

OSSERVAZIONI SULLA PRESENZA DI MONTESQUIEU IN ETÀ MODERNA E CONTEMPORANEA*

PIERO VENTURELLI

1. Introduzione

Una delle più qualificate testimonianze dell'ottima salute in cui versa attualmente la 'scuola italiana' di ricerche montesquieuiane^[1], è rappresentata dall'ampia opera collettiva, in due tomi, intitolata *Montesquieu e i suoi interpreti*. In occasione del 250° anniversario della morte del celebre filosofo bordolese, avvenuta nel 1755, trentaquattro studiosi – coordinati da Domenico Felice^[2], ideatore e curatore del progetto – hanno voluto documentare la vasta diffusione e penetrazione delle idee e teorie montesquieuiane, mediante una ricostruzione delle più rilevanti interpretazioni, letture o utilizzazioni che di esse sono state proposte, soprattutto con riferimento a quelle contenute nell'*Esprit des lois* (1748), libro che costituisce un vero e proprio spartiacque nella storia del pensiero occidentale, e che «si configura non solo – al pari di quello che fu, nel suo tempo, la *Politica* di Aristotele – come una geniale opera di sintesi di tutto il sapere giuspolitico precedente, ma anche come il punto di irradiazione o *rayonnement* più significativo di tale sapere, ovviamente riorganizzato e rinnovato alla radice, verso le epoche successive»^[3].

Gli autori dei saggi contenuti nell'opera possiedono diversa formazione e prospettiva disciplinare, spaziante dalla storia dell'età antica alla filosofia politica, dalla storia delle idee alla scienza giuridica, dalla filosofia del diritto alla storia dell'età moderna e alla storia della filosofia. Le aree linguistiche e culturali toccate sono quelle in cui la 'presenza' montesquieuiana si è sempre dimostrata più massiccia e duratura, vale a dire la francese, l'inglese, la nordamericana, la tedesca e l'italiana.

2. Gli interpreti del XVIII secolo

Il primo dei due tomi di *Montesquieu e i suoi interpreti* è riservato ai lettori settecenteschi dell'opera del Bordolese. Nel presente paragrafo, ci soffermeremo sui saggi critici che compongono la prima parte del tomo e che sono dedicati a Jean-Baptiste le Rond d'Alembert, David Hume, Jean-Jacques Rousseau, Louis de Jaucourt, Cesare Beccaria, Voltaire, all'illuminismo scozzese.

Nell'ampio e documentatissimo contributo d'apertura, dal titolo *L'«esclave de la liberté» e il «législateur des nations»: d'Alembert interprete di Montesquieu* (pp. 3-43), Giovanni Cristani ricostruisce nel dettaglio il modo in cui il celebre *philosophe* si rapporta con il pensiero e con gli scritti del Bordolese^[4]. Il condirettore del *Dictionnaire* punta non solo a confrontarsi con le principali reazioni suscitate nel mondo filosofico e letterario dalla pubblicazione dell'*Esprit des lois*, e in particolare con le critiche che gli sono rivolte da ambienti ecclesiastici, ma anche ad 'arruolare' Montesquieu nel partito dei *philosophes*, sancendo così una sorta di 'passaggio di consegne' fra il prestigioso *Esprit des lois*, un *chef-d'œuvre* di straordinario successo editoriale, e la snervante impresa dell'*Encyclopédie*, che si trova oltremodo esposta alle censure politiche e religiose e che, nonostante gli sforzi dei suoi promotori, non ha ancora ottenuto né l'appoggio né – tantomeno – la collaborazione dell'intero

ceto intellettuale. E va a buon fine questo tentativo di accreditare l'immagine di un Montesquieu *philosophe, engagé e réformateur*, quindi pienamente partecipe del movimento illuminista. Lo stesso Jean-Baptiste de Secondat, figlio del grande Bordolese, acconsente ad anteporre all'edizione postuma dell'*Esprit des lois* del 1757, e a quella delle *Œuvres complètes* dell'anno successivo, due scritti emblematici che d'Alembert redige rapidamente all'indomani della morte del filosofo di La Brède (1755) e che colloca in testa al quinto tomo dell'*Encyclopédie* (uscito nello stesso anno): l'*Éloge de Montesquieu* e l'*Analyse de «L'Esprit des lois»*. Come osserva Cristani, da quest'ultima decisione scaturisce una duratura consuetudine editoriale, che concorre a perpetuare un'immagine parziale dell'opera e delle prospettive del *Président à mortier* del Parlamento di Bordeaux.

Alle letture montesquieuiane in ambito scozzese sono dedicati due saggi. Nel primo dei due studi, *Hume e Montesquieu* (pp. 45-65), Luigi Turco mostra come il celebre filosofo britannico non appaia influenzato in maniera decisiva dal Bordolese, in quanto egli ha già maturato il suo pensiero allorché legge e reagisce all'opera di Montesquieu. Tuttavia, l'autore scozzese non disconosce mai il merito e la validità complessiva dell'*Esprit des lois*, e – anzi – lo considera il migliore tentativo fino ad allora proposto di dar vita ad una scienza della politica. Dell'*opus magnum* di Montesquieu, Hume apprezza tanto l'analisi comparativa di nazioni antiche e moderne quanto l'attenzione per la «complessità delle cause che conducono alla determinazione delle formazioni politiche e delle loro istituzioni giuridiche e sociali»^[5]. Viceversa, il pensatore britannico non sembra condividere l'estrema ammirazione per la civiltà e per la grandezza dell'antica Roma, è più scrupoloso nel vagliare l'attendibilità delle fonti, coltiva una più agguerrita metodologia sui nessi causali, attribuisce maggiore importanza ai processi economici e opera generalizzazioni teoriche con più cautela.

A Silvia Sebastiani si deve il secondo contributo avente ad oggetto il legame tra la filosofia scozzese e il barone di La Brède. In *L'«Esprit des lois» nel discorso storico dell'Illuminismo scozzese* (pp. 211-245), attraverso il raffronto degli scritti dei principali illuministi scozzesi (o *Moderati Literati*) – da Adam Ferguson a William Robertson, da Adam Smith a Dugald Stewart – con l'opera di Montesquieu, la studiosa propone una lettura che diverge dagli orientamenti storiografici più diffusi. A suo giudizio, è poco corretto leggere le origini della storiografia scozzese in chiave prevalentemente britannico-humana ovvero in chiave soltanto 'scientifica' e baconiana. «Piuttosto, le riflessioni di Hume sulle relazioni e sui meccanismi umani nella formazione delle culture e nel funzionamento delle società [sono] una lente attraverso la quale i *Moderati Literati* le[ggono] l'*Esprit des lois»*^[6]. In che cosa consistono, allora, i risultati di questo dialogo fra gli illuministi scozzesi e Montesquieu? Secondo la ricostruzione della Sebastiani, nella capacità dei *Moderati Literati* sia di sviluppare approcci 'etnologici' e 'sociologici' alla storia della società sia di elaborare una teoria del progresso stadiale sia di conferire centralità all'aspetto socio-economico sia di introdurre l'idea delle «conseguenze involontarie». Pertanto, come si nota, il discorso storico degli illuministi scozzesi prende non di rado le mosse dall'universo concettuale del *Président*, anche se spesso si distanzia dalla sfera problematica propriamente montesquieuiana.

In Francia, intanto, stanno uscendo i primi volumi dell'*Encyclopédie* e l'influsso del barone di La Brède inizia a farsi sentire in alcuni significativi *hommes des lettres*. Il confronto tra il più celebre dei pensatori ginevrini e Montesquieu è analizzato da Viola Recchia nel saggio dal titolo *Uguaglianza, sovranità, virtù. Rousseau lettore dell'«Esprit des lois»* (pp. 67-108)^[7]. Benché il filosofo svizzero si riferisca abbastanza raramente al Bordolese in modo esplicito, egli dimostra di considerarlo una vera e propria *auctoritas*, sulla quale ritiene peraltro doveroso esercitare continuamente il potere della critica: ciò «lo porta di volta in volta ad accogliere o a rigettare alcuni assunti montesquieuiani, oppure a considerarli come semplici spunti che poi rielaborerà a partire da principi totalmente diversi»^[8]. La ricognizione della studiosa, che investe soprattutto le opere eminentemente politiche di Rousseau, permette di richiamare l'attenzione su alcuni temi-chiave che avvicinano i due autori settecenteschi: la critica dell'antropologia hobbesiana, il rifiuto delle teorie legittimanti la schiavitù e l'autorità paterna,

la teoria dei climi, l'idea del dispotismo. L'indagine mette anche in luce una serie di nodi critici in cui il pensiero del Ginevrino, pur muovendo da concezioni montesquieuiane, si esplicita discostandosene in maniera più o meno significativa e manifesta: la genesi della società civile al tema del lusso, dalla teoria delle forme di governo al nesso democrazia-virtù educazione, dall'idea di libertà a quella, ad essa correlata, di sovranità.

In *Jaucourt, interprete (originale?) di Montesquieu per l'«Encyclopédie»* (pp. 109-129), Gianmaria Zamagni focalizza l'attenzione sui principali articoli politici che Louis de Jaucourt pubblica in diversi volumi del *Dictionnaire*, raffrontandoli con le pagine dell'*Esprit des lois* per metterne in risalto nel dettaglio continuità e discontinuità. Di vasta cultura e di famiglia gelosamente ugonotta, Jaucourt è di gran lunga il più prolifico degli enciclopedisti e, sebbene non sia un pensatore originale e brillante, rende accessibili ad un pubblico relativamente ampio anche opere di una certa complessità, come – appunto – l'*Esprit des lois*. Pur risentendo molto delle tesi e dei punti di vista montesquieuiani, gli articoli *Démocratie*, *Despotisme* e *Monarchie* mostrano alcuni elementi originali: Jaucourt, per esempio, pensando soprattutto al caso di Ginevra, è convinto che nel Settecento possa ancora esservi spazio per le democrazie; quando parla di regimi dispotici, ha cura estrema nell'escludere qualsiasi riferimento alla Corona di Francia; conferisce poca importanza ai poteri intermedi.

All'interessante lavoro di Zamagni seguono due saggi dedicati ad altrettanti alfieri dell'illuminismo: il celebre economista e letterato milanese Cesare Beccaria, e il principe dei *philosophes* Voltaire.

Nel pregevole contributo di Mario A. Cattaneo, *L'umanizzazione del diritto penale tra Montesquieu e Beccaria* (pp. 131-158), vengono minuziosamente raffrontate le concezioni del Bordolese e quelle dell'autore italiano, con ampio ricorso alle analisi critiche finora pubblicate sull'argomento e su importanti tematiche e questioni limitrofe^[9]. Com'è risaputo, al nome di entrambi è legata la profonda riforma in senso umanitario del diritto penale portata avanti dal movimento illuminista: il Bordolese è il pensatore che indica per primo i temi essenziali di questa riforma e a lui Beccaria si dimostra in larga misura debitore. Questo ingentissimo tributo, però, non esclude punti di contrasto. Infatti, se è vero che questa comune battaglia dei due autori avviene all'insegna della secolarizzazione del diritto penale, contro il sistema vigente nell'*Ancien Régime*, è altrettanto vero che si possono scorgere alcuni temi ed argomenti su cui i rispettivi punti di vista vengono a divergere sensibilmente, a partire dalla stessa questione cruciale della *fondazione del diritto di punire*: mentre Beccaria aderisce alla teoria del contratto sociale, sia pur polemizzando con la concezione dello stato di natura avanzata da Thomas Hobbes, Montesquieu si limita a stabilire i meccanismi costituzionali propri dello Stato di diritto, senza affrontare il problema della legittima fondazione dello Stato.

Trattando dello *scopo* e della *funzione della pena*, il pensatore italiano respinge la teoria della retribuzione, che viene considerata una semplice espressione dell'idea di vendetta. A suo avviso, lo scopo della pena dev'essere – insieme – la prevenzione speciale e la prevenzione generale; il fine, invece, consiste nell'impedire al reo di far nuovi danni ai suoi concittadini e di impedire agli altri di farne uguali: di conseguenza, si è tenuti a scegliere quella pena e quel modo di infliggerla che, serbate le proporzioni, procurano un'impressione più efficace e più durevole sugli animi degli uomini, pur essendo le meno tormentose sul corpo del reo. Analoghe, ma abbastanza sfumate, sono le posizioni espresse in materia del signore di La Brède, anch'egli favorevole da una parte alla funzione preventiva della pena, dall'altra – in generale – all'umanizzazione della pena. Tanto Montesquieu quanto Beccaria ritengono che il governo temperato non contempri l'istituto della tortura e preferisca un castigo moderato e la certezza della pena.

Per quanto riguarda il problema della *condanna a morte*, il teorico italiano motiva la propria contrarietà argomentando a partire dal contratto sociale quale fondamento del diritto di punire e aggiungendo che sarebbe un pessimo esempio quello dato alla popolazione da un'autorità pubblica che vada deliberando pene capitali; Montesquieu, invece, è favorevole ai «supplizi» nei casi di omicidio. In via generale, comunque, «[l]a legge penale, per entrambi gli autori, costituisce un estremo rimedio, per venire incontro a esigenze essenziali, per porre rimedio alle

violazioni dei diritti individuali; la pena può e deve intervenire soltanto in questi casi, altrimenti è frutto di tirannia, è frutto di un potere che intende ostacolare la libera attività dei cittadini»^[10].

Domenico Felice offre una vasta ed approfondita riflessione sulle critiche e sugli elogi indirizzati da Voltaire, *homme de lettre engagé* e ammiratore di Luigi XIV, a Montesquieu, «théoricien des corps intermédiaires»^[11]. Nel suo saggio, intitolato *Voltaire lettore e critico dell'«Esprit des lois»* (pp. 159-190), lo studioso mostra come la distanza fra i due pensatori sia ragguardevole, tanto sul piano 'metodologico' quanto soprattutto su quello 'ideologico', anche se non mancano elementi teorici comuni e la condivisione di importanti 'battaglie' illuministe. Tra le grandi opere politiche del Settecento, il capolavoro montesquieuiano è quella che il celebre *philosophe* medita più attentamente e con cui si confronta in maniera più serrata e continua. È possibile, infatti, incontrare riferimenti – espliciti o impliciti e più o meno ampi – all'insieme dell'*Esprit des lois* oppure a sue singole teorie e affermazioni in quasi tutti i più importanti scritti voltairiani di carattere storiografico o politico pubblicati dopo il 1748, la data in cui – com'è noto – appare la prima edizione dell'*opus maius* di Montesquieu. Superati gli ottant'anni d'età, Voltaire decide di riprendere e sistematizzare tutti i suoi precedenti giudizi e osservazioni intorno al Bordoiese: ne viene fuori, così, un ricco *Commentaire sur l'Esprit des lois*, che esce nel 1777, pochi mesi prima della morte del suo autore^[12].

Nel leggere *l'Esprit des lois*, come osserva Felice, Voltaire non tiene presente che Montesquieu espone il proprio pensiero procedendo «per tappe e aggiunte successive, per cui si può avere un'idea sufficientemente adeguata di una nozione, di un concetto o di una teoria solo tenendo presenti tutti o la maggior parte dei luoghi in cui se ne parla»^[13]. In questo modo, prendendo in esame il capolavoro montesquieuiano a spezzoni, cioè isolando singole frasi o affermazioni e su quelle costruendo le proprie osservazioni, il pugnace *philosophe* non sfugge a frequenti interpretazioni tendenziose e in forzature o giudizi riduttivi dei testi. A tal proposito, Felice puntualizza che «non poche volte è dato riscontrare nei rilievi critici di Voltaire evidenti esagerazioni, una certa superficialità, la ricerca ad ogni costo della battuta ad effetto, un tono eccessivamente aspro o un intento fortemente denigratorio»^[14]. Ciò non toglie, comunque, che i giudizi dell'illustre interprete costituiscano uno dei più lucidi attacchi settecenteschi contro *l'Esprit des lois*, dal momento che «per la maggior parte si tratta di critiche serie e sincere, che nascono da effettive divergenze di vedute in campo teoretico e politico-ideologico»^[15].

In generale, Voltaire accusa il capolavoro montesquieuiano di essere un'opera carente dal punto di vista metodologico e scientifico-erudito; priva di efficacia sul terreno pratico; tendente ad affrontare in modo frivolo una materia che, invece, è molto seria; traboccante di inesattezze, di citazioni sbagliate o male interpretate; non immune dal ricorso a fonti scarsamente o per nulla attendibili; piena di digressioni estranee all'oggetto affrontato, durante le quali il *Président* finirebbe col trattare con scarsa competenza di ambiti e temi a lui poco congeniali e noti.

Per quanto riguarda le imputazioni di limitata rilevanza scientifica dell'*Esprit des lois*, l'interprete chiama in causa gravi difetti di metodo, di ordine e di unità. Come afferma nelle *Idées républicaines* (1765), il Bordoiese non è riuscito ad «asservir son génie à l'ordre et à la méthode nécessaires»^[16]. Analogamente, egli scrive in *A.B.C.* (1768-1769): «Je suis fâché que ce livre soit un labyrinthe sans fil, et qu'il n'y ait aucune méthode»^[17].

Ricorrente nei testi voltairiani è il rimprovero a Montesquieu di esaminare con superficialità gli argomenti affrontati. A giudizio del patriarca di Ferney, anche se nella *Préface* dell'*Esprit des lois* si annuncia che nell'opera non si troveranno «saillies», il libro non è altro che «un recueil de saillies»^[18]. Nessuno, secondo il caustico *philosophe*, l'ha definito meglio di Mme du Deffand quando ha affermato che è stato fatto dell'«*esprit sur les lois*»^[19].

Sullo sfondo della lettura di Voltaire, come mette bene in evidenza Felice, si staglia «tutta la sua vocazione alla concretezza, ad un sapere immediatamente fruibile, al primato del fare sul

pensare e, al tempo stesso, tutta la sua insofferenza (che è anche incomprensione) per le costruzioni sistematiche, le teorie generali, gli schemi astratti – nella fattispecie, la sua avversione (e incomprensione) per l'intento *prioritariamente* teorico dell'*Esprit des lois*, per il suo carattere *prevalentemente* scientifico, 'sociologico'»^[20].

Venendo ai temi montesquieuiani sui quali l'illustre interprete torna più di frequente, lo studioso ne individua sei: l'onore, la virtù, il dispotismo, il clima, i poteri intermedi, la venalità delle cariche.

Per quanto concerne l'onore e la virtù, Voltaire sostiene che l'idea secondo cui l'uno è il principio della monarchia, l'altra della repubblica, è un'idea «chimérique»^[21], astratta, priva di fondamento storico, e che è vero piuttosto il contrario. Se – come pensa Montesquieu – è nella natura dell'onore esigere preferenze e distinzioni, allora il suo posto – osserva Voltaire in *A.B.C.* – è piuttosto nelle repubbliche che nelle monarchie, come dimostra il caso della Repubblica romana, dove «on demandait [...] la préture, le consulat, l'ovation, le triomphe»^[22]. Analogamente, se per virtù s'intende la «probité», l'«intégrité», allora «il y en a toujours beaucoup sous un prince honnête homme. Les Romains furent plus vertueux du temps de Trajan que du temps des Sylla et des Marius. Les Français le furent plus sous Louis XIV que sous Henri III, parce qu'ils furent plus tranquilles»^[23]. Pertanto, a giudizio dell'interprete, l'esperienza e la storia smentiscono le tesi di Montesquieu: c'è più onore in una repubblica che in una monarchia e più virtù in una monarchia che in una repubblica. Felice prova che, alla base di questa diversità di posizioni, vi è una certa tendenza di Voltaire a reinterpretare le nozioni di onore e virtù in un senso eminentemente morale anziché politico, il che lo induce a tralasciare «alcune connotazioni essenziali loro conferite nell'*Esprit des lois*, come, nel caso dell'onore, il suo aspetto feudale-corporativo, e, nel caso della virtù, il suo inscindibile nesso con il concetto di uguaglianza, un nesso su cui il filosofo di La Brède insiste molto, com'è noto, anche nel famoso *Avertissement de l'Auteur* pubblicato in apertura dell'*Esprit des lois* a partire dall'edizione postuma del 1757»^[24].

Questa critica di Voltaire possiede un carattere almeno in parte strumentale, come del resto egli stesso sembra riconoscere quando afferma – nel *Supplément au Siècle de Louis XIV* (1753) – che, confutando «l'erreur» secondo cui la virtù non costituisce il movente della monarchia, si è proposto non di «décrier» l'*Esprit des lois*, quanto invece di far vedere che, in una «monarchie tempérée par les lois et surtout par les mœurs – e tale è per lui la monarchia assoluta francese della seconda metà del XVII secolo – il y a plus de vertu que l'auteur [Montesquieu] ne croit et plus d'hommes qui lui ressemblent»^[25]. Di conseguenza, accanto all'avversione dimostrata dal celebre *philosophe* nei riguardi degli schemi di generali e, correlativamente, alla sua propensione alla concretezza, si scorge anche il suo tentativo di difendere l'immagine della monarchia del Re Sole che ha proposto intorno alla metà del Settecento (il suo *Siècle de Louis XIV* – si ricordi – esce in prima edizione nel 1751).

Passando ad un altro importante oggetto della critica di Voltaire, il concetto montesquieuiano di *dispotismo*, sostanzialmente due sono le sue accuse. Egli ritiene che il significato attribuito dal Bordolese al termine sia scorretto e che l'esperienza e la storia mostrino che, così com'è raffigurato nell'*Esprit des lois*, il dispotismo non esiste in nessuna parte del mondo, né in Europa né in Asia. Secondo il patriarca di Ferney, il potere dispotico, inteso come potere illegale o arbitrario, rappresenta solo la forma corrotta della monarchia e non una forma autonoma, «naturale», di governo, come pensa – invece – il *Président*. L'interprete, inoltre, attira l'attenzione sull'uso che Montesquieu fa della parola *despota*, affermando che si tratta di un utilizzo improprio e sorto di recente: a suo avviso, infatti, prima del XVIII secolo il termine era stato adoperato non tanto per designare il sovrano dei grandi imperi asiatici, bensì solo, come accadeva presso i Greci, *il padrone di casa, il padre di famiglia*^[26]. D'altra parte, Voltaire si dice convinto che nessun sovrano dell'Asia eserciti il proprio potere in modo illegale o arbitrario, come dimostra – ad esempio – l'imperatore ottomano, che giura sul Corano di rispettare le leggi e non è affatto proprietario assoluto delle

terre e dei beni dei suoi sudditi^[27].

La posizione voltairiana appare chiarissima, a questo riguardo: l'immagine del dispotismo asiatico proposta da Montesquieu è una pura creazione della sua fantasia, il cui scopo – come l'interprete lascia intendere in un'importante pagina del *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in cui, pur senza nominarlo, si rivolge palesemente al filosofo di La Brède – è piuttosto quello di fare la satira della monarchia assoluta di Luigi XIV^[28]. Secondo Voltaire, nondimeno, anche in questo caso Montesquieu manca completamente il suo obiettivo: è indiscutibile che il Re Sole abbia talvolta abusato del suo potere, ma è altrettanto vero che la sua monarchia è stata la migliore fra tutte quelle conosciute^[29]. Nella ricostruzione offerta da Felice, il principe dei *philosophes* non soltanto ha cura di sottolineare come il regno di Luigi XIV sia stato un assolutismo 'legale', una monarchia «temperata», limitata dalle «leggi» e dai «costumi», bensì opera anche «un totale ribaltamento del discorso montesquieuiano sul rapporto Occidente/Oriente: laddove, infatti, l'autore dell'*Esprit des lois* – portando al massimo livello di sviluppo uno dei *topoi* fondamentali della cultura occidentale – contrappone radicalmente Europa e Asia come regno della legge/regno dell'arbitrio, libertà/schiavitù, Voltaire assimila, omologa le due realtà, sostenendo che in entrambe il potere è limitato dalle leggi, in entrambe vige il governo delle leggi e non l'arbitrio»^[30]. All'interno di tale quadro teorico, mentre «Montesquieu rivendica, più o meno esplicitamente, il primato dell'Occidente sull'Oriente, Voltaire oppone polemicamente – e sarà seguito su questa strada da Linguet e, con molto più equilibrio e competenza, da Anquetil-Duperron, vale a dire dagli altri due maggiori critici settecenteschi della teoria montesquieuiana del dispotismo – la superiorità dell'Oriente sull'Occidente»^[31].

Nelle critiche voltairiane all'*Esprit des lois*, risulta abbastanza diffuso questo rovesciamento della prospettiva eurocentrica del *Président*, come si nota – in particolare – riguardo alla presunta l'influenza del *clima* sulle leggi, i costumi e le credenze religiose dei vari popoli della terra. In queste sue argomentazioni, il patriarca di Ferney compie numerose forzature del testo montesquieuiano, anche profonde, come testimonia con chiarezza il fatto che egli venga ad assolutizzare il ruolo del clima nelle concezioni del Bordolese, sottacendo sistematicamente che trattasi soltanto di uno dei fattori costituenti l'*esprit général*. Entro questo quadro interpretativo, come precisa Felice, «Voltaire confuta un po' tutte le spiegazioni di carattere geoclimatico addotte nell'*Esprit des lois* per giustificare la libertà dell'Europa e il dispotismo dell'Asia, la superiorità dell'Occidente sull'Oriente, dei popoli del Nord su quelli del Sud del mondo»^[32]. Sebbene nella maggior parte dei suoi scritti venga riconosciuto al clima una certa influenza sulle vicende umane e sociali^[33], nel *Commentaire* si afferma che sono altri gli elementi che consentono di spiegare i fatti storici: «le gouvernement, la religion et l'éducation», infatti, «produisent tout chez les malheureux mortels qui rampent, qui souffrent, et qui raisonnent sur ce globe»^[34].

Voltaire, poi, attacca con veemenza il *modello monarchico di tipo francese* descritto nell'*Esprit des lois* e basato sui poteri intermedi dell'aristocrazia, del clero e della nobiltà di toga. Convinto sostenitore della monarchia assoluta così come si è venuta configurando in Francia a partire soprattutto dal regno di Luigi XIV, egli trova del tutto infondate molte delle tesi montesquieuiane: in primo luogo, a suo avviso, non è vero che la monarchia francese vanti origini feudali; in secondo luogo, la nobiltà non ne costituirebbe l'essenza; in terzo luogo, il potere del clero sarebbe ben lungi dal rappresentare sempre e dappertutto un freno all'autorità dei principi. Nell'ambito della sua violenta polemica, Voltaire denuncia il pregiudizio nobiliare del Bordolese: quest'ultimo viene accusato di esaltare una forma affatto retrograda di monarchia per meri interessi di ceto, come dimostrerebbe la sua difesa sia della venalità delle cariche sia della nobiltà di toga di quei Parlamenti giudiziari che, per l'interprete, non sono altro che il baluardo dell'intolleranza e del fanatismo.

La posizione di Voltaire nei confronti del filosofo di La Brède, peraltro, non si esaurisce in queste critiche. Egli, infatti, non solo ha dato più volte prova di apprezzare Montesquieu e la

sua opera, ma ha anche indubbiamente ripreso alcune sue prospettive e concezioni particolari. Innanzitutto, il patriarca di Ferney mostra di condividere teorie come quelle sulla moderazione delle pene, sulla proporzionalità tra pena e delitto e sulla separazione tra giustizia divina e giustizia umana. Inoltre, egli accetta prese di posizione e punti di vista quali: l'opposizione alla schiavitù dei negri^[35] e alla schiavitù in generale^[36]; l'umanitarismo^[37]; la condanna dell'Inquisizione^[38]; le battaglie contro il potere arbitrario, la superstizione e le ingiustizie fiscali^[39]. In definitiva, Voltaire considera Montesquieu «un *roide joueur*»^[40], un autore che «pense toujours, et fait penser»^[41], e uno spirito «libre»^[42] che ha portato a termine un'opera fondamentale, l'*Esprit des lois*: essa, nonostante i suoi difetti, dev'essere «toujours cher aux hommes»^[43], perché è con libri come questo che si può combattere la «superstition». Leggendo con attenzione il capolavoro montesquieuiano, secondo Voltaire, soprattutto i giovani «seront préservés de toute espèce de fanatisme: ils sentiront que la paix est le fruit de la tolérance, et le véritable but de toute société»^[44].

I lettori del tardo Settecento

La seconda parte del primo tomo dell'opera contiene studi dedicati ad Antonio Genovesi ed Ermenegildo Personè, Denis Diderot, Edward Gibbon, Johann Gottfried Herder, Gaetano Filangieri, Jean-Antoine-Nicolas Caritat de Condorcet, Louis Saint-Just, Edmund Burke, ai 'padri fondatori' degli Stati Uniti d'America.

Due saggi prendono in esame significative interpretazioni dell'*Esprit des lois* condotte in ambiente napoletano alla fine del XVIII secolo. Il primo contributo s'intitola *Due opposte letture napoletane dell'«Esprit des lois»: Genovesi e Personè* (pp. 191-210) ed è stato scritto da Girolamo Imbruglia. L'autore studia le interpretazioni montesquieuiane – per molti aspetti antitetiche – offerte da Antonio Genovesi e da Ermenegildo Personè. Genovesi trova in Montesquieu posizioni utili a meglio definire la base del proprio riformismo, che vuole essere «non miope empiria, ma capacità di affrontare i problemi complessi e complessivi della realtà moderna»^[45]. Personè, invece, studioso di diritto e di filosofia, uomo politico e principe del fòro oggi giorno poco conosciuto, ma assai noto e influente all'epoca, è ostile al pensiero illuminista e accusa l'*Esprit des lois* di fungere da veicolo di quelle che egli giudica le tipiche tendenze «repubblicane» e sovversive da alcuni decenni provenienti dalla Francia.

Legge, potere, diritto. Riflessi montesquieuiani nel pensiero di Gaetano Filangieri (pp. 357-375) è l'altro saggio della raccolta dedicato all'influenza del Bordolese negli ambienti intellettuali tardo-settecenteschi del Regno di Napoli. In questo suo studio, Luca Verri analizza l'opera più celebre di Filangieri, quella *Scienza della legislazione* (1780-1788) che, già all'indomani della pubblicazione, viene conosciuta e apprezzata in molti importanti circoli culturali europei e americani. Osserva lo studioso che lo «sguardo utopico» del filosofo e giurista settecentesco «dinanzi allo sgretolarsi dell'*Ancien Régime*» stabilisce «le linee direttrici di una indagine significativa intorno alle moderne e più adeguate forme di governo, al sistema legislativo, ai diritti del cittadino, alla distribuzione delle ricchezze, all'organizzazione della pubblica istruzione»^[46]. Le idee di rinnovamento avanzate da Filangieri – e riguardanti «un progetto complessivo di riforma delle istituzioni, capace di instaurare un giusto equilibrio tra società civile e governo, potere politico e diritto, tra l'uomo e la sua legittima aspirazione alla giustizia e alla verità»^[47]– vengono via via a precisarsi attraverso un dialogo serrato con l'*Esprit des lois*, al punto che – presso gli estimatori francesi del suo progetto di demolizione della società feudale – egli viene definito eloquentemente «jeune Montesquieu d'Italie»^[48]. Nonostante ciò, come mostra Verri con dovizia di particolari, al di là delle innumerevoli convergenze e delle citazioni esplicite, la filosofia politica del Bordolese viene a rappresentare, secondo Filangieri, «una risposta insufficiente e, per certi aspetti, troppo moderata e

‘conservatrice’ dell’ordine costituito»[49].

Negli anni Sessanta e Settanta del Settecento, Montesquieu costituisce un punto di riferimento imprescindibile per due autori che si sono ormai affermati in campi culturali diversi: Denis Diderot e Edward Gibbon.

Come mette in rilievo Davide Arecco nel suo importante saggio intitolato *Diderot lettore e interprete di Montesquieu* (pp. 247-275), il Bordolese costituisce una vera e propria *auctoritas* per il combattivo *philosophe*, impegnato nella ricerca di quelle leggi che regolano la vita della società e presiedono all’azione dei governi. In quella fase, Diderot sta già affrancandosi dall’ideale astratto dell’assolutismo illuminato e, a fronte di una crisi parlamentare che investe la Francia di Luigi XV e la credibilità dello stesso sovrano, volge il proprio sguardo alla Russia di Caterina II. Egli concepisce la «tana del dispotismo», dalla zarina «celato [...] a parole ma presente nei fatti»[50], come una sorta di «terra vergine» su cui sperimentare moderne strategie di moralizzazione del potere[51]. In seguito, il celebre *philosophe* comincia a guardare con interesse alle colonie americane in guerra con la madrepatria: «Qui, nel pensiero dei padri fondatori statunitensi, all’immediata vigilia dell’indipendenza e dell’esperienza federalista, l’Enciclopedista trovò un Montesquieu riletto alla luce dell’umanesimo civico e della tradizione repubblicana “classica”»[52]. Lasciatisi ormai alle spalle la grande stagione del *Dictionnaire* e anche le speranze riposte nell’imperatrice russa, appassionata lettrice e studiosa dell’*Esprit des lois*, Diderot comincia ad interpretare l’*opus magnum* del Bordolese in chiave radicale e a vivere il suo ‘momento machiavelliano’, culminato nel tentativo di costruire un modello politico privo dei tratti tirannici delle monarchie europee.

In quel medesimo torno di anni, come si è detto, un altro insigne personaggio sta confrontandosi con gli scritti di Montesquieu: si tratta dello storico britannico Edward Gibbon. L’approfondito saggio di John Thornton, dal titolo *Sulle orme di Montesquieu: la formazione di Edward Gibbon dal primo soggiorno a Losanna al «Decline and Fall of the Roman Empire»* (pp. 277-306), prende in esame l’influenza esercitata dal *Président* sull’autorevole studioso inglese, con particolare riguardo al metodo storiografico e alle riflessioni sulla storia romana. Benché sia forse possibile intravedere suggestioni montesquieuiane già nel primo vero e proprio testo di Gibbon, quel *Journal de mon voyage* che costituisce il diario del *tour* in Svizzera nel settembre-ottobre 1755, è l’opera pubblicata nel 1761, l’*Essai sur l’étude de la littérature*, a rivelare appieno l’ammirazione nutrita del giovane autore per il filosofo di La Brède. In questo scritto, Gibbon fa proprie terminologia, idee e riflessioni tipicamente montesquieuiane, specie quando tocca argomenti di storia romana. Ripetutamente citato nel testo, il Bordolese appare come uno dei pochissimi personaggi che, attraverso i secoli, sono riusciti a dar prova di *esprit philosophique*, cioè hanno gettato un colpo d’occhio sulla realtà al tempo stesso ampio e preciso, così da formarsene un’immagine distinta ed unitaria. Anzi, come sottolinea Thornton, «[n]ell’*Essai*, Montesquieu rappresenta lo spirito filosofico per eccellenza, il modello dell’attività intellettuale, la figura ideale che aveva iniziato a realizzare, con l’*Esprit des lois*, quella “storia filosofica dell’uomo” che Gibbon [indica] come obiettivo ultimo, e quasi inarrivabile, delle sue riflessioni»[53].

L’influenza del *Président* sull’autore britannico si avverte anche negli anni immediatamente successivi, come dimostrano – ad esempio – il diario del secondo soggiorno a Losanna e la breve dissertazione *Sur les triomphes des Romains*. Il 7 dicembre del 1763, nelle pagine del suo diario, Gibbon s’interroga sulla forma da dare al suo *Recueil géographique sur l’Italie*, uno scritto che ha lasciato sospeso da qualche tempo, ed afferma che sarebbe opportuno portarlo a termine temperando le esigenze erudite di un saldo ancoramento nelle fonti con l’indagine più moderna sul carattere dei popoli e le loro leggi, e sul rapporto dei loro costumi e della loro storia con la configurazione del paesaggio, il clima, la situazione. Come si vede, anche dietro questo progetto di una geografia di carattere – insieme – storico e filosofico si percepisce distintamente l’influenza di Montesquieu.

Non solo. Fra il 28 novembre e il 13 dicembre 1764, a Roma, Gibbon compone *Sur les triomphes des Romains*, nel quale analizza temi (il diritto del trionfo – chi lo accordava, a chi e

perché; il percorso della processione; lo spettacolo in sé) e adotta un metodo propri della ricerca dell'erudizione antiquaria. Nonostante ciò, l'ispirazione generale, il vivo interesse per la cerimonia del trionfo, nei suoi rapporti prima con le istituzioni della repubblica e poi con il carattere del principato, rimandano ancora una volta direttamente al *Président*.

È molto probabile che, lungo la via segnata da Montesquieu, il quale «nella trasformazione del trionfo in età imperiale [individua] uno dei sintomi più evidenti del cambio di regime, del passaggio dalla *vertu* e dall'amor di patria, tipici di una repubblica democratica, alla *crainte* caratteristica di un regime dispotico»^[54], Gibbon cominci a riflettere seriamente sul tema della decadenza della città: non sembra affatto causale che l'idea della sua famosissima *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788) risalga proprio alle settimane in cui l'autore britannico sta scrivendo *Sur les triomphes des Romains*. Le più importanti suggestioni montesquieuiane, in particolare, risultano concentrate in due parti del *Decline and Fall*: nel capitolo I, in cui Gibbon sembra ancora condividere lo schema del Bordoiese sulla trasformazione della libera Repubblica in uno Stato dispotico; nelle *General Observations on the Fall of the Roman Empire in the West*, un testo – scritto prima del 1774 e pubblicato nel 1781 in appendice al capitolo XXXVIII – dove egli palesa l'adozione del modello interpretativo di fondo e numerosi dettagli di carattere inconfutabilmente montesquieuiano.

A dispetto dei notevoli punti di convergenza tra i due autori presenti anche in *Decline and Fall*, non ultimo il comune tentativo di subordinare l'erudizione al *génie*, lo storico inglese – durante la stesura del suo capolavoro – si allontana progressivamente dai presupposti dei *philosophes* e pure dal modello del Bordoiese. Tuttavia, come sottolinea Thornton riferendosi specialmente al cap. XXI di *Decline and Fall*, «il tono piccato con cui non manca di rimbrottare quanti [osano] criticare a sproposito Montesquieu, dimostra che, pur acquistando enormemente in autonomia di pensiero, Gibbon non smette mai di considerarlo il suo maestro, e di ammirarlo gelosamente»^[55].

Nel suo saggio, intitolato «*Una metafisica per un morto codice*». *Considerazioni su Herder e Montesquieu* (pp. 307-323), Paolo Bernardini concentra l'attenzione sull'ambiente culturale tedesco della seconda metà del Settecento. In particolare, egli prende in esame gli scritti di Johann Gottfried Herder nei quali si riscontrano giudizi intorno all'*Esprit des lois*. In un frammento del *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, il poco più che ventenne Herder formula una serie di critiche a Montesquieu, molte delle quali si ritroveranno poi nelle sue opere successive.

In primo luogo, il giovane filosofo accusa il Bordoiese di aver creato una «metafisica delle leggi», cioè un «saggio filosofico» che si basa su un'astrazione universalistica, un tentativo – appunto – di costruire, ossia dedurre, un concetto generale di legge che la renda applicabile, e coincidente, con «l'essenza di tutta l'arte di governo»^[56]. In secondo luogo, Herder vede nell'*Esprit des lois* un'opera che ambisce ad essere universale, e addirittura a giungere ad una «metafisica delle leggi», ma poi trascura sia molti momenti particolari delle realtà statuali esistenti sia forme intermedie di governo non classificabili nell'ambito della tipologia canonica utilizzata nell'*opus maius* di Montesquieu. Nel *Journal*, in terzo luogo, l'autore tedesco accusa il barone di La Brède di escludere sistematicamente dalle proprie argomentazioni intorno alle *lois* le società non statuali, cioè quelle primitive; a questo riguardo, afferma Herder: «Egli era troppo poco uomo e troppo cittadino di uno Stato monarchico, troppo poco filosofo naturale e troppo *Président* per poter essere in grado di studiarle [le leggi] con la giusta proporzione. Alla sua opera piaceva essere una metafisica per un morto codice (*Metaphysik für ein totes Gesetzbuch*), ma una metafisica per l'educazione dei popoli non significa nulla»^[57].

In quarto luogo, nel sistema del Bordoiese viene riscontrata una certa mancanza della storicità, lacuna – questa – che sembra sovente lasciare spazio ad una serie di statiche fotografie del presente, mentre – secondo l'interprete – il tempo «trasforma ad ogni istante»^[58] qualsiasi tipo di governo. In quinto luogo, nel *Journal* si susseguono attacchi alla «fredda sana ragione» del *Président*, una critica *in realtà a tutta la Francia*, vista come la patria di un freddo 'gusto', di una monarchia assoluta avvolta nei propri rigidi principi, nel suo

Honneur in der Literatur, nel suo culto del lusso^[59]. In sesto luogo, come scrive Bernardini, «è forse nell'ultima parte di questo breve scritto che la critica a Montesquieu, e in particolare [...] alla divisione tra diritto naturale e diritto positivo, ovvero tra storia naturale e storia civile delle leggi, e degli uomini, schiude prospettive di carattere libertario o almeno comunitario davvero notevoli: ciò avviene attraverso una decisa limitazione dello strapotere della ragione ed una rivalutazione dell'istinto come energia vitale, e legislatrice (o, quanto meno, che deve essere tenuta presente dal legislatore), poi variamente sviluppate dallo Herder maturo, forse anche talora contraddette, ma certamente maturate anche (seppur non esclusivamente) dal costante confronto con l'*Esprit des lois*»^[60].

Dopo aver mostrato che tali accuse a Montesquieu rimangono pressoché inalterate in quasi tutti gli scritti herderiani successivi, Bernardini avanza un'ipotesi suggestiva circa le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), la principale opera del filosofo tedesco: allo studioso, esse appaiono, «nella loro dimensione dinamica, comunitaria, legata all'evoluzione organica dei popoli e della loro cultura, una esplicita contrapposizione, un esplicito rovesciamento dell'*Esprit des lois*. Con la medesima mola, e il medesimo impulso sistematico, ma non deduttivistico»^[61].

Spostandoci adesso al di là dell'Oceano, il pensiero montesquieuiano, trascorsi poco più di due decenni dall'uscita della prima edizione dell'*Esprit des lois*, ha già cominciato ad esercitare un'influenza considerevole sui protagonisti della grande discussione sui principi e sulle forme di governo che porterà alla rivoluzione americana e alla fondazione degli Stati Uniti^[62].

Nel suo contributo, dal titolo *L'«esprit» di Montesquieu negli Stati Uniti durante la seconda metà del XVIII secolo* (pp. 325-355), Brunella Casalini sottolinea come i 'padri fondatori' istituiscano, in generale, un «rapporto di complementarità [...] fra il pensiero di Locke e quello di Machiavelli e di Montesquieu»^[63]; ciò risulta ben visibile soprattutto nell'opera di John Adams, che innesta «sul tronco della tradizione repubblicana classica i temi dei diritti naturali e del contratto»^[64]. Per un decennio, fino al 1787, è la crescita delle divergenze «intorno al tentativo di convertire in pratica la filosofia giusnaturalista di Locke, con le sue idee di consenso, sovranità popolare, diritti individuali, uguaglianza e contratto sociale, a spingere i padri fondatori ad un confronto/scontro sul significato e l'utilità del pensiero politico-costituzionale montesquieuiano»^[65]. Entro tale quadro, l'*Esprit des lois* viene a costituire un imprescindibile punto di riferimento dottrinale e politico non solo per Adams, ma anche per diversi autori raccolti attorno alla rivista «Federalist», fra cui John Jay, James Madison ed Alexander Hamilton. Dal canto suo, l'illustre Thomas Jefferson, dopo un'iniziale vicinanza a tesi montesquieuiane, a partire dal 1790 comincia ad esprimere giudizi sempre più severi sull'*Esprit des lois*: guardando l'opera «attraverso le lenti del dibattito francese», egli crede di dover metterne in luce prima di tutto «quell'ambiguità che [ha] fatto sì che po[ssano] attingere ad esso anche i molti apologeti della costituzione inglese, da De Lolme ad Adams e Hamilton»^[66]; donde, a suo avviso, di una simile combinazione di «eresie e verità» sarebbe assai pericoloso servirsi in maniera sistematica per dar vita al costituzionalismo democratico cui egli aspira.

In quegli stessi anni, nella Francia che sta per vivere gli eventi rivoluzionari, sono in piena attività alcuni pensatori illuministi di rilievo, fra i quali spicca particolarmente Jean-Antoine-Nicolas Caritat de Condorcet. Alla comparazione tra i «paradigmi scientifici» elaborati dal barone di La Brède e dal celebre *mathématicien*, Gabriele Magrin dedica il saggio *Confutare Montesquieu. La critica di Condorcet, tra epistemologia e filosofia politica* (pp. 377-411)^[67]. Entrambi i filosofi si rivelano debitori della rivoluzione scientifica di Newton e della rivoluzione antimetafisica delle *Lumières*, e sottopongono la società e la politica ad analisi razionale, in modo che l'osservazione della realtà non si riduca a *doxa*, a mera opinione. Difettando di riferimenti alla trascendenza, come afferma lo studioso, «il confronto di Condorcet con Montesquieu ha inizialmente il senso di una 'dialettica epistemologica', nella

quale [...] è in gioco la possibilità stessa di una fondazione integralmente scientifica della politica»^[68]. Il trattato *Observations sur le XXIX^e livre de l'«Esprit des lois»* (1780) incarna un momento fondamentale della riflessione dell'erede di Voltaire sul pensiero del Bordolese, in quanto «la critica del metodo induttivo montesquieuiano si prolunga nel tentativo di fondazione su basi razionali delle “scienze morali e politiche”, conducendo infine a una dottrina politica che sottrae alla storia, per conferirlo alla libera analisi razionale, il potere di legittimare le istituzioni politiche»^[69].

Nel suo contributo, Magrin mostra come i ricorrenti giudizi entusiastici espressi dal giovane Condorcet nei riguardi dell'*Esprit des lois* siano dovuti alla sua grande ammirazione per l'opera di 'rischiamento' svolta dal signore di La Brède «nell'affermazione in campo sociale di un libero metodo d'indagine, privo di riferimenti alla metafisica scolastica e cristiana: come Cartesio ha insegnato a ricercare nella ragione le leggi che governano l'universo fisico, così Montesquieu ha aperto la strada a un'analisi puramente razionale dei fenomeni sociali»^[70]. Lo studioso, inoltre, non manca di prendere in esame la divaricazione tra le dottrine politiche e dello Stato avanzate dai due filosofi francesi, mettendo in risalto come l'allontanamento di Condorcet dalle concezioni del Bordolese si radicalizzi a partire dalle opere scritte nel nono decennio del Settecento. Infatti, come si vede con chiarezza soprattutto nella proposta 'girondina' di costituzione repubblicana, redatta pressoché integralmente dal *philosophe* e presentata alla Convenzione il 15 febbraio 1793, egli evidenzia ora «[u]n ideale di matrice giusnaturalistica, debitore dell'esperienza americana, che declina in chiave 'francese' le parole d'ordine della repubblica moderna: diritti dell'uomo e “democrazia rappresentativa”»^[71]. Anche in quell'infuocato clima politico-ideologico, comunque, il *mathématicien* non sembra disposto ad eliminare, secondo Magrin, «il complessivo riconoscimento a Montesquieu di aver dischiuso una nuova era nello studio dei fenomeni sociali e politici»^[72].

Proprio quando la fama di Condorcet raggiunge l'apice, nella Francia rivoluzionaria così come tra le file dell'emigrazione, cominciano ad operare alcuni personaggi che, destinati ad affermarsi assai rapidamente, si confrontano con l'*Esprit des lois*^[73]. Al pensiero di uno dei più significativi teorici della politica di parte rivoluzionaria dedica il proprio saggio Cristina Passetti. In questo stimolante contributo, dal titolo *Temi montesquieuiani Louis de Saint-Just* (pp. 413-431), la studiosa analizza gli scritti parlamentari e i *carnets* del giovane autore di Decize, avendo cura di mettere in luce come le idee montesquieuiane sulle repubbliche antiche e moderne ispirino talune delle sue concezioni^[74]. Egli mostra di saper trarre grandi stimoli dai principi politici contenuti nell'*Esprit des lois* e, nella breve parabola della sua esistenza, non manca mai di onorare la lezione del filosofo bordolese. Ciò si evidenzia già nel 1791, data in cui il futuro giacobino, attraverso la pubblicazione della sua prima e unica opera politica, l'*Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, punta a partecipare attivamente al dibattito costituzionale allora in corso. Peraltro, come mostra ampiamente la Passetti, le istanze repubblicane del pensiero montesquieuiano esercitano notevoli suggestioni pure nell'ambito del programma rivoluzionario elaborato da Saint-Just nell'ultimo biennio di vita.

Di tutt'altro genere, com'è noto, risulta l'atteggiamento di Edmund Burke dinanzi all'Ottantanove francese. Nel suo lavoro, intitolato *Montesquieu, Burke e l'illuminismo* (pp. 433-459), Mauro Lenci ricostruisce la complessa interpretazione degli scritti del Bordolese offerta dal celebre filosofo e uomo politico conservatore^[75]. Ambedue gli autori apprezzano «alcune delle conquiste basilari della civiltà illuministica», dalla «visione progressiva dello sviluppo della società civile con il ruolo centrale del commercio caratterizzato dalla sua funzione 'mitigatrice' dei costumi più rozzi» all'«opinione che una tale moderna società d[ebba] essere contraddistinta dall'esistenza di un'ampia tolleranza religiosa e dalla presenza di fondamentali libertà civili», libertà che – per entrambi i pensatori – possono essere garantite soltanto da una Costituzione che divide e regola i poteri dello Stato, frapponendo ostacoli e limitazioni ad un uso arbitrario di essi, insomma un «tipo di Costituzione di cui quella inglese costitui[sce] [...] il massimo esempio»^[76].

Queste vedute, all'epoca considerate progressive, hanno «come punto di riferimento l'individuo e farsene sostenitori [significa] quindi essere fautori di un tipo moderno di individualismo democratico sia in senso economico che religioso»^[77]. Esaltando anche l'importanza del pregiudizio e della tradizione storica, Burke ritiene che le *Manners* debbano sempre precedere e controllare i progressi della società commerciale: è compito dell'aristocrazia naturale, educata all'ideale cavalleresco, rappresentare la classe dirigente della nazione; gli *homines novi*, tutt'al più e in casi eccezionali, possono essere cooptati. In questo modo, la nobiltà e la religione vengono a costituire i presidi del costume sociale e sono poste a fondamento della legittimità politica.

L'autore britannico, dunque, si oppone ad alcuni degli esiti più importanti della Rivoluzione francese che nutriranno la crescita delle liberaldemocrazie contemporanee: i diritti dell'uomo, la teoria della sovranità popolare, la carriera aperta al talento. Reagendo alle tendenze radicalmente democratiche ed egualitarie scaturite dall'Ottantanove, egli si dice convinto che l'errore capitale dei rivoluzionari consista nel tentativo di applicare le idee astratte dell'illuminismo alla realtà politica. Osserva Lenci che, secondo Burke, accettare «i diritti naturali nella loro astrattezza» significa rendersi correi del regresso della società «ad una forma di barbarie di cui ormai i rivoluzionari sta[nno] dando concreto esempio»^[78]. Come sottolineeranno, da lì a poco, i teorici della Controrivoluzione, *in primis* Joseph de Maistre^[79], uno degli esiti inevitabili del disfacimento del mondo tradizionale promosso dai 'novatori' che patrocinano i diritti naturali, al di là della loro determinazione concreta, è l'inedita collocazione della scelta individuale come fondamento della politica^[80]. Entro tale quadro teorico, l'autore irlandese non può che deplorare le convinzioni e l'opera politica e giuridica degli eredi dei *philosophes* d'Oltremania: come Burke mostra con ampiezza nelle *Reflections on the Revolution in France* (1790), essi non si avvedono che considerare i diritti validi universalmente ed incentrati su ogni singolo individuo significa trasformarli nella mina capace di far saltare il «patrimonio generale di esperienza accumulato dai popoli nel corso di lunghi secoli»^[81].

Se, nei recenti fatti di Francia, il pensatore britannico scorge un illuminismo che si rivolta contro se stesso, egli crede possibile salvare la civiltà dalla barbarie rivoluzionaria, ma solo a patto che non si dimentichi di utilizzare anche talune 'armi' metodologiche e concettuali fornite dai testi montesquieuiani. A questo proposito, come ricorda Lenci, in una lettera del 1790^[82] l'autore irlandese è netto: l'eredità teorica del *Président* va sottratta dall'uso strumentale che, a suo giudizio, ne stanno facendo gli irresponsabili non meno che esagitati rivoluzionari d'Oltremania. Il «nuovo sistema francese» gli sembra portare i segni «dell'incombente ignoranza di questa età altamente non illuminata, la meno qualificata per la legislazione»; già dai primi atti politici e legislativi dei capi della Rivoluzione, risulta chiaro che gli insegnamenti del filosofo di La Brède – che è, come scrive Burke nella sua epistola, «uno scrittore colto e ingegnoso e talvolta un pensatore dei più profondi» – non sono stati per nulla seguiti, sicuramente perché nessuno legge con serietà e ponderazione *l'Esprit des lois*. In Voltaire e Rousseau vanno individuati i responsabili morali di ciò che sta accadendo a Parigi, non certo in Montesquieu che – Burke non ha dubbi – «[s]e fosse vissuto adesso, sarebbe certamente tra i fuggiaschi di Francia». Com'è noto, queste posizioni tornano, arricchite analiticamente, in parecchi testi del pensatore britannico, da *An Appeal from the New to the Old Whigs* alle celeberrime *Reflections on the Revolution in France*.

Nel 1791, alla fine del suo *An Appeal from the New to the Old Whigs*, Burke elogia il contributo del Bordolese, mettendone particolarmente in rilievo due aspetti essenziali in cui egli si riconosce, vale a dire «una visione progressiva dello sviluppo della società civile e la difesa della Costituzione inglese»^[83]. E, in effetti, il pensatore di Dublino, al pari di Montesquieu, deduce dall'esempio inglese la sua teoria: è necessario che una Costituzione sia formata da una serie di poteri, istituzioni e principi che si controbilancino l'un l'altro, funzionando – egli scrive nella *Letter to the Sheriffs of Bristol* (1777) – alla stregua di «molti

ostacoli per frenare e ritardare il precipitoso corso della violenza e dell'oppressione»^[84]. In questo quadro, Burke mira a difendere i tre principi che animano la Costituzione *mista* inglese – il democratico, l'aristocratico e il monarchico – ogni volta che uno di essi rischia di soccombere a causa degli altri due^[85]. Rimane sempre in agguato, infatti, il doppio pericolo dell'abuso di potere e dello sgretolamento del mondo tradizionale sotto i colpi di quel «dispotismo» che egli paragona al mare tempestoso che s'infrange sulle coste della Gran Bretagna: «La nostra Costituzione è come la nostra isola che usa e contiene il mare a lei assoggettato; invano mugghiano le onde»^[86].

Burke si mostra assai preoccupato delle insidie della nuova teoria della sovranità popolare sostenuta dai rivoluzionari francesi e da ambienti intellettuali insulari. Egli afferma che in passato si è sempre cercato di impedire alla «moltitudine» di avere nelle mani il «potere attivo»; lo stesso Montesquieu, ricorda il pensatore irlandese, ha criticato la democrazia diretta delle repubbliche antiche, dal momento che prevedere – nello medesimo tempo – l'esercizio e il controllo del potere è una cosa irrealizzabile. Di fronte alla Costituzione francese del settembre 1791, con la quale si sancisce solennemente che la sovranità è una, indivisibile, inalienabile, imprescrittibile ed appartenente alla nazione, Burke osserva nel 1793 che una simile dichiarazione è «stupida» e «dannosa», in quanto vi si confonde «l'origine del governo del popolo» con «la continuazione di questo nelle sue mani»^[87]. D'altronde, a suo avviso, tale enunciazione non è che una delle immediate conseguenze dello sconvolgimento del tradizionale sistema di votazione per ordine: due anni prima, infatti, i rivoluzionari del Terzo Stato non hanno forse deciso di riunirsi insieme e di votare per testa, mirando così a sovvertire l'ordinamento plasmatosi storicamente? Già Montesquieu, spiega l'autore irlandese, si è saggiamente prodigato per mettere in evidenza i rischi connaturati all'affermazione dell'«esprit d'égalité extrême»^[88]: se non si pone un freno istituzionale e consuetudinario ad ogni cittadino che ambisca ad essere uguale a coloro che devono comandare, il rispetto per le autorità inevitabilmente viene ben presto meno e, dunque, è destinato a scomparire qualsiasi senso di deferenza verso i magistrati, i senatori, gli anziani, i genitori, i mariti, i padroni.

La concezione della rappresentanza illustrata dal Bordolese, invece, asseconda perfettamente il modello britannico che Burke difende, e nel quale il potere legislativo è integrato anche dalla presenza di un'assemblea ereditaria di nobili dotata della *faculté d'empêcher*. Per entrambi gli autori, bisogna respingere l'ipotesi che prevede l'incarnazione del potere sovrano in un'unica assemblea legislativa, come è avvenuto – viceversa – durante la Rivoluzione francese, e addirittura senza un potere esecutivo, in mano ad un Re, che vi prenda parte con un'analogia «facoltà d'impedire».

3. I lettori del primo Ottocento

Allo studio degli interpreti montesquieuiani attivi nella prima metà del XIX secolo è destinata la parte iniziale del secondo tomo dell'opera. I saggi in questione affrontano le concezioni dei seguenti autori: Louis-Claude Destutt Tracy, Benjamin Constant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Auguste Comte, Alexis de Tocqueville, Hippolyte Taine. Tuttavia, noi preferiamo dar conto a parte degli studi su Comte e Taine, e precisamente nel paragrafo successivo, che sarà incentrato sui critici 'sociologi' di Montesquieu.

Il contributo d'apertura del secondo tomo s'intitola *Il governo nazionale rappresentativo nel «Commentaire sur l'«Esprit des lois»» di Destutt de Tracy* (pp. 461-478). L'autore del saggio, Pietro Capitani, focalizza l'attenzione sul *Commentaire sur l'«Esprit des lois»*, libro scritto da Louis-Claude Destutt de Tracy tra il 1806 e il 1807 e che ha dapprima singolare diffusione negli Stati Uniti (nel 1811 è tradotto in inglese per interessamento di Thomas Jefferson), per poi essere stampato in Belgio nel 1817 e in Francia nel 1819^[89]. «Nei confronti degli argomenti trattati da Montesquieu – rileva lo studioso – l'atteggiamento critico di Tracy è molto differenziato: spesso la rapidità dell'analisi indica l'intento di ridimensionare

l'importanza teorica di un argomento»^[90]. Ciò risulta evidente in alcuni casi emblematici, studiati con meticolosità nel saggio: è scarso, ad esempio, lo spazio dedicato ai libri XIV-XVII, nei quali viene considerata la teoria dei climi, che all'*idéologue* «sembra inficiata da un relativismo in contrasto con l'impostazione razionalistica da lui assunta nei confronti dei problemi etico-politici, non meno che riguardo alla teoria della conoscenza»^[91]. Non solo: anche sulle questioni religiose, Tracy preferisce non soffermarsi a lungo, come si nota soprattutto a proposito delle considerazioni relative ai libri XXIV e XXV. Pur non divergendo molto le posizioni teoriche del Bordoiese e dell'*idéologue* intorno alla religione e al modo di regolare politicamente le manifestazioni del culto, la posizione del secondo è meno sfumata. Del resto, l'antico *constituant* si era sempre battuto in passato affinché lo Stato evitasse ogni ingerenza da parte di qualsiasi religione, e in particolare della Chiesa cattolica; inoltre, nella sua funzione di organizzatore dell'istruzione e responsabile delle *Écoles centrales*, egli aveva avuto cura che non venisse impartito alcun insegnamento religioso nelle scuole francesi.

Viceversa, particolare attenzione Tracy riserva alle questioni costituzionali dibattute nell'*Esprit des lois*. Dal commento e dalle analisi del testo montesquieuiano, l'*idéologue* abbozza il suo modello di «governo nazionale rappresentativo». Che cosa intende Tracy con l'espressione *gouvernement national*? A suo avviso, la distinzione tra monarchia e repubblica, almeno nei termini impiegati da Montesquieu, è sfuggente; d'altro canto, il dispotismo non può considerarsi come un modulo autonomo, anche se violento, di organizzazione politica, ma è piuttosto una condizione degenerata. Una volta respinta la tripartizione montesquieuiana delle forme di governo, il *Commentaire* introduce una classificazione binaria, determinata in rapporto alla certezza del diritto e all'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge: da una parte, i governi «*nationaux* ou de droit commun»; dall'altra, quelli «*spéciaux* ou de droit particulier et d'exception»^[92].

Sebbene Tracy indichi come imprescindibile «tratto distintivo che rivela i governi "nazionali"» il «carattere pubblico, non segreto, di tutte le loro operazioni, con particolare riferimento all'attività legislativa»^[93], per comprendere quale sia il governo non oppressivo occorre tener presente un'ulteriore distinzione posta dall'*idéologue* e fondata sul progressivo incivilimento degli uomini e delle nazioni. Nel *Commentaire*, scrive Capitani, le differenti «forme di governo si susseguono attraverso le epoche storiche, secondo una progressione che è ad un tempo cronologica e relativa all'affinamento delle qualità intellettuali, alla diffusione crescente delle *lumières*, alla sempre maggiore complessità dell'organizzazione politica e delle tecniche di produzione della ricchezza»^[94]. All'inizio dei tempi, gli uomini erano bruti e ignoranti: per questo, oscillavano tra una sorta di anarchia violenta (*démocratie pure*) e l'assoggettamento ad un capo dispotico (*monarchie pure*). Successivamente, gli individui e i gruppi sociali cominciarono a caratterizzarsi per «différences de crédit, de force, de richesses, de puissance quelconque»^[95]. In questo secondo stadio, che – per Tracy – arriva fino ai suoi giorni, i rapporti tra gli uomini sono diventati sempre più complessi, è andata affermandosi la forza dell'opinione, sono state promulgate le prime leggi stabili, è nato il concetto di diritto delle genti. Quasi dappertutto si sono formati regimi più o meno aristocratici; la stessa «monarchia temperata», cioè l'organizzazione fondata sulle differenze istituzionalizzate e concretizzate in un coerente sistema di controforze, va letta in questo quadro.

Secondo Tracy, la situazione presente vede due sole forme di governo contrapposte: «l'*aristocratie* et la *représentation*, et leurs divers modes»^[96]. La *nation*, intesa come soggetto efficace della volontà generale, «si ha quando un popolo è in grado di eleggere dei rappresentanti, che traducano in leggi la volontà generale, e quando l'esecuzione delle leggi così prodotte è affidata non a una singola persona, ma a un collegio governante a sua volta eletto»^[97]. Ecco, dunque, la nascita di una forma di autogoverno del tutto inedita: si tratta della «*démocratie de la raison éclairée*»^[98]. Come sintetizza Capitani, in Tracy c'è «[l]'idea che una "nazione", come entità autonoma e compiuta nei suoi "corpi", po[ssa] considerarsi costituita quando [sia] in grado di esprimere da sé i propri rappresentanti si [è] formata in

contrapposizione alla pretesa del monarca di identificarne gli interessi fondamentali e di farsene portatore nella sua stessa persona. Sulla *nation constituée en corps* e sulla prerogativa della rappresentanza si [valuta] così il carattere “temperato” della monarchia»^[99].

Tracy, uomo della Rivoluzione, individua nella rappresentanza l'unica fonte dell'autorità; a suo giudizio, invece, il *Président* si erge troppo spesso a difensore di ormai inaccettabili «privilegi» e «prerogative» di «corpo». *L'idéologue* critica severamente il modello di costituzione inglese descritto da Montesquieu, in quanto esso gli pare reggersi su un'alleanza strutturale tra due dei soggetti detentori della sovranità, fatto che conduce ad un potere incontrollato; d'altra parte, la mancanza di un accordo determina l'immobilità del sistema. Inoltre, secondo Tracy, l'intrinseca instabilità nei rapporti tra i poteri previsti dalla costituzione britannica, induce il sovrano a perseguire il controllo nel Parlamento, anche avvalendosi dell'intimidazione e della corruzione; allo stesso tempo, un'opinione pubblica informata, e quindi consapevole di questi abusi, non ha alcuna possibilità di intervenire con mezzi legali per porvi rimedio, dato che il monarca è sottratto ai vincoli che derivano dalla rappresentanza ottenuta mediante elezione: *l'idéologue*, per questo motivo, è convinto che la costituzione inglese venga inconsapevolmente a favorire «una sorta di uso dell'insurrezione come strumento autodifensivo, eccezionale ma in qualche modo ricorrente»^[100].

Una raccolta di studi sugli interpreti di Montesquieu non poteva non contemplare due saggi dedicati a Benjamin Constant e ad Alexis de Tocqueville. E nell'opera, infatti, sono contenuti anche due lavori che mirano a far emergere le eredità del Bordolese nelle concezioni di entrambi questi importanti teorici del liberalismo.

Nell'ampia disamina racchiusa nel contributo dal titolo *La libertà, la politica e la storia. Presenze di Montesquieu nell'opera di Benjamin Constant* (pp. 479-504), Giovanni Paoletti descrive accuratamente la pluralità di dimensioni che caratterizza l'interpretazione constantiana di Montesquieu. Sebbene il Bordolese sia, «con Adam Smith, l'autore complessivamente più citato negli scritti politici di Constant» e, «insieme a Rousseau, [...] l'autorità con cui sceglie di misurarsi nei passaggi cruciali della sua riflessione teorico-politica», «[f]ra tutti, i rimandi constantiani a Montesquieu spiccano però per varietà di natura e di ambito»^[101], andando via via ad investire – tanto nelle sue opere principali quanto nei testi d'intervento e in quelli privati, come i *Journaux intimes* – i principi di teoria politica e costituzionale, gli episodi della storia antica, le tecniche elettorali, la politica militare, il sentimento religioso e la natura del commercio.

Secondo lo studioso, ai livelli fondamentali del pensiero di Constant, è possibile riscontrare la «compresenza ricorrente [...] di una cesura e di una continuità rispetto a Montesquieu. Nel caso della teoria politica, la cesura riguarda la concezione della libertà; la continuità consiste in un insieme di temi riconducibili con sufficiente pertinenza a una visione repubblicana della vita politica. Nel caso della concezione della storia, l'elemento nuovo costituito dalla nozione di perfettibilità (cesura) coesiste con un metodo storiografico che deve ancora molto al modello montesquieuiano (continuità)»^[102]. Per quanto riguarda il pensiero politico, Paoletti è convinto che «l'innesto del nuovo sul vecchio» sia «complessivamente riuscito» e contribuisca «a definire in modo non accidentale la specificità del liberalismo di Constant», laddove, sul terreno storico, «la questione rimane più aperta e problematica»^[103].

Lo studio di Cristina Cassina, intitolato *Un'eredità scomoda? Sulle tracce montesquieuiane in Tocqueville* (pp. 569-588)^[104], s'interroga sulle ragioni per cui l'autore ottocentesco sia nelle opere 'maggiori' (*Démocratie en Amérique* [1835-1840] e *L'Ancien régime et la Révolution* [1857]) sia in quelle 'minori' sia nella corrispondenza i riferimenti diretti a Montesquieu risultino così poco numerosi e spesso anche marginali e scarsamente significativi. I suoi contemporanei, peraltro, nell'intento di rendergli omaggio, gli attribuiscono a più riprese un debito non trascurabile nei confronti del filosofo di La Brède. È molto probabile che la figura di Montesquieu, soprattutto con il passare del tempo, appaia troppo 'ingombrante' a Tocqueville e di statura tale da mettere a rischio la sua notorietà; sorvolare sull'esistenza di cospicui punti di contatto con la propria opera, dunque, può essere un *escamotage*

dell'ambizioso trattatista per rispondere in qualche modo al suo *besoin de primer*. In particolare, la studiosa osserva che, pur rinvenendosi soltanto tre richiami espliciti al Bordolese nella *Démocratie en Amérique*, la presenza di temi a lui ascrivibili nel più importante e conosciuto testo tocquevilliano non può certo limitarsi a questi pochi richiami; d'altra parte, la consultazione dei lavori preparatori della *Démocratie* (conservati a Yale) permette di rinvenire «una presenza montesquieuiana più diffusa di quanto il testo licenziato per la stampa lasci trasparire»^[105].

Con *Hegel interprete di Montesquieu. «Geist der Gesetze» e dominio della politica* (pp. 505-549), si passa dal contesto francese all'ambiente culturale tedesco a cavallo tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento. L'autore di questo documentatissimo contributo, Antonino Rotolo, studia la presenza delle teorie politiche del Bordolese nel pensiero del celebre filosofo idealista e la trasformazione che esse subiscono all'interno del suo sistema. L'influenza dell'opera del Bordolese è rintracciabile nella formazione di Hegel a partire dal periodo di Berna (1793-1796), allorché 'tracce' della lettura dell'*Esprit des lois* fanno capolino in alcuni scritti teologici giovanili, compreso il frammento *Über Volksreligion und Christentum* (1794). L'influsso montesquieuiano, tuttavia, si fa più evidente a partire dagli anni trascorsi a Jena (1801-1807), come prova il saggio *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802-1803). A giudizio di Rotolo, «la questione fondamentale che differenzia alla base la riflessione di Hegel da quella del filosofo francese consiste nel fatto per cui, secondo il primo, la dimensione della libertà non è posta in relazione diretta con una particolare forma di governo, vista come produttiva di libertà, ma è inserita nella dinamica dello spirito oggettivo e dello Stato, e solo in modo mediato giunge storicamente al modello della monarchia costituzionale. Per Hegel, dunque, la libertà trova la propria collocazione all'interno dei rapporti tra Stato e società intesi come totalità organica ('forma di Stato')»^[106].

4. Le interpretazioni 'sociologiche' del XIX secolo

Com'è noto, l'Ottocento segna la nascita della sociologia e delle altre scienze umane. I saggi di Giorgio Lanaro, Regina Pozzi e Carlo Borghero danno conto delle interpretazioni dell'opera montesquieuiana offerte – rispettivamente – da Auguste Comte, Hippolyte Taine ed Émile Durkheim, tre pensatori che mettono in luce come in taluni punti di vista e concezioni del pensatore bordolese si possano leggere significative anticipazioni della scienza sociologica. Con Durkheim, la trattazione si spinge fino all'inizio del XX secolo, cosicché egli è da considerarsi una sorta di 'cerniera' tra gli interpreti ottocenteschi e quelli novecenteschi del *Président*.

In un'epistola datata 12 febbraio 1817, il diciannovenne Auguste Comte racconta di aver appena intrapreso lo studio di Condorcet e di Montesquieu. Entrambi gli autori cominciano ben presto ad influenzarlo, orientandone gli interessi e gli studi verso le società umane. Pur parzialmente negata o passata sotto silenzio negli anni della maturità, questa duplice impronta su di lui risulta significativa e assai duratura, benché maggiori si rivelino senza dubbio i debiti contratti da Comte nei riguardi di Claude-Henri Saint-Simon, che egli incontra in quello stesso 1817 e di cui è segretario, collaboratore ed amico fino alla clamorosa 'rottura' del 1824.

Nel suo stimolante contributo, dal titolo *Auguste Comte e la genesi dell'interpretazione 'sociologica' di Montesquieu* (pp. 551-567), Giorgio Lanaro mostra come il filosofo positivista prenda in considerazione esplicitamente il Bordolese e la sua opera soprattutto in due importanti testi: il *Prospectus des travaux nécessaires pour réorganiser la société* (1822) e il *Cours de philosophie positive*, e precisamente nella 47ª lezione, inclusa nel quarto volume dell'opera (1839).

Il *Prospectus* è stato considerato «l'opuscule fondamental» di Comte^[107]. In questo scritto, infatti, sono contenute *in nuce* le idee direttive della «filosofia positiva»: in particolare, vi si trova abbozzato il disegno complessivo del suo programma scientifico, accompagnato per la

prima volta dalla «legge dei tre stadi». Nel rapido *excursus* storico con cui Comte, nel testo, desidera vagliare i precedenti tentativi di includere la politica nel novero delle scienze (intendendo qui «politica» in un senso lato, più o meno equivalente al significato che egli darà alla futura «sociologia»). In questa sorta di bilancio dei suoi precursori, il giovane filosofo giudica Montesquieu un personaggio di notevole rilievo perché capace di conferire un fondamento rigoroso alla conoscenza empirico-razionale delle società umane. Comte riconosce un'importanza estrema alla definizione di legge contenuta nell'esordio dell'*Esprit des lois*. Secondo l'autore positivista, dire – come fa Montesquieu – che «[l]es lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses»^[108], significa schiudere le porte alla vera filosofia, in quanto si viene a descrivere una «legge scientifica» indifferentemente valida tanto nel mondo naturale quanto nella sfera storico-sociale. Anche per questo, Comte è indotto a credere che il Bordolese sia uno dei primi pensatori intenzionati a ricondurre sistematicamente i fatti politico-sociali ad un ristretto numero di principi generali, per poi stabilire le leggi del loro concatenamento. Di conseguenza, nell'interpretazione che egli prospetta, la politica si allontana con Montesquieu dalla «politica metafisica», cara ai suoi contemporanei, e si accinge a diventare una *scienza dei fatti* e non dei dogmi. Alla fine del *Prospectus*, Comte individua nel Bordolese l'autore del primo consapevole progetto filosofico di edificare una politica di carattere scientifico. A suo parere, si annoverano in seguito altri tre tentativi: i primi due fanno capo a Condorcet e riguardano l'idea di progresso e la matematizzazione dei fenomeni sociali; l'ultimo, ad opera di Cabanis, è mirato a ricondurre la fisica sociale alla fisiologia.

Il giudizio comtiano su Montesquieu, tuttavia, non è interamente elogiativo: egli ha, sì, esteso per primo dalla natura alla società la giurisdizione della legalità scientifica, ma non è stato in grado di eliminare dal proprio pensiero qualche ingombrante residuo metafisico. Il giovane filosofo è convinto che queste lacune teoriche si traducano in una certa fragilità della progettazione pratica del Bordolese, tanto che quest'ultimo è poi costretto a ripiegare su una visione solo moderatamente innovatrice e si mostra incapace di elaborare un diverso sistema di relazioni politiche e sociali; le argomentazioni di Montesquieu, pertanto, appaiono al suo interprete sostanzialmente tese alla riproduzione dell'ordinamento teologico e feudale.

In che cosa consistono questi presunti limiti filosofici? Nel pensiero montesquieuiano, secondo Comte, manca la «legge del progresso», si scorge un soverchio interesse per la forma dei governi e il clima viene ad occupare un ruolo troppo importante nella vita dell'uomo e delle civiltà. In primo luogo, dunque, il Bordolese è accusato di non aver saputo individuare la legge dello sviluppo della civiltà, la «legge del progresso»: egli, cioè, non sarebbe stato in grado di fornire le «idee generali» che sono indispensabili per la fondazione della politica positiva, ma avrebbe offerto soltanto i «materiali» occorrenti a tale costruzione. Nondimeno, questi «materiali» risultano imprescindibili: il contributo di Montesquieu, perciò, è dotato d'indubbio valore, specie se si consideri l'epoca in cui egli è vissuto. Comte, poi, critica il *Président* di non aver tenuto conto nella «necessaria successione dei diversi stati politici» e di aver riservato un peso esagerato alla «forma dei governi». Infine, l'interprete afferma che non può darsi una «legge suprema e oggettiva» che governa il progresso della civiltà se al clima viene attribuita una così grande influenza sull'uomo; in altri termini, una legge generale deve valere per ogni ambiente: è indispensabile che un fattore come il clima sia riconosciuto al massimo come causa soltanto secondaria, indiretta, comunque non tale da viziare la legge generale. Il filosofo positivista ritiene che il miglior modello a cui ispirarsi sia quello utilizzato dagli astronomi, che da tempo fanno saggiamente astrazione da irregolarità e perturbamenti nella scoperta delle leggi generali dei movimenti planetari.

Nella 47^a lezione del *Cours de philosophie positive*, Comte riprende le considerazioni svolte tre lustri prima nel *Prospectus*, mutando di poco i punti di vista su Montesquieu. Rispetto al *Prospectus*, però, nella *leçon* viene ampliata la prospettiva storica e si punta a collegare l'opera del Bordolese alla rivoluzione scientifica avviata da Copernico e Galileo e giunta alla sua sintesi finale con Newton: sicché, il tentativo montesquieuiano di estendere dalla natura alla società la giurisdizione della legalità scientifica, verrebbe a collocarsi all'interno del processo

generale di scientificizzazione della realtà che ha contraddistinto l'età moderna. Come già nel *Prospectus*, Comte non nasconde la sua ammirazione per la capacità del *Président* di liberarsi delle «vane utopie metafisiche» che imbrigliano le riflessioni della maggior parte dei pensatori settecenteschi. Inoltre, egli si dice convinto che Montesquieu sia stato in grado di sfuggire all'ossessiva tendenza dei suoi contemporanei di intaccare l'autorità della tradizione. In merito alle questioni climatiche, poi, il filosofo positivista rinnova le sue critiche al Bordolese per aver sopravvalutato le influenze del clima sulla vita umana e sul progresso delle civiltà. Sennonché, in un passo della *leçon*, Comte – forse non del tutto consapevolmente – si avvicina, quasi ricalca, una posizione schiettamente montesquieuiana: «Les causes physiques locales, très puissantes à l'origine de la civilisation, perdent successivement de leur empire à mesure que le cours naturel du développement humain permet davantage de neutraliser leur action»^[109]. In questa lezione, infine, Comte accusa il filosofo di La Brède di aver idealizzato «il regime parlamentare degli Inglesi», facendone il «modello politico universale»^[110].

Una volta costruita la nuova scienza, la «sociologia», e soprattutto a partire dal 1848 e dall'allontanamento dalla pubblicistica liberal-democratica, il pensatore positivista comincia a interessarsi più direttamente alla sfera politica e non esita a dare il proprio appoggio ad un governo autoritario come quello di Luigi Napoleone, dal quale si attende un impulso decisivo nella diffusione di una mentalità scientifica, e dunque del benessere, in Francia. Durante questa sua «seconda carriera», conclusasi con la morte (1857), Comte scrive moltissimo, dai quattro tomi del *Système du politique positive* (1851-1854) al *Cathéchisme positiviste* (1852), dall'*Appel aux conservateurs* (1855) alla *Synthèse subjective* (1856), ma i richiami al Bordolese risultano pressoché inesistenti.

Accanto a Comte e Durkheim, come si è ricordato, uno dei più significativi interpreti di Montesquieu in chiave 'sociologica' è sicuramente Hippolyte Taine. Regina Pozzi, nel saggio *Alle origini della scienza dell'uomo: il Montesquieu di Hippolyte Taine* (pp. 611-626), rileva che il critico e storico dell'età del positivismo si appella al Bordolese «come a un precursore del suo progetto scientifico, come a colui che per primo, nelle condizioni ancora immature del secolo diciottesimo, ha lavorato alla grande impresa di fondazione delle scienze umane di cui egli nel presente si assegna la realizzazione»^[111]. Tuttavia, testi alla mano, non è agevole scoprire se davvero egli si senta debitore di Montesquieu: egli, infatti, «figura essenzialmente eclettica, che ha saputo comporre in un'originale sintesi suggestioni provenienti da fonti diverse, e spesso opposte, presenta forti resistenze ad un'analisi che si cimenti a sgrovigliare tale intricatissimo nodo e a ricostruire una mappa delle sue ascendenze intellettuali»^[112]. In particolare, per quello che riguarda il rinvenimento di ipotetici lasciti montesquieuiani in Taine, la studiosa sottolinea che, «se non mancano nei suoi scritti presenze tematiche che si possono far risalire all'autore dell'*Esprit des lois*, per lo più esse si riferiscono ad aree concettuali e categoriali che, alla metà dell'Ottocento, appaiono così largamente frequentate da rendere problematica qualsiasi specifica attribuzione»^[113]. Ciò considerato, è possibile solo affermare, con una certa sicurezza, che «il nome del predecessore ha nelle sue pagine il ruolo di una cauzione; è, per così dire, un riferimento che legittima le sue ambizioni, nonché uno scudo al riparo del quale egli respinge le critiche suscitate dal radicalismo delle sue proposte»^[114].

Per cercare di chiarire il quadro e per mettere in luce eventuali debiti tainiani indubitabili, la studiosa isola i principali giudizi formulati dall'autore ottocentesco nei confronti di Montesquieu. Da quest'analisi si può ricavare che in molti suoi scritti il Bordolese viene considerato il primo pensatore ad aver compreso che il mondo storico, come quello fisico, è retto da leggi che gli conferiscono intelligibilità; di conseguenza, Taine gli riconosce il merito di aver gettato le basi della politica scientifica. L'interprete, peraltro, indirizza diverse critiche all'impresa pionieristica di Montesquieu: in particolare, essa non gli sembra esente da lacune ascrivibili in gran parte all'ancora insufficiente sviluppo degli studi; la sua formazione di giurista, inoltre, indurrebbe il *Président* a soffermarsi troppo sulla lettera dei testi, finendo –

così – col trascurare le connessioni generali. Pur con questi limiti, Montesquieu si eleva al di sopra dei suoi contemporanei, perché non cade mai negli usuali eccessi teorici e pratici dell'illuminismo; quest'ultimo, nella prospettiva di Taine, non è altro che un frutto avvelenato dello «spirito classico», ossia di quella vocazione all'astrattezza e al ragionamento deduttivo che egli indica come un tratto proprio del carattere francese, e che ha sia prodotto la letteratura del *Grand siècle* sia innescato la furia razionalizzatrice della Rivoluzione.

Degni eredi di quei *philosophes* che amavano discettare sull'«uomo in sé» e che misconoscevano i condizionamenti della natura e della storia, l'utilità delle convenzioni sociali e dei pregiudizi, gli uomini dell'Ottantanove e i loro successori hanno rapidamente accantonato la lezione di Montesquieu, decretando il trionfo dello «spirito classico» e, al medesimo tempo, dissolvendo quel poco che la cultura illuminista è stata in grado di produrre. Soprattutto nelle argomentazioni svolte da Taine nella tarda maturità, il Bordolese si spoglia di connotazioni specifiche per divenire una sorta di simbolo di un disegno politico differente da quello di fatto prevalso: Montesquieu viene così a rappresentare tanto le ragioni della tradizione contro i dettami della *raison* illuminista quanto le antiche istituzioni intese come il prodotto della sapienza immemorabile e della ragione storica contro le tentazioni dell'utopia della *tabula rasa*, dell'individualismo astratto e della palingenesi morale, politica e istituzionale dell'ordine esistente.

Durkheim lettore di Montesquieu (pp. 671-711), il denso saggio di Carlo Borghero, studia l'influenza esercitata dal barone di La Brède sul celebre sociologo di Épinal. Nel 1887, in occasione della *leçon d'ouverture* del suo primo corso di *Science sociale et pédagogie* all'Università di Bordeaux, Émile Durkheim definisce Montesquieu come un autore che, al pari di Condorcet, riprende l'idea di Aristotele secondo cui la società è un fatto di natura, e non una costruzione intellettuale, come erroneamente credevano – fra gli altri – Platone, Hobbes e Rousseau. In questa sua netta presa di posizione, il giovane sociologo dimostra di echeggiare l'interpretazione del Bordolese offerta da Comte: egli, tuttavia, ritiene di non dover soffermarsi sulla mancanza nel filosofo settecentesco di una teoria del progresso. Nel corso della lezione, inoltre, Durkheim attira l'attenzione dei suoi studenti sul fatto che Montesquieu aveva, sì, parlato di una società sottomessa alle leggi necessarie derivanti dalla natura delle cose, ma non avrebbe poi saputo cogliere le conseguenze di questo principio, precludendosi – in tal modo – la possibilità di sostituire l'*art politique*, che cerca i mezzi per realizzare un 'dover essere', con la *science positive des sociétés*, che studia la realtà così com'è.

Nella *leçon*, pertanto, Durkheim dà una valutazione limitativa di Montesquieu rispetto allo sviluppo storico e intellettuale della scienza della società. A suo avviso, nella genesi della sociologia forniscono contributi molto più determinanti gli economisti classici, Comte, Herbert Spencer e i giuristi tedeschi. Agli economisti classici, in particolare, spetterebbe il merito di aver riconosciuto per primi che la società possiede le sue leggi necessarie al pari della natura; inoltre, essi avrebbero abbandonato la prospettiva dell'*arte politica*, tradizionalmente adottata – con esiti euristici nefasti – dai filosofi. Nondimeno, Durkheim rimprovera agli economisti di ritenere reali nelle società soltanto gli individui, costringendosi – così – a restare in una dimensione astratta che impedisce di cogliere la concretezza e la complessità delle formazioni sociali: unicamente l'opera di Comte permetterebbe di colmare – almeno in parte – questa grave lacuna.

Nella sua lezione, mentre fa passare in secondo piano le tendenze comparative di Montesquieu, il giovane sociologo ha modo di valorizzare notevolmente il contributo di Spencer, pur non tacendone i limiti riconducibili alle influenze esercitate sul filosofo britannico dall'individualismo liberale e dalle dottrine contrattualistiche, le quali gli impedirebbero di cogliere la forza costrittiva che la società esercita sui singoli. Ciò non toglie, comunque, che Durkheim giudichi imprescindibile l'apporto di Spencer alla costituzione dello statuto delle scienze sociali, un contributo che si sostanzia soprattutto nell'ordinata classificazione delle società in generi e specie, alla stregua degli organismi vegetali e animali. L'autore inglese, infatti, considera la società come un organismo frutto di una seconda evoluzione; offre una classificazione attendibile dei diversi tipi sociali; realizza l'integrazione della sociologia con le

altre scienze.

Nel 1893, pochi anni dopo la *leçon d'ouverture*, Durkheim discute alla Sorbona due tesi di dottorato: l'una, in francese, intitolata *De la division du travail social*; l'altra, in latino, sul ruolo rivestito da Montesquieu nella costituzione della scienza sociale (*Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*). La dissertazione latina è dedicata dal sociologo francese ad un suo ex-professore dell'École normale supérieure, da poco scomparso, l'illustre storico Numa-Denis Fustel de Coulanges, e rimane a lungo una pubblicazione abbastanza isolata, perché destinata per la sua natura accademica ai pochi studiosi di diritto e di politica interessati al contributo dato dal filosofo di La Brède alla nascita della scienza politica. Per indagare i rapporti fra Durkheim e Montesquieu, come sottolinea Borghero, questa seconda tesi risulta di capitale importanza e rappresenta il testo in cui l'elogio del Bordolese è più convinto: lungi dall'essere considerato solo un lontano antenato della sociologia, egli viene additato come un fondamentale precursore diretto della stessa.

Nell'introduzione alla sua tesi latina, Durkheim afferma che Montesquieu «novae disciplinae principia instituerit»^[115]. Tuttavia, ciò non significa che il pensatore settecentesco enunci esplicitamente le condizioni di questa scienza: nella sua opera, infatti, esse sono non di rado latenti, anche se non è difficile portarle alla luce. Per questo, secondo il giovane sociologo, sarebbe sbagliato negare a Comte la paternità della *scientia politica*. Entro tale quadro, comunque, l'importanza riconosciuta da Durkheim all'opera del Bordolese risulta notevole ed è riconducibile, anzitutto, all'ambizioso tentativo montesquieuiano di prendere in considerazione le leggi, i costumi e le consuetudini di tutti i popoli del mondo, al fine di darne la ragione, indagandone – con rigore e serietà – le origini e le cause. Nella prospettiva critica dell'interprete, il *Président* appare convinto che i fatti sociali obbediscano ad un ordine determinato e che, pertanto, siano suscettibili di interpretazione razionale, come rileva la celebre definizione delle leggi come «rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses»^[116]. Durkheim rinviene in quelle parole uno dei pilastri della scienza della società, una *scientia* che è ancora in via di costruzione e che arriverà a compimento solo quando il determinismo naturale si estenderà integralmente al mondo umano. Secondo il giovane pensatore, gli studi di Montesquieu si caratterizzano per l'esclusione di ogni autocensura e per il rispetto per leggi, costumi e consuetudini anche assai diversi da quelli europei. Nemico di Platone e dei suoi seguaci, il Bordolese non vorrebbe tratteggiare un modello perfetto, ideale, di società, e non pretenderebbe di rinvenire un'unica forma naturale di governo, di istituzioni giuridiche e di costumi: piuttosto, leggi, istituzioni e costumi dovrebbero accordarsi con le differenti condizioni di tempo e di luogo.

Nella dissertazione latina, in altri termini, Durkheim è convinto che Montesquieu abbia cura di preservare la funzione descrittiva della scienza politico-sociologica. Come vi sarebbe riuscito, secondo il suo interprete? Attraverso la definizione corretta delle cose, ottenibile solo se si rinuncia alla descrizione dell'infinita serie delle caratteristiche individuali e se, di conseguenza, si riconducono questi tratti singolari ad un gruppo limitato di classi, riducendo il numero delle proprietà da riconoscere ed evidenziando i caratteri comuni agli individui. Anche per questa ragione, a giudizio del sociologo, Montesquieu dimostra inoppugnabilmente uno spirito scientifico e – come tale – disinteressato all'*ars*. La corrente filosofica che si rifà a Platone, invece, si comporta in modo diverso. Come osserva Durkheim, infatti, i platonici hanno particolarmente a cuore l'arte, ma così facendo snaturano la scienza: a quest'ultima è richiesto di descrivere la realtà delle cose come esse si palesano, e non deve preoccuparsi per i tempi futuri né impegnarsi nel cambiamento pratico dello stato delle cose a partire da ideali metafisici. Con Montesquieu, dunque, la scienza comanda l'arte: l'*Esprit des lois*, per Durkheim, racchiude una *scientia vera politica*, perché assume come propria materia le *res politicas*. La precettistica politica passata e presente, viceversa, è sempre tentata dal tratteggiare una *novam civitatem*, virtuosa e perfetta.

Parimenti, il sociologo insiste sulla lontananza del Bordolese, quando ricusa di prendere in esame la natura astratta dello Stato, da punti di vista cari ad Aristotele e alla tradizione.

Montesquieu, sottolinea il suo interprete, è interessato alle cose stesse: quindi, la sua dottrina delle forme di governo è da ritenersi una vera e propria classificazione sociale, mirante a cogliere la natura di diversi tipi di società. Il filosofo di La Brède individua tre «forme di governo» – o, meglio, di «società» – distinte, deducendole non tanto da un principio posto *a priori* (il numero dei governanti), ma grazie ad un metodo comparativo, che si basa sul raffronto critico di tutte le società conosciute, del presente come del passato. Di conseguenza, secondo Durkheim, la dottrina di Montesquieu non può essere considerata, come fanno diversi interpreti, una mera variante della teoria aristotelica delle forme di governo: piuttosto, è una grande e ordinata classificazione sociale.

Borghero mostra come il pensatore ottocentesco sia particolarmente interessato a mettere in risalto la distinzione «scientifica», attuata da Montesquieu, fra le leggi naturali e le leggi positive: mentre queste ultime concernono la società e traggono origine nell'ambito della vita associata, le leggi naturali riguardano gli individui nella loro sfera privata e non politica. In questo ambito, Durkheim fa notare come il Bordolese utilizzi una terminologia che può apparire fuorviante, un uso che risente – peraltro – delle consuetudini lessicali del suo tempo. Il barone di La Brède, comunque, ha ben chiaro il fatto che anche le leggi positive possiedono un fondamento naturale: a suo avviso, secondo l'interprete, la natura delle società è altrettanto solida di quella degli uomini; i popoli non possono cambiare natura più facilmente di quanto gli animali non possano cambiare specie. In tali concezioni montesquieuiane, Durkheim vede un fondamento duplice alla vita morale: il diritto naturale e il diritto civile. Viceversa, a suo giudizio, la vita morale non può che essere unitaria; per evitare questa dualità di principi direttivi, egli propone di derivare «tutte le regole del diritto e dei costumi, anche quelle che riguardano la vita privata, dalla natura della società»^[117].

Nella dissertazione latina, Durkheim affianca a quest'ultima critica, altri tre valutazioni negative circa le tesi di Montesquieu: l'eccessivo peso attribuito dall'autore settecentesco sia al «numero assoluto» degli abitanti sia ai fattori fisici sia al ruolo del legislatore. In primo luogo, egli ritiene che il Bordolese dia troppa importanza, come causa sociale, all'estensione territoriale e alla consistenza numerica della popolazione; mentre, per Montesquieu, l'aumento o la diminuzione considerevole degli abitanti provoca la distruzione del principio che regge una società, Durkheim chiama in causa specialmente la «variazione relativa» della consistenza numerica della popolazione: sarebbe soprattutto la densità della popolazione in un dato territorio, cioè, a determinare intensità e frequenza delle relazioni sociali, e – quindi – anche religione, famiglia, moralità e diritto. In secondo luogo, l'interprete loda gli sforzi del filosofo di La Brède tesi a dimostrare che la realtà sociale è sottomessa a leggi determinate, ma – allo stesso tempo – gli rimprovera di aver attribuito troppa importanza a fattori fisici quali la configurazione del suolo, la natura del terreno e il clima, elementi che entrano potentemente in gioco, per il *Président*, nella costituzione dell'*esprit général* di un popolo. In terzo luogo, Durkheim palesa molti dubbi sulle considerazioni espresse dal filosofo settecentesco intorno al legislatore e alla natura delle leggi, credendo di ravvisare nella prospettiva montesquieuiana aspetti che stridono col determinismo sociale della visione cara allo scienziato moderno: se si ammette l'esistenza di un ordine determinato nella vita sociale, si deve diminuire l'importanza del legislatore, non certo esaltarla.

In merito all'ultima questione, l'interprete si domanda se Montesquieu veda le leggi scaturire dalla natura della società oppure se consideri queste leggi come mezzi di cui la natura della società si serve per raggiungere i suoi scopi: in altri termini, non è chiaro se il *Président* consideri lo stato della società la causa efficiente o la causa finale. In ogni caso, Durkheim ammonisce lo scienziato sociale a non limitare l'indagine alle sole cause finali delle materie politiche, come – invece – sembra prediligere il Bordolese. È evidente, per l'interprete, che quest'approccio montesquieuiano rischia di portare alla costruzione di una scienza incompiuta e, per certi aspetti, fuorviante; l'errore fatale consiste, in particolare, nell'attribuzione alle società umane la facoltà di allontanarsi dalla loro natura. In realtà, secondo Durkheim, ciò è impossibile in un ordine determinato: nessuna scienza politica può esistere se sono incrinata la costanza e l'immutabilità delle connessioni causali. Il Bordolese, al contrario, non esclude

dalle sue argomentazioni elementi accidentali, che sono residui dell'antica confusione tra arte e scienza.

Dopo gli elogi indirizzati a Montesquieu nella tesi latina, la discussione delle sue tesi cade all'improvviso nell'oblio in quasi tutte le opere successive di Durkheim. Sovente sparisce finanche il nome del *Président*: addirittura, non vi sono sue tracce nemmeno nelle *Règles de la méthode sociologique* (1895). Certo, non si deve pensare che il Bordoiese non rimanga nel retroscena intellettuale di Durkheim, ma le sue presenze divengono deboli e poco significative. Le uniche due importanti eccezioni a questo lungo silenzio sono rappresentate dal corso di lezioni sulla *Physique des mœurs et du droit* e da un tardo scritto d'occasione, contenuto nel volume collettivo *La science française* e intitolato *La sociologie*.

Per quanto riguarda le lezioni dedicate alla «fisica dei costumi e del diritto», esse sono tenute da Durkheim nel 1898 e nel 1900. Nei testi, pubblicati postumi nel 1950, i giudizi su Montesquieu risultano assai limitativi e critici. Il Bordoiese è descritto come l'autore d'una classificazione delle forme di governo di carattere tradizionale, incentrata sul numero di chi comanda; anche se quello quantitativo non è l'unico criterio a presiedere alla classificazione delle forme di governo, si tratta – secondo il sociologo – di quello prevalente.

L'altra eccezione all'oblio sceso su Montesquieu dopo la celebrazione contenuta nella tesi latina del 1893, è costituita – come si è detto – da uno scritto tardo, uscito nel 1915 all'interno di un volume collettivo intitolato *La science française* e voluto dal governo in occasione dell'esposizione universale di San Francisco per fare il punto dello stato delle diverse discipline in Francia. Nell'ambito dell'opera, a Durkheim, ormai maestro riconosciuto della sociologia, viene affidato il saggio sulla nuova disciplina. Egli la presenta come una scienza integralmente francese, perché solo nel Paese transalpino si sarebbero verificate le due condizioni storiche che avrebbero reso possibile la nascita e lo sviluppo della scienza della società: la fine dell'impero del *traditionalisme* (cioè dell'organizzazione sociale tramandata e della fiducia nelle vecchie istituzioni) e la fede nella potenza della *raison*, due fattori che hanno reso possibile il tentativo di tradurre in nozioni definite una realtà complessa come quella sociale. In questo suo intervento, Durkheim si limita ad accennare al contributo di Montesquieu nell'indicare la necessità di estendere l'*idée déterministe* anche all'*ordre social*; benché l'anziano autore riconosca al filosofo di La Brède di aver promosso la nascita della sociologia, la «nuova concezione» sarebbe nata – a suo avviso – soltanto grazie a Saint-Simon e a Comte.

5. Le altre letture ottocentesche

Due sono i saggi che vanno a completare la parte riservata nel secondo volume della raccolta agli interpreti montesquieuiani del XIX secolo: un contributo studia gli scritti ed il pensiero di un insigne giurista e uomo politico piemontese, Federigo Sclopis di Salerano; l'altro, invece, è dedicato a Édouard-René Lefebvre de Laboulaye, poliedrico e battagliero intellettuale francese.

In *Federigo Sclopis e la 'lezione' di Montesquieu* (pp. 589-609), Stefano B. Galli analizza nel dettaglio la biografia e le opere di uno dei più autorevoli e influenti riformatori e storici del diritto civile italiano. Anche attraverso la ricostruzione dell'ambiente intellettuale e politico torinese dell'Ottocento, lo studioso viene a mostrare come tutta la vicenda politica e istituzionale di Sclopis appaia complessivamente segnata sin dalle origini – negli anni Venti – da un moderatismo di evidente ispirazione montesquieuiana, comune all'intera sua generazione, e sia strettamente legata alla monarchia sabauda e alle sue istituzioni. Radicato nella cultura subalpina e nella tradizione piemontese, esponente di quella nobiltà cattolica lealista verso i Savoia, avversario delle scelte e dei metodi cavouriani, negli ultimi anni della sua vicenda politica, egli giunge a ripiegare su posizioni inclini al municipalismo e al conservatorismo, estremizzando i principi del relativismo giuridico cari al barone di La Brède

e le prerogative dei corpi intermedi, dei ceti privilegiati e del patriziato.

Di grande interesse risultano gli scritti che Sclopis dedica specificamente all'opera e al pensiero montesquieuiani. Fra di essi, come sottolinea Galli, spiccano l'ampia opera intitolata *Recherches historiques et critiques sur l'«Esprit des lois» de Montesquieu* (1857) e l'articolo *Études sur Montesquieu. Considérations générales sur l'«Esprit des lois» de Montesquieu*, apparso nella «Revue de législation ancienne et moderne, française et étrangère» (1870-1871).

Nelle *Recherches*, Montesquieu viene descritto come figlio del proprio tempo e come autore d'indubbio talento, capace di compiere acute osservazioni che non concedono nulla al moralismo di chi – superficialmente – cerca di abbracciare tutto lo scibile umano. Nell'interpretazione di Sclopis, il filosofo di La Brède considera la legge frutto della ragione umana, di volta in volta applicata alle singole realtà 'nazionali', con la loro specificità storica, ma anche culturale e sociale, economica e antropologica. Mentre elogia la lucidità e il cauto progressismo del Bordolese, il giurista piemontese deplora gli eccessi e la portata 'eversiva' del pensiero di Helvétius e soprattutto di quello di Rousseau. Secondo Sclopis, mentre le concezioni del Ginevrino possiedono un generalizzato carattere utopico che le allontana radicalmente dalla realtà storica concreta, l'apparato teorico montesquieuiano si fonda sulle effettive condizioni degli esseri umani e, grazie ad una mirabile fusione tra capacità previsionale e prudenza, le sue analisi storiche hanno spesso saputo anticipare gli eventi futuri. Che l'opera del *Président* si ponga agli antipodi rispetto ai successivi sviluppi rivoluzionari, radicali nel loro estremismo politico, è una delle più ferme convinzioni di Sclopis anche nei tardi *Études sur Montesquieu*.

Un aspetto dell'*Esprit des lois* su cui l'interprete argomenta a lungo nei propri scritti, riguarda l'attenzione del Bordolese per le origini e gli effetti della legislazione, considerata nei suoi rapporti con la natura dei governi, ma anche con la natura del clima e lo spirito o il carattere generale dei diversi popoli della terra. «Il giurista piemontese – come sottolinea Galli – enfatizza il dato relativistico, dal punto di vista storico e geografico, in funzione del 'nazionalismo' giuridico, rintracciabile nel pensiero montesquieuiano – che tanto avrebbe influenzato e ispirato la sua vicenda politica e istituzionale»^[118].

Il conflitto intellettuale e politico tra democratici e liberali avvenuto in Francia nel periodo della Terza Repubblica e le differenti letture della figura del celebre filosofo bordolese che ne derivano, costituiscono gli oggetti principali dell'ampio e approfondito saggio di Marco Armandi, intitolato *Dalla libertà inglese alla libertà americana: Laboulaye e Montesquieu* (pp. 627-670). Lo studioso, in particolare, focalizza qui l'attenzione sulla figura del teorico liberale Édouard-René Lefebvre de Laboulaye e alla sua edizione, in sette tomi, delle *Œuvres complètes de Montesquieu* (1875-1879). Nel corso del lungo ed aspro conflitto per *terminer la révolution*, Laboulaye s'impegna affinché sia rinsaldato il nesso tra il presente e la tradizione rigettata dall'illuminismo e affinché vinca una nuova iconologia della libertà: in luogo delle immagini 'gallicana' e 'anglicana' della libertà, egli propugna la *liberté américaine*, la libertà che illumina il mondo: «Liberty Enlightening the World». «La sua proposta del modello americano – osserva Armandi – non convincerà: l'antiamericanismo sarà un'idea centrale nella vita politica e culturale della Francia, più ancora che negli altri Paesi europei. La sua idea 'minimale' di repubblica – di repubblica cioè come assenza di un sovrano, assenza di un dittatore, rispetto dello Stato di diritto e delle leggi costituzionali – non diventerà idea dominante nel lessico politico francese»^[119].

Nell'ambito di questa sua battaglia politica e intellettuale, Laboulaye raccomanda la lettura di Montesquieu, un autore che egli giudica indispensabile per comprendere la genealogia del presente. Allo scopo di favorire quest'approfondimento, nel bel mezzo d'una fase di declino degli studi dedicati al Bordolese, egli decide di approntare un'edizione di tutte le sue opere. Nella lunga storia della costituzione del *corpus* degli scritti montesquieuiani, quest'edizione rappresenta un pietra miliare: senza dubbio, è la più completa di tutte quelle che l'hanno preceduta e tale resta ancora per molti decenni.

Già nella prima maturità, Laboulaye dichiara di ammirare in Montesquieu sia la sua volontà

di porre a fondamento della scienza la moderazione sia la sua fruttuosa applicazione alla politica del metodo dell'osservazione. Nell'*Essai sur la vie et les doctrines de Frédéric Charles de Savigny* (1842), sottolineando l'importanza della lezione del Bordolese, il trentenne Laboulaye non esita ad affiancarla al contributo teorico del celebre autore tedesco. A suo avviso, ciò che conta, in Savigny, non è tanto l'ostilità alla codificazione quanto la critica del mito del 'Grande Legislatore'; il giurista tedesco, in questo modo, permette di sottrarre la teoria del diritto e della politica all'egemonia esercitata dai seguaci di Rousseau, per riconsegnarla ai discepoli di Montesquieu. Dopo aver difeso l'estensione del metodo storico non solo alla teoria del diritto, ma anche alla scienza politica, Laboulaye viene a proporre un riformismo capace d'introdurre l'innovazione senza distruggere la *tradition*, così da coniugare le diverse temporalità dei processi storici. Anche in seguito, quando viene ad occuparsi direttamente del Bordolese, queste sue premesse non cadono: egli dimostra di condividere ancora le posizioni della Scuola storica e continua a far sua la letteratura antigiusnaturalistica tedesca di Montesquieu.

Armandi si sofferma nel dettaglio sull'introduzione all'*Esprit des lois*, collocata nel terzo volume delle *Ceuvres complètes* del *Président*, poiché in essa – soprattutto nel primo dei sei paragrafi di cui si compone – «si trova la sintesi della lettura laboulayana del capolavoro di Montesquieu»^[120]. Riprendendo e precisando la prospettiva critica inaugurata nello scritto su Savigny, l'interprete delinea la propria tesi di un Montesquieu antigiusnaturalista e antirazionalista, in contrasto con lo spirito del suo tempo, e – per così dire – protagonista di un Settecento immune da ogni tentazione rivoluzionaria: un pensatore, cioè, legato prevalentemente ai classici antichi e secenteschi piuttosto che ai *philosophes*. Nel saggio introduttivo all'*Esprit des lois*, le convinzioni personali di Laboulaye, acceso paladino – come si è detto – della repubblica costituzionale e indomito propugnatore del modello americano, emergono soprattutto durante la presentazione di quelli che egli ritiene i tre limiti e i tre pregi dell'*opus maius* del *Président*. Secondo Laboulaye, i difetti dell'*Esprit des lois* – peraltro, a suo avviso, dovuti più ai tempi che all'uomo-Montesquieu – consistono nell'assenza di due importanti idee, quella di progresso e quella di razza, e nell'abuso della generalizzazione. Questi tre limiti, però, non riescono a scalfire l'immagine del Bordolese come fondamentale precursore del XIX secolo, poiché – dal punto di vista dell'interprete – tre sono i pregi, davvero incomparabili, del capolavoro montesquieuiano: l'aver concorso a mitigare le leggi penali; l'aver fatto conoscere ai Francesi del Settecento il governo rappresentativo e le istituzioni politiche inglesi; l'aver influenzato il dibattito che ha portato alla nascita della Costituzione federale degli Stati Uniti.

6. Gli interpreti del primo Novecento

Se, come si è affermato al principio del paragrafo 4, la figura di Durkheim è da considerarsi una sorta di 'cerniera' fra gli interpreti ottocenteschi e novecenteschi di Montesquieu, il medesimo giudizio ci pare possa confarsi anche alla riflessione di Friedrich Meinecke. Accanto ad un lavoro dedicato a questo celebre pensatore tedesco, completano la parte centrale del secondo tomo dell'opera un contributo sulla ricezione delle *Lettres persanes* nei testi di scrittori e critici letterari francesi tra il 1852 e il 1954, e un saggio che si sofferma su uno dei più significativi interpreti montesquieuiani vissuti nell'ultimo secolo, il teorico del diritto e costituzionalista Charles Eisenmann.

In *Montesquieu tra illuminismo e storicismo nella riflessione di Friedrich Meinecke* (pp. 713-736), Umberto Roberto prende in esame con dovizia di particolari la riflessione dello storico e filosofo tedesco inerente al contributo dato dal Bordolese alla nascita dello storicismo e di una concezione 'tragica' della storia. In Montesquieu, Meinecke scorge una personalità tesa tra due secoli e due forme di rappresentazione della storia: egli, infatti, arriverebbe sulla soglia dello storicismo intuendo il principio di individualità come chiave per la comprensione della storia, e tuttavia non saprebbe spingersi oltre perché frenato e ostacolato dalla sua

formazione, cartesiana e classicistica, come a dire dall'esempio dei suoi maestri, Machiavelli *in primis*, e dallo scopo di formulare una teoria generale dell'arte politica su base empirica. A causa di questi limiti, l'autore dell'*Esprit des lois*, pur contemplando l'infinita molteplicità dell'essere, cioè delle individualità storiche, non riuscirebbe ad immaginarne uno sviluppo libero e spontaneo, un divenire in chiave compiutamente storicistica. La convinzione dell'interprete è che lo spirito europeo sia arrivato a liberarsi definitivamente dai vincoli giusnaturalistici e meccanicistici solo di recente, con la rielaborazione – avvenuta in ambito tedesco – dei principi avanzati da Montesquieu.

Meinecke ritiene che, attraverso un'approfondita ricerca delle cause generali, il *Président* abbia completato in diversi punti la riflessione sull'arte del governo iniziata da Machiavelli. Giudicando insufficiente l'osservazione empirica della prassi politica, il Bordoiese intraprende l'indagine dei rapporti di causa-effetto che possono essere utili all'uomo di governo, al legislatore, per valutare tutte le manifestazioni di una particolare società o epoca storica. La lettura dell'*Esprit des lois*, secondo lo storico tedesco, dimostra chiaramente come Montesquieu superi non solo i risultati conseguiti da Machiavelli, ma pure le conquiste dell'illuminismo, dal momento che «i suoi esponenti (e Voltaire in particolare) condu[cono] la lotta contro i preconcetti originati dalla concezione giusnaturalistica contrapponendo ad essi la luce della ragione universale. Ma, in definitiva, essi contrappo[ngono] il dogma della ragione ai dogmi ritenuti validi fino ad allora, senza uscire dalla convinzione giusnaturalistica dell'esistenza di una legge superiore e valida eternamente: nel loro caso, la legge della ragione»^[121].

Meinecke riconosce a Montesquieu il grande merito di aver saputo compiere una sintesi convincente tra i due sistemi di pensiero che hanno dominato la cultura europea dall'età del Rinascimento: «quella giusnaturalistico-razionale, rivolta alla definizione di *leggi* costantemente valide e verificabili nella lunga durata dell'umana vicenda; e quella empirico-realistica, che, da Machiavelli in poi, tali leggi relativizza nell'infinita varietà delle vicende storiche, nella multiforme affermazione dello *spirito* dei popoli. L'intreccio tra queste due concezioni si risolve nella geniale costruzione filosofica, politica e storiografica rappresentata dall'*Esprit des lois*; e questo gigantesco sforzo rappresenta un progresso rilevante del pensiero occidentale»^[122]. Il barone di La Brède, pertanto, può essere considerato a pieno titolo un precursore dello storicismo, in quanto egli, per capire la storia, cerca di trovare un compromesso tra cause generali e individualità d'ogni popolo e d'ogni tempo. Montesquieu, infatti, nel delineare le cause generali che muovono il destino politico di ogni società, si concentra sul relativismo delle leggi e, quindi, fa sì che venga meno ogni fiducia nell'uguaglianza dei principi della ragione umana in ciascun tempo e luogo; prendendo forma due concetti-chiave del pensiero europeo tra Seicento e Settecento, quelli di *génie particulier* e di *esprit général* di ogni nazione, viene così anticipato concretamente – nell'interpretazione offerta da Meinecke – il principio di individualità dello storicismo.

Di 'taglio' e di oggetto assai diversi è lo studio intitolato *Alcune interpretazioni 'd'autore' delle «Lettres persanes»*. Da Charles-Augustin Sainte-Beuve ad Antoine Adam (pp. 737-758). Davide Monda offre qui una stimolante 'parentesi' dedicata alla ricezione delle *Lettres persanes* negli scritti di uomini di cultura e critici tra il 1852 e il 1954. Nel saggio, egli si occupa in special modo delle parti più 'filosofiche' dei giudizi espressi dai seguenti autori, tutti francofoni: Charles-Augustin Sainte-Beuve, Émile Faguet, Paul Valéry, Élie Carcassonne, Marcel Raymond, Joseph Dedieu, Roger Caillois, Jean Starobinski ed Antoine Adam.

Di notevole interesse è il contributo di Marco Goldoni, *Dal potere 'separato' a quello 'distribuito': Charles Eisenmann lettore dell'«Esprit des lois»* (pp. 759-774). Teorico del diritto e costituzionalista francese, Eisenmann «affronta il capolavoro di Montesquieu armato della dottrina profondamente strutturata del positivismo giuridico kelseniano; pertanto, il 'corpo a corpo' con il principio montesquieuiano della separazione dei poteri acquisisce un senso specifico attraverso la lente interpretativa della dottrina pura del diritto»^[123]. A suo avviso, i fautori dell'interpretazione *giuridica* del sistema costituzionale britannico delineata

dal Bordoiese nell'*Esprit des lois*, offrono una lettura *separatista* che si rivela alquanto fragile e, per molti aspetti, ingiustificata: l'interprete, infatti, è convinto che nelle parole montesquieuiane non si rinvenga traccia di una modalità di esercizio dei tre poteri statali da parte di tre organi perfettamente isolati gli uni dagli altri.

Eisenmann mette in risalto i punti deboli che, a suo avviso, rendono fallace l'*interprétation séparatiste*, tipica della prima metà del XX secolo e i cui principali sostenitori sono Carré de Malberg, Léon Duguit e – in generale – i rappresentanti della *Staatrechtswissenschaft*. Innanzitutto, egli richiama l'attenzione sul fatto che, nell'*Esprit des lois*, il potere legislativo non viene attribuito solo al Parlamento, bensì alle Camere dei Comuni e dei Lord e, *congiuntamente*, al monarca; quest'ultimo, infatti, è dotato di una *faculté d'empêcher*, cioè di un potere di veto assoluto contro i progetti di legge avanzati dalle due Camere, i quali non divengono legge senza il consenso del re. Secondo il costituzionalista francese, come osserva Goldoni, «il potere legislativo è un *pouvoir* d'emanare regole e, di conseguenza, detenere il potere legislativo significa avere la *competenza* per approvare regole giuridiche. I partecipanti al potere legislativo sono quindi coloro il cui consenso è richiesto per l'entrata in vigore della legge. Alla luce di questa concezione del potere legislativo, il diritto di veto rientra pienamente nell'attribuzione legislativa»^[124].

Eisenmann sottolinea, poi, un altro aspetto che sembra incrinare seriamente l'interpretazione giuridica: il vocabolario utilizzato dal Bordoiese contempla assai di rado il termine *séparation*, mentre viene fatto sovente ricorso alle idee della 'distribuzione', della 'fusione' e del 'legame' fra i poteri. Ancora più importante è il terzo rilievo mosso dall'interprete: come può una separazione 'rigida' dei poteri armonizzarsi con gli scopi politici e costituzionali perseguiti da Montesquieu nell'*Esprit des lois*? Un potere statale si trova nelle condizioni di limitarne un altro soltanto se tutti e tre non stanno in completo isolamento e se non vi è squilibrio di forze. Per questo motivo, secondo Eisenmann, la lettura separatista presenta un modello di organizzazione dei poteri profondamente distorto e contraddittorio.

Per il costituzionalista francese, dunque, l'interpretazione giuridica dell'*Esprit des lois* è da accantonare. A suo avviso, un'altra tendenza ermeneutica si mostra molto più coerente e fedele ai testi montesquieuiani, in quanto sembra rispettare la *complessità* della dottrina costituzionale del Bordoiese e riconoscerne i principi fondamentali: si tratta della lettura *politica*, che ha dominato nel XIX secolo e che annovera tra i suoi maggiori esponenti gli intellettuali statunitensi del «Federalist», il Sieyès termidoriano, Constant, Tracy e Laboulaye. Aderendo senza esitazione a tale corrente interpretativa, il teorico del diritto novecentesco punta a mettere in risalto come, dietro la formula costituzionale della distribuzione dei poteri descritta da Montesquieu, si celi la rappresentazione dei gruppi politico-sociali. Come precisa Goldoni, «secondo Eisenmann, la partecipazione di tutte le forze della società – dalle quali, nella concezione del Bordoiese, va comunque escluso il *bas peuple* – è determinante nel e per il potere legislativo, in quanto *pouvoir* giuridico fondamentale»^[125].

7. I lettori dell'ultimo mezzo secolo

I saggi conclusivi del secondo tomo concernono le letture offerte dai filosofi Louis Althusser e Hannah Arendt, dal sociologo Raymond Aron e dal primo grande 'biografo critico' di Montesquieu, Robert Shackleton.

Nel contributo dal titolo *Il momento montesquieuiano di Louis Althusser* (pp. 775-804), Alessandro Ceccarelli, prende in esame *Montesquieu. La politique et l'histoire*, il libro che il filosofo francese pubblica nel 1959. Messo l'accento sulla definizione di legge come *rapport* contenuta nel libro primo dell'*Esprit des lois*^[126], Althusser afferma che il Bordoiese intende inglobare in una medesima accezione il fisico e il morale, l'elemento descrittivo e quello normativo, chiamandosi fuori da ogni ipotesi ontologica e da ogni pregiudiziale

essenzialistica: il campo della scienza, perciò, non avrebbe nulla in comune con i vari sistemi metaforici che pretendono di definirne «le accezioni fondamentali – legge come coazione, come ideale, come imperativo, come adeguazione al fine o al bene –, riducendo questi significati secondari e derivati ad un contenuto concettuale unitario»^[127]. In questo modo, la svolta metodologica del barone di La Brède, come scrive Ceccarelli, «renderebbe conto dell'esigenza di ridurre l'eterogeneo e le sue manifestazioni immediate all'univocità di un concetto, assimilando l'oggetto teorico alla forma assunta dalla razionalità scientifica, tenendo fermo la pensabilità della sua differenza specifica»^[128]. Lo studioso sottolinea come, secondo Althusser, la viva attenzione dell'*Esprit des lois* per la condotta umana e per la ricerca della regolarità del fenomeno attraverso l'estrapolazione il nucleo razionale della società, dei governi e dei sistemi giuridici, sembrano preludere «tanto alle scienze sociali quanto al marxismo, esprimendo l'esigenza di spiegare gli effetti immanenti del comportamento sociale medio sulle forme politiche, e prendendo le distanze dai modi spontanei con i quali questo comportamento interpreta, legittima o rappresenta se stesso»^[129].

Nel saggio *Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt* (pp. 805-838)^[130], Thomas Casadei indica tre specifici livelli d'indagine secondo cui è possibile esaminare la presenza di Montesquieu nella riflessione della filosofa tedesca: «la messa a punto, da parte della Arendt, delle nozioni di potere e legge e, seppure indirettamente, l'emergere della sua concezione del diritto; l'esplicito riconoscimento del nesso tra passioni e scienza politica, con particolare attenzione a quelle caratterizzanti le forme 'demoniache' del potere (presupposto, questo, sul quale si può far convergere la disamina arendtiana del totalitarismo in correlazione con quella montesquieuiana del dispotismo); la critica di una visione monistica del popolo, nella sua dimensione di massa informe e tendenzialmente passiva, cui fa da contrappunto un'articolata idea della libertà»^[131].

Seguendo queste linee di analisi, lo studioso focalizza l'attenzione sull'interesse mostrato dalla Arendt per gli insegnamenti montesquieuiani in vista della prefigurazione di un modello alternativo rispetto alle tendenze involutive della modernità, che la pensatrice considera pericolosamente orientate verso la riduzione o – addirittura – l'annullamento della *pluralità*: nel Bordolese, infatti, la sua interprete riconosce – anzitutto – una concezione della natura e del significato della politica intesa, costitutivamente, come *libertà* (che necessita, per avere piena espressione, di regole e limiti). Scendendo più nel dettaglio, Casadei mostra una serie di temi ed elementi che l'autrice tedesca trae da Montesquieu, in taluni casi rielaborandoli e in altri mutuandoli senza variazioni: dall'idea di potere come relazione, cui corrisponde anche un peculiare modo di concepire le leggi, alla distinzione fra natura e principio dei governanti, dalla fondamentale dottrina della separazione dei poteri alla concezione dell'uomo e alla nozione di *esprit général*.

Di capitale importanza, entro il suo quadro teorico, è l'«uso» che la Arendt fa di Montesquieu «per svolgere la sua critica radicale a Rousseau, al suo modo di intendere la democrazia e la libertà, e dunque agli sviluppi giacobini della Rivoluzione francese, a tutto favore della Rivoluzione «costituzionale» americana»^[132]. La pensatrice tedesca, infatti, vede il Ginevrino come uno dei più rappresentativi portabandiera, nell'ambito della filosofia moderna, della teoria della sovranità, che egli fa scaturire dalla *volonté*, a tal punto da visualizzare il potere politico nella rigida immagine della forza di volontà individuale. In polemica con Montesquieu, Rousseau viene ad affermare che il potere dev'essere sovrano, cioè indiviso. Secondo la Arendt, lungo questa via l'autore ginevrino arriva a vagheggiare uno Stato ideale in cui, dietro il pretesto di scongiurare la nascita e lo sviluppo delle fazioni, ai cittadini non sia permesso di comunicare tra loro.

Per certi aspetti analoghe sono le critiche mosse dalla pensatrice a Hobbes, che viene considerato un filosofo incapace di pensare la comunità politica: assillato dalla paura della morte, egli prefigura un'aggregazione instabile e provvisoria, puramente utilitaria, di individui solitari e privati. L'antropologia hobbesiana implica il disegno dell'annullamento delle irriducibili differenze individuali; ogni sviluppo di relazioni autenticamente politiche, quindi,

risulta impossibile. Casadei è convinto, a questo riguardo, che «la filosofia politica di Hobbes e quella di Rousseau si prospettino agli occhi della Arendt, lettrice di Montesquieu, come la netta antitesi alla natura effettiva della politica: esse annullano la pluralità e conducono, in definitiva, *non* all'ordine politico, ma alla guerra permanente»^[133].

Nella visione arendtiana, il *Président* è un pensatore interessato tanto alla pluralità e alla contingenza come condizioni fondamentale dell'esistenza politica quanto a dar vita ad un governo della legge, la cui tenuta diviene politicamente cruciale per garantire una dimensione di incontro tra una pluralità di individui e gruppi (nel dispotismo, viceversa, la confusione tra i due spazi esemplifica l'annullamento dell'agire politico stesso). Chiaro e convincente, a questo riguardo, è il giudizio formulato da Casadei: «Sviluppando l'intuizione montesquieuiana, la Arendt arriva a definire la sua idea della libertà come libertà *relazionale*, che vive di un molteplice senso del limite/confine: il confine non è soltanto linea che istituisce una separazione, è anche spazio di azione e di confronto, di conflitto e di contaminazione, di espressione del pluralismo connaturato all'umanità. Secondo tale idea, il limite esprime la sua *forza*, la sua possibilità positiva, generatrice, oltre che la sua capacità vincolante: il limite è necessario, è necessaria la legge che stabilizza, la legge che – secondo l'ascendenza greca del *nomos* – delimita gli spazi dove l'azione è possibile e valida, ma che – secondo l'ascendenza romana – si pone anche come spazio delle relazioni»^[134]. In questo modo, come continua lo studioso, «porre limiti al potere significa creare le condizioni costitutive della libertà (che non potrà che essere limitata e relazionale), ma anche mantenere intatto il potere stesso. Il potere può essere fermato, affinché non diventi dominio, e tuttavia esser mantenuto intatto, solo dal potere»^[135].

Nella seconda metà nel XX secolo, uno dei maggiori interpreti di Montesquieu è senza dubbio il poliedrico autore francese Raymond Aron. Manlio Iofrida analizza i suoi scritti, dedicando ovviamente particolare attenzione al celebre *Les étapes de la pensée sociologique* (1967), e mettendo in evidenza come sia tutt'altro che inconsueto riscontrare, nelle pagine aroniane, una vera e propria identificazione con un Montesquieu riletto e aggiornato, al punto che le dottrine del Bordolese vengono a rivestire «un ruolo cruciale nel ripensamento delle società odierne e del fenomeno totalitario, e nella costruzione di una teoria politica in cui la sociologia e il momento storico svolgono un ruolo essenziale»^[136]. In particolare, come sottolinea Iofrida all'inizio del suo saggio, intitolato *Uno «spectateur engagé» del XVIII secolo: Montesquieu letto da Raymond Aron* (pp. 839-865), l'autore novecentesco vede nel *Président* «il capostipite di quella nuova impostazione della sociologia che [va] rivelandosi un tassello essenziale per una corretta impostazione della teoria delle società contemporanee; sociologia e scienza della politica si [integrano] rinnovandosi reciprocamente, dando luogo a una sociologia *politica* che [è] nello stesso tempo una scienza della politica *sociologica*»^[137]. In questo modo, il Bordolese si profila come il padre non tanto del pensiero sociologico in generale, quanto piuttosto di «una sociologia politica, che nella diversa struttura delle *élites* politiche [sa] indicare la differenza specifica fra società liberal-democratiche e società totalitarie»^[138].

Non poteva mancare, in una raccolta di saggi dedicati agli interpreti di Montesquieu, un lavoro che si soffermasse sulla figura e sugli studi dell'iniziatore delle più moderne correnti di ricerca sugli scritti e sul pensiero del Bordolese. E, infatti, nell'ultimo contributo dell'opera, dal titolo *Robert Shackleton e gli studi su Montesquieu: scenari interpretativi tra Otto e Novecento* (pp. 867-892), Marco Platania sottopone a vaglio critico le indagini condotte dall'autore inglese sul *Président*. Già nella prima maturità, Shackleton dimostra di considerare il barone di La Brède come uno dei fondatori ed araldi del movimento illuminista in Francia e un autentico punto di snodo nella cultura europea del primo Settecento. Anche per questo, egli sceglie di dedicare oltre un decennio di studi intensi al Bordolese, culminati nella pubblicazione di *Montesquieu. A Critical Biography* (1961). In questo libro, Shackleton porta a compimento una significativa trasformazione del genere biografico, che approda ad una ricostruzione vasta ed articolata della cultura dell'inizio del XVIII secolo, dove l'erudizione e

la filologia sono la base di un'opera dal respiro cosmopolita e illuministico.

Come mette bene in evidenza Platania, nel complicato scenario interpretativo sul pensiero montesquieuiano venutosi via via a creare fino alla prima metà del Novecento, e dal quale emergono aspetti tra loro diversi (uno costituzionale-giuridico, uno sociologico, un altro ancora repubblicano), la 'biografia critica' dell'autore inglese si presenta «come un momento fondamentale di sintesi e di sistemazione, la cui forza [consiste] nell'approdare ad una panoramica articolata dell'attività culturale di Montesquieu, basata su una solida impronta metodologica di tipo storico-genetico»^[139]. Dunque, a Shackleton preme elevarsi «allo stadio di storia culturale e della socialità in senso ampio»: la sua 'biografia critica', infatti, mira a delineare «un quadro complessivo di temi, argomenti, personalità, circoli culturali, produzioni letterarie estremamente ramificato, anche poliedrico, che fini[sce] per restituire un affresco della cultura europea con cui Montesquieu [è] entrato in contatto»^[140]. Platania si sofferma a lungo sui principali percorsi che si intrecciano e compongono il complesso scenario culturale dispiegato nella biografia di Shackleton: accanto all'influenza del pensiero inglese sul filosofo di La Brède, aspetto per lungo tempo al centro del dibattito critico precedente, figurano i sino ad allora trascurati – anche se decisivi – rapporti con la cultura italiana; lo studioso britannico, inoltre, dimostra uno spiccato interesse sia per la dottrina del clima e delle cause fisiche sia per il problema della religione sia per il tema della concezione della legge.

L'opera si conclude con *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta* (pp. 893-905), un'importante intervista – a cura di Maurizio Cotta e Domenico Felice – a quello che è il maggior interprete italiano del *Président* degli ultimi cinquant'anni. Sergio Cotta, nel corso del colloquio con Felice, dà conto dei propri studi montesquieuiani e discute sull'attualità degli insegnamenti del Bordolese.

Per quanto riguarda gli aspetti del pensiero montesquieuiano ai quali riconosce di sentirsi più in sintonia, Cotta individua, anzitutto, «il carattere non dottrinario e ideologico ma empirico della sua ricerca sulla politica e la società»: infatti, la «rilevanza dell'opera complessiva» del filosofo di La Brède, «al di là dei molti importantissimi contributi su specifici temi sostanziali, sta [...] nella sua impostazione epistemologica e metodologica, che fa di lui veramente un precursore delle moderne scienze sociali»^[141] e che contribuisce a differenziarlo dal resto dell'illuminismo francese^[142]. In secondo luogo, lo studioso afferma di aver particolarmente apprezzato le critiche all'antropologia hobbesiana avanzate da Montesquieu, il quale non considera l'essere umano irriducibile ad egoismo e utilitarismo, bensì pienamente capace di perseguire la virtù^[143].

Cotta, inoltre, ha esplorato la posizione del Bordolese nei confronti della nascita dell'idea di partito, «trovandovi le prime sicure basi di quel riconoscimento della legittimità e del ruolo dei partiti che si avrà poi con Edmund Burke, James Madison e i grandi teorici della democrazia liberale»^[144], mentre gran parte del pensiero politico settecentesco continua a vedere nel *pluralismo partitico* un fenomeno negativo, sovente assimilato al proliferare delle 'fazioni'^[145]. Secondo l'interpretazione di Cotta, il giudizio espresso dal *Président* sulla questione è chiaro e preciso: i partiti costituiscono «elementi importanti di quell'equilibrio dinamico di forze su cui si basa un regime politico di libertà»^[146]. Lo studioso vede in quest'impostazione montesquieuiana una prospettiva fondata su «una concezione del *bene comune* che non si presenta come una caratterizzazione sociale preconstituita che (in quanto oggettivamente determinata) deve essere accettata da tutti, bensì come una realtà creata dagli uomini attraverso un laborioso travaglio che supera indubbiamente i contrasti, ma non li esclude, anzi li presuppone»^[147].

Un altro importante tema al centro dell'interesse di Cotta è stato il punto di vista del filosofo di La Brède intorno alla *religion*, una posizione che è andata maturando nel tempo fino a trovare nell'*Esprit des lois* la sua formulazione più completa^[148]. Secondo l'interprete, «[n]el complesso si può dire che per Montesquieu la religione, se costituisce innanzitutto un elemento di ordine della società, rappresenta anche una fonte di libertà sia perché in essa si radica il

pluralismo della società, sia perché i suoi insegnamenti agiscono da freno all'arbitrio umano, sia infine perché ispira potentemente la libertà interiore nei confronti del potere»^[149].

Passando a valutare gli aspetti del Bordolese che appaiono più rilevanti per una lettura odierna delle sue opere principali, Cotta ne mette in luce almeno quattro, tutti intimamente legati fra loro: «l'amore per la libertà, ma nello stesso tempo il rifiuto della posizione rivoluzionaria che crede in formule semplici e semplificatrici per raggiungere il bene dell'umanità»; «il rispetto e la capacità di comprensione delle forme politiche del passato europeo, pur nel loro necessario superamento»; «il suo insegnamento sull'importanza della ricerca umile e laboriosa della realtà per sfuggire alle grandi semplificazioni ideologiche»; «la sua lezione sul tema della libertà, che è stata capace di individuarne la realtà fragile e complessa e comprendere come essa nasca necessariamente da bilanciamenti istituzionali e sociali delicati»^[150].

8. Conclusione

Nel Vecchio come nel Nuovo Continente, l'opera e la lezione di Montesquieu hanno spesso costituito punti di riferimento di primaria importanza, rivelandosi – di volta in volta – risposte o stimoli all'espressione dei bisogni culturali, ideologici, politici e scientifici. La sua 'fortuna' ha accompagnato la formazione degli Stati moderni e contemporanei e, ancor oggi, i suoi insegnamenti continuano ad arricchire il dibattito intellettuale in diverse parti del mondo. Come ben testimonia l'assoluta rilevanza degli argomenti affrontati in *Montesquieu e i suoi interpreti*, numerosi sono i nodi cruciali della modernità discussi nei testi del Bordolese: dal processo di *laicizzazione dello Stato* al concetto di *libertà politica*, dalla natura del *potere giudiziario* al ruolo del *pluralismo*, dalla descrizione dei *compiti del legislatore* ai caratteri della *filosofia penale illuminista*. Tutto ciò rende Montesquieu non soltanto un *autore 'classico' della cultura liberale e costituzionale* e il primo trattatista ad aver tentato di fondare una *'sociologia' universale dei sistemi politici*, ma anche uno degli intelletti più acuti che mai si siano confrontati col problema della *nascita storica del comune sentire europeo*, cioè di quel complesso 'morale' e 'culturale' capace di trascendere il nudo dato geografico.

Grazie all'adozione di una così considerevole varietà di orientamenti e metodologie critiche, l'opera curata da Felice ha permesso di realizzare «un ampio e originale affresco di storia delle idee antropologiche, filosofiche, storiche, letterarie, politico-costituzionali e sociologiche degli ultimi due secoli e mezzo»^[151]; e tale vasta e screziata ricostruzione è riuscita a mettere ottimamente in rilievo quanto sia duratura e vitale l'eredità teorica di quello che rappresenta senza dubbio uno dei più lucidi ed affascinanti filosofi politici di tutti i tempi, Charles-Louis de Secondat de Montesquieu.

* Nota critica a D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005.

[1] Per un dettagliatissimo ed aggiornato resoconto critico e bibliografico dei contributi dedicati, negli ultimi due secoli, al filosofo bordolese da autori italiani, cfr. D. Felice, *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)*, avec la collaboration de G. Cristani, Bologna, CLUEB, 2006.

[2] Di Domenico Felice, su Montesquieu, si segnalano – in particolare – le seguenti due monografie: *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, ETS, 2000; *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. Del medesimo studioso, sempre sull'opera e sul pensiero montesquieuiani, è opportuno ricordare anche l'ideazione e la curatela di quattro opere collettive: *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998; *Poteri Democrazia Virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Atti della tavola rotonda di Napoli (6 agosto 1999), Milano, Angeli, 2000; *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003.

[3] *Premessa* a D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. I, p. 1 (d'ora in poi: *MI*).

[4] Il saggio ci sembra di particolare interesse anche per l'attento esame delle autorevoli tesi di Robert Shackleton in materia, alcune delle quali vengono rettifiche da Cristani in maniera assai convincente (Shackleton mette a confronto i due celebri autori settecenteschi soprattutto nel suo studio *D'Alembert et Montesquieu: leurs*

rapports, in M. Emery-P. Monzani [a cura di], *Jean d'Alembert, savant et philosophe: portrait de plusieurs voix. Actes du Colloque organisé par le Centre international de Synthèse-Fondation pour la Science [Paris, 15-18 juin 1983]*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 1989, pp. 41-53).

[5] *MI*, t. I, p. 64.

[6] *MI*, t. I, p. 213.

[7] Sono molti gli aspetti del rapporto fra Montesquieu e Rousseau indagati dagli studiosi: tra i numerosi contributi, cfr. – in particolare – É. Faguet, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1902; É. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle* (1927), Genève, Slatkine, 1970, pp. 325-332; A. François, *Rousseau, les Dupin, Montesquieu*, «Annales de la société J.-J. Rousseau», n. 30 (1943-1945), pp. 47-64; É. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, note introductive de G. Davy, Paris, Rivière, 1953; J. Starobinski, *Montesquieu* (1953), trad. it. di M. Marchetti, Torino, Einaudi, 2002, pp. 113-118; R. Derathé, *Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau*, «Revue internationale de philosophie», a. 9 (1955), fasc. 3, pp. 367-386; M. Augé, *Montesquieu, Rousseau et l'anthropologie politique*, «Cahiers internationaux de sociologie», s. II, n. 40 (1966), pp. 17-42; M.A. Cattaneo, *Montesquieu, Rousseau e la rivoluzione francese*, Milano, La Goliardica, 1967; R. Shackleton, *Montesquieu, Dupin and the Early Writings of Rousseau*, in AA.VV., *Reappraisals of Rousseau. Studies in Honour of R.A. Leigh*, Manchester, Manchester University Press, 1980, pp. 234-249; N. Hampson, *Will and Circumstance: Montesquieu, Rousseau and the French Revolution*, London, Duckworth, 1983; G. Lafrance, *Montesquieu and Rousseau on Constitutional Theory*, in A. Rosenbaum (a cura di), *Constitutionalism: the Philosophical Dimension*, New York, Greenwood Press, 1988, pp. 54-68; J. Ehrard, *Le fils coupable*, in Id., *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1988, pp. 257-276; P. Debouchet, *De Montesquieu le moderne à Rousseau l'ancien*, Paris, L'Harmattan, 2001.

[8] *MI*, t. I, p. 69.

[9] Sull'importante filosofia penale del Bardoiese, cfr. J. Graven, *Montesquieu et le droit pénal*, in *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu. Bicentenaire de «L'Esprit des lois» (1748-1948)*, sotto la direzione di B. Mirkine-Guetzévitch e H. Puget, Paris, Sirey, 1952, pp. 209-254; R. Derathé, *Le droit de punir chez Montesquieu, Beccaria et Voltaire*, in *Atti del convegno internazionale su Cesare Beccaria* (Torino, 4-6 ottobre 1964), «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», s. IV, n. 9 (1966), pp. 85-100; G.-C. Vlachos, *Le pouvoir judiciaire dans «L'Esprit des lois»*, in *Mélanges en l'honneur du professeur Michel Stassinopoulos*, Athènes-Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1974, pp. 363-376; G. Tarello, *Montesquieu criminalista*, in Id., *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto* (1976), Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 415-458; C. Larrère, *Droit de punir et qualification de crimes de Montesquieu à Beccaria*, in M. Porret (a cura di), *Beccaria et la culture juridique des Lumières. Actes du colloque européen de Genève (25-26 novembre 1994)*, Genève, Droz, 1997, pp. 89-108; D.W. Carrithers, *La philosophie pénale de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», n. 1 (1997), pp. 39-63; Id., *Montesquieu's Philosophy of Punishment*, «History of Political Thought», a. 19 (1998), fasc. 2, pp. 213-240; F. Rosen, *Crime, Punishment and Liberty*, «History of Political Thought», a. 20 (1999), fasc. 1, pp. 173-185; M.A. Cattaneo, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, Napoli, ESI, 2000; D.W. Carrithers, *Montesquieu and the Liberal Philosophy of Jurisprudence*, in D.W. Carrithers-M.A. Mosher-P.A. Rahe (a cura di), *Montesquieu's Science of Politics. Essays on «The Spirit of Laws»*, Lahnam-Boulder-New York-Oxford, Rowman & Littlefield Publ., 2001, pp. 291-334; D. Felice, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena*, in Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 73-117.

Sul rapporto fra Montesquieu e Beccaria, cfr. soprattutto R. Derathé, *Le droit de punir chez Montesquieu, Beccaria et Voltaire*, cit.; J. Pandolfi, *Montesquieu et Beccaria*, «Europe», a. 55 (1977), fasc. 1, pp. 41-51; A. Burgio, *Tra diritto e politica. Note sul rapporto Beccaria-Montesquieu*, «Rivista di storia della filosofia», a. 51 (1996), fasc. 3, pp. 659-676; Id., *L'idea di eguaglianza tra diritto e politica nel «Dei delitti e delle pene»*, in V. Ferrone-G. Francioni (a cura di), *Cesare Beccaria. La pratica dei lumi. IV giornata Luigi Firpo. Atti del Convegno (4 marzo 1997)*, Firenze, Olschki, 2000, pp. 90-96; M.A. Cattaneo, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, cit., pp. 11-15, 35-36, 46-47, 49, 60, 67, 73, 89.

[10] *MI*, t. I, p. 136.

[11] Viceversa, per i giudizi di Montesquieu su Voltaire, formulati quasi tutti nelle *Pensées* o nella corrispondenza, e per lo più assai negativi tanto sull'uomo quanto sulla sua multiforme attività di scrittore, cfr. R. Shackleton, *Allies and enemies: Voltaire and Montesquieu*, in Id., *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, pp. 153-169; J. Ehrard, *L'esprit des mots*, cit., pp. 195-211.

[12] Sulle circostanze della stesura e sul carattere di questa tarda opera voltairiana, cfr. R. Pomeau (sotto la direzione di), *Voltaire en son temps*, vol. V: *On a voulu l'enterrer (1770-1778)*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994, pp. 233-236; H. Lagrave, *Voltaire juge de Montesquieu: le «Commentaire sur l'Esprit des lois»*, in L. Desgraves (a cura di), *La fortune de Montesquieu/Montesquieu écrivain. Actes du Colloque international de Bordeaux (18-21 janvier 1989)*, Bordeaux, Bibliothèque Municipale, 1995, pp. 107-118.

[13] *MI*, t. I, p. 161.

[14] *MI*, t. I, p. 163.

[15] *Ibid.*

[16] Voltaire, *Idées républicaines*, in Id., *Mélanges*, a cura di J. van der Heuvel, Paris, Gallimard, 1961, p. 519.

[17] Voltaire, *A.B.C.*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di L. Moland, 52 voll., Paris, Garnier, 1877-1885, vol. XXVII, p. 314 (d'ora in poi: *ŒCV*).

[18] *Ibid.*

[19] Questa *boutade* è ripetuta da Voltaire in numerose occasioni: cfr., ad esempio, le sue lettere a Ch.-E. de Crussol, duca di Uzès, del 14 settembre 1751, a Mme Dupin del 19 gennaio [1761], a B.-J. Saurin del 28 dicembre 1768 e del 5 aprile 1769, e a Condorcet del 20 settembre 1777 (Voltaire, *Correspondence*, a cura di Th. Besterman e F. Deloffre, 14 voll., Paris, Gallimard, 1963-1994, vol. III, p. 482; vol. VI, p. 220; vol. IX, pp. 762, 856; XIII, p. 42); inoltre, voce *Lois (Esprit des)* (1771), *Questions sur l'Encyclopédie*, in *ŒCV*, vol. XX, p. 14, e *Commentaire sur l'Esprit des lois*, in *ŒCV*, pp. 420, 427.

[20] *MI*, t. I, p. 167. Su questo carattere del capolavoro montesquieuiano ha attirato spesso l'attenzione Domenico Felice, di cui cfr. soprattutto *Dispotismo e libertà*, in Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 1-71. Sull'incomprensione da parte di Voltaire, come di molti altri *philosophes*, dell'intento prioritariamente 'sociologico' di Montesquieu, cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, pp. 339-341, 376; Id., *L'Illuminismo e la scienza politica: Montesquieu, Diderot e*

Caterina II di Russia, «Quaderni di cultura e storia sociale», n. 3 (1954), pp. 339-341; P. Gay, *Voltaire politico. Il poeta come realista* (1988²), trad. it. di G. Scatasta, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 32.

[21] Voltaire, *A.B.C.*, in *ŒCV*, vol. XXVII, p. 323; Id., voce *Honneur*, *Questions sur l'Encyclopédie*, in *ŒCV*, vol. XIX, p. 387.

[22] Voltaire, *A.B.C.*, in *ŒCV*, vol. XXVII, p. 323.

[23] Voltaire, *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in Id., *Œuvres historiques*, a cura di R. Pomeau, Paris, Gallimard, 1987², p. 1271.

[24] *MI*, t. I, pp. 171-172. Anche se Voltaire non menziona mai l'*Avertissement* nei suoi scritti, non poteva non conoscerlo, essendo riprodotto nell'edizione delle *Œuvres* di Montesquieu stampata ad Amsterdam e Lipsia nel 1759, della quale possedeva un esemplare.

[25] Voltaire, *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in Id., *Œuvres historiques*, cit., pp. 1272-1273.

[26] Sia dal punto di vista storico sia dal punto di vista concettuale, il giudizio voltairiano non è corretto: almeno a partire da Aristotele (*Politica*, III 14, 1285a-b), infatti, il termine *dispotismo* è legato, da una parte, al rapporto fra il padrone e lo schiavo e, dall'altra, a forme orientali di organizzazione politica: cfr. R. Koebner, *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», n. 14 (1951), pp. 275-277; M.P. Mittica-S.Vida, *Dispotismo e politica in Aristotele*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004², t. I, pp. 1-32.

[27] Su questi temi, cfr. Voltaire, *Pensées sur le gouvernement*, in *ŒCV*, vol. XXIII, p. 530; Id., *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, 2 voll., a cura di R. Pomeau, Classique Garnier, 1963 e 1990, vol. I, pp. 832-836; Id., *Idées républicaines*, in Voltaire, *Mélanges*, cit., pp. 520-521; Id., *A.B.C.*, in *ŒCV*, vol. XXVII, pp. 317-318, 323-324; Id., *Commentaire sur l'Esprit des lois*, in *ŒCV*, vol. XXX, pp. 416-417, 424.

[28] Voltaire, *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in Id., *Œuvres historiques*, cit., p. 1247.

[29] *Ibid.*

[30] *MI*, t. I, p. 176.

[31] *MI*, t. I, pp. 176-177. Su Simon-Nicolas-Henri Linguet e Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron, cfr. G. Zamagni, *Oriente ideologico, Asia reale. Apologie e critiche del dispotismo nel secondo Settecento francese*, in D. Felice, *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit., t. II, pp. 371-390.

[32] *MI*, t. I, p. 179.

[33] Cfr., ad esempio, Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, cit., vol. II, p. 806; Id., voce *Climat*, *Questions sur l'Encyclopédie*, in *ŒCV*, vol. XVIII, p. 200.

[34] Voltaire, *Commentaire sur l'Esprit des lois*, in *ŒCV*, vol. XXX, p. 457.

[35] Cfr. Voltaire, *A.B.C.*, in *ŒCV*, vol. XXVII, pp. 314 e 355; Id., voce *Esclaves*, *Questions sur l'Encyclopédie*, in *ŒCV*, vol. XVIII, p. 604.

[36] Cfr. Voltaire, *Commentaire sur l'Esprit des lois*, in *ŒCV*, vol. XXX, p. 445.

[37] Cfr. Voltaire, voce *Montesquieu*, *Catalogue de la plupart des écrivains français*, in Id. *Œuvres historiques*, cit., p. 1188; Id., *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in Id., *Œuvres historiques*, cit., p. 1272; Id., *Commentaire sur l'Esprit des lois*, in *ŒCV*, vol. XXX, p. 446.

[38] Cfr. Voltaire, voce *Montesquieu*, *Catalogue de la plupart des écrivains français*, in Id., *Œuvres historiques*, cit., p. 1188; Id., *A.B.C.*, in cit., vol. XXVII, p. 314; Id., *Traité sur la tolérance* (1763), in Id., *Mélanges*, cit., p. 620.

[39] Cfr. Voltaire, voce *Lois (Esprit des)*, *Questions sur l'Encyclopédie*, in *ŒCV*, vol. XX, p. 14; Id., *A.B.C.*, in *ŒCV*, vol. XXVII, p. 314; lettere del 19 gennaio [1761] a Mme Dupin e del 5 aprile 1769 a B.-J. Saurin, in Id., *Correspondence*, cit., voll. VI, IX, pp. 220, 856.

[40] Voltaire, lettera al duca di Uzès, 14 settembre 1751, in Id., *Correspondence*, cit., vol. III, p. 482.

[41] *Ibid.*

[42] Voltaire, *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in Id., *Œuvres historiques*, cit., p. 1272.

[43] Voltaire, *Idées républicaines*, in Id., *Mélanges*, cit., p. 524.

[44] *Ibid.*

[45] *MI*, t. I, pp. 205-206.

[46] *MI*, t. I, p. 358.

[47] *MI*, t. I, p. 359.

[48] La formula è coniata dal giurista parigino Antoine de Hillerin (cfr. V. Ferrone, *La società giusta ed equa. Republicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 66).

[49] *MI*, t. I, p. 360.

[50] *MI*, t. I, p. 260.

[51] Su questi temi, cfr. S. Cotta, *Illuminismo e scienza politica: Montesquieu, Diderot e Caterina II*, cit., pp. 338-351; l'articolo è stato tradotto in francese e intitolato *L'illuminisme et la science politique: Montesquieu, Diderot et Catherine II*, «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», s. II, a. 4 (1954), fasc. 3, pp. 273-287. La versione italiana, col titolo *Montesquieu, Diderot e Caterina II*, figura ora anche in Id., *I limiti della politica*, intr. di G. Marini, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 145-165.

[52] *MI*, t. I, p. 249.

[53] *MI*, t. I, p. 283.

[54] *MI*, t. I, p. 300.

[55] *MI*, t. I, p. 306.

[56] Cfr. J.G. Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769. Pädagogische Schriften*, in Id., *Werke*, 10 voll., a cura di G. Arnold, M. Bollacher, J. Brummack et al., Frankfurt am Main, Deutscher Klassischer Verlag, 1985-2000, vol. IX/2, a cura di R. Wisbert e K. Pradel, 1997, specie pp. 204-208. In questa sede come altrove, si cita la traduzione dal tedesco effettuata – *ad hoc*, per conto di Bernardini – da Laura Ferrari; i frammenti da noi qui riportati, si trovano in *MI*, t. I, p. 310.

[57] J.G. Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, cit., p. 206; la citazione tradotta è collocata in *MI*, t. I, p. 314.

[58] Cfr. *ibid.*

[59] Cfr. J.G. Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, cit., pp. 68-97, 108, 115, 149.

[60] *MI*, t. I, pp. 314-315.

[61] *MI*, t. I, p. 316.

[62] Su questi temi rimangono a tutt'oggi imprescindibili gli studi di Paul Merrill Spurlin: cfr. il suo *Montesquieu in America, 1760-1801* (1940), New York, Octagon Books, 1969.

[63] *MI*, t. I, p. 329.

[64] *Ibid.*

[65] *MI*, t. I, p. 326.

[66] *MI*, t. I, pp. 350-351.

[67] Sul rapporto fra Condorcet e Montesquieu, cfr. anche R. Niklaus, *Condorcet et Montesquieu. Conflit idéologique entre deux théoriciens rationalistes*, «Dix-huitième siècle», n. 25 (1993), pp. 399-409; C. Kintzler, *Condorcet, critique de Montesquieu et de Rousseau*, «Bulletin de la Société Montesquieu», n. 6 (1994), pp. 10-31 (poi in Id., *La République en questions*, Paris, Minerve, 1996, pp. 175-190); J. Ehrard, *L'esprit des mots*, cit., pp. 295-306.

[68] *MI*, t. I, p. 377.

[69] *Ibid.*

[70] *MI*, t. I, pp. 378-379.

[71] *MI*, t. I, p. 378.

[72] *MI*, t. I, p. 379.

[73] A proposito delle considerazioni espresse su Montesquieu in quel torno di anni, si può segnalare il giudizio – piuttosto sbrigativo, ingeneroso e sprezzante – che è contenuto nel quinto dei *Cinq Paradoxes* di Joseph de Maistre, intitolato *La réputation des livres ne dépend point de leur mérite* e risalente con molte probabilità al 1795 (questo, almeno, è l'anno indicato nelle date delle due lettere di cui si compone l'operetta). I *Cinq Paradoxes* non sono mai stati né portati a conclusione né pubblicati dall'Autore: sono usciti postumi in *Lettres et Opuscules inédits du comte Joseph de Maistre*, preceduti da una notizia biografica scritta da suo figlio, il conte Rodolphe de Maistre, 2 voll., Paris, Vaton, 1851, vol. II, pp. 99-160; i *Cinq Paradoxes* sono stati poi inclusi nelle *Œuvres complètes de Joseph de Maistre*, 14 tt., Lyon, Vitte et Perrussel, 1884-1886 (rist. anast. Genève, Slatkine, 1979), t. VII, pp. 279-347. Dello scritto, esiste un'unica edizione italiana, tradotta da A. Saffi e numerata in mille esemplari: J. de Maistre, *Cinque paradossi*, Brescia, Morcelliana, 1954. La letteratura critica maistriana di solito ignora l'operetta: l'eccezione più importante è costituita da B. Brunello, *Joseph de Maistre politico e filosofo*, Bologna, Pàtron, 1967, pp. 59-67. Per comprendere la natura dei 'paradossi' proposti in questo scritto, ci sembrano di scarsa utilità le considerazioni contenute in U. Eco, *Pitigrilli: l'uomo che faceva arrossire la mamma*, intr. a Pitigrilli, *Dolicocefala bionda. L'esperimento di Pott*, Milano, Sonzogno, 1976, pp. XXIII-XXVII.

Qui di seguito si riporta l'intero passo maistriano dedicato a Montesquieu, traendo il testo dalle *Œuvres complètes* (è bene precisare che la «setta potente» a cui il Savoiaro si riferisce nelle prime righe, è quella dei *philosophes* illuministi; rimandiamo, peraltro, alle puntuali osservazioni di Isaiah Berlin intorno al ricorrente impiego 'estensivo', da parte di Maistre, del vocabolo «secte» per indicare e stigmatizzare tutti coloro che – a vario titolo – fanno appello a principi astratti ed esortano il genere umano ad affidarsi alla *raison individuelle*: cfr. I. Berlin, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, in Id., *Il legno storto dell'umanità. Capitoli di storia delle idee* [1990], a cura di H. Hardy, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti e G. Forti, Milano, Adelphi, 1994, specie p. 174 e nota 1): «Il n'y a pas, du moins en France, de plus grande réputation que celle de Montesquieu; mais c'est que, dans ce genre, il n'y eut jamais d'homme plus heureux. Tout se réunit en sa faveur. Une secte puissante voulut absolument l'adopter, et lui offrit la gloire comme un prix d'enrôlement. Les Anglais même consentirent à lui payer en éloges comptants son chapitre sur la constitution de l'Angleterre. Pour comble de bonheur, il fut mal attaqué et bien défendu; enfin, ce fut une apothéose. Mais allez dans d'autres pays: cherchez des savants froids et calculateurs, sur qui surtout le style n'exerce aucune espèce de séduction, et vous serez tout à fait surpris d'entendre dire que *l'Esprit des lois est un livre pernicieux, mais qui a fait cependant beaucoup de bruit par la grande érudition qu'on y remarque, et par je ne sais quelle réunion de choses.*

L'éloge est maigre, comme vous voyez; cependant celui qui jugeait ainsi fut, sans contredit, l'un des hommes les plus illustres qui aient honoré le siècle qui vient de finir. Je n'en vois pas même qu'on puisse lui opposer pour l'étendue et la variété des connaissances, si l'on excepte les deux géants qui ont vu ce siècle, mais qui appartiennent à l'autre. Il était tout à la fois grand géomètre, grand astronome, grand métaphysicien, grand littérateur et grand poète; parfaitement désintéressé d'ailleurs, et très-attaché aux bons principes. Il ne manquait rien, ce semble, à cet homme pour juger sainement; aurait-il, par hasard, rendu justice au livre? Je n'en sais rien; mais ce que je sais certainement, c'est que vingt ou trente juges de cette force et de cette opinion, s'ils s'étaient trouvés à Paris au moment où l'ouvrage parut, l'auraient tué sans ressource» (*Œuvres complètes de Joseph de Maistre*, cit., pp. 326-327). Nella nota a piè di pagina relativa alle ultime parole da noi citate, l'autore savoiaro afferma: «Un écrivain véritablement antique, quoique vivant, a dit, depuis, que *l'Esprit des lois était le plus profond des livres superficiels*. Précédemment il avait dit dans une parenthèse, après avoir cité une polissonnerie qu'on lit dans ce fameux livre: *Comme l'a dit plaisamment, dans l'Esprit des lois, l'auteur des Lettres persanes*» (*ibid.*, p. 327).

Negli scritti successivi, comunque, Maistre non nasconde una certa convergenza con alcune tesi montesquieuiane: del resto, si tratta di posizioni non di rado presenti anche in Burke e, in qualche caso, apprezzate pure da Bonald. Per un orientamento generale su questi aspetti, cfr. P. Pastori, *Potere politico ed autorità in Joseph de Maistre*, «Nuovi studi politici», a. 8 (1978), fasc. 4, pp. 31-66. Su punti specifici dell'accostamento fra Montesquieu e Maistre, cfr. C. Rosso, *Montesquieu moralista. Dalle leggi al «bonheur»*, Pisa, Goliardica, 1965, pp. 159 (nota 7), 240 (nota 2), 242 (nota 3); V. Petyx, *I selvaggi in Europa. La Francia rivoluzionaria di Maistre e Bonald*, Napoli, Bibliopolis, 1987, *passim*.

[74] Sulla presenza di temi e motivi montesquieuiani in Saint-Just, cfr. anche M. Platania, *Virtù, repubbliche, rivoluzione: Saint-Just e Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Poteri Democrazia Virtù*, cit., pp. 11-44.

[75] Sul rapporto fra i due autori settecenteschi, cfr. anche C.P. Courtney, *Montesquieu and Burke*, Oxford, Basil Blackwell, 1963 (rist.: Westport [Conn.], Greenwood Press, 1975).

[76] *MI*, t. I, p. 455.

[77] *Ibid.*

[78] *MI*, t. I, p. 456.

[79] Sul pensiero 'tradizionalista' del Savoiaro, con particolare riguardo al suo interesse per l'Origine e alla

condanna degli «immortali principi» dell'Ottantanove, ci sia consentito il rinvio ai nostri articoli *Tradizione e Modernità in Joseph de Maistre*, «SIFP» [2006]: < <http://www.sifp.it/articoli.php?idTem=3&idMess=521> >; e *Joseph de Maistre, l'uomo moderno e la rivoluzione*, «Segni e comprensione», in corso di pubblicazione.

[80] *MI*, t. I, p. 456.

[81] E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, 8 voll. [dev'essere completata in 12 voll.: ad oggi, sono disponibili soltanto i voll. I, II, III, V, VI, VII, VIII, IX], a cura di P. Langford, Oxford, Clarendon Press, 1981-1997, vol. VIII, p. 138.

[82] Cfr. E. Burke, lettera del gennaio 1790, in *The Correspondence of Edmund Burke*, 10 voll., a cura di T.W. Copeland, Cambridge, Cambridge University Press, 1958-1976, vol. VI, pp. 79-81. I passi da noi citati di seguito nel testo e tratti dalla presente lettera, sono stati tradotti da Mauro Lenci in *MI*, t. I, p. 435.

[83] *MI*, t. I, p. 437.

[84] E. Burke, *Letter to the Sheriffs of Bristol*, in *Writings and Speeches of Edmund Burke*, cit., vol. III, p. 293. Il luogo da noi citato è stato tradotto da Mauro Lenci in *MI*, t. I, p. 446.

[85] Si noti che, mentre quella descritta dal teorico irlandese è una *miktè* ternaria (re/nobili/popolo), e dunque – potremmo dire – più 'ortodossa', la mistione propugnata da Maistre, un autore che a Burke deve molto, è di carattere binario (re/nobili), e di conseguenza meno 'ortodossa' (benché, da una parte, affondi le radici nelle concezioni di Platone ed Aristotele; e, dall'altra, se ne rinvenga spesso traccia nella storia e nelle opere dei teorici, da Machiavelli ad alcuni dei nemici dell'assolutismo monarchico moderno). Sui diversi modelli concettuali e storici di *regimen mixtum*, cfr. D. Taranto, *La «miktè politéia» tra antico e moderno. Dal "quartum genus" alla monarchia limitata*, Milano, Angeli, 2006. Su Maistre sostenitore del governo misto, cfr. D. Fischella, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 110, 120-121.

[86] E. Burke, *Speech on a Motion Made in the House of the Commons, the 7th of July 1782, for a Commite to Inquire into the State of Representation of the Commons in Parliament*, in *Works and Correspondence of the Right Hon. Edmund Burke*, 8 voll., London, Rivington, 1852, vol. VI, p. 134. Il passo da noi citato, tradotto da Mauro Lenci, si trova in *MI*, t. I, p. 446.

[87] E. Burke, *Observations on the Conduct of the Minority*, in *Writings and Speeches of Edmund Burke*, cit., vol. VIII, p. 438.

[88] Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, in Id., *Œuvres complètes*, 2 tt., a cura di R. Caillois, Paris, Gallimard, 1949-1951, t. II, pp. 349-350 (VIII, 2).

[89] Sul rapporto fra Tracy e Montesquieu, cfr. anche P.-H. Imbert, *Destutt de Tracy critique de Montesquieu, ou de la liberté en matière politique*, Paris, Nizet, 1974; M. Barberis, *Destutt de Tracy critico di Montesquieu, ovvero la «science sociale» settecentesca al bivio*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», a. 10 (1980), fasc. 2, pp. 369-416 (l'articolo è stato poi inserito, con alcune modifiche, nel volume *Sette studi sul liberalismo rivoluzionario*, Torino, Giappichelli, 1989, pp. 65-121).

[90] *MI*, t. II, p. 463.

[91] *Ibid.*

[92] A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Commentaire sur l'«Esprit des lois» de Montesquieu. Suivi d'Observations inédites de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de même ouvrage, et d'un Mémoire sur cette question: «Quels sont les moyens de fonder la morale d'un peuple?»*, Paris, Didot, 1819 (rist. anast. Genève, Slatkine, 1970), p. 12 (d'ora in poi: *Commentaire*).

[93] *MI*, t. II, pp. 467-468.

[94] *MI*, t. II, p. 468.

[95] *Commentaire*, pp. 67-68.

[96] *Commentaire*, p. 69.

[97] *MI*, t. II, p. 469.

[98] *Commentaire*, p. 57.

[99] *MI*, t. II, p. 469.

[100] *MI*, t. II, p. 474.

[101] *MI*, t. II, p. 480.

[102] *Ibid.*

[103] *Ibid.*

[104] Sul rapporto fra i due autori, cfr. anche L. Díez del Corral, *Tocqueville e Montesquieu*, in Id., *Tocqueville: formazione intellettuale e ambiente storico* (1989), trad. it. di O. Bin, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 323-367.

[105] *MI*, t. II, p. 572.

[106] *MI*, t. II, p. 547.

[107] Cfr. H. Gouhier, *L'opuscule fondamentale* (1974), in Id., *La philosophie d'Auguste Comte. Esquisses*, Paris, Vrin, 1987, pp. 65-77.

[108] Montesquieu, *De l'Esprit de Lois*, cit., p. 232 (I, 1).

[109] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 6 voll., Paris, Bachelier, 1830-1842, vol. IV, p. 199.

[110] Cfr. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, cit., vol. IV, pp. 196-197.

[111] *MI*, t. II, p. 611.

[112] *MI*, t. II, p. 612.

[113] *Ibid.*

[114] *MI*, t. II, p. 611.

[115] É. Durkheim, *Montesquieu. Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, edited with a commentary by W. Watts Miller, translated by W. Watts Miller and E. Griffiths, Oxford, Durkheim Press, 1997, p. 7.

[116] Cfr. la nostra nota 108.

[117] É. Durkheim, *Montesquieu. Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, cit., p. 30. La traduzione del passo è a cura di Borghero e si trova in *MI*, t. II, p. 680.

[118] *MI*, t. II, p. 608.

[119] *MI*, t. II, p. 669.

[120] *MI*, t. II, p. 661.

[121] *MI*, t. II, p. 719.

[122] *MI*, t. II, p. 720.

[123] *MI*, t. II, p. 760.

[124] *MI*, t. II, pp. 763-764.

[125] *MI*, t. II, p. 769.

[126] Cfr. la nostra nota 108.

[127] *MI*, t. II, p. 781.

[128] *MI*, t. II, p. 780.

[129] *MI*, t. II, p. 787.

[130] Il contributo deve considerarsi un'ideale prosecuzione di un precedente lavoro di Casadei, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit., t. I, pp. 625-672.

[131] *MI*, t. II, pp. 807-808.

[132] *MI*, t. II, p. 826.

[133] *MI*, t. II, p. 832.

[134] *MI*, t. II, p. 834.

[135] *MI*, t. II, p. 835.

[136] *MI*, t. II, p. 840.

[137] *MI*, t. II, pp. 843-844.

[138] *MI*, t. II, p. 844.

[139] *MI*, t. II, p. 879.

[140] *MI*, t. II, p. 880.

[141] *MI*, t. II, p. 895.

[142] Su questi argomenti, cfr. specie S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit.; Id., *Illuminismo e scienza politica: Montesquieu, Diderot e Caterina II*, cit. (sulla traduzione francese di quest'articolo e sulla recente ristampa della versione italiana, cfr. la nostra nota 51).

[143] Sulla questione, cfr. S. Cotta, *L'opposition de Montesquieu à Hobbes*, «Bulletin de la Société Montesquieu», n. 4 (1992), pp. 11-20 (poi, con lo stesso titolo, in G. Sorgi [a cura di], *Politica e diritto in Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1995, pp. 63-74).

[144] *MI*, t. II, p. 897.

[145] Su questi aspetti, cfr. S. Cotta, *La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII*, «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Perugia», n. 61 (1959), pp. 77-90; e in «Il Mulino», a. 8 (1959), fasc. 3, pp. 445-486.

[146] *MI*, t. II, p. 897.

[147] *Ibid.*

[148] Su questo tema, cfr. S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», s. III, a. 43 (1966), fasc. 3, pp. 582-603.

[149] *MI*, t. II, p. 900.

[150] *MI*, t. II, p. 905.

[151] *Premessa a MI*, t. I, p. 2.

[indietro](#)