

no, di rigorosa erudizione; nessuno rivela una intellaiatura metodologicamente sicura né propone alla riflessione di chi legge documenti nuovi, originalmente studiati. Sembra, anzi, che le autrici facciano di tutto per evitare la fatica di scoprire lungo le strade impervie della ricerca storica (o archivistica) il documento ignoto e di affrontarne l'incontro.

La signorina Boccassini ci parla, per esempio, (p. 25) di una «plaquette» di quattro pagine stampata a Parigi, per commemorare l'avvenimento (cioè l'accoglienza riservata da Milano a Luigi XII alla sua entrata in città il 1 luglio 1509), aggiunge in nota (p. 31) che il testo di essa «è fino ad oggi inedito e, salvo errori, non segnalato dagli studiosi» e, poi, si limita ad un breve riassunto e ad una citazione di una decina di righe di esso, mentre si dilunga su fatti noti a tutti. Non sarebbe stato meglio darci una buona edizione di questo testo e corredarlo con una serie di testimonianze coeve? E, in vista appunto di tale inquadramento, interrogare tutti i possibili protagonisti, anziché contentarsi di citare un brano di una lettera dell'ambasciatore estense a Milano ed un passo dei *Diari* di Marin Sanudo, (note 7 ed 8 di p. 31) ripresi di seconda mano dal Balmas che li menzionava nel suo lavoro su Pierre Gringore?

La signorina Bettoni ricorda nelle note del suo lavoro sul soggiorno milanese (marzo-giugno 1610) del principe Enrico di Condé l'esistenza di varie fonti contemporanee all'avvenimento, di un'ampia bibliografia moderna e di due più recenti studi: uno del Baridon del 1954, l'altro del Balmas del 1959. Ma, se non m'inganno, non fa alcun accenno a tutto questo materiale nel corso del lavoro. Io non conosco né le fonti del primo Seicento né i contributi recenti del curioso episodio e non posso entrare nel merito di questo singolare silenzio della signorina Bettoni; ma mi stupisco di non trovare una presentazione preliminare dello stato della questione bibliografica, una discussione su tutti i punti oscuri, dubbi, controversi e, partendo di qui, una specie di dichiarazione di propositi per l'avvio di nuove ricerche o precisazioni. La narrazione «haute en couleur», con la quale l'autrice di questo studio vuole adornare la nuda cronaca degli avvenimenti non convince. A far rivivere pittorescamente episodi romanzeschi della storia ci vogliono pennelli sottili e destri; e non sempre, nemmeno questi, riescono a soddisfare un lettore più sensibile ai fatti che alle parole.

La signorina Conconi ci parla dell'itinerario del viaggio in Italia (1687-1688) di Maximilien Misson ed in particolare del suo sog-

giorno milanese. E di questo soggiorno estrae le impressioni desumendole dal *Nouveau voyage en Italie*, pubblicato nei Paesi Bassi nel 1691. Dei lavori finora citati esso ci appare come il più diligente; e non mancano raffronti con altre guide contemporanee di Milano e con altre relazioni sulle cose notabili della città che situano meglio i dati e le valutazioni del Misson. Ma, anche qui, si sarebbe desiderato uno scavo più approfondito della personalità culturale del Misson che l'autrice del saggio definisce — forse un po' iperbolicamente — «l'intellettuale anticonformista», «l'uomo nuovo». Gli esempi addotti a giustificazione di tale giudizio non mi sembrano distinguersi molto da quelli di altri scrittori protestanti, viaggiatori in terra cattolica.

Infine, la signorina de Capitani ci intrattiene su *Montesquieu a Milano* e ci dice alcune cose giuste e sensate sulle condizioni della città e sulle impressioni riportate dallo scrittore. Ma non sembra sfruttare fino in fondo il filone d'oro del suo tema (prendo a prestito l'immagine da Corrado Rosso che parlava di questi materiali come «de l'or en barres» per il comparatista) e, soprattutto, del groviglio testuale delle note di viaggio di Montesquieu e della fragilità del terreno su cui lavora. Come è noto, dei *Carnets de voyage*, perduto l'autografo, possediamo solo un apografo incerto, il quale è stato per di più pubblicato in Francia in maniera insoddisfacente con errori di trascrizione e sviste dovute ad una scarsa conoscenza delle cose italiane da parte degli editori. Bisognava dirlo e (dal momento che la signorina de Capitani traduce in italiano i brani citati del Montesquieu) servirsi almeno della eccellente traduzione del *Voyage* a cura di Giovanni Macchia e di Massimo Colesanti, edito da Laterza nel 1971, che migliora in alcuni punti lo stesso testo francese. Lì, in ogni caso, la signorina de Capitani avrebbe trovato una messa a punto dei problemi testuali ad opera del Colesanti ed avrebbe potuto riflettere sulle illuminanti pagine intorno a Montesquieu viaggiatore di Giovanni Macchia.

(R. DE CESARE)

C. Rosso, *La réception de Montesquieu ou les silences de la harpe hélienne*, Ed. Libreria Goliardica, Pisa 1989 (*Histoire et critique des idées*, 13). Un vol. di pp. 314.

Montesquieu, del quale è ricorso nel 1989 il terzo centenario della nascita, è personaggio così universalmente riconosciuto tra i

massimi e più significativi del Settecento francese che parrebbe logico supporre che sia sempre stato così; che la sua opera di politologo e, più in generale, di pensatore lucido e profondo abbia sempre incontrato la considerazione e l'approvazione più incondizionata. L'indagine di C. Rosso, condotta in maniera non sistematica bensì attraverso una specie di sondaggio o per meglio dire di percorso centrato su alcuni momenti ed alcuni personaggi particolarmente significativi, dimostra che così, invece, sempre non è stato; anzi, che la ricezione di Montesquieu e della sua opera è stata sovente lacunosa quando non sorda, certo lontana dal generale consenso di cui essa gode al nostro tempo.

C'è stato sì, fin dai primi anni dopo la sua morte, una specie di mito di Montesquieu, che inseriva il signore de La Brède nel contesto di una delle idee più caratteristiche del Settecento europeo: quella della «bienfaisance»; costruito e divulgato, anche al di là dei confini francesi, da tutta una serie di *pièces* teatrali, peraltro tutte molto modeste, delle quali la più nota è certamente quella di L.S. Mercier. Esso toccò anche personaggi famosi come Herder e Stendhal; si trattò tuttavia di un mito piuttosto debole, basato peraltro su un falso e destinato a ridursi presto a mero pretesto per sempre più banali lezioni di morale per i fanciulli delle scuole.

La riprova dell'incerto impatto di Montesquieu presso i suoi successori sta del resto sia nell'ambiguità dimostrata nei confronti della sua opera da parte della Rivoluzione e, più ancora, della contro-Rivoluzione attraverso uomini come Marat per un verso, e Villemain, Nisard o Sainte-Beuve, per non citare che i più noti, per un altro verso, sia nell'atteggiamento che nei riguardi di Montesquieu dimostrarono, fin dalla fine del Settecento, alcuni tra gli uomini più rappresentativi — anche se tra loro tanto diversi — della cultura europea quali Kant, Alfieri, Foscolo, Stendhal e Lamartine: se con la sua persona e soprattutto con la sua opera essi si confrontarono, ciò avvenne quasi sempre con esiti finali abbastanza deludenti sia per la troppa diversità di carattere e di sensibilità, sia per l'incapacità, legata a prospettive culturali ed etiche evidentemente troppo dissimili, di accostarsi con sufficiente serenità e profondità ad un uomo e ad un'opera che, di fatto, ai più parvero manifestare limiti insospettabili e per loro inaccettabili.

L'esempio più significativo, a questo proposito, è quello di Stendhal che C. Rosso pone, forse non a caso, al centro della sua indagine ed al quale dedica due corposi capito-

li. Montesquieu è stato, certo, «le maître inoubliable» del giovane Beyle; «disciple fidèle et enthousiaste de ce maître dont l'enseignement équivaut à une initiation», nei riguardi del quale «l'attitude (...) prend parfois l'aspect d'un culte», Stendhal «devant les théories du philosophe» rivela tuttavia — osserva C. Rosso — «beaucoup plus qu'une réserve», dimostrando «incompréhension et manque d'intérêt profond». Se ammira e loda lo stile di Montesquieu, che prende costantemente a modello, Stendhal manifesta una «incapacité radicale de comprendre à fond» il capolavoro di Montesquieu; non solo insiste sui limiti dell'*Esprit des lois* che trova «bien au-dessous de sa réputation» e che mette sul conto dell'autore, troppo «lâche» e pronto a «composer avec les tyrans», ma finisce per collocare Montesquieu «parmi les auteurs des livres "mêlés de bien et de mal" qui sont "les plus dangereux"». Ancora più sorprendente, per la sua gravità e pesantezza, il giudizio di Lamartine che considerava Montesquieu «un penseur léger, facile avec lui-même, très superficiel, qui saisit au hasard la première considération venue pour en faire la base aventurée de sa politique et donner des axiomes géométriques pour des vérités politiques», con una acredine ed una cecità di fondo che annullano i giudizi positivi che pure si incontrano sotto la penna dello scrittore ottocentesco. Più avanti, e più vicino a noi, il filosofo de La Brède doveva incappare in una sorte ancora peggiore, in quanto non mancarono coloro, in Germania e in Italia, che nella sua opera — «à travers des acrobaties intellectuelles parfois très osées», è vero, come osserva C. Rosso — trovarono la giustificazione e l'avvallo dei regimi totalitari o fascisti che s'andavano allora imponendo in quei paesi.

È chiaro che la ricezione di Montesquieu e della sua opera, dell'*Esprit des lois* in particolare, non si è limitata a quanto C. Rosso lascia intravedere nelle pagine del suo libro; che l'azione del pensatore de La Brède è andata ben al di là di questi impatti così ambigui, ed ha agito assai più profondamente e proficuamente sulla cultura giuridica e politica dell'Europa moderna. Questi esempi rimangono tuttavia significativi di un colloquio mancato, se non impossibile, e di un rischio al quale, peraltro, la stessa opera di Montesquieu offre talvolta esca con le sue incertezze e le sue ambiguità; rischio che l'autore dell'*Esprit des lois* non fu del resto il solo a correre: si pensi a Rousseau ed alle diverse, e spesso contrapposte interpretazioni che della sua opera sono state via via proposte. L'ac-

cento posto su queste letture «dissonanti», che pure fanno parte e sono espressione della cultura europea di questi due ultimi secoli, è perciò un richiamo, da parte dell'Autore, al pericolo che anche le opere più importanti e trasparenti sempre corrono di essere lette ed interpretate, al di là del loro significato più autentico, in modi che, oltre a limitarne oltremisura la portata, ne stravolgono pericolosamente la lezione. È forse la scopo ultimo, anche se non esplicitamente confessato, del libro di C. Rosso, studioso attento e rigoroso del passato, il cui occhio si volge però anche spesso al presente, al nostro presente.

(F. PIVA)

P. OPPICI, *L'idea di «bienfaisance» nel Settecento francese o il laccio di Aglaia*, Prefazione di C. Rosso, Ed. Libreria Goliardica, Pisa 1989. Un vol. di pp. 328.

Reintrodotta nell'uso della lingua francese, se non proprio inventata, dall'abbé de Saint-Pierre agli inizi del Settecento, la parola s'impose attorno alla metà del secolo e diventò presto «uno dei motti sotto il quale si riunirono i partigiani delle riforme nella "bataille philosophique"»; essa riassume quindi quello che l'A., nella Premessa, definisce a buon diritto «uno dei temi centrali del pensiero francese settecentesco» in quanto, almeno all'inizio, «aveva rappresentato davvero un grande ideale, col quale si voleva affrontare in modo nuovo il problema dell'altruismo». Vera cartina di tornasole perciò, attraverso la quale analizzare, e giudicare l'azione dei *philosophes* e dei loro adepti. E non solo perché la *bienfaisance* doveva essere la traduzione in pratica quotidiana degli ideali delle *Lumières*, ma anche perché essa si contrapponeva, e spesso in modo del tutto cosciente e provocatorio, alla *charité* predicata da secoli dal tanto deprecato Cristianesimo. Su questo piano la battaglia fu aspra, condotta senza esclusione di colpi da una parte come dall'altra, come appare bene alla ricostruzione di P. Oppici: se il *cahier de doléances* dei *philosophes* contro la carità cristiana, trasformata troppo spesso in «intolleranza e coercizione», dominata per lo più dallo «spirito di partito» e perciò, come ebbe a definirla lapidariamente Voltaire, «mesquine et insultante» per chi la praticava e per chi la riceveva, è pesante, reso per di più difficilmente confutabile dal soccorso della storia, la *bienfaisance*, per parte sua, dovette subire attacchi altrettanto nu-

merosi e duri sia da parte dei cosiddetti *anti-philosophes*, vale a dire dei cattolici più tradizionali, sia da parte di alcuni dei *philosophes* più lucidi del Settecento francese, quali Rousseau e Diderot; per i primi era impossibile fondare la *bienfaisance* come virtù in assenza di una chiara motivazione che solo la religione o, per essere più esatti, un Dio trascendente può dare; altrimenti si cadeva inevitabilmente nella perfidia, appena mascherata dalle parole, dell'autocompiacimento e nella soddisfazione dell'*amour propre*, che non di rado assume le sembianze esplicite dell'egoistica utilità, come riconobbero con lodevole lucidità, per i secondi, sia Rousseau sia Diderot, per una volta concordi.

La risposta dei *philosophes*, e la possibilità da loro insistentemente proclamata, di una *bienfaisance* non solo possibile ma, di fatto, realizzabile concretamente e in forme tutto sommato disinteressate, quindi "virtuose", s'inscrive nella prospettiva di una visione fondamentalmente positiva dell'uomo, al cui fondo esiste un «*instinct de bienveillance*» che agisce, come «*force irrésistible*», al di là di ogni ostacolo che gli uomini e la società coi loro bisogni artefatti abbiano potuto storicamente frapporre. Tanto più che questo istinto ha in se stesso la propria ricompensa: «on aime, parce qu'il y a du plaisir à aimer», come ebbe a dire, tra gli altri, Saint-Lambert. Proprio questo, anzi, aiuta l'uomo *bienfaisant* a fare, nel gesto di dare, il sacrificio di sé che ogni fatto di *bienfaisance* comporta: la coscienza che la felicità dell'altro è la propria stessa felicità. È altrettanto chiaro che quest'ultima equazione trova la sua ragione d'essere e la sua giustificazione in un altro assioma tipicamente settecentesco: quello della *so-ciabilité*.

La *bienfaisance* appare quindi, per molti versi, come l'elemento capace di mettere alla prova la concezione, sostanzialmente laica e razionale, che le *Lumières* teorizzarono della società, spesso in opposizione alla precedente visione cristiana, dalla quale peraltro molto esse presero, salvo a svuotarlo della carica trascendentale che la visione cristiana, per forza di cose, aveva e conservava al di là delle sue applicazioni storiche, sulle quali tanto spesso avevano insistito i *philosophes*. Le difficoltà, e in fin dei conti l'interesse dell'idea di *bienfaisance*, s'imposero al momento della verifica; al momento cioè in cui dai discorsi teorici si cercò di passare alla realizzazione concreta di quell'ideale. Allora emersero tutte le ambiguità, tutte le contraddizioni, tutte le meschinità anche che il concetto, già teoricamente, aveva lasciato trapelare e che, nella