

Domenico Felice

Montesquieu, Cicerone e Marco Aurelio *

Abstract

Il saggio esamina gli scritti morali di Montesquieu – *in primis*, il *Traité des devoirs* (1725) – evidenziando la centralità che in essi occupa l’etica stoica, in particolare quella del *De officiis* di Cicerone e dei *Pensieri* di Marco Aurelio. Mette inoltre in luce la vicinanza tra la concezione ciceroniana dei doveri e la *caritas* cristiana, e come stoicismo e cristianesimo costituiscano i pilastri su cui si regge la grandiosa e rivoluzionaria dottrina etico-politica dell’*Esprit des lois* (1748), incentrata sull’idea della «legge» come «rapporto», ossia sulla legge come «ciò che collega l’uomo a Dio» (*legge religiosa*) e «gli uomini agli altri uomini» (*legge umana*).

The paper examines Montesquieu’s moral writings of – *in primis*, the *Traité des devoirs* (1725) – underlining the centrality that the Stoic thought occupies in them, particularly that of Cicero’s *De officiis* and Marcus Aurelius’ *Thoughts*. It also points out the proximity between the Ciceronian account of duties and the Christian *caritas*, and as Stoicism and Christianity constitute the pillars on which stands the greatness and revolutionary ethical-political doctrine of the *Esprit des lois* (1748), focused on the idea of «law» as «relations», i.e. on the law as «what relates the human beings to God» (*religious law*) and «human beings to each other» (*human law*).

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

(Montesquieu, *Mes Pensées*, nr. 741)

Subito dopo la pubblicazione delle *Lettres persanes* (1721), Montesquieu dovette tornare di nuovo a interrogarsi sul *che fare* di fronte all’oppressione e ai mali che essa arreca alla natura umana. Portarla alla luce e svelarne le cause – *conoscerla* – «dicendo il vero», è utilissimo ed esaltante¹, ma non basta. Né d’altra parte dovettero continuare

* Il testo riproduce, stilisticamente perfezionato e bibliograficamente aggiornato, il quarto paragrafo («La svolta: il *Traité des devoirs* o lo stoicismo di Montesquieu») della mia *Introduzione a Montesquieu*, Bologna 2013, pp. 41-59, recentemente tradotta in inglese con il titolo *Montesquieu: An Introduction. A Universal Mind for a Universal Science of Political-Legal Systems*, Milano-Udine 2018, pp. 47-62.

¹ Non esiste «occupazione più bella del dire il vero» [MONTESQUIEU, *Elogio della sincerità* (1719 ca.), in MONTESQUIEU (2017, 38)].

ad apparirgli adeguate le risposte o reazioni a tali mali suggerite nell'opera, quali, in particolare, il suicidio di Rossana (la moglie prediletta del «geloso» marito-padrone Usbek²) e l'amore incestuoso dei parsi Aferidone e Astarte³. Far valere le «leggi della natura» contro le convenzioni socio-culturali che opprimono – come proclama contro il suo oppressore Rossana morente⁴ – è un gesto di ribellione sì eroico, ma *individuale* e *disperato*, che non contribuisce in nulla a ridurre concretamente la violenza dell'uomo sull'uomo dominante nel pianeta. E lo stesso vale anche per quanto concerne Aferidone e sua sorella Astarte, i quali riescono sì, dopo mille peripezie, a sposarsi e a vivere felici, ma il loro è un amore “limitato” a due o a poche persone (la famiglia). Occorre, invece, ‘proiettarsi’ al di là di sé, o essere ancora più ‘altruisti’, assumendo come fine *tutti* gli uomini (il genere umano), agire positivamente, insomma, non solo per sé o per una cerchia ristretta di individui, ma per tutti, per il bene di tutti⁵.

In altri termini, di fronte all'«orrore» dominante in Asia e al «clima avvelenato» dell'Occidente⁶, di fronte all'«universale infelicità» attestata dalle storie degli uomini⁷, è necessario battere altre strade – più lunghe e difficili rispetto a quelle “ideate” o “immaginate” in preda al sentimento angoscioso scatenato dagli eventi drammatici del proprio presente (crac del «funesto sistema» economico-finanziario architettato da John Law e «lutto spaventoso» imperante nell'harem asiatico⁸) –, strade orientate a un altruismo di respiro universale, come *in primis* quella costituita dalla pratica o

² Montesquieu insiste ripetutamente sulla gelosia – «violenta», «cupa» – di Usbek: cf., ad es., *Lettres persanes* (d'ora in poi: *LP*) VI (VI), XIX (XX), XX (XXI), XXXII (XXXIV), LX (LXII), CXLVII (CLV) e CL (CLXI), in MONTESQUIEU (2014, 25; 63; 67; 99; 149; 419; 425).

³ Si tratta infatti di un amore tra fratello (Aferidone) e sorella (Astarte), la cui unione matrimoniale viene definita «immagine purissima dell'unione già stabilita dalla natura» [*LP* LXV (LXVII), in MONTESQUIEU 2014, 185]; in *Esprit des lois* (d'ora in poi: *EL*), XXVI, 14, si parlerà, invece, di «orrore per l'incesto tra fratello e sorella» (MONTESQUIEU 2014, 1881). Tra gli interpreti e studiosi di Montesquieu, l'unico, a nostro giudizio, ad aver colto il vero significato della favola di questi due Parsi – le sole persone felici delle *LP* –, è Judith Shklar là dove scrive: «Di tutti i racconti di Montesquieu, questo [di Aferidone e di Astarte] è il più sovversivo [...]. Fare dell'incesto la condizione della felicità significa affermare che le regole della società non fanno nulla per renderci felici. La psicologia morale degli individui e le esigenze elementari delle convenzioni sociali non si armonizzano, ma si contrastano a vicenda» (SHKLAR 1990, 41).

⁴ «Ho riformato le tue [di Usbek] leggi su quelle della natura» [*LP* CL (CLXI), in MONTESQUIEU 2014, 323].

⁵ Dantescoamente, non basta insomma coltivare il «desiderio di *conoscere*», occorre anche perseguire la *virtù* («fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute et canoscenza»: DANTE, *Inferno*, XXVI, 119-120), come Montesquieu stesso sembra suggerire, nel suo *Éloge de la sincérité*, quando parla di un Ulisse guidato dalla «saggezza» e dalla «virtù» (*Elogio della sincerità*, in MONTESQUIEU 2017, 75-77).

⁶ Cf. *LP* XXIV (XXVI), in MONTESQUIEU (2017, 77-79), dove Usbek-Montesquieu dichiara di ritrovarsi a vivere in «climi avvelenati, dove non si conosce né il pudore né la virtù» e il sesso femminile è precipitato in una «spaventosa ignominia».

⁷ Cf. SHKLAR 1990, p. 40: «La felicità [è] per [Montesquieu] un problema psicologico creato dall'ampia testimonianza dell'universale infelicità».

⁸ *Mes Pensées*, nr. 1610 e *LP* CXLVIII (CLVI), in MONTESQUIEU (2017, 421).

dall'esercizio della *giustizia*, virtù per eccellenza *sociale* e *generale*: «bene degli altri», come dicevano Aristotele e, sulla sua scia, Cicerone⁹. Ed è infatti proprio su tale virtù – già significativamente tematizzata nelle *Lettres persanes*¹⁰ – che Montesquieu torna a concentrare ora le sue maggiori e migliori energie, pervenendo a risultati di importanza capitale per il suo futuro percorso esistenziale e intellettuale: ci riferiamo al *Discours sur l'équité* che egli tenne, nel novembre del 1725, alla ripresa delle attività del parlamento giudiziario di Bordeaux (dov'era *président à mortier*¹¹), e, soprattutto, al *Traité des devoirs* di cui lesse i primi capitoli, nel maggio dello stesso anno, all'Accademia bordolese delle Scienze, della quale fu uno dei membri più operosi e influenti.

A guidarlo nella stesura di questi fondamentali lavori furono soprattutto gli Antichi¹², e in particolare i filosofi della media e nuova stoà, *in primis* il Cicerone del *De officiis* e Marco Aurelio, come egli stesso ci racconta in una sua importante lettera dell'8 ottobre 1750 all'arcivescovo di Soissons, François de Fitz-James¹³:

Sono quasi trent'anni ormai da quando progettai di scrivere un'opera sui doveri. Il trattato sui *Doveri* di Cicerone mi aveva incantato e lo presi a mio modello; e, siccome voi sapete che Cicerone ha copiato, per così dire, Panezio, che era uno stoico, e che gli stoici, meglio di chiunque altro, hanno trattato il tema dei doveri,

⁹ Cf. Aristot., *EN* V, 1129b-1130a: «[...] la giustizia, sola tra le virtù, è considerata anche “bene degli altri”, perché è diretta agli altri. Essa, infatti, fa ciò che è vantaggioso per un altro, sia per uno che detiene il potere sia per uno che è membro della comunità. Ciò posto, il peggiore degli uomini è colui che esercita la propria malvagità sia verso se stesso sia verso gli amici, mentre il migliore non è quello che esercita la virtù verso se stesso, ma quello che la esercita nei riguardi degli altri: questa, infatti, è un'impresa difficile» (corsivo nostro); Cic., *Rep.* II, 43, 68: «La giustizia guarda all'esterno e tutta si slancia ed emerge» (il passo è riportato in *De compendiosa doctrina*, libro I: *De proprietate sermonum* di Marcello Nonio, di cui Montesquieu possedeva un'edizione del 1586: cf. *CATALOGUE* 1998, nr. 1932; e, su Nonio, *Mes Pensées*, nr. 773); *ivi*, III, 8, 12: la giustizia, «nata più per gli altri che per sé, ama tutti più di se stessa».

¹⁰ Cf. FELICE (2013, 23-41).

¹¹ *Presidente di sezione*: Montesquieu aveva ereditato tale carica il 20 maggio 1716 dallo zio Jean-Baptiste de Secondat, morto il 24 aprile di quell'anno. Anche se successivamente la vendette (com'era costume, all'epoca), egli mantenne per tutta la vita il titolo onorifico di *Président*.

¹² Scrive, fra l'altro il *Président*: «Confesso il mio amore per gli antichi. Mi incanta la civiltà antica e, con Plinio, mi viene sempre da dire: *È ad Atene che andate. Rispettate i loro dèi*» [*Mes Pensées*, nr. 110, in MONTESQUIEU (2017, 1505)]. Ovviamente, noi non neghiamo affatto l'“incidenza” su Montesquieu degli autori moderni (Grozio, Descartes, Pufendorf, Malebranche, Shaftesbury, Fénelon ecc.), ma riteniamo un palese misconoscimento del suo *vero e proprio culto* per quelli antichi l'insistere esclusivamente su di essi, come fa, ad es., SHACKLETON (1961, 72-73) a proposito del “peso” che avrebbe avuto il *De officio hominis* (1673) di Pufendorf sul *Traité des devoirs*.

¹³ Era figlio del potente duca di Berwick, cui Montesquieu fu molto legato: cf. DESGRAVES (1986, 31, 74-75, 89-91, 144-145, 388-391).

lessi le principali opere degli stoici, e tra l'altro, le *Riflessioni morali*¹⁴ di Marco Antonino, che ritengo il capolavoro dell'antichità. Confesso che questa morale mi colpì e che volentieri [...] avrei fatto di Marco Antonino un santo; ciò che più mi affascinò fu constatare che questa morale era pratica [...]. Fu così che inserii nella prefazione, ovvero all'inizio del *Trattato dei doveri* che avevo abbozzato, un elogio degli stoici e della loro filosofia. Lessi pezzi del mio trattato all'Accademia di Bordeaux; estratti di talune parti dell'opera apparvero sui giornali [...]. In seguito, trovai che mi sarebbe stato assai difficile fare un buon lavoro sui doveri, che la divisione di Cicerone, che è quella stessa degli stoici, era troppo vaga; soprattutto, temetti un rivale come Cicerone, davanti al quale mi sembrava che le forze del mio intelletto venissero meno. Abbandonai, perciò, il progetto¹⁵.

Purtroppo, mentre il *Discours sur l'équité* ci è pervenuto, il manoscritto dell'abbozzo del *Traité des devoirs*, ancora in circolazione nei primi decenni dell'Ottocento, risulta attualmente disperso¹⁶. Possediamo, comunque, il resoconto della seduta dell'Accademia, in cui quest'ultimo fu parzialmente letto, redatto da uno dei migliori amici di Montesquieu, Jean-Jacques Bel, e pubblicato su una rivista letteraria dell'epoca. Tale resoconto, assieme a un indice sommario¹⁷, a un frammento intitolato

¹⁴ Era questo – *Réflexions morales* – il titolo della traduzione con *remarques*, curata dai coniugi Dacier, dei *Pensieri* di Marco Aurelio che Montesquieu possedeva nella sua biblioteca, nelle edizioni del 1707 e del 1714 (rispettivamente, la terza e la quarta; la prima è del 1691; cf. *CATALOGUE* 1998, nrr. 692-693): *Réflexions morales de l'empereur Marc Antonin, avec des remarques de Mr. & de Mad. Dacier*, 2 tt. in 1 vol., Amsterdam, Mortier, 1714⁴.

¹⁵ Montesquieu a François Fritz-James, in MONTESQUIEU (1950-1955, III, 1327-1328; corsivo nostro). Negli scritti anteriori alle *LP*, come ad es. il *Discours sur Cicéron* (1717 ca.), e nelle *LP* stesse (lettera XXXI [XXXIII]), Montesquieu pare, invece, sottovalutare il pensiero stoico: vedi *Discorso su Cicerone*, in MONTESQUIEU [2017, 57 (testo e nota 6)].

¹⁶ Cf. Sh. Mason, «Introduction» al *Traité des devoirs*, in MONTESQUIEU (2003, 431). Nel 1818 il *Traité* figurava in uno stock di manoscritti inviati da Joseph-Cyrille de Montesquieu, proprietario di La Brède, al cugino Charles-Louis, nipote di Montesquieu, che viveva a Canterbury. Nel catalogo dei manoscritti spediti se ne dà la seguente sommaria descrizione: «Un autre cahier, intitulé: *Traité des devoirs*, mis au net. Il y a un chapitre: *Des devoirs en général*; - 2° *de Dieu*; - 3° *de nos devoirs envers les hommes*; - 4° *de la Justice*; - 5° *de quelques principes de philosophie*; - 6° *des principes des Stoïciens*; 7° *l'habitude de la Justice*; - 8° *l'imitation du chapitre précédent*; 9° - *équivoque grossière du mot de Justice*; - 10° *des devoirs de l'Homme*; - 11° *de quelques exemples de la violation des devoirs de l'Homme*; - 12° *ce que nous devons à la Religion chrétienne, de nous avoir donné l'équité pour tous les hommes*; - 13° *de la Politique*; - 14° *du peu d'utilité de la Politique*». Il catalogo porta anche un'annotazione, successiva al ritorno delle carte a La Brède (1828), di Prosper de Montesquieu (figlio di Joseph-Cyrille ed erede dei manoscritti, lasciategli da Charles-Louis), in cui è detto che una parte di quegli scritti era stata bruciata dallo zio, e si parla, tra gli oggetti residui, di un «carton [...] intitulé: *Devoirs, Loix, réputation*, contenant divers cahiers» (MONTESQUIEU 2003, 431-32). Non è dunque da escludersi che il manoscritto si trovi attualmente in una qualche biblioteca privata.

¹⁷ Dal quale emerge che più della metà dei 14 capitoli di cui si componeva il *Traité* (capp. 3-9 e 14) concerne specificamente il tema della giustizia: vedi la nota precedente e il resoconto di J.-J. Bel in MONTESQUIEU (2017, 171-77).

De la politique e a un nutrito gruppo di *pensées* riconducibili tutti al *Traité* e conservatisi, è più che sufficiente per formarci un'idea precisa sul contenuto dell'opera. Ovviamente Montesquieu conosceva la «setta stoica»¹⁸ – ossia la setta latrice, come scriverà nell'*Esprit des lois* (1748), dei «principi più degni dell'uomo»¹⁹ –, anche prima (in particolare, Cicerone e Seneca²⁰), ma è negli anni immediatamente successivi alle *Lettres persanes* che egli la studia a fondo, facendone proprie le idee-cardine le quali, dopo di allora, diverranno i suoi principi-guida sia come uomo sia come pensatore.

Come *uomo*: è nella prima metà degli anni Venti del Settecento che Montesquieu inizia – e forse proprio sulle orme delle *Réflexions morales* di Marco Aurelio – la stesura del suo “zibaldone” di pensieri (le celebri *Mes Pensées*²¹), per molti aspetti il suo *manuale* di «esercizi spirituali»²². È tutt'altro che infrequente, infatti, incontrare in esse un uomo di buona volontà che non esita a criticare se stesso, a esaminare se stesso e a esortarsi continuamente, cercando i «pensieri» che possano aiutarlo a vivere e a vivere bene, proprio come accade nell'opera di Marco Aurelio: «Al mattino, quando non hai voglia di alzarti, ti sia presente questo pensiero: mi sveglio per compiere il mio dovere di uomo»²³.

Tra gli «esercizi», il più importante è quello della virtù della giustizia. Quest'ultima – scrive Montesquieu nel succitato *Discours sur l'équité* – costituisce la «qualità essenziale» di un magistrato²⁴, il quale, per ben amministrare la giustizia, deve far sì che essa sia *illuminata, tempestiva, mite* e, soprattutto, *universale*:

Un giudice non deve essere come Catone che fu il più giusto tra Romani nel suo tribunale, ma non nella sua famiglia. *In noi la giustizia deve essere una regola di*

¹⁸ *EL*, XXIV, 10 (titolo). Nel XVIII secolo il termine *setta* non aveva il significato negativo che ha oggi.

¹⁹ *EL*, XXIV, 10, in MONTESQUIEU (2014, 1799).

²⁰ Di Cicerone, Montesquieu possedeva tra l'altro: tre edizioni di *Opera omnia*, incluse quelle curate dal filologo Denis Lambin (1516-1572) e dal giurista Denis Godefroy (1549-1622); l'edizione elzeviriana del *De officiis* del 1656 e la versione francese dello stesso approntata da Philippe Goibaud-Dubois (1626-1703); le *Lettere* nelle traduzioni curate da Johann Georg Graevius (1632-1703) e da Jean Godouin (1620-1700) [cf. *CATALOGUE* (1998, nnr. 1841-1844, 1847-1848, 2280-2281)]; di Seneca, invece, aveva tutte le opere in latino e molte di esse anche in traduzione francese: cf. *CATALOGUE* (1998, nnr. 1547-1557). Su Montesquieu e Cicerone, cf. BENITEZ 2012.

²¹ Secondo L. Desgraves, Montesquieu le avrebbe iniziate a redigere attorno al 1720: cf. DESGRAVES (1991, 69); DESGRAVES (1998, 79). Secondo C.P. Courtney, invece, attorno al 1721: cf. COURTNEY (1999, 228).

²² Adoperiamo quest'espressione nel senso conferitogli da HADOT (1996 e 2005). Sulle *Pensées* montesquieuiane, rinviamo a D. FELICE, «Nota al testo», in MONTESQUIEU (2017, 1427-1439).

²³ Marc. Aur., *Med.* V, 1.

²⁴ Senza tale «qualità» il magistrato «non è che un mostro nella società» (MONTESQUIEU, *Discorso sull'equità*, in MONTESQUIEU 2017, 201).

condotta generale: dobbiamo essere giusti in tutti i luoghi, sotto tutti gli aspetti, verso tutte le persone e in tutte le occasioni.

Quelli che non sono giusti che nei casi in cui la loro professione lo esige, che pretendono di essere equi negli affari degli altri quando non sono incorruttibili in ciò che direttamente li riguarda, che non praticano l'equità nei più piccoli eventi della loro vita, rischiano di perdere ben presto quella stessa giustizia che amministrano nel tribunale.

Giudici di questo tipo assomigliano a quelle *mostruose divinità* inventate dalla favola, che certo mettevano un qualche ordine nell'universo, ma che, con il loro carico di imperfezioni e crimini, alteravano esse stesse le loro leggi e riportavano la natura in tutti i disordini che essa aveva bandito²⁵.

Il ruolo dell'uomo privato – sottolinea ancora Montesquieu – non deve far torto a quello dell'uomo pubblico, giacché è soprattutto negli affari che interessano la propria persona e la propria famiglia che meglio si rivela e si rende riconoscibile il «cuore» di un magistrato: «è in questo che il popolo ci giudica; è in questo che ci teme o spera in noi. Se la nostra condotta è condannata, se è oggetto di sospetto, noi subiamo una sorta di ricusazione pubblica; e il diritto di giudicare, al cui esercizio attendiamo, è percepito come una calamità da coloro che ne sono soggetti»²⁶.

L'«esercizio» della virtù della giustizia deve valere, dunque, sia in privato sia in pubblico, deve cioè «divenire – si legge in una delle *pensées* riferibili al *Traité des devoirs* – un'abitudine (*habitude*) da osservare sin nelle minime cose» e a cui «adattare il proprio modo di pensare»²⁷. Occorre, in altri termini, che essa diventi un *habitus animi* – come sosteneva Cicerone²⁸ –, un *modus vivendi*, uno *stile di pensiero e di vita*. Ma che cos'è più precisamente la giustizia e quali sono «i mezzi per acquisirla al più alto grado?»²⁹.

La giustizia – e veniamo così al secondo punto, al Montesquieu come *pensatore* – è, al pari della maggior parte delle virtù, un *rapporto degli uomini fra loro*. Tuttavia, diversamente da altre virtù, come ad esempio l'amicizia, l'amor di patria o la pietà, le quali sono un *rapporto particolare*, perché riguardano o coinvolgono solo un numero circoscritto di individui (gli amici, i compatrioti o gli sventurati), la giustizia è un *rapporto generale*, in quanto è rivolta a *tutti* gli uomini indistintamente³⁰. In tal senso,

²⁵ MONTESQUIEU, *Discorso sull'equità*, in MONTESQUIEU (2017, 207; corsivi nostri).

²⁶ MONTESQUIEU, *Discorso sull'equità*, in MONTESQUIEU (2017, 209).

²⁷ *Mes Pensées*, nr. 220, in MONTESQUIEU (2017, 1599). Ma, sempre con riferimento alla giustizia, il termine *habitude* è adoperato anche nell'indice sommario (cap. 7°) del *Traité des devoirs*: cf. *supra*, n. 16.

²⁸ Cf. Cic., *Inv.* II, 53, 16.

²⁹ [J.-J. BEL,] *Trattato dei doveri*, in MONTESQUIEU (2017, 173).

³⁰ Cf. *ibidem* («La maggior parte delle virtù sono solo dei *rapporti particolari*, mentre la giustizia è un *rapporto generale*; essa concerne l'uomo sia individualmente sia in rapporto a tutti gli uomini») e *Mes*

essa è la più alta di tutte le virtù, la virtù per eccellenza: *una excellentissima virtus*³¹, come aveva scritto Cicerone, o *la mère de toutes les vertus*, come Montesquieu poteva leggere nella traduzione francese dei *Pensieri* di Marco Aurelio in suo possesso³².

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

tutti i doveri particolari *cessano* – scrive esattamente Montesquieu – quando non li si può compiere senza ledere i *doveri dell'uomo*. Si deve, per esempio, pensare al *bene della patria* quando è in questione *quello del genere umano*? No; *il dovere del cittadino è un crimine quando fa dimenticare il dovere dell'uomo*³³. L'impossibilità di organizzare il mondo intero in un'unica società ha reso gli uomini estranei agli altri uomini, ma questa situazione non ha implicato nulla contro i *primi doveri*, e l'uomo, dappertutto essere ragionevole, non è né Romano né Barbaro³⁴.

In altri termini, e come insegnavano Cicerone e Marco Aurelio³⁵, esiste una gerarchia dei doveri (quelli *particolari* vengono dopo o sono inferiori ai *doveri dell'uomo*), così come esiste una gerarchia dei beni (il *bene della patria* viene dopo o è inferiore al *bene del genere umano*). Le virtù, cioè, come i doveri, non sono tutte uguali, ma sono disposte a scala ascendente o a cerchi concentrici progressivi: si va dalle meno

Pensées, nr. 1008 («Quasi tutte le virtù sono un particolare rapporto fra un determinato uomo e un altro; per esempio: l'amicizia, l'amor di patria, la pietà sono rapporti particolari. Ma la giustizia è un rapporto generale. Di conseguenza, *tutte le virtù che distruggono tale rapporto generale non sono virtù*»): MONTESQUIEU (2017, 1915; corsivi nostri).

³¹ Cf. Cic., *Nat. deor.* I, 2: «E sono propenso a credere che, una volta eliminata la pietà verso gli dèi, vengano soppressi anche la lealtà e i rapporti sociali del genere umano e la giustizia, la virtù per eccellenza (*una excellentissima virtus*)»; Id., *Off.* III, 6, 28: «La giustizia è la sola virtù signora e regina di tutte le virtù (*domina et regina virtutum*)». Già Platone, com'è noto, aveva parlato nella *Repubblica* (IV, 427d-445e) della giustizia come della virtù che abbraccia tutte le altre, e cioè la prudenza o saggezza, il coraggio e la temperanza. Vedi, in proposito, BENTIVOGLIO 2013.

³² *Réflexions morales*, cit., t. II, p. 214 (Marc. Aur., *Med.* XI, 10).

³³ «Il delitto non perde nulla della sua nefandezza – scrive altrove Montesquieu, distaccandosi così nettamente non solo da Hobbes, ma anche da Machiavelli – in ragione dell'utilità che se ne ricava. È vero che si giudicano sempre le *azioni* dal loro *successo*, ma questo giudizio degli uomini è esso stesso un *abuso deplorabile nella morale* [*Mes Pensées*, nr. 207, in MONTESQUIEU (2017, 1577; corsivi miei)].

³⁴ [J.-J. BEL,] *Trattato dei doveri*, in MONTESQUIEU (2017, 173-75; corsivi nostri).

³⁵ Si vedano, ad es., di Cic., *Off.* I, 17, 53-58 e *Fin.* V, 23, 65; e di Marc. Aur., *Med.* IV, 44, 6 e VI, 54, ricordato, quest'ultimo passo, in due *pensées* montesquieuiane: «Quello che non è utile all'alveare, non è utile neppure all'ape» (*Mes Pensées*, nr. 1657); «Tutte le nazioni sono unite in una sola catena e si trasmettono i loro mali e i loro beni. Non faccio un discorso retorico; dico una verità: la prosperità dell'universo farà sempre la nostra; e, per usare le parole di Marco Aurelio, “Quello che non è utile all'alveare, non è utile neppure all'ape”» [*Mes Pensées*, nr. 1694, in MONTESQUIEU (2017, 2251, 2281)]. Il pensiero del Nostro si colloca dunque agli antipodi di quello Mandeville, per il quale invece vale il principio – in cui si condensa l'essenza dell'ideologia borghese-capitalistica – dei *vizi privati / pubblici benefici*.

ampie e perfette alle più ampie e perfette, fino alla giustizia, la più ‘capiente’ e perfetta di tutte³⁶.

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

Se fossi a conoscenza di qualcosa che mi fosse utile, ma risultasse pregiudizievole per la mia famiglia, lo scaccerei dalla mia mente. Se conoscessi qualcosa di utile alla mia famiglia, ma non alla mia patria, cercherei di dimenticarlo. Se conoscessi qualcosa di utile alla mia patria, ma dannoso all’Europa, oppure di utile all’Europa ma pregiudizievole per il genere umano, lo considererei un delitto³⁷.

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

«La virtù dell’uomo considerato in se stesso» – scrive al riguardo Montesquieu nel *Discours sur l’équité*, di nuovo ricalcando pressoché alla lettera quanto trovava scritto nella traduzione francese dei *Pensieri* marcaureliani in suo possesso³⁸ – è l’«affezione generale per il genere umano (*affection général pour le genre humain*)»³⁹, ossia è, come ribadirà un ventennio dopo nella «Prefazione» all’*Esprit des lois*, «[quell’amore] che comprende l’amore di tutti», il cui «esercizio» consiste nel cercare, come lui ritiene di aver fatto con l’*opus magnum*⁴⁰, di «istruire gli uomini» sulla loro «natura», e cioè sul fatto che essa è non solo – come pensava, ad esempio, Hobbes – *egoismo*, ma anche – come ritenevano in primo luogo gli stoici – *altruismo*. L’egoismo «separa» l’uomo «dal tronco» della *societas humani generis* cui appartiene e l’«attacca» a un suo «ramo»⁴¹, ossia a una frazione ‘isolata’ o ‘staccata’ di essa, portandolo così –

³⁶ Cf., in proposito, LARRÈRE (2003, 77-79).

³⁷ *Mes Pensées*, nr. 741 (riconcucibile al *Traité des devoirs*), in MONTESQUIEU (2017, 1817). La *pensée* è riportata da Montesquieu anche nell’*Histoire véritable* (ca. 1734-1739), in MONTESQUIEU (2017, 1249). Cf. pure *Mes Pensées*, nrr. 350, 741, 1253, 1267.

³⁸ «*Affection pour tous les hommes en général*» (*Réflexions morales*, cit., t. II, p. 216 [Marc. Aur., *Med.* XI, 13]). Cicerone, per parte sua, aveva parlato di *caritas generis humani* («vincolo di affetto tra il genere umano») (*Fin.* V, 23, 65).

³⁹ MONTESQUIEU, *Discorso sull’equità*, in MONTESQUIEU (2017, 205).

⁴⁰ Cf., ad es., la sua lettera al duca di Nivernais del 26 gennaio 1750, dove afferma che nell’*EL* «non si trova altro che l’amore per il bene, per la pace e per la felicità di tutti gli uomini» [MONTESQUIEU (1950-1953, III, 1280)].

⁴¹ Cf. *Mes Pensées*, nr. 1253 (riconcucibile al *Traité des devoirs*), in MONTESQUIEU (2017, 1999). Fonti: Paolo di Tarso, *Rom.* XI, 17-19, e Marc. Aur., *Med.* XI, 8.

come mostra la conclusione dell'apologo dei *cattivi Trogloditi*⁴² – all'autodistruzione, mentre l'altruismo lo tiene unito a questo «tronco», e cioè al tutto di cui egli è parte, conservandolo. L'uomo, in altri termini, “si salva”, può “salvarsi”, se gli si mostra che «è proprio dell'anima, se è razionale, amare il prossimo»⁴³ e agire in vista del bene della comunità umana⁴⁴:

Niente avvicina di più alla Provvidenza divina – sintetizza mirabilmente Montesquieu – di quella benevolenza generale e di quella grande capacità di amare che abbraccia tutti gli uomini, e niente avvicina di più all'istinto animalesco di quei limiti che il cuore si dà quando è toccato esclusivamente dal proprio interesse o da ciò che lo circonda⁴⁵.

Ma negli scritti del 1725 non c'è solo questo. Vi è anche un'altra importantissima tesi, strettamente collegata a quella appena vista ed enunciata essa pure già nelle *Lettres persanes*, vale a dire che la giustizia è connaturata all'uomo ed è il fondamento delle società: «Gli uomini – scriveva Montesquieu nella lettera X (X) delle *Lettres persanes*, ricalcando la dottrina ciceroniana⁴⁶ – sono nati per essere virtuosi e la giustizia è una qualità loro propria quanto l'esistenza»⁴⁷. E nel *Traité* del 1725 ribadisce: «La giustizia è fondata sull'esistenza e la socievolezza (*sociabilité*) degli esseri ragionevoli»⁴⁸.

⁴² Come è noto, la favola dei Trogloditi narrata da Montesquieu è nettamente divisa in due fasi o momenti: quella dei *cattivi Trogloditi*, egoisti e ingiusti, che finiscono con l'autodistruggersi [LP XI (XI)], e quella dei *buoni Trogloditi*, altruisti e virtuosi, che però non sopportano a lungo di restare tali e si sottomettono a un capo [LP XII-XIV (XII-XIV)].

⁴³ Marc. Aur., *Med.* XI, 1, 4. Vedi anche *ivi*, VII, 22 («È proprio dell'uomo amare pure coloro che l'offendono») e Sen., *Clem.* II, 3, 3. Cf. HADOT (1996, 172-173 e 210-212), dove si sottolinea la “vicinanza” – già intravista da Montesquieu («È con piacere che si osserva come la carità cristiana non esiga molto da noi se non ciò che i pagani sentivano che l'umanità e l'amore del bene comune esigevano da loro»: *Mes Pensées*, nr. 924, MONTESQUIEU (2017, 1887) – tra morale stoica e morale cristiana.

⁴⁴ Si veda ancora Marc. Aur., *Med.* VI, 7: «Trova gioia e quiete in una cosa sola: passare da un'azione utile all'umanità a un'altra azione utile all'umanità, sempre ricordando Dio»; *ivi*, VIII, 23: «Compio un'azione? Lo faccio riferendomi al bene degli uomini»; *ivi*, XII, 20: «Prima di tutto, non agire a caso, né senza scopo. In secondo luogo, non riferirsi ad altro che a un fine utile alla comunità». Tra gli autori moderni, a riprendere con forza questi temi è soprattutto SHAFTESBURY (*Sensus communis: an Essay on the Freedom of the Wit and Humour* [1709], Parte III, sez. II), considerato da Montesquieu un «grande poeta», insieme con Platone, Malebranche e Montaigne (*Mes Pensées*, nr. 1092).

⁴⁵ *Mes Pensées*, nr. 938. Si tratta di una *pensée* collegata alla già citata *Histoire véritable*, dove infatti si legge: «Siccome gli dèi abitano nei templi e amano quelle dimore pur senza rinunciare al loro amore per il resto dell'universo, credevo che gli uomini, legati alla propria patria, dovessero estendere la propria benevolenza a tutte le creature che possono conoscere e sono capaci di amare» (MONTESQUIEU 2017, 1249). Vedi Sen., *Epist.* III, 28, 4: *patria mea totus hic mundus est* («Il mondo intero è la mia patria»).

⁴⁶ Cf. Cic., *Leg.* I, 10, 28: *nos ad iustitiam esse natos, neque opinione sed natura constitutum esse ius* («siamo nati alla giustizia, e il diritto non è stato fondato per una convenzione, ma dalla natura stessa»).

⁴⁷ LP X (X), in MONTESQUIEU (2014, 37).

⁴⁸ Il passo è riportato da J.-J. Bel nel suo resoconto: cf. *Trattato dei doveri*, in MONTESQUIEU (2017, 173).

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

Quand’anche Dio non esistesse (*Quand il n’y auroit pas de Dieu*), noi dovremmo sempre amare la giustizia, cioè sforzarci di assomigliare a quell’Essere di cui ci siamo fatti una così bell’idea e che, se esistesse, sarebbe necessariamente giusto. Se fossimo liberi dal giogo della religione, non dovremmo esserlo da quello dell’equità⁴⁹.

Ora, invece, nel *Traité des devoirs* il filosofo di La Brède “lega” strettamente, e *definitivamente*, morale e religione, giustizia e Dio, *giustizia e cristianesimo*. Dio – afferma infatti nel primo capitolo del *Traité* – è sia l’«oggetto universale» sia l’«oggetto particolare» dei «doveri»: l’uno, «in quanto Egli deve esaudire tutti i nostri desideri e occupare tutti i nostri pensieri»; l’altro, «in quanto gli dobbiamo un culto». E poi, nel dodicesimo capitolo, Montesquieu «dimostra» – secondo quanto riferisce nel suo resoconto J.-J. Bel – che «dobbiamo alla religione cristiana l’averci dato equità verso tutti gli uomini (*montre que nous devons à la Religion chrétienne de nous avoir donné de l’équité pour tous les hommes*)»⁵⁰. Anche se non possediamo i dettagli di questa «dimostrazione» – dato che, come s’è accennato, dai primi decenni dell’Ottocento il *Traité des devoirs* è diventato introvabile –, il discorso di Montesquieu, come peraltro verrà confermato dall’*Esprit des lois*⁵¹, è assolutamente chiaro: è al cristianesimo, ossia al Dio dei cristiani, che dobbiamo *l’équité* – come recita più esattamente il titolo del capitolo in questione nell’indice sommario del *Traité*⁵² – verso il genere umano, vale a

⁴⁹ U. GROZIO, *De iure belli ac pacis* (1625), *Prolegomena*, § 11; LP LXXXI (LXXXIII), in MONTESQUIEU (2014, 233-35). Grozio riprende una lunga tradizione di pensiero che annovera, tra gli altri, Marco Aurelio (*Med.* II, 11 e VI, 44; *Réflexions morales*, t. I, pp. 47-50; t. II, pp. 31-33). Cf. NEGRO 1998.

⁵⁰ [J.-J. BEL,] *Trattato dei doveri*, in MONTESQUIEU (2017, 171; 174-75).

⁵¹ Cf., in proposito, l’altissimo elogio del Dio cristiano e della sua giustizia intessuto in *EL*, XXIV, 13, in MONTESQUIEU (2014, 1085). Ma vedi pure *EL*, XV, 7, *in fine*, dove si formula la tesi secondo cui il cristianesimo avrebbe restaurato in Occidente «l’età di Saturno, quando non c’erano sulla Terra né padroni né schiavi», una tesi palesemente inconcepibile se non si presuppone che nel cuore degli uomini sia iscritta l’idea di giustizia, vale a dire che nel loro *animus* vi sia quell’*habitus* che «attribuisce a ciascuno – secondo la celeberrima definizione ciceroniana della giustizia – la sua dignità (*suam cuique tribuens dignitatem*)» (*Inv.* II, 53, 16).

⁵² *Ce que nous devons à la Religion chrétienne, de nous avoir donné l’équité pour tous les hommes*: cf. *supra*, n. 15.

dire l'idea di *giustizia*⁵³. Al pari che per Marco Aurelio, anche per Montesquieu, dunque, la giustizia proviene da Dio, il quale però, secondo il *Président*, non è il *Logos* o la «Ragione universale», come nell'imperatore-filosofo⁵⁴, bensì il Dio del *Nuovo Testamento*, il Dio cristiano.

In ogni caso, derivando da Dio, la giustizia o equità è – come amerà ripetere, *mutatis mutandis*, anche Voltaire⁵⁵ – «eterna» e non dipendente, come invece pretende Hobbes, dalle «convenzione umane»⁵⁶. Come e forse ancor più che nell'apologo dei cattivi Trogloditi⁵⁷, emerge in alcune *pensées* riconducibili al *Traité des devoirs* (che vi dedicava, peraltro, ben due capitoli⁵⁸) il radicale anti-hobbesismo di Montesquieu, altro tratto strutturale – assieme alla sincera e profonda adesione ai principi etici della media e nuova stoà – della sua riflessione filosofico-politica di questi anni, come poi di quelli della piena maturità, per cui è assolutamente legittimo considerare gli scritti 'moralì' del 1725 il *primum motum* dell'*Esprit des lois*:

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

⁵³ Montesquieu non opera alcuna distinzione tra *equità* e *giustizia*, come emerge chiaramente sia da *LP* LXXXIII (cf. *supra*, la citazione riportata nel testo) sia dal *Discours sur l'équité* (cf. *supra*, la citazione riportata nel testo). E lo stesso vale anche per quanto concerne l'*EL*, come risulta tra l'altro dalla *Table analytique des matières* (compilato per la prima volta nel 1750, quando cioè Montesquieu era ancora in vita), dove nelle voci *Équité* e *Justice* si rinvia allo stesso luogo del capolavoro, è cioè a I, 1, in cui si ragiona di *rappports d'équité*. Peraltro, talvolta i due termini, uniti dalla congiunzione «e», vengono adoperati simultaneamente, in una sorta di endiadi: cf., ad es., *LP* LXXVIII (LXXX), in MONTESQUIEU (2014, 227).

⁵⁴ Cf. HADOT (1996, 138-54; 211; 285).

⁵⁵ Si veda, ad es., la sua voce *Sul giusto e sull'ingiusto* («Chi ci ha dato il senso del giusto e dell'ingiusto? Dio, che ci ha dato un cervello e un cuore [...]. La morale è una: essa viene da Dio ecc.»), in VOLTAIRE (2013, 2117). *Mutatis mutandis*, perché Voltaire, anche in quest'occasione, non riesce a non trovare pretesti per attaccare il cristianesimo.

⁵⁶ *LP* LXXXI (LXXXIII), in MONTESQUIEU (2014, 235).

⁵⁷ È opinione unanimemente condivisa che con la prima fase o momento della parabola dei Trogloditi (*LP* XI [XI]), Montesquieu miri a dimostrare l'infondatezza dell'hobbesiano *bellum omnium contra omnes*, e dunque dell'inesistenza di una giustizia naturale o assoluta.

⁵⁸ Il IV e il V, nei quali Montesquieu «mostra[va] – scrive J.-J. Bel nel suo resoconto – che la giustizia non dipende dalle leggi, che essa è fondata sull'esistenza e la socievolezza (*sociabilité*) degli esseri ragionevoli, e non su disposizioni o volontà particolari di questi esseri. Tale questione porta l'autore [Montesquieu] a confutare i principi di Hobbes sulla morale» (*Trattato dei doveri*, in MONTESQUIEU [2017, 173]).

non esistano in natura esseri più potenti di me, mi sarebbe piaciuto che *avessero una regola di giustizia* che impedisse loro di nuocermi [...].

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

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

*Se costituiscono delle società, è per un principio di giustizia. Quindi lo possedevano*⁵⁹.

Un ulteriore importantissimo aspetto da sottolineare sta nel fatto che, rispetto alle *Lettres persanes*, di gran lunga maggiore è ora la fiducia del *Président* nell'uomo, nelle sue potenzialità positive, "costruttive", e questo non solo nel *Traité des devoirs*, ma anche in altri scritti del 1725, come *De la considération et de la réputation* e il *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences*.

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

Ora, di questa ambivalenza della natura umana, riproposta in Età moderna anzitutto da Machiavelli⁶⁰ e vero e proprio *fil rouge* della ricerca filosofica montesquieuiana, mentre nelle *Lettres persanes* si sottolinea in special modo la tendenza all'egoismo e all'utilitarismo – come appare chiaro tanto dalla conclusione dell'apologo sui *buoni Trogloditi* (i quali preferiscono alla fine 'disfarsi' del «peso» della virtù e vivere da «schiavi», completamente dediti a soddisfare i piaceri dei sensi e

⁵⁹ *Mes Pensées*, nr. 1266, in MONTESQUIEU (2017, 2015-2017; corsivi nostri). Nelle battute finali della citazione riportata nel testo, Montesquieu polemizza sempre con Hobbes, per il quale – com'è noto – non la *iustitia*, bensì il *mutuus metus* è *fundamentum regnorum* (*De cive*, I, 2, *in fine*). Cf., nello stesso senso, pure la *pensée* nr. 224, riconducibile anch'essa al *Traité des devoirs*, e, per un'analisi più articolata sulla netta opposizione di Montesquieu a Hobbes, FELICE (2013, 92-106).

⁶⁰ Si veda, in particolare, N. MACHIAVELLI, *Il principe*, XVIII, dove si ragiona della figura del centauro Chirone, «mezzo bestia e mezzo uomo»; e, inoltre, Id., *Discorsi*, I, 2, 14-15; I, 3, 2, 6-7; I, 10, 29; I, 27, 6. Per gli Antichi, si pensi soprattutto ad Agostino d'Ipbona che, nel *De civitate Dei*, XIV, 28, parla di due «Città» e di due «amori» («Costruirono dunque queste due città due amori: la terrena, l'amore di sé fino al disprezzo di Dio; la celeste, l'amore di Dio fino al disprezzo di se stessi») (CARENA 1992, 628).

gli interessi egoistici immediati⁶¹) quanto dalla personalità intrinsecamente contraddittoria del suo protagonista Usbek (nel quale, a séguito dei crescenti disordini che esplodono nel suo serraglio a Isfahan, trionfa il despota crudele e infatuato di se stesso sull'uomo riflessivo e intelligente⁶²) –, nel *Traité des devoirs* traspare invece con chiarezza una maggiore fiducia nel lato, per così dire, 'luminoso', 'angelico' dell'uomo⁶³, per la sua «inclinazione naturale» alla virtù. E anche questo in conseguenza soprattutto – a noi sembra – dello studio intenso da parte del *Président* di Cicerone e di Marco Aurelio:

Cicerone – afferma ad esempio – è, fra tutti gli antichi, colui che ha il maggior merito personale e a cui mi piacerebbe assomigliare di più [...]. La sua virtù, che non aveva nulla di rigido, non gli impediva di godere della raffinatezza del suo secolo. Si avvertono, nei suoi scritti di morale, un'aria di gaiezza e una certa serenità dello spirito che i filosofi mediocri non conoscono. Non dispensa precetti, ma li fa sentire⁶⁴.

E di Marco Aurelio scrive: «Giammai filosofo è riuscito a far sentire meglio agli uomini le *dolcezze della virtù* e la *dignità del loro essere*: il cuore è infiammato; l'anima, ingrandita; lo spirito, elevato»⁶⁵. E ancora: «Non si può leggere la sua vita senza una sorta di commozione: l'effetto che essa produce è tale che si ha *una migliore opinione di se stessi, giacché si ha una migliore opinione degli uomini*»⁶⁶.

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

Il popolo, che crede sempre di essere poco amato e molto disprezzato, mai è ingrato per l'amore che gli si dimostra. Nelle repubbliche, dove ogni cittadino è partecipe del potere, lo spirito popolare lo rende odioso; invece nelle monarchie, dove l'ambizione dipende dall'obbedienza, e dove riguardo al potere il favore del popolo non concede nulla se non concede tutto, questo amore per i nostri

⁶¹ LP X (X), XIV (XIV), in MONTESQUIEU (2014, 39-43, 51).

⁶² Cf., in particolare, LP CXL (CXLVIII), dove Usbek ingiunge al guardiano del serraglio di instaurarvi un regime di terrore: «Che la paura e il terrore (*la crainte et la terreur*) incedano insieme a voi; correte d'appartamento in appartamento a distribuire punizioni e castighi. Che tutte [le donne del serraglio] vivano nella costernazione; che tutte si scioglano in lacrime davanti a voi [...]» (MONTESQUIEU 2014, 413).

⁶³ Di un lato “angelico” dell'uomo, accanto ad uno “bestiale”, parla – com'è noto – Pascal nei suoi *Pensieri* (cf. *Pensées*, 358-678-559), e, sulla sua scia, tra gli altri, Durkheim (PAOLETTI 2009, 55).

⁶⁴ MONTESQUIEU, *Discorso su Cicerone*, in MONTESQUIEU (2017, 55, 57; corsivo nostro).

⁶⁵ *Mes Pensées*, nr. 576, in MONTESQUIEU (2017, 1765; corsivi nostri).

⁶⁶ *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de le leur décadence* (17349, cap. XVI, in MONTESQUIEU (2014, 739; corsivo nostro).

concittadini procura una reputazione sicura, in quanto non può essere sospettato di essere mosso da alcun motivo che non sia virtuoso⁶⁷.

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

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

Un ultimo – e ancora più importante – motivo che «ci deve incoraggiare» ad applicarci allo studio, è il renderci utili agli uomini e al mondo: «Non è forse un nobile scopo lavorare perché *gli uomini che verranno dopo di noi possano essere più felici di quanto lo siamo stati noi?*»⁶⁸.

Anche il *Temple de Gnide* (1725), un testo quasi sempre assai maltrattato dai critici⁶⁹, in quanto “non all'altezza” di un autore come Montesquieu o “non confacente” alla sua presunta *gravitas*, si inserisce, in realtà, in questa rinnovata fiducia nell'uomo e nelle sue inclinazioni naturali “costruttive”. Infatti, al cruciale interrogativo posto da *Lettres persanes* X (X), «se gli uomini siano felici grazie ai piaceri e alle soddisfazioni dei sensi o grazie alla pratica della virtù», esso risponde che la felicità consiste nei sentimenti del cuore⁷⁰, ovvero – come il *Président* dirà, con una stupenda immagine, nell'*Esprit des lois* – in quella «preghiera naturale» che i due sessi «si rivolgono sempre l'un l'altro»⁷¹.

⁶⁷ MONTESQUIEU, *La considerazione e la reputazione*, in MONTESQUIEU (2017, 189).

⁶⁸ MONTESQUIEU, *Discorso sui motivi che devono incoraggiarci alle scienze*, in MONTESQUIEU (2017, 221-23).

⁶⁹ «Una insipida storia d'amore (*An insipid love story*)», lo definisce ad es. SHKLAR (1990, 51), e G. Macchia, a sua volta, generalizzando, sostiene addirittura che «i sensi, i desideri, i sospiri *vagano come languidi amorini* in tutta la sua [di Montesquieu] opera di fantasia fino ad *Arsace et Isménie*» [MACCHIA (1990, VI; corsivo nostro)].

⁷⁰ Non già, dunque, nell'*amore carnale*, «furioso», «violento» (come nei serragli d'Oriente) o «brutalmente impudente» (come in Occidente), descritto, ad es., in *LP* VII (VII) e XXIV (XXVI), in MONTESQUIEU (2014, 29; 79). Cf. MONTESQUIEU, *Il tempio di Gnido*, «Prefazione del traduttore», in MONTESQUIEU (2014, 511): «Lo scopo del poema è mostrare che noi siamo felici in virtù dei sentimenti del cuore (*sentiments du cœur*), non già grazie ai piaceri dei sensi».

⁷¹ *EL*, I, 1, in MONTESQUIEU (2014, 915).

Tuttavia, questa maggior fiducia verso il lato “angelico” dell’uomo non distoglie affatto lo sguardo di Montesquieu sul suo lato “oscuro”, “buio”, “demoniaco”. Nello scritto *De la politique*, connesso anch’esso – come s’è già accennato – al *Traité des devoirs*, egli scaglia una durissima requisitoria contro la «falsa politica»⁷², ossia la politica intesa «come scienza di astuzia e di artificio»⁷³, quale arrogante presunzione di poter “piegare” o “volgere” gli eventi secondo i propri disegni, le proprie ambizioni, i propri capricci. In realtà – sottolinea il *Président* – «la maggior parte degli effetti si verificano per vie tanto singolari, o dipendono da cause così impercettibili e così remote, che non li si può a sento prevedere [...]. Se si consultano le storie, le si troverà ovunque piene di grandi avvenimenti imprevisi». E ancora: «La prudenza umana si riduce a ben poca cosa. Nella maggior parte dei casi è inutile deliberare, perché qualsiasi decisione si prenda, a meno che i grandi inconvenienti non si presentino subito alla mente, è parimenti buona»⁷⁴.

Bando, dunque, alle «furberie», alle «astuzie», alle «sottigliezze», alle «condotte tortuose»⁷⁵, perché, nei fatti, a reggere o a regolare gli eventi storici è sempre «una catena di infinite cause, le quali si moltiplicano e si combinano di secolo in secolo» e danno luogo, in ogni popolo, a un «carattere comune» o un’«anima universale»⁷⁶, a qualcosa cioè di assolutamente individuale e inconfondibile. Una volta che questo «carattere», o «tono» – come pure, con un’efficace immagine musicale, lo chiama Montesquieu –, si è formato ed è stato fatto proprio, «esso solo governa, e tutto quanto possono fare o immaginare i sovrani, i magistrati, i popoli, sia che sembrino contrastare o seguire questo tono, vi si riferisce sempre ed esso domina fino alla totale distruzione». E ancora:

Se un dato tono si perde e si distrugge, ciò avviene sempre attraverso vie singolari, che non si possono prevedere. Queste dipendono da cause così remote che una qualsiasi altra sembrerebbe dover essere altrettanto capace di agire quanto esse, oppure trattasi di un piccolo effetto, nascosto da una grande causa che produce altri

⁷² In opposizione alla «vera politica», cui Montesquieu brevemente accenna in un frammento collegato a *De la politique*, in MONTESQUIEU (2017, 249). Cf. *infra* nel testo.

⁷³ *Science de ruse et d’artifice*: l’espressione figura nel breve riassunto fatto da Bel del capitolo XIII del *Traité des devoirs*, al quale unanimemente gli studiosi riconnettono il frammento *De la politique*: cf. [J.-J. BEL,] *Trattato dei doveri*, in MONTESQUIEU (2017, 174).

⁷⁴ MONTESQUIEU, *Sulla politica*, in MONTESQUIEU (2017, 235; 239).

⁷⁵ MONTESQUIEU, *Sulla politica*, in MONTESQUIEU (2017, 237; 241). A nostro giudizio, in tutto ciò non v’è nulla di anti-machiavelliano, come reputa invece ad es. LARRÈRE (2003, 70). Correttamente inteso, infatti, il machiavellismo altro non è che sano realismo.

⁷⁶ Su questo fondamentale concetto, già presente in *LP LXI (LXIII)* come «carattere generale della nazione», Montesquieu si soffermerà a lungo nella terza parte dell’*EL* (capp. XIV-XIX).

grandi effetti i quali colpiscono tutti, mentre essa conserva quel piccolo effetto per farlo fermentare talvolta tre secoli dopo⁷⁷.

Se tale è, dunque, la complessità fattuale delle «cause» degli eventi umani, ne consegue che la «vera politica» può consistere solo in una condotta cauta e ponderata, nell'esercizio di virtù quali la probità⁷⁸, la naturalezza⁷⁹, la moderazione⁸⁰ o la discrezione: «Niente è così facile, per un uomo che ricopra certe cariche, quanto lo stupire con un grande progetto: ma ciò è sbagliato. Non sono i mezzi che devono essere brillanti, ma il fine. La *vera politica* consiste nel conseguirlo per vie non appariscenti»⁸¹.

Buon governante, insomma, è chi rispetta il «tono» o «carattere comune» del suo popolo, ossia chi non «abusa in modo grossolano del suo *spirito (esprit)*»⁸², ma si comporta nei confronti dei propri concittadini così come si comportavano i buoni Trogloditi con i propri figli, e cioè facendo

sentire loro che l'interesse dei singoli risiede sempre nell'interesse comune; che volersene distaccare significa volersi rovinare; che la virtù non è una cosa che debba costare; che non bisogna considerarla come un penoso esercizio e che la giustizia verso gli altri è una carità verso di noi⁸³.

⁷⁷ MONTESQUIEU, *Sulla politica*, in MONTESQUIEU (2017, 241).

⁷⁸ «I grandi politici hanno un limite: la loro stessa reputazione li danneggia. Ci si stanca di trattare con loro per la semplice ragione che eccellono nella loro arte. Si ritrovano così privati di tutte quelle convenzioni che una probità reciproca consente di stabilire» (Montesquieu, *Sulla politica*, in MONTESQUIEU 2017, 241).

⁷⁹ «Una condotta semplice e naturale può far conseguire i fini del governo altrettanto bene quanto una condotta più tortuosa» (MONTESQUIEU, *Sulla politica*, in MONTESQUIEU 2017, 241).

⁸⁰ «La mancanza di cultura insieme alla moderazione è più utile dell'abilità insieme alla licenza, perché gli uomini più mediocri in genere governano la città meglio dei più intelligenti». È il passo delle *Historiae* di Tucide (III, 37, 3) a cui M. allude con la frase (da cui avrebbe voluto cominciare il suo scritto): «Tucide diceva che le menti mediocri sono le più adatte a governare. Bisogna cominciare da qui» (MONTESQUIEU, *Sulla politica*, in MONTESQUIEU 2017, 247).

⁸¹ Montesquieu, *Sulla politica*, in MONTESQUIEU (2017, 249).

⁸² *Esprit du peuple* (il futuro *Volksggeist* di Hegel): MONTESQUIEU, *Sulla politica*, in MONTESQUIEU (2017, 235).

⁸³ LP XII (XII), in MONTESQUIEU (2017, 45).

Riferimenti bibliografici:

BENÍTEZ 2012

M. Benítez, *Les années d'apprentissage: Montesquieu, lecteur de Cicéron*, «Montesquieu.it: Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni», 1-169.

BENTIVOGLIO 2013

F. Bentivoglio, *L'idea della giustizia in Platone*, «Montesquieu.it» V, 1-36.

CARENA 1992

C. Carena (a cura di), *Agostino. La città di Dio*, Torino.

CATALOGUE 1998

Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède, éd. par L. Desgraves et C. Volpilhac-Auger, avec la collaboration de F. Weil, Oxford-Napoli (online: <http://montesquieu.humanum.fr/editions/brede/theme/1>).

CICERONE

De finibus, trad. it. in *Opere politiche e filosofiche*, vol I: *I termini estremi del bene e del male, Discussioni tuscolane*, testo latino a fronte, a cura di N. Marinone, Torino 1976.

CICERONE

De inventione, trad. it. *L'invenzione retorica*, a cura di A. Pacitti, Milano 1967.

CICERONE

De natura deorum, testo latino a fronte, trad. it. *La natura divina*, a cura di C.M. Calcante, Milano 1992.

CICERONE

De republica, De legibus, De officiis, trad. it. in *Opere politiche e filosofiche*, vol. I: *Lo Stato, Le leggi, I doveri*, testo latino a fronte, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, Torino 1974.

COURTNEY 1998

C.P. Courtney, *Bibliographie chronologique provisoire des œuvres de Montesquieu*, «Revue de Montesquieu» II, 211-45.

DESGRAVES 1986

L. Desgraves, *Montesquieu*, Paris.

DESGRAVES 1991

L. Desgraves, «Introduction» a Montesquieu, *Pensées – Le Spicilège*, a cura di L. Desgraves, Paris.

DESGRAVES 1998

L. Desgraves, *Chronologie critique de la vie et des œuvres de Montesquieu*, Paris.

FELICE 2013

D. Felice, *Introduzione a Montesquieu*, Bologna.

HADOT 1996

P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio* (1992), Milano.

HADOT 2005

P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (2002), Torino.

LARRÈRE 2003

C. Larrère, *Montesquieu et le stoïcisme*, «Lumières» I, 59-83.

MACCHIA 1990

G. Macchia, «Prefazione» a Montesquieu, *Viaggio in Italia*, a cura di G. Macchia e M. Colesanti, Roma-Bari.

MARCO AURELIO

Marco Aurelio, *Pensieri*, testo greco a fronte, a cura di C. Cassanmagnago, Milano 2008.

MONTESQUIEU 1950-1955

Œuvres complètes de Montesquieu, sous la direction d'A. Masson, 3 tt., Paris.

MONTESQUIEU 2003

MONTESQUIEU, *Œuvres et écrits divers*, sous la direction de P. Rétat, t. I/8 delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, Oxford-Napoli.

MONTESQUIEU 2014

Montesquieu, *Tutte le opere (1721-1754)*, testo francese a fronte, a cura di D. Felice, Milano.

MONTESQUIEU 2017

Montesquieu, *Scritti postumi (1757-2006)*, testo francese a fronte, a cura di D. Felice, Firenze-Milano.

NEGRO 1998

P. Negro, *A Topos in Hugo Grotius: «Etiam si daremus non esse Deum»*, «Grotiana» XIX, 3-23.

PAOLETTI 2009

G. Paoletti (a cura di), *É. Durkheim. Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali* (1914), Pisa.

SENECA

Epistulae ad Lucilium, trad. it. *Lettere a Lucilio*, a cura di U. Boella, Torino, 1969.

SHACKLETON 1961

R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford.

SHKLAR 1990

J.N. Shklar, *Montesquieu* (1987), Bologna.

VOLTAIRE 2013

Voltaire, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del «Dizionario filosofico» e delle «Domande sull'Enciclopedia»*, a cura D. Felice e R. Campi, Milano.