

Ricerche/Articles

ANNAMARIA LOCHE

IL DISCORSO UTOPICO E IL RUOLO DELLA POLITICA. MONTESQUIEU E IL RACCONTO SUI TROGLODITI

1. *Premessa*

Fra i non molti studi che analizzano in modo specifico le *Lettres persanes* XI-XIV in cui si narra la favola dei Trogloditi, ve ne sono alcuni nei quali le pagine dedicate al popolo virtuoso sono considerate un'utopia¹. A mio parere tale lettura non è del tutto corretta, se non altro perché, se si ammette che nelle lettere XII e XIII si disegna un'utopia, si dovrebbe, parallelamente, riconoscere la presenza di una sorta di racconto distopico nella lettera XI. È certamente vero che nelle opere di Montesquieu siano rinvenibili alcuni spunti che richiamano motivi propri

¹ Jean Starobinski, negando che a proposito dei Trogloditi si possa parlare di "utopia", sostiene che, semmai, nelle pagine a loro dedicate si può rinvenire «un fantasioso abbozzo della rassegna dei tipi di governo che nell'*Esprit des Loix* [Montesquieu] presenterà più sistematicamente ai lettori» (Starobinski 2002: 51-52). Chiedendosi se l'immagine dei Trogloditi virtuosi sia sogno o realtà, Jean Ehrard risponde che il racconto si avvicina «au mensonge concerté de la pastorale» (Ehrard 1970: 205). Altri studiosi (come, ad esempio, Wellington 1994: 29-41) catalogano come "utopica" la seconda parte del racconto; mentre Jean-Michel Racault sostiene che esso è assimilabile non tanto all'utopia tradizionale, «with which it shared the "experimental" and demonstrative intention», quanto «to the category of political fables [...] whom Montesquieu was supposed to answer». Le quattro lettere, precisa, vanno considerate come un apologo che mostra la necessità politica della virtù e il legame dialettico fra interesse individuale e collettivo (Racault 2000: 350). Crisafulli inizia il suo importante studio di queste lettere affermando che la storia dei Trogloditi «is an allegory which deals with the problem of man's nature» e la sua relazione con lo sviluppo della moralità e della società (Crisafulli 1943: 372). La letteratura critica sull'opera nel suo complesso è, ovviamente, vastissima; cito, a titolo di esempio, Dornier 2013; Starobinski 1973; Galli 2001. Non sono, invece, molti gli studi specifici dedicati alla favola: una buona rassegna di questi ultimi è presente in Platania 2004.

dell'utopia o dai quali gli autori di distopie abbiano potuto trarre ispirazione²; inoltre, non si può negare che nelle prime tre lettere del racconto si respiri un "atmosfera" che in un certo senso ricorda il discorso utopico nel suo complesso³. Non vi è, tuttavia molto di più e sono numerosi e importanti i caratteri specifici del genere assenti nelle descrizioni di Usbek; inoltre ritengo non sia corretto attribuire a Montesquieu un consapevole e convinto interesse per tale argomento⁴.

È particolarmente importante, in proposito, ricordare che, mentre nell'universo del discorso utopico l'esistenza di uno Stato, pur variamente concepito, non è messa in discussione, quelli che Usbek descrive sono due opposti modelli di comunità anarchica. È vero che nella lettera conclusiva del racconto tali modelli svaniscono con il presentarsi del tema della necessità delle istituzioni per una convivenza duratura; ma è mia opinione che questo processo mostri come i veri interessi del filosofo francese, sebbene in modo meno evidente rispetto agli scritti della maturità, appaiono già diretti verso una concezione della politica di taglio ben diverso da quelli che potrebbero emergere da un'ipotetica attenzione per l'utopia (o la distopia) oppure per una prospettiva anarchica.

Nel tentativo di chiarire l'insieme di tali questioni, nelle pagine che seguono, senza contestare le interpretazioni dominanti che, correttamente anche se in termini non necessariamente convergenti, individuano nei temi morali il motivo guida delle *Lettres persanes*, per un verso, tenterò di rinvenire le tracce (dato che altro non sono) del discorso utopico nelle lettere XI-XIII, precisando perché non sia corretto definire queste ultime

² Mi si consenta di rinviare a un precedente articolo in cui mi sono soffermata sul ruolo che Montesquieu attribuisce alla paura come principio del governo dispotico nel III libro, cap. IX dell'*Esprit des Lois* (Montesquieu, 1958 [1748]: 258-259) ruolo che sembra far da ponte fra l'uso della paura per la formazione della società politica e la sua lettura quale strumento di governo proprio della distopia (cfr. Loche 2018). Anche in questo caso, non si intende attribuire al *philosophe* alcun interesse per il genere distopico.

³ Con "discorso utopico" intendo riferirmi "all'insieme" della narrazione utopica e distopica, in tutte le sue differenti espressioni e declinazioni.

⁴ Dopo il 1516, data di pubblicazione della prima edizione di *Utopia* di Thomas More, il termine "utopia" indica i testi scritti con l'intento di delineare, appunto, un modello utopico; e non si può certo pensare che Montesquieu abbia mai voluto comporre un'opera di tal genere.

utopiche o distopiche; per un altro, utilizzerò la lettera XIV per porre in evidenza l'imprescindibilità che per Montesquieu assume il ruolo della politica, unico strumento per consentire una convivenza possibile e duratura fra gli esseri umani.

2. *Utopia e distopia*

Per rendere più chiare le tesi che intendo sviluppare, credo sia opportuno premettere un'analisi, per quanto rapida e generica, degli elementi definitori principali che specificano l'utopia e la distopia⁵. Avrò così, in seguito, la possibilità di indicare quali temi del discorso utopico siano presenti o accennati nelle lettere sui Trogloditi e quali di essi, invece, mancando totalmente, portino ad escludere l'appartenenza al genere delle *Lettres* XI-XIV.

Gli elementi più rilevanti che meglio definiscono un'opera utopica vanno individuati avendo come punto di riferimento fondamentale l'*Utopia* di Thomas More, la quale costituisce un modello a cui molti degli autori di utopie si ispireranno, presentando programmaticamente i loro scritti come una sorta di "esperimenti" socio-politici, spesso differenti, ma in linea con il paradigma del capolavoro del 1516. In tal modo si forma una sorta di schema generale che circoscrive il significato di "utopia"⁶.

Un discorso simile, ma non identico, va fatto per capire che cosa possa intendersi con "distopia", termine recente, tant'è che i primi testi che oggi definiamo distopici e che risalgono

⁵ Si presentano qui solo alcuni temi, senza che il complesso argomento sia sviluppato in modo approfondito. Fra la più recente letteratura critica sui rapporti fra utopia e distopia cfr. Ceretta (2012), in particolare pp. 301 sgg.

⁶ Il che, tuttavia, non impedisce di individuare caratteri utopici in opere precedenti: un esempio classico è *La Repubblica* di Platone, dove sono certo presenti alcuni di tali caratteri, ma che utopia non è, per molti motivi, fra i quali la presenza della decadenza e corruzione che la *politeia* subisce, poiché Platone teorizza un governo ottimo, ma non certo perfetto e immutabile (cfr. poco oltre, in questo stesso paragrafo). Va notato che anche per le distopie si è tentato di individuare qualche testo nella cultura precedente all'età moderna. Manuela Ceretta (2012: 308) ricorda come l'*Ecclesiastuse* di Aristofane, «forma di autodistruzione ironica dell'utopia», possa essere considerata come «un motivo ispiratore per la scrittura distopica».

all'inizio del XVIII secolo (*The Grumbling Hive* che apre la *Fable of the Bees* di Mandeville o i *Gulliver's Travels* di Swift, per citare i più noti) solo negli ultimi decenni sono stati definiti tali ⁷. Discorso non identico, tuttavia, perché il paradigma della distopia è certamente meno definito rispetto a quello dell'utopia⁸.

In ogni caso, se, per una precisazione di quest'ultimo concetto, si può tener conto, perlomeno, di alcuni elementi essenziali, anche per uno schema che si è definito meno specifico, come quello della distopia, è possibile elencare alcuni tratti distintivi, ma, di certo, in entrambi i casi, non esaustivi.

Il primo elemento tipico del testo utopico è nella sua scarna struttura narrativa: esso, infatti, si costruisce prevalentemente su un esile racconto, una sorta di *cornice*, nella quale è inserita la descrizione dell'utopia⁹. Al contrario le distopie sono, nella quasi totalità, testi narrativamente strutturati (romanzi o racconti), che fanno emergere i principali temi distopici proprio dal modo in cui si sviluppa la trama.

Entrambi i generi, in secondo luogo, hanno necessità di provocare una sorta di “straniamento” dalla “realtà” del tempo in

⁷ Per lungo tempo, come è noto, si sono usate altre espressioni come anti-utopia, contro-utopia, utopia negativa. Ora che gli studi utopici sono molto sviluppati, si tende a distinguere fra distopia e queste altre categorie, ma ritengo che soffermarmi su tali distinzioni non sia utile per quanto scrivo in queste pagine. Si veda in proposito Ceretta (2012), in particolare pp. 301-310.

⁸ Sono, ad esempio, ormai definiti distopici molti romanzi di fantascienza, che non sono stati progettati con l'intento di descrivere una distopia; va precisato infatti, che, se i romanzi di fantascienza sono senz'altro ucronici e le distopie utilizzano spesso un paradigma ucronico, il sillogismo non si chiude con l'affermazione che i romanzi di fantascienza siano necessariamente distopici, come non lo è necessariamente neppure la storia alternativa. Nel sintetico tentativo di definizione che sto per proporre, non discuterò la relazione fra quest'insieme di categorie. In proposito, oltre al saggio di Ceretta indicato nella nota precedente, una lettura utile, soprattutto in relazione al rapporto distopia/ucronia/storia alternativa, è il gruppo di saggi contenuto nel Dossier, pubblicato nella *Rivista di politica*, (2022) dal titolo “What if...” *l'ucronia tra letteratura, storia e politica*, a cura di Federico Trocini; in modo specifico, oltre alla *Presentazione* dello stesso Trocini (2022a: 13-22) costituiscono un'utile discussione sul tema in questione i contributi di Gianfranco de Turreis, (2022: 25-39); Trocini (2022b, in particolare 41-44); Alessandro Fambrini (2022, in particolare 72-76).

⁹ Sull'utopia come utopia narrativa, Jean-Michel Racault chiarisce che le stesse utopie narrative «ne sont pas exactement des romans “comme les autres”» (Racault 1991: 3; cfr. anche le pp. 7 e sgg.).

cui vengono composti; a tal scopo, le utopie, normalmente, utilizzano lo spazio e le distopie il tempo¹⁰.

In terzo luogo, i due generi presuppongono concezioni diverse della natura umana. Per l'utopia sembra imprescindibile l'assunto di una natura umana "razionale" e di una società in cui si può vivere bene (felici?) seguendo regole che gli abitanti della società utopica capiranno, accetteranno e rispetteranno perché dotati di ragione. Pertanto, si dovrebbe presupporre un'antropologia positiva sia *ex ante* (gli esseri umani sono naturalmente portati a instaurare tra loro rapporti positivi e costruttivi) sia *ex post* (nella società utopica il genere di convivenza e l'educazione dovrebbero favorire solidarietà, virtù, senso di giustizia)¹¹. La distopia, per parte sua, prevede un'antropologia negativa e si basa su una sostanziale "irrazionalità" di vicende e personaggi¹².

Il modello utopico, in quarto luogo, è esente dalla degenerazione ed è quindi *perfetto*, immutabile; a tal scopo è circoscritto a una piccola realtà geopolitica, in cui sia possibile considerarlo, come si accennava, alla stregua di un esperimento che deve poter essere monitorato con facilità. La distopia, al contrario, si sviluppa in una società "globale" che rende impossibile qualsia-

¹⁰ Si possono individuare alcune utopie ucroniche, quali *L'an 2440* di Louis-Sébastien Mercier (1993 [1771]); o utopie che scelgono altri strumenti per creare lo straniamento: nei *Statuten aus dem Land Wolfaria* (1900 [1521]), di Johann Eberlin, l'elemento straniante è il pappagallo che spiega gli statuti. Nelle distopie, lo spostamento cronologico prevede un evento traumatico, come una guerra, quasi sempre lunga e distruttiva, o un disastro ambientale che separino il "prima" dal "poi" distopico.

¹¹ L'uso del condizionale è d'obbligo, poiché una tale descrizione dell'antropologia "utopica" non corrisponde, se non parzialmente, all'immagine degli esseri umani che gli scrittori di utopie forniscono. E ciò vale sia per i "classici" del primo periodo, quali More o Campanella, sia per chi sul tema e del tema scriverà successivamente.

¹² Peraltro, nelle distopie l'"eroe positivo" non è quasi mai presente (cfr. Manferlotti 1993: 45-48; Muzioli 2007: 17). E a ciò si aggiunge un'ampia gamma di differenti situazioni che costituiscono il nucleo centrale delle distopie: se in alcuni casi emerge l'incapacità di creare un'organizzazione sociale autonoma (Golding, 1954), in altri si pongono in luce la pusillanimità (Orwell 1949), il conformismo, la facile cedevolezza al piacere effimero (Huxley 1932), l'impossibilità per gli esseri umani di conservare le loro peculiarità (la fantascienza e soprattutto la cibernetica), l'incapacità di prevedere le conseguenze delle azioni presenti sul futuro (Wells 1895).

si alternativa, difendendo, in tal modo, la durata nel tempo del potere costituito¹³.

Differente è, inoltre, il fine con cui i testi dei due generi sono scritti: l'utopia pare porsi come un paradigma da realizzare¹⁴; la distopia, che vede nel presente i germi della degenerazione futura, è un monito che tende a impedire il compimento di tale degenerazione.

Infine, utopia e distopia presuppongono un'organizzazione statale, ma con modalità differenti. La prima, nella maggior parte dei casi, contempla una repubblica nata con l'*input* di un Legislatore e comporta una forte riduzione delle leggi penali, dei tribunali, delle carceri; peraltro, nonostante la presunta antropologia positiva, vi è una forte presenza di circostanziate norme di comportamento che regolamentino in modo stretto la vita privata di ciascuno. La seconda, soprattutto nei grandi "classici" della distopia novecentesca, già a partire da Zamjatin, è generalmente fondata su uno stato totalitario e dispotico¹⁵; da qui nascono, ad esempio, una minuziosa vigilanza sulla vita individuale, un precoce condizionamento di bambini e ragazzi, l'uso strumentale della scienza¹⁶.

¹³ Non sempre il cambiamento e la crisi del sistema sono esclusi nei racconti distopici; è mia impressione che negli ultimi decenni sia stato ripreso e approfondito un motivo presente, seppure vagamente, in alcuni scritti della prima metà del Novecento (Burdekin 1937; Bradbury 1953), dove è accennata la prospettiva di un finale aperto. Su questo tema va sviluppandosi una serie di importanti studi; per tutti si può far riferimento a Baccolini - Moylan (2003).

¹⁴ Sul significato generale dell'utopia, escludendo le ipotesi estreme (utopia come sogno di un visionario; utopia che deve per forza prevedere una realizzabilità in un futuro non lontano) e tenendo conto solo di alcune interpretazioni, si può far riferimento alla nota definizione di Firpo, che parla di "messaggio nella bottiglia" di cui l'utopista (che non è un sognatore, ma «un personaggio dotato di profondo realismo») si serve per sostituire «un invito all'azione immediata [...] con un invito alla riflessione nel profondo della coscienza» (Firpo 1987: 811-812); o anche a Baczkó, che considera il testo utopico una riflessione tesa a sviluppare l'immaginario sociale (Baczkó 1979: 3 e passim).

¹⁵ Sul ruolo del riferimento al totalitarismo e al dispotismo nella distopia si veda Manuela Ceretta (2012: 298).

¹⁶ Vi sono altri elementi che caratterizzano i due paradigmi, ma, a mio parere, sono meno centrali di quelli elencati. In particolare, per quanto riguarda la distopia tali elementi variano molto a seconda del tipo di racconto che si vuole sviluppare: politico, catastrofistico, cibernetico, femminista, antropologico e altro ancora. Nei testi utopici, un motivo frequente concerne la relazione fra indi-

3. Il discorso utopico e le Lettere sui Trogloditi

Le lettere in cui Usbek narra a Mirza la favola sui Trogloditi sono scritte durante il viaggio che il primo e Rica, «peut-être les premiers parmi les Persans, que l'envie de savoir ait fait sortir de leur pays», compiono verso Parigi a partire dal marzo del 1711, viaggio intrapreso – scrive il Persiano – «pour aller chercher laborieusement la Sagesse»¹⁷. L'occasione del racconto è data dalla decima missiva che Mirza invia a Usbek chiedendo il suo parere su questioni frequentemente discusse nel gruppo rimasto a Isphan; lamentando l'assenza di Usbek, Mirza gli riferisce che fra i comuni amici spesso ci si occupa del problema «si les hommes étoient heureux par les plaisirs et les satisfactions des sens»¹⁸. La tesi che Usbek era solito difendere, continua Mirza, è che gli uomini sono di per sé virtuosi e giusti; egli però ha dei dubbi, per i quali purtroppo non trova risposte

viduo e comunità: gli utopisti del periodo “classico” (More, Bacon, Campanella, per citare i primi e più noti scrittori del genere) subordinano le esigenze individuali a quelle della comunità, sul presupposto che, una volta soddisfatte queste ultime, verranno soddisfatte anche le prime. Tale assunto non implica necessariamente una concezione strettamente anti-individualistica e “collettivistica”, ma ha significati e risponde a esigenze più complesse. Come è ovvio, alle origini dell'utopia moderna non si può parlare di individualismo negli stessi termini validi per i testi comparsi dal XVII secolo in poi: ai tempi di More il richiamo ai valori della comunità, alla necessità di non trascurare il bene collettivo per quello privato aveva un carattere prevalentemente antif feudale, antinobiliare e tendeva a contestare i privilegi dei pochi di fronte ai bisogni dei molti. Inoltre, l'utopia esige precisi valori, ma non sempre gli stessi: inizialmente, dominano il conseguimento di felicità, uguaglianza, fratellanza, vita comunitaria; più recentemente, ha assunto un ruolo importante la libertà (in modi, peraltro, non privi di qualche ambiguità), così come, da qualche decennio, la difesa dell'ambiente (cfr. Callenbach 1975).

¹⁷ *Lettres Persanes*, 1958a, (LP), I, 1, 133. Le citazioni dall'edizione Gallimard ne rispettano la grafia. Nella I, VIII, al suo amico Rustan che lo interroga in proposito (LP, V, 137), Usbek spiega in termini, almeno in parte, diversi i motivi del suo viaggio in Europa (LP, VIII, 140-141). Oltre alle numerose edizioni in francese, sulle *Lettres Persanes*, la loro composizione, il materiale loro connesso, cfr. l'edizione italiana curata da Domenico Felice (Montesquieu, 2014). Le stesse notizie con il testo solo in italiano sono presenti anche in Montesquieu 2020.

¹⁸ LP, X, 145. Sul significato della domanda di Mirza e della risposta di Usbek, si veda, fra gli altri, Crisafulli (1943: 372).

presso i religiosi, perché si interroga non da credente, ma come «homme», «citoyen», «père de famille»¹⁹.

3.1 Accenni di distopia fra i Trogloditi malvagi

La richiesta di Mirza, dunque, pone in campo temi morali, sociali, politici, che rinviano a una riflessione sulla natura umana²⁰. Usbek risponde ai dubbi teorici dell'amico non con «des raisonnemens fort abstraits»²¹, ma con il racconto, che definisce "storico", sui Trogloditi, gli antichi abitanti delle caverne, che, non nell'aspetto fisico, ma per la morale da loro seguita e l'indole mostrata, erano «si méchants et si féroces, qu'il n'y avoit parmi eux aucun principe d'équité, ni de justice»²². La prima descrizione dei comportamenti di questa popolazione potrebbe già rinviare alle distopie definibili "antropologiche"²³; lo svolgersi degli eventi, tuttavia, non consente di parlare di una popolazione malvagia "per natura"²⁴.

¹⁹ LP, X, 145.

²⁰ Del significato delle quattro lettere e della risposta di Usbek al quesito dell'amico discute Racault (1991: 130-13). Si noti, inoltre, che Usbek non indirizza altre lettere a Mirza tranne l'importantissima l. LXXXIII: sembrerebbe dunque che Montesquieu voglia fare di Mirza un interlocutore privilegiato per temi di grande rilievo sul piano morale e politico. Nella letteratura critica l'interpretazione dominante sul significato delle *Lettres* sui Trogloditi pone l'accento sul tema morale: Miriam Bertolini, ad esempio, afferma che queste lettere sono esposte con il linguaggio della morale, per indicare la necessità dei valori morali nella società: «sembra che Usbek (facendosi portavoce del pensiero di Montesquieu) – sostiene la studiosa – aderisca all'idea che una società i cui valori morali non sono interiorizzati, seguiti o che non esistano non sia in grado di rimanere sicura e stabile» (Bertolini 2013: 4).

²¹ LP, XI, 145.

²² LP, XI, 146.

²³ Definisco "antropologiche" le distopie che costruiscono il modello distopico individuandone la causa nella natura umana. Ne costituisce un esempio classico il già citato *Lord of the Flies*, nel quale la vicenda distopica coinvolge dei bambini che, trovandosi a vivere separati da ogni società civile, sviluppano rapporti violenti e crudeli da null'altro generati se non dalla loro natura di esseri umani.

²⁴ Racault (1991: 134) sottolinea come il richiamo alla natura sia dominante nelle lettere che si stanno esaminando, in quanto Montesquieu definisce cattivi per natura e, poi, buoni per natura i due tipi di Trogloditi; nella stessa direzione, ricordando somiglianze e differenze con il *Discours sur l'inégalité* di Rousseau, osserva come il filosofo francese non presenti un popolo "alle origini", in quanto i Trogloditi «sont saisis au terme d'une évolution et d'une dégradation»

Il racconto di Usbek inizia con la decisione dei Trogloditi di liberarsi da ogni forma di subordinazione politica²⁵.

I Trogloditi, narra il Persiano, avevano un re straniero che, conoscendone la cattiva indole, li trattava con severità²⁶: il re, sebbene non sia definito un tiranno, è tuttavia costretto a comportarsi seguendo regole che hanno lo scopo principale di frenare la malvagità del popolo. Si noti che il re è «d'une origine étrangère»²⁷ e ciò significa che nessun Troglodita ha le doti necessarie per organizzare un'efficiente convivenza sociale né riesce a concepire l'idea stessa di cooperare con i propri vicini, tanto che l'unico progetto sul quale i Trogloditi riescono a trovare un accordo è uccidere il re con la sua famiglia. In un primo momento lo sostituiscono con magistrati da loro eletti, mutando il regime monarchico in una sorta di repubblica; ma anche questo tentativo di darsi un governo fallisce immediatamente, perché il temperamento del popolo rende impossibile qualsiasi organizzazione ordinata della società; così, anche i magistrati vengono trucidati.

La prima parte del racconto descrive, dunque, il passaggio da una società politicamente organizzata, nella quale, considerati i dati di partenza, la politica non può che fallire, all'*abolizione della politica*.

Una volta liberi da ogni vincolo, i Trogloditi assecondano pienamente il loro «naturel sauvage»²⁸ e convengono nel negare l'ipotesi di una qualsivoglia collaborazione futura: «tous les particuliers convinrent qu'ils n'obéiroient plus à personne; que chacun veilleroit uniquement à ses intérêts, sans consulter ceux des autres»²⁹. Usbek riassume in pochi punti questa sorta di progetto di vita: ciascuno è ben contento di non dover lavora-

(Ivi: 133). Peraltro, va notato che Montesquieu non si mostra in genere interessato al problema delle origini. Trousson (1975: 114) sostiene, invece, che Montesquieu «ha scritto un'allegoria sulle origini della società e dell'etica».

²⁵ Di storia genetica e di modello politico descrittivo parla Racault (1991: 132), che individua nella storia dei Trogloditi anche «une philosophie de l'histoire fondée sur une conception cyclique et non pas linéaire du temps» (Ivi: 136).

²⁶ Sull'indole malvagia e pertanto inumana dei Trogloditi cfr. Wellington (1994: 32).

²⁷ LP, XI, 146.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

re per gli altri; preferisce pensare solo a se stesso e alla propria felicità e non si cura affatto di quella altrui; cerca di accaparrarsi ogni bene che gli sia utile, senza che per lui abbia la minima importanza la miseria dei suoi simili³⁰. Si vive dunque nella più assoluta licenza.

È facile da ciò dedurre l'individualismo esacerbato e l'assoluto egoismo che questa popolazione segue, ritenendo di trarne profitto; nessuno dei Trogloditi si rende conto della cecità delle proprie scelte e tutti sembrano ignorare di vivere non in isolamento, ma con dei vicini, con i quali sarà inevitabile entrare in relazione. Tuttavia, privi di capacità o volontà di seguire nelle loro azioni anche il minimo calcolo razionale, finiscono per essere vittime del loro stesso egocentrismo. Usbek, per chiarire la loro condizione di vita, non si dilunga in spiegazioni teoriche e astratte, ma, come ha precisato all'inizio della risposta a Mirza, preferisce narrare alcuni episodi, grazie ai quali mostra come il fallimento del modo di vita troglodita fosse inevitabile. Tali racconti hanno un preciso significato, che pone in luce, per un verso, l'egoismo di ogni singolo appartenente al gruppo e, per un altro, l'incapacità dei Trogloditi di saper usare anche in modo minimale una forma di ragione-calcolo di stampo hobbesiano³¹.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Non è difficile comprendere come una situazione di questo genere possa ricordare l'antropologia della diffidenza propria dello stato di natura hobbesiano e alcuni studiosi hanno visto in questa lettera soprattutto una polemica con Hobbes. Crisafulli (1943: 373), ad esempio, sostiene con fermezza che nella lettera XI Montesquieu utilizza il racconto, che lo studioso definisce un'«allegory [...] as a refutation of Hobbes's system». Ma fra le due ipotesi teoriche vi è una differenza fondamentale: i Trogloditi paiono sprovvisti di quella capacità di calcolo razionale propria dell'uomo, che in Hobbes, per un verso, è causa della negatività dello stato di natura e, per un altro, è all'origine della soluzione per liberarsi dal continuo e non controllabile pericolo della morte prematura e violenta. Lo stato di natura hobbesiano implica una società naturale in cui la negatività dei rapporti privi di controllo è determinata dalla relazione con gli altri, dalla consapevolezza che gli "altri" ci sono, che con essi non si può fare a meno di interagire; il problema è "solo" quello di individuare razionalmente il modo in cui si può trovare la soluzione politica idonea a impedire il pericolo del *bellum omnium contra omnes* (cfr. ad esempio, Hobbes, 2014, capp. XIII-XIV, pp. 99-115). Questa non è la prospettiva delineata nell'undicesima delle *Lettres persanes*. Secondo Domenico Felice (2014: 49; cfr. anche p. 139), invece, il

Il primo racconto coinvolge tutta la popolazione. Nel giro di due anni, prima una metà dei Trogloditi e poi l'altra è vittima di una carestia, ma, in entrambe le circostanze, la parte della popolazione che ha cibo in abbondanza non aiuta l'altra: il senso della comunità e della cooperazione è totalmente negato, con il risultato che, prima o poi, tutti gli abitanti finiscono per soffrire la fame.

Il secondo episodio si sofferma sulla necessità del giudice imparziale: un Troglodita, che ha subito un grave torto da un suo vicino, chiede l'intervento di un altro Troglodita che funga da giudice. Costui, poiché la cosa non lo riguarda direttamente, si rifiuta di intervenire, ma ne farà le spese perché colui che aveva chiesto invano la sua mediazione si vendicherà su di lui. In questo episodio Usbek dimostra come in un gruppo privo di norme morali non c'è soluzione ai contrasti³².

Il terzo episodio rafforza *a contrario* la tesi che solo il rispetto dei patti può consentire di avere la forza necessaria per difendersi dai soprusi, ma ovviamente i Trogloditi non possono concepire l'idea stessa del *pacta sunt servanda*.

Il quarto tende a dimostrare come neppure un sistema economico semplice, basato fundamentalmente sul baratto, possa rivestire un ruolo presso un popolo di tal genere.

L'ultimo, infine, pone in luce non solo la disonestà dei Trogloditi, ma, anche in questo caso, la loro assoluta incapacità di calcolare le conseguenze delle azioni. È di nuovo in campo tutto il popolo, questa volta non diviso da rivalità interne, ma cieco di fronte ai benefici che ottiene da un generoso medico che li cura durante una grave epidemia e che si rifiutano di ricompensare una volta guariti. Perciò, quando la malattia si ripresenta, il medico nega il suo aiuto. I Trogloditi verranno pertanto sterminati da un fenomeno naturale. Il medico, definendo i Trogloditi «hommes injustes», commenta:

racconto mostra l'anti hobbismo di Montesquieu. Si veda, inoltre, Platania (2004: 90-91).

³² Questa ipotesi è molto lontana da quella con cui John Locke giustifica il passaggio dalla società originaria, non politicamente organizzata, allo stato di guerra nel capitolo III, § 19 del *Second Treatise*.

Vous avez dans l'âme un poison plus mortel que celui dont vous voulez guérir; vous ne méritez pas d'occuper une place sur la Terre, parce que vous n'avez point d'humanité, et que les règles de l'équité vous sont inconnues. Je croirois offenser les Dieux, qui vous punissent, si je m'opposois à la justice de leur colère³³.

Il percorso porta, dunque, all'esito estremo della distruzione pressoché completa del popolo dei Trogloditi³⁴.

Non vi sono dubbi, a mio parere, sulla soffocante atmosfera distopica e sulla presenza "strisciante" di motivi che gli studiosi di distopie possano rinvenire in questa prima risposta del Persiano. Il più rilevante di tutti è quello che riguarda l'indole malvagia di questo popolo, che – come si accennava – può costituire un punto di riferimento per il filone della distopia antropologica, sviluppatasi soprattutto dal XX secolo in poi³⁵. Un altro suggerimento può arrivare agli scrittori di distopie catastrofistiche dall'ultimo episodio, con l'annientamento totale della razza umana; e seppure il barone di La Brède avrà necessità di dire che questo sterminio proprio totale non è, anche in questo genere di distopie la strage dell'umanità (che è però causa, non effetto, della distopia) non è mai veramente totale. Vi si ritrovano poi la modalità del racconto, e, per certi versi, lo straniamento ottenuto con la lontananza nel tempo.

Tuttavia, questa parte della favola non è certo una distopia in senso stretto, per almeno tre importanti motivi: in primo luogo, raramente le distopie prevedono la fine dell'universo distopico perché uno degli incubi che la distopia trasmette è, in linea di massima, quello dell'incrollabilità del sistema del male; in secondo luogo la società distopica non è una società anarchica; infine a questo quadro negativo segue la palingenesi della popolazione troglodita e, di conseguenza, anche il rovesciamento del tema dell'indole malvagia.

³³ LP, XI, 148.

³⁴ Jean Starobinski (1973: 38) commenta «À quel prix s'achète, chez les Troglodytes, le souci exclusif de l'intérêt personnel? Le peuple ne peut survivre en tant que communauté: le revers de l'anarchisme égoïste, c'est l'anéantissement collectif».

³⁵ Quello dei Trogloditi malvagi non è certo il primo esempio di questo genere, non solo in filosofia, ma anche nella letteratura specifica precedente: basti pensare agli Yahoo dei *Gulliver's Travels*.

3.2 I Trogloditi virtuosi e l'impossibile utopia

La distruzione della popolazione, infatti, è drastica, ma non completa; non segna la fine dei Trogloditi, rientrando nel gioco dei capovolgimenti tipici di questa storia³⁶.

In una parte isolata del paese vivono, prosegue Usbek, due famiglie di differente carattere: se tutti gli altri Trogloditi muoiono a causa del loro comportamento ingiusto e irrazionale, i due gruppi che sopravvivono sono di tutt'altro genere.

I capi delle due famiglie, racconta il Persiano, «avoient de l'humanité; ils connoissoient la justice; ils aimoient la vertu. Autant liés par la droiture de leur cœur que par la corruption de celui des autres, ils voyoient la désolation générale et ne la ressenoient que par la pitié»³⁷.

Per precisare il suo discorso, Usbek nella Lettera XII delinea in generale il carattere dei Trogloditi virtuosi e giusti e, nella successiva, descrive il loro modo di vivere attraverso otto esempi. I membri delle due famiglie sono uniti dal fatto stesso di essere una minoranza "diversa", di condividere gli stessi principi morali, di avere il senso della cooperazione e della collaborazio-

³⁶ «Tutto si capovolge nelle *Lettres Persanes*» scrive Jean Starobinski (p. 101; cfr. anche Id., 1973: 33). Wellington (1994: 32) teorizza un «psychological reorientation» dall'inumano all'umano, reso necessario dalla malvagità morale dei primi Trogloditi.

³⁷ LP, XII, 149. Sebbene il tema sia stato discusso dalla letteratura critica (cfr. un rinvio a tali interpretazioni in Platania, 2004, pp. 86-88), il concetto di virtù qui teorizzato poco ha a che vedere con quello della virtù politica, principio dei governi repubblicani sviluppato dal barone de la Brède nell'*Esprit des lois* (Montesquieu, 1958, l. III, capp. III e IV, pp. 251-254). Crisafulli (1943: 375-385) dedica alcune interessanti pagine all'analisi della virtù dei Trogloditi, che Montesquieu, dietro l'ispirazione di Shaftesbury, delinea con motivi stoici; sulla stessa linea di discorso, discute il tema della religione di questo popolo in relazione all'opera di Charron. Céline Spector (1997: 63 sgg.) sottolinea il ruolo politico che la virtù ricopre nell'intera opera. Lando Landi (1981: 469), nel suo importante testo sul pensiero politico di Montesquieu, precisa che «la "virtù" ha costituito l'ideale politico, oltre che morale, del Montesquieu giovane, ma si deve escludere che abbia conservato lo stesso ruolo nel pensiero del Montesquieu maturo». Nel collegare il concetto di virtù con quello di Repubblica, lo studioso individua proprio nelle *Lettres Persanes* XIII e XIV il quadro di una repubblica retta sulla virtù, che negli anni giovanili era il modello politico preferito del barone di La Brède (Ivi: 473-475).

ne; ma, pur vivendo nella socialità, non sono organizzati politicamente. La loro vita in comune potrebbe essere paragonata a quella di una società in stato di natura, guidata da norme che non prevedono di essere infrante e quindi non contemplanopene né magistrati. La nuova società si accresce in tempi non lunghi; le famiglie che via via si vanno formando sono fondate sull'amore fra gli sposi e di costoro verso i figli, che li ricambiano. Questo popolo è in grado di considerare le conseguenze dei suoi atti e quindi sceglie di comportarsi in modo da perfezionare le condizioni generali di vita di tutti: «Le jeune peuple qui s'éleva sous leurs yeux s'accrut par d'heureux mariages: le nombre augmente; l'union fut toujours la même, et la vertu, bien loin de s'affoiblir dans la multitude, fut fortifiée, au contraire, par un plus grand nombre d'exemples»³⁸.

La virtù non è l'unica causa della stabilità e del consolidamento delle relazioni fra tutti i nuovi Trogloditi: un ruolo fondamentale lo ha l'educazione, non imposta né insegnata astrattamente, ma trasmessa con l'esempio. Ciò significa che la virtù chiama virtù, la giustizia provoca giustizia e tutto ciò ha come esito una felice vita per la collettività. Anche la "storia", cioè il ricordo della scelleratezza degli antichi Trogloditi, rafforza l'unione del gruppo. Nelle serate che passano in comune, i membri di questo popolo rinnovato si rallegrano della loro moralità, della loro esistenza semplice fra campi e allevamento del bestiame, del loro spirito comunitario, dei loro rapporti schietti. Quando "scoprono" gli dèi, alla cui benevolenza fanno di dovere la loro felicità, è proprio grazie all'aiuto della religione che perdono quanto di rude era rimasto nei loro costumi ³⁹.

Nella lettera XIII, come si diceva, Usbek passa da una descrizione generale al racconto di vari aneddoti, i quali mostrano il rispetto verso gli anziani, l'amore per la famiglia, la cura

³⁸ LP, XII, 149.

³⁹ Cfr. *Ibidem*. In proposito Bertolini commenta che quella dei Trogloditi, priva di tradizione scritta, è una religione spirituale, sebbene politeista, e sostiene che «i Trogloditi vivono la collettività in maniera sana», in una comunità che sa riconoscere i propri errori. I Trogloditi, dunque, meritano l'appoggio degli dèi. Questo dimostrerebbe come per Montesquieu gli uomini debbano godere della libertà, prescindendo dalla loro religione (Bertolini 2013: 12-13).

dell'amicizia, l'assenza di attaccamento ai beni materiali, il valore del lavoro seppure duro⁴⁰.

L'esempio su cui mi vorrei soffermare è l'ultimo, di certo il più completo e interessante: la felicità e la prosperità del nuovo popolo dei Trogloditi suscita presto l'invidia dei popoli confinanti che, racconta il Persiano, si alleano per rubar loro le greggi. I Trogloditi si rivolgono ai vicini dicendosi disposti a dar loro ciò di cui hanno bisogno e persino a ospitarli nelle loro terre; ma, avvertono, richiamandosi a quel principio di giustizia che Usbek ha descritto come il loro massimo valore: «si vous entrez dans nos terres comme ennemis, nous vous regarderons comme un peuple injuste, et [...] nous vous traiterons comme des bêtes farouches»⁴¹. Quando i vicini, non riuscendo neppure a capire il senso di queste proposte, li attaccano, convinti della sostanziale debolezza di gente così mite, si trovano davanti un popolo unito che, stupito «de l'injustice de leurs ennemis, et non pas de leur nombre»⁴², spinto dall'amore per i propri cari e per la Patria, sorretto da un alto senso di giustizia, riporta facilmente la vittoria. Usbek definisce questa battaglia come la lotta fra l'ingiustizia e la virtù, che tuttavia non serve come monito per quei popoli malvagi. Come nel modello utopico, ma non per le stesse ragioni, la società "perfetta" non si espande⁴³.

Parrebbe, pertanto, di poter concordare con chi sostiene che quanto raccontato nelle *Lettres Persanes* XII e XIII richiama un'utopia, che si basa su una concezione antropologica positiva⁴⁴. Questo è, di sicuro, un tema proprio dell'orizzonte utopico il quale, già ben presente nelle utopie seicentesche, ha un notevole sviluppo nel secolo dei Lumi e nelle, peraltro sempre più

⁴⁰ LP, XIII, 151.

⁴¹ Ivi: 152.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Si vedrà nel prossimo paragrafo che quella dei Trogloditi virtuosi è una società né perfetta né immutabile. Questo ultimo esempio rinvia *a contrario* alla conclusione del già citato *The Grumbling Hive* di Mandeville, dove, in base alla tesi dei "vizi privati, pubblici benefici", le api "virtuose" vengono sconfitte: la virtù, in questo caso, non paga e la società perisce, perché le api virtuose sono imbelli, disorganizzate, incapaci di opporsi al "male". Racault (1991: 127-128) sottolinea le relazioni fra lo scritto di Mandeville e quello di Montesquieu.

⁴⁴ Come si è avuto modo di osservare, gli studiosi che collegano le quattro *Lettres Persanes* al discorso utopico tengono conto solo di questa parte del racconto.

rare, utopie successive. Lo stesso tono hanno sia il ruolo attribuito all'educazione delle giovani generazioni, dato che in gran parte delle utopie l'educazione alla virtù e alla giustizia è indicata come uno degli strumenti fondamentali per la conservazione stessa dello Stato e delle sue principali istituzioni; sia l'insistenza sul senso vivo della comunità e della cooperazione, anch'essi principi ben presenti nelle società utopiche; sia la capacità di combattere in difesa dei loro valori. Ma la questione è, in realtà, più complessa: anche a proposito del modello proposto nelle lettere XII e XIII non si può propriamente parlare di "utopia", in quanto l'utopia prevede non l'anarchia, ma, come si accennava, una organizzazione politica forte e ben strutturata. Un ulteriore elemento che esclude la possibilità di considerare questa parte delle *Lettres* un racconto utopico sta nella crisi a cui va incontro il gruppo dei Trogloditi virtuosi: come si è detto, è caratteristica dominante del modello utopico la perfezione e dunque l'immutabilità; invece, in questa società, a un certo punto, sorge la necessità del cambiamento.

4. *L'imprescindibilità della politica*

Riassumendo, l'originaria società politica, guidata sia da un re autoritario sia da governanti scelti dal popolo, non può durare, dato che la popolazione è formata da esseri malvagi e associati; in un secondo momento il concetto stesso di società sparisce e dominano individualismo, egoismo, irrazionalità; in una terza fase, grazie a una virtù diffusa, alla giustizia, all'amore per gli altri, al senso della comunità, si crea una sorta di società naturale guidata da norme morali introiettate che sembrano rendere superflua l'esistenza di un potere organizzato.

Con la lettera quattordicesima, la più breve di tutte, si chiude il circolo del racconto, con il ritorno della vita dei Trogloditi entro la sfera della politica.

Usbek inizia questa parte della narrazione affermando che la popolazione della società descritta nelle due lettere precedenti cresce tanto rapidamente che l'incremento demografico la spinge ad assumere la decisione «de se choisir un roi»⁴⁵. Scegliersi

⁴⁵ LP, XIV, 152. A proposito della decisione di uscire da uno stato di natura, per vivere in una società organizzata, Viselli (1986: 199) nota che i Trogloditi fanno

un re significa uscire dalla società naturale, che si regge sulla condivisione di principi morali, norme di convivenza, rispetto reciproco, per passare a una società organizzata o, in altri termini, a una *società politica*, in cui viga il dovere dell'obbedienza agli obblighi imposti da leggi positive. La società che il popolo intende fondare è una sorta di monarchia elettiva, non un governo autoritario, dunque; ma è chiaro che le nuove leggi saranno emanate secondo la volontà di un sovrano il quale, secondo la scelta fatta dal popolo, sarà «le plus juste» fra loro⁴⁶. Questi, tuttavia, per il ruolo che andrà a ricoprire, si porrà in una posizione sociale e politica “differente” da quella di tutti gli altri membri della comunità, nella quale farà il suo ingresso una prima forma di potere disuguale. C'è da supporre che i Trogloditi, data la loro propensione alla virtù, obbediranno a tali leggi, ma queste si imporranno dall'esterno e il popolo le seguirà non perché la coscienza lo indichi, ma perché un governante lo ordina⁴⁷.

Di questo si rende conto il venerabile saggio scelto come re, il quale si è tenuto lontano dall'assemblea che, intuitiva, l'avrebbe nominato, preferendo ritirarsi «dans sa maison, le cœur serré de tristesse»⁴⁸. Il prescelto sa che cosa sta per succedere e lo dice, senza alcuna reticenza, ai delegati che gli comunicano la nomina. Il resto della lettera è dedicato al suo commento sulla decisione dei suoi compatrioti, un commento che inizia con parole meste, per diventare gradualmente e drammaticamente più severo.

La prima esternazione riguarda la sua persona, la seconda sarà di taglio politico: c'è quindi una riflessione, che, sebbene riassunta in poche frasi, è complessa e chiarisce in che modo il racconto di Usbek si inquadri all'interno degli sviluppi della filosofia politica montesquieuiana.

tale scelta «pour se moderniser, pour s'épanouir dans toutes les domaines des connaissances [...]. L'expérience des Troglodytes se révèle donc positive avec ouverture sur l'avenir».

⁴⁶ LP, XIV, 152.

⁴⁷ Secondo Domenico Felice (2014: 50; cfr. anche p. 139), per Montesquieu l'uomo è un essere duplice e lo dimostrerebbe proprio la parte finale del racconto sui Trogloditi.

⁴⁸ LP, XIV, 153.

Il vecchio Troglodita soffre nel pensare che il popolo cui appartiene non individui, per essere guidato, nessuno più adatto di lui: quindi in prima istanza si sofferma non sulla decisione di formare un governo, ma sulla scelta della sua persona. Se la decisione di avere un re è irremovibile, gli costa molto credere di essere lui il più saggio del suo popolo. Tuttavia, è disposto a piegarsi alla volontà espressa dall'assemblea: «Vous me déférez la couronne, et, si vous le voulez absolument, il faudra bien que je la prenne»⁴⁹. Il vecchio saggio “dice di sì”, scende a compromessi con se stesso, con i suoi principi e si adatta a vedere deluse le sue aspettative. Con questa sua decisione, la politica fa il suo ingresso nella comunità troglodita.

Il nuovo re quindi si piega a quello che palesemente considera un abbandono dei principi che, fino a quel momento, hanno guidato la vita del suo popolo: accetta, ma sottolinea immediatamente che ciò che sta accadendo è per lui doloroso, perché i Trogloditi, che vivevano liberi, hanno deciso di perdere la loro libertà, una libertà “naturale”, slegata dalla relazione libertà/obbligo propria delle società politicamente organizzate: «je mourrai de douleur – commenta il vecchio saggio – d’avoir vu en naissant les Troglodytes libres et de les voir aujourd’hui assujettis»⁵⁰. Anche i Trogloditi malvagi godevano di libertà senza regole; la differenza sta nel fatto che i Trogloditi virtuosi seguivano la legge morale con una libertà di coscienza, che, data la loro indole, non poteva che essere libertà di essere buoni, virtuosi, giusti.

Il prescelto, però, sa bene che cosa ha spinto davvero il suo popolo ad assumere una decisione così drastica: la vera ragione non è l'incremento demografico e quindi la difficoltà “oggettiva” di continuare a gestire un'allargata società naturale, ma un problema ben più di fondo: «Je vois bien ce que c'est, ô Troglodytes! votre vertu commence à vous peser»⁵¹. Dato il desiderio di continuare a comportarsi secondo giustizia, è per loro ormai difficile essere virtuosi senza un capo (e quindi senza una legge

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.* Non deve però essere dimenticata l'osservazione di Crisafulli (1943: 386), secondo il quale il filosofo non spiega in che modo queste nuove esigenze siano sorte nella società dei Trogloditi virtuosi.

positiva) che li costringa a rimanere tali. Rendendosi conto di non riuscire più ad attenersi alle rigide norme della loro morale, temono di lasciarsi andare a una vita simile a quella dei loro antenati: privi di un capo cui obbedire, «vous ne sauriez subsister, et vous tomberiez dans le malheur de vos premier pères»⁵², constata amaramente il futuro re.

Ed è proprio in questo senso che la politica, come compromesso tra l'assoluta virtù e l'assoluta malvagità, gioca il suo ruolo: la virtù è dura da rispettare sempre e ovunque, ma la vita scellerata degli antichi Trogloditi è esecrabile. Anche i Trogloditi virtuosi vivono, come i precedenti, in una forma anarchica, ma neppure un "anarchismo virtuoso"⁵³ può consentire una duratura convivenza di un popolo. Quindi, l'unica via percorribile è quella di essere "costretti" a essere giusti e virtuosi o, come avrebbe detto qualche decennio dopo Jean-Jacques Rousseau, di essere costretti a essere liberi⁵⁴.

Perdendo la libertà morale che consente di essere solamente giusti e virtuosi, altruisti e solidali, i Trogloditi passano dalla costrizione soggettiva della coscienza all'obbligo dettato dall'esterno e la giustizia cessa di essere un principio morale per divenire una norma giuridica e politica; ciò consente di seguire regole private di comportamento molto più lasse di quelle di una rigida etica privata: «vous pourriez contenter votre ambi-

⁵² LP, XIV, 153.

⁵³ Facendo riferimento a Paul Vernière, Corrado Rosso (1971: 83) utilizza quest'espressione per commentare la scelta dei Trogloditi di scegliersi un re: il lamento del vecchio saggio mostra l'imbarazzo della politica di fronte all'incapacità di trasformare la virtù in istituzione.

⁵⁴ Platania (2004: 103) afferma che la stessa scelta di fare dei Trogloditi i protagonisti del suo racconto significa per Montesquieu «addurre un esempio convincente e noto dei bisogni e delle tendenze fondamentali della natura umana a prescindere dalle forme politiche»; la contrapposizione dei Trogloditi virtuosi a quelli malvagi implicherebbe «la convinzione che le relazioni sociali fossero possibili anche prima dell'organizzazione politica», tanto più che la trasformazione in Stato «non costituiva il fulcro tematico del racconto». Landi (1981: 474) vede la Lettera XIV una dimostrazione di come negli anni giovanili il filosofo francese preferisse, a tutte le altre forme di governo, quella repubblicana, basata sulla virtù. Tesi certamente condivisibile e non contraddittoria sulla consapevolezza della imprescindibilità del compromesso rappresentato dalla costituzione di uno Stato politico organizzato. Infatti, non bisogna dimenticare che la società dei Trogloditi virtuosi non è una società politica ed è per questo motivo che non regge.

tion, acquérir des richesses et languir dans une lâche volupté, et que, pourvu que vous évitiez de tomber dans les grands crimes, vous n'aurez pas besoin de la vertu». ⁵⁵ Costruire una società politica, in altri termini, libera i Trogloditi da ogni impegno morale e permetterà loro di vivere senza commettere grandi crimini, perché ci sarà la legge positiva a ostacolare, con lo spauracchio delle pene giudiziarie, ogni atto violento, ingiusto, egoista e asociale ⁵⁶. E quindi della virtù non ci sarà più bisogno; sarà sufficiente l'obbligo politico, che però si occupa più che altro di divieti, rispettando i quali si potranno nutrire ambizioni, accumulare ricchezze, diventare oziosi o voluttuosi entro i limiti permessi dalla convivenza, senza più dover interrogare la propria coscienza.

Il vecchio saggio ha detto "si", ma non riesce a rassegnarsi; i Trogloditi non dovrebbero compiere azioni virtuose perché un capo gliel'ordina, dato che dovrebbero compierle ugualmente «sans moi et par le seul penchant de la nature». Eppure, purtroppo, sa che dovrà lasciare questo mondo con il grande dolore di vedere i suoi connazionali «sous un autre joug que celui de la Vertu» ⁵⁷.

⁵⁵ LP, XIV, 153.

⁵⁶ Da più parti si è avanzato il parallelo fra le diverse forme politiche che appaiono in queste lettere (dall'iniziale dispotismo alla conclusiva monarchia) e le analisi presenti nell'*Esprit des Lois*. In particolare, J.-M. Racault (2000, p. 351) definisce il racconto come un «explanatory pattern» che descrive in modo genetico il succedersi delle forme di governo, in modo simile a quanto fa Rousseau nel *Discours sur l'inégalité*. Ma, diversamente da costui, Montesquieu «did not consider time as a linear trajectory [...] but as a cycle marked by the alternation of progress and decay».

⁵⁷ LP, XIV, 153. Montesquieu scrisse, senza peraltro pubblicarlo, un seguito della storia dei Trogloditi, nel quale, oltre ai temi di morale, che sono ancora il motivo principale della pagina, si trova conferma di due concetti su cui mi sono soffermata. Per un verso, infatti, riprende il tema dell'educazione, legato, nella prospettiva di questo contributo, a una eventuale ispirazione per le utopie; per un altro conferma la necessità della politica come compromesso e della guida governativa per la sopravvivenza di una comunità (Montesquieu 1956b: 377-379). Quando il primo re, scrive il filosofo, muore logorato dalle responsabilità del suo incarico, viene scelto – sempre per la sua saggezza – un altro membro della famiglia. Costui ha un senso più sviluppato del ruolo che deve svolgere e non si oppone alla richiesta di permettere lo sviluppo di commercio e arti. Avverte, però, che, se i Trogloditi conserveranno la loro virtù, sarà suo compito «d'être puls juste» di loro; ma se penseranno solo alla ricchezza, dovrà essere più ricco di loro e quindi dovrà imporre alte tasse. In altri termini, chiarisce il

5. Osservazioni conclusive

Mi auguro di aver chiarito come la discussione sulla presenza o meno di motivi del discorso distopico nelle *Lettres persanes* XI-XIII e l'individuazione della imprescindibilità della politica quale soluzione della favola nella lettera XIV siano strettamente dipendenti. Tale connessione fornisce una possibile interpretazione del racconto del Persiano, anche se è evidente che questa non ne è di certo l'unica lettura possibile.

Nella risposta a Mirza, Usbek delinea una natura umana complessa che, attraverso il filtro dell'indagine morale, può apparire malvagia e violenta o virtuosa e cooperativa. Ma gli uomini, se fossero esseri del primo tipo, sarebbero destinati all'autodistruzione; se tentassero di seguire virtù e giustizia, alla lunga troverebbero questo compito troppo gravoso. La via di mezzo è una via di compromesso: uno Stato con buone leggi e saggi governanti, dove i cittadini siano guidati da leggi positive, salvandosi da una vita meschina e liberandosi dal duro giogo della coscienza. Questo è, a mio parere, un tema non secondario della narrazione sui Trogloditi, che rende difficile leggere come utopica la sua seconda parte, così come sarebbe difficile interpretare la prima come distopica, sebbene non sia privo di rilievo – e lo si accennava in apertura – notare che il racconto offre ugualmente spunti stimolanti per il successivo discorso

re, «si vous êtes vertueux, je le serais; si je suis vertueux vous les serez» (Ivi: 379). L'educazione e il reciproco esempio avranno il compito di conservare la virtù nello Stato; tuttavia, se la virtù verrà abbandonata dal popolo, il re dovrà esercitare le sue funzioni di governante, assumendo provvedimenti senz'altro non graditi da chi si è voluto a tutti i costi arricchire. Sulla funzione della virtù in questo testo cfr. Spector (1997: 63). J.-Racalut (1991: 137) sottolinea come nell'aggiunta il filosofo non ritiene più incompatibili monarchia e virtù politica. Crisafulli (1943: 389), su una linea interpretativa simile, afferma che Montesquieu smorza il pessimismo antropologico che trapela dalla conclusione del racconto e assegna un ruolo importante all'educazione e al reciproco esempio. Trousson (1992: 116), ribadisce le due tesi già esposte da Crisafulli, precisando che il barone di La Brède «corregge in questo modo l'iniziale pessimismo e modifica al tempo stesso il suo primitivismo». Schneider (2005: 11-12) si sofferma sul significato dell'assenza di questa parte nell'edizione considerata definitiva delle *Lettres persanes*.

utopico nella sua interezza, senza essere in esso propriamente inseribile.

In relazione a quanto si è già osservato nelle pagine precedenti, è di un certo interesse notare che nella favola si può individuare, in aggiunta a quelli già rilevati, un ulteriore “capovolgimento” riferito, questa volta, all’ordine interno delle principali fasi che la popolazione troglodita attraversa. Infatti, gli autori di utopie e distopie sviluppano, quale presupposto delle loro costruzioni teoriche, un’analisi critica della società politica loro contemporanea. Pertanto, disegnando un modello perfetto, seppure non umanamente realizzabile, o un futuro fosco che sarebbe bene non si realizzasse, hanno lo scopo di spingere al miglioramento della situazione politica del loro tempo o mostrando una sorta di “idea regolativa” che si possa, almeno in parte, porre in atto; o descrivendo una realtà da evitare nel modo più assoluto. In entrambi i casi, dunque, suggeriscono di sottoporre a un processo di seria riforma politica lo Stato in cui vivono. Il racconto di Usbek rovescia il percorso, in quanto descrive, come fossero reali, due condizioni di vita anarchica in cui dominano “l’assoluto male” o “l’assoluto bene” e si conclude con la scelta di un compromesso: uno Stato politico imperfetto, ma perciò stesso riformabile. Fra il discorso utopico e la narrazione di Usbek si ha così una sorta di collegamento invertito, in quanto alla fase “imperfetta”, ma vivibile, si giunge in conclusione della narrazione, quando l’affidarsi al governante, che si spera di aver scelto saggio e giusto, diventa l’unica via percorribile per la sopravvivenza della società.

Bibliografia

- BACCOLINI RAFFAELLA, MOYLAN TOM, (2003), *Dark Horizons. Science Fiction and the Dystopian Imagination*, Routledge, London.
- BACZKO BRONISLAW, 1979, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, tr. it., Torino: Einaudi (ed. originale, *Lumières de l'Utopie*, Paris: Payot, 1978).
- BACON FRANCIS, 1626, *New Atlantis*, in William Ralwey, (ed.) *Silva Silvarum*, n.e. (tr. it., Luigi Punzo, a cura di, *Nuova Atlantide*, Roma: Bulzoni editore, 2006).
- BERTOLINI MIRIAM, 2013, *Montesquieu: Lettres Persanes. Come la filosofia del relativismo (culturale?) viene protetta dal romanzo*, in http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Lettres_persanes.pdf
- BRADBURY RAY, 1953, *Fahrenheit 451*, New York: Ballantine Books (tr. it., Milano: Mondadori, 2016). London: Victor Gollancz (tr. it., Palermo: Sellerio Editore, 2020).
- CALLENBACH ERNEST, 1975, *Ecotopia: The Notebooks and Reports of William Weston*, New York: Bantam (tr. it. di F. Russo, 2012, *Ecotopia*, Roma: Castelveccchi).
- CAMPANELLA TOMMASO, 2003 [1602], *La città del sole*, a cura di Luigi Firpo, Roma-Bari: Laterza; (ed. originale in latino: *Civitas Solis. Poetica Idea reipublicae philosophicae*, Francoforte, 1623).
- CERETTA MANUELA, 2012, "Sulla distopia", in *Storia del pensiero politico*, I, 2, pp. 297-310.
- CRISAFULLI ALESSANDRO S., 1943, *Montesquieu's Story of the Troglodytes: its Background, Meaning and Significance* in P.M.L.A., juin, pp. 372-392; anche in Carrithers David, *Charles Louis de Secondat baron de Montesquieu*, London: Routledge, 2017, 2009¹, pp. 372-392).
- DE TURRIS GIANFRANCO, 2022, "Il revisionismo assoluto dell'ucronia, ovvero di tutti i futuri possibili", in *Rivista di politica*, numero monografico "What if..." l'ucronia tra letteratura, storia e politica, a cura di F. Trocini, 1/22, pp. 25-39.
- DORNIER CAROLE, éd, 2013, "*Lettres persanes*", Rennes: Presses Universitaire de Rennes.
- EBERLIN JOHANN, 1896 [1521], *Statuten aus dem Land Wolfaria*, in von L. Enders (hrsg.) *Sämtliche Schriften*, Halle a.S., vol. I.
- EHRARD JEAN, 1970, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris: Flammarion.
- FAMBRINI ALESSANDRO, 2022, *Un'altra Germania. Voci dalla notte della storia*, in "What if..." l'ucronia tra letteratura, storia e politica, cit., pp. 71-81.
- FELICE DOMENICO, 2014, *Montesquieu e i suoi lettori*, Sesto San Giovanni: Mimesis edizioni.

FIRPO LUIGI, 1987, *L'utopismo*, in Id., (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino: Utet, vol. III, pp. 811-873.

GALLI STEFANO B., 2001, *Dall'alterità alla politica: le Lettere Persiane di Montesquieu*, in Kanceff Emanuele, (a cura di), *Lo sguardo che viene di lontano. L'alterità e le sue letture. Riflessioni e problemi in un mondo che cambia*, Atti del Convegno (Torino-Moncalieri, 25-27 marzo 1999) vol. II, Moncalieri: Cirvi, pp. 727-765.

GOLDING WILLIAM, 1954, *Lord of the Flies*, London: Faber and Faber (tr. it. *Il signore delle mosche*, Milano: Mondadori, 1966).

HOBBS THOMAS, 2014 [1651], *Leviathan*, in Noel Malcom (ed.), *Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, Oxford: Oxford U.P. (tr. it. a cura di Arrigo Pacchi, con la collaborazione di Agostino Luppoli, Roma-Bari: Laterza, 2008¹²).

HUXELY ALDOUS, 1932, *Brave New World*, London: Chatto & Windus (tr. it. *Il mondo nuovo*, con *Ritorno al mondo nuovo*, Mondadori: Milano, 1971).

LANDI LANDO, 1981, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova: Cedam.

LOCHE ANNAMARIA, 2018, *Sconfiggere la distopia; ricostruire la politica. Nuove prospettive nella distopia del Terzo Millennio*, in Annamaria Loche (a cura di), "La distopia nel terzo millennio", in *Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica*, n. monografico, nn. 1-2.

LOCKE JOHN, 1967 [1689], *The Second Treatise of Government, An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*, in Peter Laslett, ed., John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge U.P. (tr. it. a cura di Luigi Pareyson, *Secondo trattato in Due trattati sul governo e altri scritti politici*, Torino: UTET, 1982³).

MANDEVILLE BERNARD DE, 1987 [1705], *L'alveare scontento, ovvero i furfanti resi onesti*, in *La favola delle api, ovvero, vizi privati, pubblici benefici*, tr. it. a cura di Tito Magri, Roma-Bari: Laterza; (ed. originale, *The Grumbling Hive, or Knaves Turn'd Honest*, London: S. Ballard).

MANFERLOTTI STEFANO, 1993, *Distopie contemporanee: Zamjatin, Huxley, Orwell*, in Arrigo Colombo, (a cura di), *Utopia e distopia*, Bari: Edizioni Dedalo (I ed. Milano: Franco Angeli, 1987), pp. 35-48.

MERCIER LOUIS-SÉBASTIEN, 1993 [1771], *L'anno 2440*, tr. it. a cura di Laura Tundo, Bari: Edizioni Dedalo (ed. originale, *L'an 2440. Rêve s'il en fut jamais*, Amsterdam: E. van Harrevelt).

MONTESQUIEU CHARLES-LOUIS DE SECONDAT, 1956a [1721], *Lettres Persanes*, in R. Caillois, éd, *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol I.

_____, 1956b, *Dossier des Lettres persanes*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I.

_____, 1958 [1748], *De L'Esprit des Lois*, in *Œuvres complètes*, cit., vol II.

_____, 2014 [1721], *Lettere Persiane*, in Domenico Felice, *Tutte le opere*, con testo a fronte, Milano: Bompiani, vol. I (1721-1754), pp. 3-453.

_____, 2017, *Tutte le opere*, cit., vol. II (scritti postumi).

_____, 2020 [1721], *Lettere persiane*, a cura di Domenico Felice, Milano: Feltrinelli.

MORE THOMAS, *Utopia*, 1516, Lovanio: T. Martens; (tr. it. con prefazione di Margherita Isnardi Parente, Roma, Bari: Laterza, 1981).

MUZIOLI FRANCESCO, 2007, *Scritture della catastrofe*, Roma: Meltemi.

ORWELL GEORGE, 1949, *Nineteen Eighty-Four*, London: Secker & Warburg publishers (tr. it. 1984, a cura di Stefano Manferlotti, Milano: Mondadori, 2016).

PLATANIA MARCO, 2004, "La favola dei Trogloditi di Montesquieu. Antropologia, società e politica", in *Giornale critico della filosofia italiana*, sesta serie, vol. XXIV, a. LXXXIII (LXXXV), fasc. I, gen-apr, pp. 82-105.

PLATONE, 2003², *La Repubblica*, tr. it. con testo a fronte, a cura di Franco Sartori, con Introduzione di Mario Vegetti e note di Bruno Centrone, Bari: Laterza.

RACAULT JEAN-MICHEL, 1991, *L'utopie narrative en France et en Angleterre. 1675-1761*, Oxford: The Voltaire Foundation.

_____, 2000, voce «Lettres Persanes (Historie des Troglodytes)» in Vita Fortunati, Raymond Trousson (eds.), *Dictionary of Literary Utopias*, Paris: Honoré Champion.

ROSSO CORRADO, 1971, *Montesquieu moraliste: des lois au bonheur*, tr. fr., Bordeaux: Éditions Ducros; (ed. originale, *Montesquieu moralista: dalle leggi al "bonheur"*, Pisa: Editrice Libreria goliardica, 1965).

SCHNEIDER JEAN-PAUL, 2005, *Les Lettres Persanes, une espèce de roman?*, in *Montesquieu en 2005*, études présentées par Catherine Volpac, SVEC 2005/05, Oxford: The Voltaire Foundation.

SPECTOR CÉLINE, 1997, *Montesquieu. Les "Lettres Persanes": de l'anthropologie à la politique*, Paris: PUF.

STAROBINSKI JEAN, 1973, *Préface a Montesquieu, Lettres Persanes*, Paris: Gallimard, pp. 7-40.

_____, 1990, *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi*, tr.it. Torino: Einaudi (ed. originale, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris: Éditions Gallimard, 1989).

_____, (2002) *Montesquieu*, tr. it. Torino: Einaudi; (ed. originale, Paris: Édition du Seuil, 1953).

SWIFT JONATHAN, 1726, *Gulliver's Travels*, London: Benjamin Motte; (tr. it. Milano: Garzanti, 1975¹⁸).

TROCINI FEDERICO, 2022a, *Un gioco maledettamente serio. La letteratura ucronica tra realtà storica, finzione e politica*, in "What if..." *l'ucronia tra letteratura, storia e politica*, cit., pp. 13-22.

_____, 2022b, *E se Hitler e Mussolini...? Il mondo dell'ucronia all'ombra della svastica e del fascio littorio*, in "What if..." *l'ucronia tra letteratura, storia e politica*, cit., pp. 41-55.

TROUSSON RAYMOND, 1992, *Viaggi in nessun luogo. Storia letteraria del pensiero utopico*, tr. it., con Introduzione di Vita Fortunati, Ravenna: Longo editore (ed. originale: *Voyages aux pays de nulle part: histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975).

VISELLI SANTE A., 1986, *Le Troglodyte: Imagine Fictive du Sauvage Canadien*, in E.T. Annandale, Richard A. Lebrun (eds), *Man and Nature*, "Proceedings of the Canadian Society of Eighteenth Century Studies", Edmonton: Academic Printing and Publishing, pp.191-199.

WELLINGTON MARIE, 1994, "Montesquieu's Troglodytes and Voltaire Quakers. A case of ideological kinship", in *Dalhousie French Studies*, autunno, 28, pp. 29-41.

WELLS GEORGE HERBERT, 1895, *The Time Machine*, London: Heinemann (tr. it. *La macchina del tempo*, Milano: Mursia, 1996).

ZAMIATIN EVEGENIJ, 2007, a cura di Stefano Moriggi, tr. it. di Barbara Delfino, Bologna: Lupetti-Editori di comunicazione (tit. originale: *My*; la prima pubblicazione è in inglese: *We*, New York: E.P. Dutton, 1924).

Abstract

IL DISCORSO UTOPICO E IL RUOLO DELLA POLITICA. MONTE-
SQUIEU E IL RACCONTO SUI TROGLODITI

(THE UTOPIAN ISSUE AND THE ROLE OF POLITICS. MONTESQUIEU
AND THE TROGLODYTES' TALE)

Keywords: Montesquieu, utopia, dystopia, politics, government

Some scholars explain the *Lettres Persanes* XII-XIII, which tell of the Troglodytes, as a description of a utopian society. Despite in these letters (as well as in other works of the French philosopher), we can find some spark of utopia and dystopia, such reading is not consistent. Indeed, we cannot say that Montesquieu had a clear and specific concern for this issue. On the contrary, letter XIV demonstrates that the author of the *Esprit des Lois* already in his early works considered the role of politics both as a key issue and as the only means for achieving a feasible and lasting coexistence among human beings.

ANNAMARIA LOCHE

Università degli studi di Cagliari

annamarialoche@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3061-1334

EISSN 2037-0520