutte sue, o meglio dei «relatori al convegno di Sofia» (7-8 ottobre 2005)^[81] che lui ‘copia’ con una *pedissequità* commovente^[82]. Mi limito a qualche esempio.

Scrivo: «La linea portante della riflessione di Montesquieu [...] può a buon diritto essere definita “laica”, in quanto emancipa la politica dal riferimento al sacro come criterio di legittimazione e di ispirazione della legislazione»^[83].

Osservazione: codesta è un’affermazione astratta che può essere appiccicata a chiunque non sia Bossuet. Comunque, in tutto il saggio l’Autore non cita neppure una volta il libro I dell’*Esprit des lois*, dove si parla di Dio «creatore e conservatore dell’universo» (I, 1), dei «rapporti d’equità anteriori alla legge positiva che li stabilisce» (I, 1), delle leggi della «religione rivelata» (il cristianesimo) che «richiamano l’uomo a Dio» quando egli «si dimentica chi l’ha creato» (I, 1; *Défense*, I^e Partie, II, «Réponse à la Septième objection»^[84]) e della più importante delle «leggi naturali», che è la credenza in Dio (I, 2). Platania fa dunque esattamente come fa Voltaire: *ignora* il libro I^[85].

Scrivo: in Montesquieu la religione è un «*fatto naturale* che deve trovare corrispondenza negli *istinti* della natura umana»^[86].

Osservazione: questa è l’idea centrale del saggio di Spector^[87], che il solerte Platania ‘abbraccia’ interamente. Eppure, io credo di aver dimostrato, nel più volte citato *Religione e politica in Montesquieu*, che codesta idea è una scempiaggine: sfido Platania – testi di Montesquieu alla mano – a dimostrare il contrario. Egli si basa sull’affermazione dello

scritto giovanile *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, di chiara impronta polibiano-machiavelliana, in cui Montesquieu parla della «necessità» in cui si trova ogni società di avere una religione. Ora: dire che la religione è «necessaria» significa forse dire che essa deriva dagli «istinti»? In ogni caso: Montesquieu parla dell'«*idée d'un Créateur*» e della credenza in Dio come di un'«*idée spéculative*» e dichiara che tale *idea* è «la première des lois naturelles par son importance»^[88]. Insomma: niente «fatto naturale» e tantomeno «istinti».

Platania si sofferma sul cruciale *Traité des devoirs* del 1725 (non del 1728, come 'presume' lui^[89]), ma legge quel che di esso si è conservato con gli 'occhi' di R. Shackleton^[90] e nella traduzione penosa di A. Postigliola^[91]. La conseguenza è che gli sfugge completamente il profondo e convinto *stoicismo ciceroniano e marcaureliano* di Montesquieu, come attestano chiaramente alcune sue affermazioni quanto mai peregrine tipo quella secondo cui il *Président* nel *Traité* si muoverebbe «in modo eclettico (!) e con un certo affanno (!) tra gli scritti morali di Cicerone e quelli di Malebranche»^[92]. Non analizza l'*idea di giustizia* né il *radicale anti-hobbesismo* di Montesquieu, in séguito riproposti *tali e quali* nel I libro dell'*Esprit des lois*. E ovviamente non 'si accorge' che il *Président* nel *Traité* «dimostra» – secondo quanto riferisce il suo grande amico bordolese Jean-Jacque Bel – che dobbiamo alla religione cristiana *de nous avoir donné de l'équité pour tous les hommes*^[93] (*de nous avoir donné l'équité pour tous les hommes*^[94]). Mi permetto pertanto di rinviarlo a quanto ho scritto in proposito nella mia recente *Introduzione a Montesquieu*^[95].

Platania scrive: «Sembra davvero che la preoccupazione del Presidente non fosse tanto rivolta a ciò che poteva rendere il credente un buon cristiano, ma a ciò che poteva rendere il cristiano un buon cittadino»^[96]. *Rendere il credente un buon cristiano*: Montesquieu era forse un prete o voleva fare forse il prete? *Rendere il cristiano un buon cittadino*; al riguardo, Montesquieu esattamente scrive:

Bayle, dopo aver insultato tutte le religioni, si scaglia contro la religione cristiana, osando sostenere che dei veri cristiani non potrebbero

formare uno Stato capace di mantenersi. Perché no? *Sarebbero dei cittadini quanto mai consapevoli (éclairés)* dei loro doveri e *pieni di zelo* nell'assolverli; *comprenderebbero assai bene (sentiraient très bien)* i diritti della difesa naturale; quanto più crederebbero di avere dei doveri nei confronti della religione, e tanto più *penserebbero* di averne nei confronti della patria^[97].

Dunque: il cristiano è già *éclairé*, già *pieno di zelo*, *capisce già assai bene* ecc. O no?

Platania scrive: «Da buon “filosofo cristiano” quale egli [Montesquieu] *non poteva non dichiararsi*»^[98]: oibò! Per caso, è il *Président* che ha scritto il crociano *Perché non possiamo non dirci “cristiani”*? Oppure: il *Président* è forse un *opportunist* o, peggio ancora, un *fingitore* ossia un *ipocrita*?

Palesamente infastidito, il suddetto studioso ad un certo punto, ragionando sulla definizione montesquieuiana dello *spirito generale di una nazione (Esprit des lois, XIX, 4)*, dapprima asserisce che in tale definizione il *Président* mette la religione «al secondo posto tra il clima e le leggi»^[99], poi ‘raffina’ la sua idea e dichiara: «[la] colloc[a] al secondo posto, dopo il clima e *persino* prima delle leggi»^[100]. In quel *persino* il lettore può cogliere *tutto intero* il *nipotino* di Voltaire^[101].

Fedele al malcostume diffuso – e *umanamente insultante* – di anteporre i «fatti privati» agli «atti pubblici», ossia le *pensées* di Montesquieu agli scritti da lui dati alle stampe, Platania ricava (in realtà la copia pari pari) da Rotta che il *Président* sosterrebbe la tesi della «superiorità del paganesimo rispetto alle due grandi religioni rivelate, il cristianesimo e l’islam»^[102]: questa – che è, per quanto Platania dichiara che «sarà attenuata» nell’*Esprit des lois*^[103], la tesi centrale del suo saggio^[104] – è un’idea completamente campata in aria, ossia sta a Montesquieu come i cavoli a merenda. Rinvio Platania a quanto ho scritto, al riguardo, in *Montesquieu in Italia: il contributo di Salvatore Rotta (1926-2001)*^[105] e gli dico una banalità: le persone si rispettano (e l’insigne *uomo* e *studioso* Rotta va sommamente rispettato) facendo non il loro pappagallo, ma ragionando con la propria testa.

Montesquieu ha scritto: il cristianesimo è «il primo dei beni (*le plus grand bien*)», «il primo bene (*le premier bien*)»^[106]: in nessuna della trenta pagine del suo contributo Platania cita o commenta queste affermazioni montesquieuiane!

Avendo studiato a lungo il concetto di *virtù* in Montesquieu, Platania si sente autorizzato a sostenere che «l'esclusione della *virtù* come principio dal governo monarchico [...] contribui[sce] a marginalizzare il peso della religione cristiana nei governi moderni»^[107]. Oibò! È proprio l'identica obiezione che muove a Montesquieu l'articolista delle «Nouvelles ecclésiastiques»^[108]! Platania se n'è accorto? Non pare. In ogni caso, gli chiedo: nella monarchia di tipo francese il *clero cattolico* (nota bene: il clero cattolico, con annessi e connessi) non è un «potere intermedio» ineludibile? E in quella spagnola e portoghese, non è l'«ultima barriera» contro il dispotismo? Si può sensatamente definire «marginale» il *peso* di qualcosa che impedisce il dispotismo, cioè il peggiore dei mali^[109]? E gli Inglesi che, oltre che della *libertà* e del *commercio*, hanno saputo servirsi della *religione* meglio di tutti gli altri popoli della Terra, che fine fanno^[110]? E l'opera dei gesuiti in Paraguay^[111]? E i quaccheri di Penn? E il cristianesimo che, all'opposto del confucianesimo, *demande que tout s'unisse* e che perciò *s'allie* perfettamente col governo monarchico e coi governi moderati in genere^[112]? Lascio a Platania il cullarsi beatamente nelle sue 'presunzioni'.

Concludo: in tutto il suo saggio lo studioso confonde o assimila palesemente (intenzionalmente?) cristianesimo e Chiesa, cristianesimo e clero cattolico, religione cristiana e religione cattolica, assimila tutti i protestantesimi, non distingue tra luteranesimo e calvinismo, tra calvinismo e anglicanesimo ecc., insomma fa di tuttata l'erba un fascio^[113], in perfetta sintonia con gli *atei da salotto* che popolano il libro dov'è raccolto il suo contributo^[114]. Costoro, hanno una sola *rabbia* in corpo: dare addosso alla Chiesa cattolica, esercitare lì il proprio *sfogatoio*. Ma tutto questo che cosa c'entra con il *cruciale ruolo politico e sociale* che Montesquieu attribuisce alle religioni e al cristianesimo in particolare? Che cosa c'entra con la sua *grandiosa sociologia delle religioni*? Anche lui critica il cattolicesimo romano, ma lo fa sempre con *equilibrio* e *misura*, e senza mai buttarla in cagnare ateistiche e idiozie simili. Alludendo ai *fanatici* e ai *settari* di tutte le risme, egli dice di se stesso: «Io sono una grande quercia ai piedi della quale i ranocchi vengono a spargere il loro veleno»^[115].

3. E veniamo al *clou* di questo mio ‘invernale’ discorrere: il *volumetto da supermercato* (d’ora in poi: *volumetto supermercatale*) della coppia Catherine Volpilhac-Auger–Philip Stewart.

Cominciamo con alcune *date* e qualche *scelta editoriale*. Un tratto tipico di Volpilhac-Auger, presidente della Société Montesquieu e factotum dell’edizione in corso delle *Œuvres complètes*, è quello di *smentire regolarmente* i ‘propri’ collaboratori e financo se stessa.

Esempi: (A) Nel 2003 esce, nella nuova collezione delle *Œuvres complètes*, t. 8, pp. 137-145, la (presunta) edizione critica, a cura di Sh. Mason, dell’*Éloge de la sincérité* con la datazione «1717 ca.»; quattro anni dopo, sempre nella stessa collezione delle *Œuvres complètes*, ma t. 16, p. 112, la factotum Volpilhac-Auger ‘dimostra’ che invece la datazione giusta sarebbe «1719 ca.». (B) Nel 2006 esce, nella nuova collezione delle *Œuvres complètes*, t. 9, pp. 203-270, la (presunta) edizione critica, a cura di G. Barbera, dell’*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* con la datazione «1734-1736 ca.»; due anni dopo, sempre nella stessa collezione delle *Œuvres complètes*, ma t. 4/II, pp. 906 ss., la factotum Volpilhac-Auger ‘dimostra’ che invece la datazione giusta sarebbe «1734-1738 ca.». (C) Nel tomo 9 appena citato esce anche, a cura di D. Masseau e P. Rézat, la (presunta) edizione critica dell’*Histoire véritable*, adottando come testo-base «la version initiale, la seule à laquelle Montesquieu ait mis – provisoirement – un point final»^[116] (cioè, la versione che tutti conoscono). *Dispettosamente*, Volpilhac e Stewart stampano, invece, nel loro volumetto supermercatale, quella che loro chiamano «la version final [...] conforme à la dernière volonté de l’auteur»^[117]. Cribbio! Chi l’avrebbe mai detto?! *Anche per quanto riguarda i prodotti dell’intelletto*, la merce supermercatale “fa le scarpe” alla merce dell’artigiano onesto e competente! (D) Sempre nel tomo 9 esce pure, a cura della factotum Volpilhac, il *Lysimaque* (1754); la coppia Volpilhac-Stewart ristampa l’operetta, ma con un *Annexe* – bene in vista – contenente un brano della *pensée* n° 2161, il quale – dichiara trionfante la coppia – «livre une vision moins héroïque, plus humaine, et sans doute plus profonde»^[118]. *Me Hercules!* Ma se

così è, non si poteva – doveva – mettere questo *Annexe* già nella (presunta) edizione critica? Giammai! Infatti, nella presunta critica il brano è sì riportato, ma nell'*Introduction* e con qualche (doveroso) dubbio in più: «Faut-il se contenter de la fin édifiante et conventionnelle de l'œuvre académique, ou laisser le dernier mot aux *Pensées*?»^[119]. Nel volumetto supermercatile il dubbio non c'è più e si dichiara che la versione della *pensée* n° 2161 è da preferire, perché *meno eroica, più umana e più profonda* (dunque, più adatta al supermercato!), al finale 'accademico' *edificante e convenzionale*. (E) Circa il *Temple de Gnide*, nel t. 8 dell'edizione cosiddetta 'critica' viene riprodotta, a cura di C.P. Courtney, l'edizione «Paris, Smart, 1725», cioè la prima; *dispettosamente*, la coppia Volpilhac-Stewart propone invece, nel volumetto supermercatile, l'edizione di «Londres [ma: Paris, Huart], 1742», con la motivazione: «dernière édition du vivant de l'auteur»^[120].

Dunque. Volpilhac-Auger e la sua *coterie* fanno come Penelope: di giorno 'sfornano' volumi su volumi che definiscono *critici*, cioè *scrupolosi* e *scientifici*, e di notte – ossia nei libri supermercatili – 'disfano' i suddetti volumi e proclamano che le *datazioni giuste* delle opere montesquieuiane sono *soltanto* le ultime 'dimostrate' dalla factotum Volpilhac e che il *Montesquieu vero* è quello *privato*, cioè il *Montesquieu segreto*, che solo Volpilhac conosce e che solo lei ha il diritto di 'propinare' al prossimo (e a se stessa) *quando le pare e piace*, e cioè quando le viene l'estro di *azzoppare* l'edizione 'critica' che lei stessa dirige insieme con Ehrard e Rétat.

«E che!» – esclamerà a questo punto l'avvertito lettore. – «Non è forse un pregio correggere gli 'errori' altrui e ancor più correggere i propri?». Rispondo: «Certo che lo è, ma – forse – per chi si è imbarcato e perfino 'dirige' un'edizione che pretende di essere 'critica' – ossia *scrupuleuse et scientifiquement établie*^[121] – sarebbe stato meglio 'aspettare' un anno o due, o anche tre o quattro, piuttosto che 'stampare a ripetizione' volumi su volumi – costosissimi e da sala di consultazione nelle biblioteche – che si smentiscono l'un l'altro o che addirittura vengono smentiti da *libercoli supermercatili*.

Ma la coppia Volpilhac-Auger-Stewart è molto più ambiziosa.

Non le basta, infatti, *smentire* se stessa o i propri collaboratori, ma si concede anche il lusso di dare del *cretino* ai migliori amici di Montesquieu e di *insultare* suo figlio, Jean-Baptiste de Secondat.

Esempi: (1) il grande amico bordolese di Montesquieu, Jean-Jacques Bel (lo stesso, per intenderci, che ci ha lasciato un magistrale resoconto dello smarrito *Traité des devoirs*), interpellato dal *Président* sull'*Histoire véritable*, gli rispose con una dettagliata e argomentata *critique*, che la coppia doverosamente riproduce nel volumetto^[122], ma non per rendere omaggio all'acume di Bel, bensì per dimostrare che il suo «goût» è «le plus étroit» che si possa immaginare e che egli è «manifestement étranger» all'«originalité» dell'operetta montesquieuiana^[123]; insomma, per dimostrare che – come dicevo – è un *cretino*. E perché sarebbe un *cretino*? Semplice: perché suggerisce a Montesquieu di «transformer le valet fripon», con cui si apre l'*Histoire véritable*, in un «vertueux disciple de Pythagore»^[124], ossia perché avrebbe voluto che egli trasformasse da «ouvrage de fiction» anticristiana^[125], quale lo scritto *sicuramente non è*, in un «ouvrage de mœurs» o «de morale»^[126], quale invece esso *certamente è*. Conclusione: se alla coppia in questione i termini *costumi* o *morale* fanno venire l'orticaria, è un loro *esclusivo* problema, non già un problema dello *stoico* e *cristiano* Montesquieu^[127].

(2) Il buon Jean-Baptiste, figlio di Montesquieu, pubblicò nel 1783 *Arsace et Isménie*. Non l'avesse mai fatto! Volpilhac l'accusa di tutte le nefandezze: «Secondat *trahit* [...] à la fois les principes de *L'Esprit des lois* et les intentions de Montesquieu [...], en appliquant le vocabulaire caractéristique d'une époque d'absolutisme “éclairé”»^[128]. Soprattutto, l'incolpa di aver 'troncato' il racconto del finale tragico presente nel manoscritto («il en élague toute la fin»^[129]), vale a dire il suicidio dei protagonisti; e di averlo fatto 'intenzionalmente' per ragioni 'edificanti': «l'éditeur de 1783 a rompu *volontariement* le fil du récit sur une vision *lénifiante*»^[130].

Abbarbicata da sempre alla questione del favore con cui Montesquieu guarda al suicidio^[131] e convinta che tale favore sia non già il frutto delle sue radicate convinzioni stoiche, bensì un pretesto per «incit[er] à remettre en question l'interdiction

chrétienne du suicide»^[132], ossia un'occasione per *rompere* – volterrianamente – *le scatole* ai preti, Volpilhac trova in questo la spiegazione di tutto. Si chiede infatti (con Stewart): «Perché Montesquieu non s'è mai deciso a pubblicare l'*Histoire véritable*»? E lestantemente si risponde (sempre con Stewart):

La raison n'est pas difficile à imaginer: il [Montesquieu] s'était fait vertement reprendre par l'abbé Jean-Baptiste Gaultier [ancora lui!] en 1751, dans les *Lettres persanes convaincues d'impiété*, pour s'être montré trop indulgent envers le suicide dans des lettres [la 76 e la 77] que Montesquieu s'empresse de modifier en 1754: or le suicide tient une place non négligeable dans cette œuvre [l'*Histoire véritable*], et sans doute ne tenait-il guère à rallumer pareille querelle à un moment où la défense de *L'Esprit des lois* lui tenait beaucoup plus à cœur. *Ce pourquoi* le conte ne paraîtra que longtemps après sa mort [...]^[133].

Come il lettore può agevolmente vedere, *Madame* è la *certezza in persona*, è cioè proprio il *décisionnaire universel* di cui Montesquieu parla nella LXXII lettera persiana: *risolve* tutti i problemi e li risolve *insultando*^[134]: nel caso specifico, insinuando che il figlio Jean-Baptiste sia un *tradtore* e il padre un *fifone*^[135].

Un solo commento: simili idee sono 'tirate fuori' non già per far progredire con la *dovuta prudenza* e il *necessario discernimento* gli studi e la conoscenza di Montesquieu, ma solo per *provocare* la (presunta) 'morbosità antipretesca' dei lettori.

Il vero Montesquieu – proseguono infatti *tranquilli* e *sicuri* Volpilhac-Stewart – è quello delle *fictions*, ossia dei *contes philosophiques à la Voltaire*^[136]. Anzi, di più: è quello delle *fictions* da Montesquieu lasciate *incompiute* e *inedite*, ad essere il *Montesquieu segreto*. E perché? Perché solo nelle *fictions* rimaste nei suoi cassetti il *Président* avrebbe scritto *ciò che realmente pensava*, mentre nelle *fictions* pubblicate o nei trattati scientifici da lui dati alle stampe – come le *Lettres persanes* o *l'Esprit des lois* – fu *accomodante, vaporoso, sfumato* per non urtare più di tanto il gusto, l'umore e la sensibilità dei suoi contemporanei, e soprattutto per non osteggiare più di tanto i dettami, le idee e le istituzioni retrogradi delle gerarchie cattoliche settecentesche. In altre parole: come ha insegnato il peggior decadentismo del secolo scorso, la *verità* del *pensiero* di un autore sta nei suoi 'armadietti chiusi', nei suoi 'taccuini segreti', nelle sue *intimités* (in tutti i sensi), e cioè nella

sua ‘camera da letto’. È lì che abita il *Montesquieu volterriano* che Volpilhac-Stewart *inventano e spiattellano* ai quattro venti:

D’emblée, la *fiction* apparait chez lui [Montesquieu] comme un *véritable mode de pensée*, ou même d’expérimentation: *libéré de toute entrave* [...], il peut grâce à elle *aborder tous les sujets*, envisager frontalement les questions les plus ardues [...]. Servi par une tournure d’esprit tantôt fantaisiste, tantôt satyrique, il préfère souvent formuler ses critiques de manière humoristique, dosant l’audace, glissant des traits *piquants* ou *obliques* selon le moment et le sujet. La *fiction la plus débridée* fait donc pleinement partie de son mode d’expression et de pensée, voire *d’action*^[137].

Ad esempio, dov’è – concretamente – la *charge contre les missionnaires*^[138]? Forse in quello che Montesquieu ha scritto nelle *Lettres persanes* o stampato nell’*Esprit des lois*^[139]? Nient’affatto. Si trova invece nella «lettre hautement fantaisiste du “roi du Tibet”»^[140] alla Congregazione de Propaganda Fide presente nel manoscritto dell’*Esprit des lois*^[141] e nella *pensée* n° 1609, *lettre* che la suddetta coppia riproduce a pagina 116 del volumetto supermercatiale.

Ma la coppia Volpilhac-Stewart non conosce limiti, e perciò va ancora più ‘a fondo’ e sentenzia:

La *fiction* lui [a Montesquieu] semble *le meilleur moyen* de s’accorder à une sensibilité qui devient la notion-clé du siècle [cribbio!] et de restituer à l’œuvre littéraire la fonction sociale qui lui revient. Dans une France où, en 1737, sous l’influence des autorités religieuses, le pouvoir n’a pas trouvé d’autre moyen pour restaurer la morale publique que d’interdire les *romans*, Montesquieu défend l’idée qu’on y trouve au contraire *le meilleur moyen* de rendre meilleurs l’individu et la société [cribbio!]. Toujours soucieux de rendre compte du réel, Montesquieu sait que la *fiction* devient alors *le meilleur moyen* d’agir sur le monde [*me Hercules!*]^[142].

In sole sei righe, ben tre volte l’espressione *le meilleur moyen*! Che dire? Al *candidus lector* l’‘ardua’ risposta. Comunque, una cosa è certa: la ragione per cui Karl Marx non ha ‘agitato sul mondo’ come avrebbe voluto e dovuto è perché non ha mai scritto *fictions* o *romans*. Del pari: chi ha gettato le fondamenta dello Stato di diritto, senza il quale i *nipotini di Voltaire* non ‘sentenzierebbero’? Per caso, Montesquieu con l’*Esprit des lois*? Impossibile! Scriveva *fictions*!

Facciamo un ultimo esempio.

Al fine di *stuzzicare* gli ‘istinti bassi’ dei lettori, la coppia Volpilhac-Stewart, presentando il *Temple de Gnide*, ricorda tra l’altro: (a) che la pubblicazione del *conte* (o *poème*) «intervint durant la Semaine sainte, ce qui fit scandale»^[143]; che «affirmer qu’un conte tant soit peu érotique ait été trouvé “parmi les livres d’un évêque grec” – come dichiara Montesquieu^[144] – «était un tour déjà quasi [?!] voltairien»^[145]; e che, poiché Mathieu Marais *vide* nel poemetto «des obscenités à demi-nues» e delle «ordures», sarebbe legittimo chiedersi, e cioè *insinuare* (ed è proprio ciò che fa la coppia in questione): «Alors, *Montesquieu pornographe?*»^[146] (*mon Dieu!*).

Mi fermo qui. Credo che il lettore ne abbia abbastanza per rendersi conto che con i succitati *nipotini di Voltaire*, e gli altri menzionati in precedenza, non abbiamo a che fare con studiosi e interpreti di Montesquieu, bensì con i suoi *nemici*.
Cavete a scribis qui volunt in stolis ambulari et salutari in foro!

P.S.: *Modesta proposta*. Non si potrebbe cominciare a promuovere, abbandonando *una volta per tutte* ‘i luoghi comuni e i pregiudizi inveterati’, l’operazione culturale inversa, e cioè a *ridurre Voltaire* – che era un «plagiario»^[147] – a *Montesquieu*? E a finirla così, *una volta per tutte*, di identificare l’illuminismo con il Patriarca di Ferney? Stante anche il fatto che l’*illuminismo* (al singolare) – checché ne dica Kant – non esiste né è mai esistito, ma esistono e sono esistiti solo *illuminismi* (al plurale)? E che tra l’illuminismo di Voltaire e l’illuminismo di Montesquieu, quest’ultimo è di gran lunga – checché ne dicano gli scrittorucoli da salotto – più ‘progressivo e profondo’? *Malos cavete!*

[1] "Predicare bene e razzolare male": vedi in proposito i miei *Religione e politica in Montesquieu* e "*Florilegium*", Su una falsa edizione critica delle "*Considérations sur les Romaines*" e delle "*Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*", rispettivamente in D. Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia*. Ricordando Anselmo Cassani (1946-2001), Bologna,

Cleub, 2009, pp. 145-173 (anche online su Montesquieu.it, col titolo *Montesquieu, lo Stato e la religione*), e Montesquieu.it, dicembre 2012: <<http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Florilegio.pdf>>.

[2] *Défense de l'Esprit des lois*, t. 7 delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, Lyon-Paris, ENS Éditions-Éditions Classiques Garnier, 2010, p. 5 (corsivo mio).

[3] *Apogée et fin des «Mémoires de Trévoux» (1751-1762): un moment dans l'histoire de la pensée française du XVIII^e siècle*, thèse de Paris IV, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, 1999.

[4] *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 5, nota 9.

[5] *Ibidem* (corsivo mio).

[6] A fare le spese di tale supponenza è, tra gli altri, anche il grande amico gesuita di Montesquieu, padre Louis-Bertrand Castel (1688-1757), accusato di riferire al *Président* cose «sans fondement» (ivi, p. 111, nota 71).

[7] Cfr. J.-J. Rousseau, *Confessioni*, libro VII: «Smisi di frequentare il padre Castel, e per conseguenza di andare dai Gesuiti, dove non conoscevo che lui. D'altra parte, lo spirito tirannico e intrigante dei suoi confratelli, così diverso dalla bonomia del buon padre Hemet, m'ispirava tanta repulsione a frequentarli, che da allora non ne ho più visto nessuno, tranne il padre Berthier, che incontrai due o tre volte in casa del signor Dupin, *insieme al quale lavorava accanitamente alla confutazione di Montesquieu (avec lequel il travaillait de toute sa force à la réfutation de Montesquieu)*» (*Confessioni*, tr. it. di M. Rago, Torino, Einaudi, 1978, p. 357; corsivo mio).

[8] Cfr. Ch. Porset, *Madame Dupin et Montesquieu, ou les infortunes de la vertu*, in *Actes du colloque international tenu à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998, pour commémorer le 250^e anniversaire de la parution de «L'Esprit des lois»*, réunis et présentés par L. Degraives, Bordeaux, Académie de Bordeaux, 1999, pp. 287-306; e V. Recchia, *Uguaglianza, sovranità, virtù. Rousseau lettore di Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Pisa, Ets, 2005, vol. I, pp. 71-72.

[9] È ovviamente possibile anche il contrario, e cioè che a scrivere l'articolo sia stato Plesse, con la collaborazione di Berthier: è quanto suggerisce ad es. G. Cristani nel suo saggio introduttivo a d'Alembert, *Elogio di Montesquieu*, a cura di G. Cristani, Napoli, Liguori, 2010, p. 20.

[10] Di questa *pensée* non v'è traccia nelle note di Rétat alla *Défense* o agli *Éclaircissements sur l'Esprit des lois*.

[11] Espressione ovidiana: cfr. *Tristia*, I, 11, 35; IV, 10, 132.

[12] *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 121 (corsivo mio).

[13] Tra gli ultimi sostenitori della tesi in questione, si vedano: C. Volpilhac-Auger (a cura di), *Montesquieu. Mémoire de la critique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003, pp. 478-579; C. Spector, *Honor, Interest, Virtue. The Affective Foundations of the Political in «The Spirit of Laws»*, in R.E. Kingston (a cura di), *Montesquieu and his Legacy*, Albany, State University of New York Press, 2008, pp. 54, 72;

[14] P. Rétat, *Annexe*, in *Défense de l'Esprit des lois*, cit., pp. 137-138 (corsivo mio). Rétat anticipa questa sua opinione già a p. xvii (nota 6) e la ribadisce poi anche a p. 156 (testo e nota 21) e a p. 163 (nota 36).

[15] Ivi, pp. 140-141, nota 19.

[16] Ivi, pp. 142-143 (corsivi miei).

[17] Ivi, p. 143 (corsivi miei).

[18] Ivi, pp. xxii, xxvii.

[19] Ivi, p. 14, nota 21.

[20] Ivi, p. 90, nota 34.

[21] Ivi, pp. 72, nota 3, e 96, nota 47.

[22] Ivi, p. 100, nota 55.

[23] Ivi, p. 143.

[24] *Ibidem*.

[25] Ivi, p. 73, nota 4.

[26] Ivi, pp. 81-82.

- [27] Ivi, p. 82, nota 19 (corsivo mio).
- [28] Ivi, p. 158, nota 28 (corsivo mio).
- [29] Ivi, p. 102.
- [30] Ivi, p. 159, nota 31 (corsivi miei).
- [31] Ivi, 43.
- [32] Ivi, p. 144.
- [33] Ivi, p. 43; corsivi miei.
- [34] Ivi, p. xv, in nota.
- [35] In C. Larrère (a cura di), *Montesquieu, œuvre ouverte? (1748-1755)*, Napoli, Liguori, 2005, pp. 217-228.
- [36] *Défense de l'Esprit des lois*, cit., pp. xxvi, 81, 87, in nota.
- [37] In C. Larrère (a cura di), *Montesquieu, œuvre ouverte?*, cit., pp. 123-125.
- [38] *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 99, in nota.
- [39] In *Montesquieu, l'État et la religion*, Colloque de Sofia (7 et 8 octobre 2005), précédé d'une table ronde *État et religion en Bulgarie, en France et dans l'Europe d'aujourd'hui*, avant-propos de J. Ehrard, président d'honneur de la Société Montesquieu, «Cahiers Montesquieu», hors série, Sofia, Éditions Iztok-Zapad, 2007, pp. 40-78.
- [40] *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 109, in nota.
- [41] In J. Ehrard, *L'esprit des mots*, Genève, Droz, 1998, pp. 179-182.
- [42] Cfr. D. Felice, *Religione e politica in Montesquieu* (2009), in Id., *Introduzione a Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2013, p. 182 (corsivi miei).
- [43] *Défense de l'Esprit des lois*, p. 158, nota 28.
- [44] Cfr. C. Spector, *Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion: le statut du fait religieux dans «L'Esprit des lois»*, cit., p. 66.
- [45] Cfr. J. Starobinski, *Montesquieu* (1953, 1994), Torino, Einaudi, 2002, pp. 27-28.
- [46] Mi sono soffermato sul punto nel mio *Oppressione e libertà. Filosofia e*

anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu, Pisa, Ets, 2000, pp. 34, 36-37.

[47] Cfr. C. Larrère, *Les typologies des gouvernements chez Montesquieu* (1979), «Revue Montesquieu», 5 (2001), pp. 157-172.

[48] J. Ehrard, *L'esprit des mots*, cit., p. 187.

[49] J. Ehrard, *L'esprit des mots*, cit., p. 189 (corsivo mio).

[50] Cfr. L. Althusser, *Montesquieu* (1959), Paris, Puf, 1992⁷, pp. 65, 70 segg.

[51] Cfr. *Esprit des lois*, IX, 1. Vedi M.A. Cattaneo, *Montesquieu e la repubblica federativa*, in D. Felice-D. Monda, *Montesquieu: intelligenza politica per il mondo contemporaneo*, Napoli, Liguori, 2012, pp. 299-309.

[52] Cfr. B. Casalini, *L'«esprit» di Montesquieu negli Stati Uniti durante la seconda metà del XVIII secolo*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, Ets, 2005, t. I, p. 325.

[53] Cfr. *Esprit des lois*, XI, 3 e XI, 4: «[...] l'indipendenza di ciascun individuo è lo scopo delle leggi polacche e, di conseguenza, l'oppressione generale».

[54] Paris, Champion, 2006. Cfr. il mio *Religione e politica in Montesquieu*, cit., pp. 169-171, 182.

[55] J. Ehrard, *L'esprit des mots*, cit., p. 190.

[56] Ivi, p. 192.

[57] Ivi, p. 191.

[58] *Ibidem* (corsivi miei).

[59] Ivi, p. 192.

[60] Cfr. Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, a cura di D. Felice, Pisa, Ets, 2011, pp. 60-61.

[61] Cfr. *Esprit des lois*, I, 1, *in fine*.

[62] *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 73.

[63] Cfr. ad es. *Esprit des lois*, XIX, 27, XX, 7, XXIV, 5, 23; *Mes Pensées*, n°

297.

[64] *Esprit des lois*, XV, 7 e *Mes Pensées*, n° 1782: *C'est une révolution que fit le christianisme.*

[65] *Esprit des lois*, XXIV, 3 e 6 (corsivi miei).

[66] *Esprit des lois*, XXIV, 10. Ehrard liquida à la Voltaire l'elogio montesquieuiano degli stoici, vale a dire ricordando solo che esso scandalizzò i «dévots» (*L'esprit des mots*, cit., p. 189).

[67] Ehrard butta tutto alle ortiche con la solita frasetta à la Voltaire, vale a dire cianciando sul presunto *enthousiasme nostalgique* di Montesquieu per la *virtù politica* degli Antichi (*L'esprit des mots*, cit., pp. 188-189).

[68] L'ho ribadito con forza e, credo, anche 'dimostrato' nella citata *Introduzione a Montesquieu*.

[69] «Omneis homines, qui se student praestare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant, veluti *pecora*, quae natura prona atque *ventri* oboedientia finxit» (*Bellum Catilinae*, incipit).

[70] È la *tutta la filosofia* del succitato saggio di Spector, su cui vedi il mio *Religione e politica in Montesquieu*, cit.

[71] *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 109, nota 68.

[72] Ad esempio questo, riportato anche nella *Défense*: «M. Bayle, après avoir insulté toutes les religions, flétrit la religion chrétienne: il ose avancer que de véritables chrétiens ne formeroient pas un état qui pût subsister. Pourquoi non? Ce seroient des Citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs, & qui auroient un *très-grand zele* pour les remplir [...]» (*Esprit des lois*, XXIV, 6; *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 76).

[73] È quanto insinua il suo emulo Ehrard (*L'esprit des mots*, cit., p. 189), commentando a sproposito il paragone tra virtù politica e passione dei monaci per il loro ordine e per la loro *regola* in *Esprit des lois*, V, 2.

[74] *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 109.

[75] Ivi, p. 103.

[76] «Montesquieu ha quasi sempre torto con i dotti, perché non lo era»

(Voltaire, voce «Lois», in *Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di L. Moland, 52 voll., Paris, Garnier, 1877-1885, vol. XX, pp. 1 e 14.

[77] *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 100, nota 55.

[78] *Ivi*, 107, nota 64.

[79] *Credite, Pisones, isti tabulae fore librum / Persimiles, cujus, velut aegri somnia, vanae / Fingentur species*. Orazio, *Ars poetica* [vv. 6-8. *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 108 («Usure», *in fine*)].

[80] Cfr. R. Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Firenze, Olschki, 2006; L. Bianchi, *Histoire et nature: la religion dans «L'Esprit des lois»*, C. Volpilhac-Augier–M. Porret (a cura di), *Le temps de Montesquieu*, Genève, Droz, 2002, pp. 289-304; S. Rotta, *Montesquieu et le paganisme ancien*, in E. Mass-A. Postigliola (a cura di), *Lectures de Montesquieu. Actes du colloque de Wolfenbüttel (26-28 octobre 1989)*, Napoli, Liguori, 1993, pp. 151-175.

[81] Vedi *supra*, nota 39, e il mio *Religione a politica in Montesquieu*, cit.

[82] Cita con favore persino la *fumosa e volterriana* (cfr. D. Felice, *Religione e politica in Montesquieu*, cit., pp. 186-189) comunicazione al convegno di Sofia di M. Skrzypek, *Montesquieu et les modèles des rapports entre l'État et l'Église dans les Lumières françaises*: vedi M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione. Un approccio laico e comparativo al problema religioso nelle società politiche*, in M. Geuna-G. Gori (a cura di), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna, il Mulino, 2011, p. 168, nota 3.

[83] M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., pp. 167-168.

[84] *Défense de l'Esprit des lois*, cit., p. 81.

[85] Cfr. Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, cit., pp. 60-61.

[86] M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 175 (corsivi miei). Cfr. anche *ivi*, pp. 170-174.

[87] Lo si capisce anche solo dal titolo del suo saggio, dove figurano queste tre espressioni: *Naturalisation des croyances, religion naturelle e histoire*

naturelle (vedi *supra* e il mio *Religione e politica in Montesquieu*, cit.).

[88] *Esprit des lois*, I, 2.

[89] M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 176.

[90] Cfr. R. Shackleton, *La genèse de de «L'Esprit des lois»*, «Revue d'histoire littéraire de la France», LII (1952), pp. 425-438.

[91] Cfr. Montesquieu, *Analisi del Trattato dei doveri*, in A. Postigliola (a cura di), *Le leggi della politica*, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 235-238.

[92] M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 178.

[93] Montesquieu, *Traité des devoirs*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. VIII, *Œuvres et écrits divers*, I, Oxford, Voltaire Foundation, 2003, p. 438.

[94] *Ivi*, p. 432.

[95] *Introduzione a Montesquieu*, cit., pp. 51-52.

[96] M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., pp. 180-181.

[97] *Esprit des lois*, XXIV, 6.

[98] M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 176 (corsivo mio).

[99] M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 184.

[100] *Ivi*, p. 186.

[101] Un analogo fastidio Platania prova verso Pufendorf quando scrive: «Bisogna osservare che per quanto “laica” possa considerata la dottrina pufendorfiana *non impediva di considerare Dio come fondamento ultimo e fonte dell'autorità della legge di natura*» (*ivi*, p. 177, nota 26; corsivo mio).

Osservazione: e allora?

[102] *Ivi*, p. 173. Cfr. Montesquieu, *Mes Pensées*, n° 1606.

[103] *Ibidem*.

[104] Cfr., ad es., *ivi*, pp. 190-191.

[105] In D. Felice (a cura di), *Studi di storia della cultura*. Sibi suis amicisque, Bologna, Clueb, 2012, pp. 465-477 (anche online sul sito <

www.montesquieu.it >).

[106] *Esprit des lois*, XXIV, 1, 25; *Défense*, II^e Partie, «Tolérance».

[107] M. Platania, *Montesquieu e la «necessità» della religione*, cit., p. 188.

[108] *Défense de l'Esprit des lois*, cit., pp. 27-28.

[109] Cfr. *Esprit des lois*, II, 4: *ce pouvoir* [quello appunto del clero cattolico] *qui arrête seul la puissance arbitraire*.

[110] Cfr. *Esprit des lois*, XX, 7.

[111] Cfr. *Esprit des lois*, IV, 6.

[112] *Esprit des lois*, XIX, 18.

[113] Per la verità a pp. 189-190 alcune distinzioni le fa, ma poi nell'ultimo paragrafo del suo saggio – il 5 («I rapporti tra religione e politica»), pp. 192-198 – se le dimentica tutte.

[114] Deve essere stata senz'altro la 'sintonia' con codesti atei a far 'ignorare' completamente a Platania il miglior saggio italiano sul tema della religione in Montesquieu, vale a dire *La funzione politica della religione secondo Montesquieu* (1966) del cattolico Sergio Cotta, in Id., *I limiti della politica*, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 167-190.

[115] *Mes Pensées*, n° 1598.

[116] Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, cit., p. 29.

[117] Ivi, pp. 29-30.

[118] Ivi, p. 198.

[119] *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 9, cit., p. 415.

[120] Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, cit., p. 278.

[121] Ivi, p. 29.

[122] Cfr. ivi, pp. 92-104.

[123] Ivi, p. 29.

[124] *Ibidem*.

[125] Ivi, p. 26.

[126] Ivi, pp. 101-102.

[127] Ho argomentato questa definizione nella mia *Introduzione a Montesquieu*, cit.

[128] *Introduction* di Volpillac-Augé e Sh. Mason ad *Arsace et Isménie*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 9, cit., p. 311.

[129] Montesquieu, *Histoire véritables et autres fictions*, cit., pp. 207-208.

[130] *Introduction* di Volpillac-Augé e Sh. Mason ad *Arsace et Isménie*, cit., p. 319 (corsivo mio). Invece, per la coppia Volpillac-Augé–Stewart la *verità vera* di *Arsace et Isménie* è solo nella fine tragica dei protagonisti: «[...] c'est dans les toutes dernières pages [quella appunto 'troncate' da Jean-Baptiste] qu'Arsace devient proprement *héroïque*, comme seul pouvait l'être un héros romain, maître de lui comme de l'univers». Domande: ma che cosa cavolo c'entra in questa *Histoire orientale* l'eroe romano? E che panzana è un «héros romain, maître de lui comme de l'univers»?

[131] Vedi la sua *Introduction* alle *Lettres persanes*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. I, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, pp. 32-34.

[132] C. Volpillac-Augé, *Histoire du texte et principes d'édition*, in Montesquieu, *Lettres persanes*, éd. de P. Vernière mise à jour par C. Volpillac-Augé, Paris, Librairie Générale Française, 2007, p. 530.

[133] Montesquieu, *Histoire véritables et autres fictions*, cit., p. 207 (corsivi miei).

[134] Lo fa anche con il buon Édouard Laboulaye, curatore della più importante edizione ottocentesca delle *Œuvres complètes de Montesquieu* (7 voll., Paris, Garnier, 1875-1879). Questi indica esattamente – come riferisce il buon R. Derathé nella sua edizione dell'*EL* (2 tt., Paris, Garnier, 1973, t. I, p. 462, nota 15) – il luogo della *Description de la Chine* di J.-B. Du Halde (Paris, 1735, t. II, p. 134a) da cui Montesquieu ricava l'idea secondo cui l'Impero cinese si reggeva sull'*exercice du bâton*, ma Volpillac-Augé *si vanta a tutto spiano* come se invece l'indicazione fosse frutto delle sue 'fatiche': vedi la sua *Introduction* all'estratto montesquieuiano dell'opera di Du Halde, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 16 (*Geographica*),

Oxford, Voltaire Foundation, 2007, p. 137 («Il est *désormais* possible – cioè da quando [2007] Volpilhac ha ‘diretto’ la pubblicazione del citato volume dei *Geographica* – de lui [a Montesquieu] rendre justice sur ce point») e il suo insulso articolo *Of the Proper Use of the Stick: «The Spirit of Laws» and the Chinese Empire*, in R.E. Kingston (a cura di), *Montesquieu and his Legacy*, cit., pp. 81-96.

[135] Nel 2007 aveva detto invece che Montesquieu era un *coraggioso*: vedi la sua *nota* alla lettera persiana LXXVII (pubblicata per la prima volta nel 1758), nel già citato volume Montesquieu, *Lettres persanes*, éd. de P. Vernière mis à jour par C. Volpilhac-Augier, p. 259: «Cette lettre [la LXXVII] est visiblement destinée à répondre aux nombreux censeurs de la Lettre LXXXVI [...]: cette dernière constituait une *véritable provocation* pour les autorités civiles et religieuses, qui interdisaient absolument le suicide. *Mais elle est loin d’être une rétractation ou un affaiblissement de la pensée*» (corsivi miei). Cfr. anche *ivi*, pp. 530-531, dove Volpilhac ribadisce lo stesso concetto.

[136] Cfr. C. Volpilhac-Augier–Ph. Stewart, *Préface* a Montesquieu, *Histoire véritables et autres fictions*, cit., pp. 11-13. A p. 12, la coppia è esplicita al massimo: «Rien de plus éloigné [...] d’un sermon ou d’un traité de morale qu’un conte philosophique [...]». Ora: passi per il *sermon*, ma che cosa c’entra un *traité de morale*? Il montesquieuiano *Traité des devoirs* del 1725 non è forse un *traité de morale*?

[137] *Ivi*, pp. 8-9.

[138] *Ivi*, p. 9.

[139] Vedi, ad es., *Lettres persanes*, XLIX, LX ed *Esprit des lois*, XXV, 9-15.

[140] C. Volpilhac-Augier–Ph. Stewart, *Préface* a Montesquieu, *Histoire véritables et autres fictions*, cit., p. 9.

[141] In t. 4/II delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008, p. 701.

[142] Cfr. C. Volpilhac-Augier–Ph. Stewart, *Préface* a Montesquieu, *Histoire véritables et autres fictions*, cit., p. 18.

[143] C. Volpilhac-Auger–Ph. Stewart, *Notice sul Temple de Gnide*, in Montesquieu, *Histoire véritables et autres fictions*, cit., p. 271, testo e nota 2.

[144] Ivi, p. 279 («Préface du traducteur»).

[145] Ivi, p. 274.

[146] *Ibidem* (corsivo mio).

[147] Cfr. Montesquieu, *Mes Pensées*, n° 2235: «Voltaire a une imagination *plagiaire*: elle ne voit jamais une chose si on ne lui en a montré un côté».

Bibliomanie.it