

PER UNA FILOSOFIA DEL LIMITE

SERGIO COTTA INTERPRETE DI
MONTESQUIEU

di

THOMAS CASADEI E DOMENICO FELICE*

Università di Bologna

**Il presente contributo è in corso di pubblicazione
all'interno di un quaderno della "*Rivista Internazionale di
Filosofia del Diritto*" interamente dedicato a Sergio Cotta.**

*«Chi lo direbbe! La virtù stessa ha bisogno di
limiti».*

(EL, XI, 4)

1. L'approccio metodologico: Montesquieu fondatore delle moderne scienze sociali

Nella dedica del suo *Montesquieu* edito da Laterza nel 1995, Sergio Cotta scrive con legittimo orgoglio (e non solo per ricordare un intenso rapporto di collaborazione e di amicizia): «*alla memoria di André Masson e Robert Shackleton – nous étions trois [eravamo tre]*».

In effetti si tratta dei tre maggiori studiosi di Montesquieu del Novecento: Masson (1900-1986) per aver curato quella che può senz'altro definirsi la migliore edizione critica, fino ad oggi disponibile, degli scritti di Montesquieu^[i]; Shackleton (1919-1986) per la più importante «biografia critica» del *Président*^[ii]; Cotta (1921-2007) per aver approntato, da un lato, seppure in traduzione italiana, la prima edizione critica *completa* dell'*EL* (*Lo spirito delle leggi*, 1952), e, dall'altro, la prima vera monografia 'scientifica' sull'*intero* pensiero di Montesquieu (*Montesquieu e la scienza della società*, 1953).

Per quanto negli stessi anni in cui Cotta lavora alla sua edizione critica dell'*EL*, Jean Brethe de La Grassaye si dedichi alla propria, tuttavia quest'ultima vede la luce integralmente solo nell'arco di un decennio (1950-1961): prima dell'edizione di Cotta, esce solo, nel 1950, il primo dei quattro tomi previsti, contenente i libri I-VIII. Peraltro, va rilevato che anche a fronte dell'edizione completa di Brethe, quella di Cotta resta ancora oggi, a nostro avviso, la più accurata (e questo anche rispetto all'edizione Derathé del 1973) per l'apparato critico, e specialmente per quanto concerne l'individuazione e lo scandaglio delle fonti classiche (Aristotele, Platone, Polibio, Cicerone, Livio, Tacito, Plutarco, ecc.) dell'*EL*^[iii].

Venendo alla monografia^[iv], si può osservare che il libro, prendendo in esame integralmente l'opera del *Président*, ha costituito l'effettivo punto di partenza di molta storiografia scientifica su Montesquieu e ha esercitato, e continua ancora a esercitare, un influsso fondamentale su ampi segmenti della letteratura critica montesquieuiana, sia

in Italia sia all'estero.

Lo studio – che segue in tutta la produzione filosofica e letteraria di Montesquieu, tenendo largamente conto delle numerose e poco note opere postume, «il graduale processo di formazione di una scienza empirica della società»^[v] – ha costituito e costituisce tuttora la più equilibrata alternativa all'interpretazione 'globale' di Montesquieu proposta da Shackleton (ritenuto da più parti il maggior studioso del filosofo francese).

La differenza di fondo consiste nel fatto che laddove Shackleton mira a fare di Montesquieu un illuminista a tutto tondo^[vi], Cotta cerca nella monografia, ma anche negli scritti successivi, di *distaccarlo* dalla filosofia francese dei Lumi e di proiettarlo, per così dire, nel futuro. Da questo approccio scaturiscono le sue tesi fondamentali, che possono essere ricondotte, schematicamente, a cinque: *a)* Montesquieu fondatore (e non 'solamente' precursore) di una scienza empirica della società, ovvero Montesquieu come vero e proprio fondatore della sociologia^[vii]; *b)* Montesquieu storicista e, per certi versi, precursore del *Volksgeist* di Hegel^[viii]; *c)* Montesquieu cristiano (e dunque nettamente contrapposto al Montesquieu deista di Shackleton); *d)* Montesquieu teorico del costituzionalismo liberale e, soprattutto, del pluralismo partitico, o – ancora – del pluralismo politico e sociale^[ix].

I due punti di maggior «dissenso» da Shackleton sono dunque il distacco di Montesquieu dall'illuminismo francese e la sua credenza nel cristianesimo, come Cotta stesso afferma anche nella recensione alla 'biografia critica' di Shackleton^[x]. Spiega Cotta al riguardo: «Ma il mio dissenso è più netto (e di più antica data) per quanto riguarda la

concezione religiosa di Montesquieu, che lo Shackleton considera un deista, mentre io lo ritengo invece muoversi nell'ambito di una essenziale, ancorché libera, fedeltà al cristianesimo, cui non sono estranei accenti agostiniani e pascaliani [...]. Ma [...] forse la ragione prima del nostro dissenso nasce dal fatto che lo Shackleton iscrive totalmente Montesquieu nell'ambito dell'Illuminismo, e quindi è portato ad attribuirgli la generale *Weltanschauung* (certamente deistica quando non è antireligiosa) di quel movimento. Mentre io tendo a distaccare Montesquieu, per l'essenziale almeno, dall'ambito illuministico, senza per questo arruolarlo di forza nelle idee tradizionaliste. Mi par invero difficile considerare illuminista [...] chi aveva una visione anti-razionalistica e relativistica della politica, una prospettiva storicistica e una concezione realistica e anti-perfettistica della condizione umana»^[xi].

Cotta compie dunque un'operazione (per molti aspetti) inversa a quella di Shackleton: là dove quest'ultimo cerca di fare di Montesquieu un illuminista conseguente, Cotta ne fa un protoromantico e un 'sociologo'. In quest'ottica interpretativa, la «simpatia» con cui Montesquieu considera la religione, e in particolare il cristianesimo, «segna la distanza dalle idee dei *philosophes* suoi contemporanei e apre la via ad alcune correnti di pensiero che si manifesteranno in seguito a partire dal Romanticismo»^[xii]. Montesquieu anticipa il Romanticismo e si distacca dai *philosophes* anche tramite l'idea che la religione è elemento costitutivo dell'individualità spirituale di un popolo: questa infatti non può formarsi né svolgersi senza il contributo della religione^[xiii].

La tesi secondo cui Montesquieu sarebbe il

«fondatore di una scienza empirica della società» va esaminata più in dettaglio^[xiv]. Questa impostazione epistemologica e metodologica «distingue» e «isola» Montesquieu dal resto dell'illuminismo francese. Nella sua tensione a proiettare Montesquieu fuori da questa corrente di pensiero e il più avanti possibile nel tempo, Cotta arriverà addirittura, con il saggio introduttivo all'antologia del 1995 (*Il pensiero politico di Montesquieu*), ad andare oltre il Montesquieu scienziato della politica e della società, perseguendo il tentativo di farne un «fenomenologo»^[xv].

Rispetto a questo giudizio ci pare certamente più solida l'interpretazione, finemente argomentata nel corso della monografia del 1953, di un Montesquieu quale effettivo fondatore della scienza della società e della politica^[xvi]. Un'ipotesi interpretativa, quest'ultima, che appare tuttora valida e comunque come quella che ha influenzato, in modo determinante, in Italia e non solo, gli studi su Montesquieu^[xvii]: a differenza dei *philosophes* – Voltaire, Rousseau, Diderot, ecc. – che concepiscono la politica come una scienza di «ciò che deve essere», Montesquieu elabora una «scienza empirica della società», studiando «ciò che è» per ricavarne le leggi dello sviluppo sociale. È questa, peraltro, la tesi accolta da Bobbio nel suo celebre studio su *La teoria delle forme di governo*^[xviii] ma anche da Lando Landi nella sua monumentale ricognizione sul ruolo giocato dal sistema inglese entro il contesto della visione politico-istituzionale montesquieuiana^[xix], nonché in tutta la manualistica di storia della filosofia del diritto, del pensiero sociologico e delle dottrine politiche: da Guido Fassò a Franco Ferrarotti, da Sergio Landucci ad Alberto Izzo, da Antonio

Zanfarino a Gian Mario Bravo e Corrado Malandrino^[xx].

2. Feconde intuizioni: il rapporto tra religione e politica

Dopo la monografia del 1953, Cotta si muove in tre direzioni principali (ricordate tutte nel corso della sua ultima intervista^[xxi]): *a)* l'idea di partito; *b)* il rapporto religione e politica; *c)* il tema della libertà politica (collegato strettamente all'idea di 'partito'). Tali percorsi di indagine mostrano quanto la lettura interpretativa di Montesquieu fornita da Cotta sia costruita a partire da feconde intuizioni.

Quello del rapporto tra religione e potere è tema fondamentale nella prospettiva di Cotta e, a ben vedere, in quella di Montesquieu 'correttamente inteso'.

La questione della religione appare a Cotta, sin dall'inizio dei suoi studi, un punto di particolare rilevanza, sia per capire meglio la posizione di Montesquieu nella cultura del suo secolo, sia, più in generale, per valutarne i legami con gli sviluppi successivi del dibattito scientifico-culturale sulla politica e la configurazione del potere (senza tralasciare, poi, che si tratta di un tema centrale anche per la personale riflessione ed elaborazione filosofica di Cotta stesso). In Montesquieu Cotta rinviene «una significativa sintonia» con alcune sue concezioni^[xxii]. Se in *Montesquieu e la scienza della società* egli aveva messo in luce come la posizione religiosa e metafisica del filosofo di La Brède si conciliasse con una «scienza empirica della società», in uno studio successivo del 1966 (*La*

funzione politica della religione secondo Montesquieu^[xxiii]) ad essere più dettagliatamente analizzato è il significato che Montesquieu assegna alla religione nella vita politica.

L'approccio di Cotta mira a mettere a fuoco l'itinerario che il Bordolese porterà a termine nell'*EL*, che così egli riassume: «Da una posizione iniziale che vedeva nella religione un semplice *instrumentum regni*, grazie al quale (con un'anticipazione quasi marxiana) le masse ignoranti sono tenute sottoposte, nelle *Lettres persanes* si fa strada il riconoscimento dell'importanza della religione (in specie di quella naturale, ma anche di quelle positive) come potente fattore di ordine e coesione sociale. Infine, nell'*Esprit des lois* Montesquieu sviluppa un discorso più articolato e sistematico: per ciascuna forma di governo individua lo specifico apporto della religione. Nella repubblica la religione accresce la sacralità delle leggi ed ispira l'amore di patria; nella monarchia, costituendo una delle più forti basi dei poteri intermedi, contribuisce ad impedire la degenerazione verso il dispotismo; infine, nel dispotismo, se da un lato contribuisce a rafforzare l'obbedienza dei sudditi, dall'altro vi introduce un elemento di stabilità che, in un regime che invece di per sé ne manca, attenua almeno in parte il carattere più estremo dello stesso»^[xxiv].

Cotta è attento nell'osservare altresì che «l'importanza della religione ritorna anche in un altro contesto, là dove Montesquieu individua gli elementi che definiscono lo *spirito generale*, cioè quei fattori fondamentali che governano gli uomini. Anche se le formulazioni variano nel tempo, la religione è sempre per Montesquieu uno di questi elementi (insieme al clima, alle leggi, ai costumi, ai principi fondamentali

di governo, ecc.)»^[xxv].

Più in specifico, Cotta argomenta che per Montesquieu «la religione, se costituisce innanzitutto un elemento di ordine della società, rappresenta anche una fonte di libertà sia perché in essa si radica il pluralismo della società, sia perché i suoi insegnamenti agiscono da freno all'arbitrio umano, sia infine perché ispira potentemente la libertà interiore nei confronti del potere»^[xxvi].

Si trova così un'ulteriore conferma del *distacco* di Montesquieu dalla mentalità dei *philosophes*: nella posizione del Presidente si può rilevare, innanzitutto, un atteggiamento molto meno dominato dal pregiudizio antireligioso e dal rigetto delle religioni positive, viste come espressioni di un passato da superare, e invece interessato ad un'ampia esplorazione empirica del fenomeno del quale si coglie tutta l'importanza. Questo modo di affrontare il tema consentirebbe a Montesquieu, secondo Cotta, una ben più articolata conoscenza del fenomeno religioso e della sua molteplice rilevanza sociale^[xxvii].

Se occorre dare certamente atto a Cotta dell'intuizione cruciale di rinvenire in Montesquieu una concezione della religione sia come elemento generatore di ordine sociale e politico sia, al contempo, come fonte di libertà, ciò che pare però difficilmente rintracciabile nell'autore dell'*Esprit des Lois* (e anzi che per quest'ultimo sarebbe 'pericolosa') è l'idea per cui la religione (cristiana) «ispira potentemente la libertà interiore nei confronti del potere». Nel luogo dell'*EL* (XXIV, 14) cui Cotta rinvia per svolgere il suo argomento, Montesquieu discute e lamenta il fatto che una religione che prevede solo premi ultraterreni e non anche castighi

ultraterreni mette in difficoltà il potere, in quanto l'individuo che vi credesse è 'incontrollabile' (è, questo, il caso dei martiri e dei terroristi-martiri). Cotta a questo riguardo ci pare non cogliere il bersaglio perché le grandi religioni (*in primis*, cristianesimo e islam) prevedono sia il paradiso sia l'inferno – anche se è vero che martiri e terroristi credono che a loro sia 'predestinato' solo il paradiso (è ciò che è sempre accaduto storicamente e tuttora accade).

Resta vero, comunque, che la religione per Montesquieu è, in primo luogo, un fattore di stabilità dei regimi (in specie del dispotismo), in secondo luogo, un fattore di moderazione e di freno del potere (sia monarchico sia soprattutto dispotico), in terzo luogo, un fattore di libertà, in quanto corpo sociale separato (contropotere) nella monarchia dei poteri intermedi (e in tal senso, un ruolo cruciale gioca il clero cattolico, a proposito del quale Cotta parla di «funzione liberale» nel quadro della monarchia dei poteri intermedi o «monarchia alla francese»^[xxviii]).

Se ciò è innegabile, Cotta tende però a sottovalutare che tra cristianesimo cattolico (adatto alle monarchie) e cristianesimo protestante (adatto alle repubbliche e alle monarchie, come l'inglese, «tendenti a repubblica»^[xxix]) esiste una distinzione. Se si prende sul serio questa distinzione, le preferenze di Montesquieu vanno chiaramente al luteranesimo e in particolare al calvinismo, e dunque appare alquanto ridimensionata la valutazione globalmente positiva della religione e in particolare del cristianesimo.

Entro una chiave di lettura maggiormente problematica, il potere del clero cattolico, infatti, è per Montesquieu un «male», che tuttavia si converte in «bene» perché impedisce un male maggiore, il

dispotismo; inoltre, il filosofo francese enuclea diversi elementi non positivi insiti nel cristianesimo cattolico: l'eccessiva estensione del celibato ecclesiastico ostacola la propagazione della specie e l'eccessiva estensione del monachesimo, cioè di gente «oziosa», dedicata alla vita contemplativa, nuoce allo sviluppo economico. Per contro, l'eliminazione della gerarchia ecclesiastica nel luteranesimo e soprattutto nel calvinismo, il sacerdozio universale e senza celibato, la soppressione degli ordini e dei monasteri (quindi la vita attiva contrapposta alla vita contemplativa), il minor numero di festività (quindi il maggior numero di giornate lavorative), sono tutti elementi che avvantaggiano, soprattutto economicamente, i paesi protestanti del nord su quelli cattolici del sud dell'Europa o mediterranei (*EL*, II, 4; XIV, 7; XXIII, 29; XXIV, 23; XXV, 4-5). Ma oltre a questi aspetti di natura sociale, Montesquieu è netto nell'attuare una distinzione anche sul piano prettamente politico: una religione senza un «capo visibile» (il papa) «conviene di più» ai popoli del nord che «hanno e avranno sempre uno spirito d'indipendenza e di libertà sconosciuto ai popoli del mezzogiorno» (*EL*, XXIV, 5). Dunque, alla luce di questi rilievi, pare più plausibile rilevare che il liberalismo di Montesquieu, per quanto 'sensibile' al fatto religioso e alla sua funzione sociale (come effettivamente ha avuto il merito di dimostrare Cotta), e per quanto legato al cristianesimo, è piuttosto a 'tinte protestanti' che a 'tinte cattoliche'.

Un secondo aspetto su cui è bene soffermarsi è quello relativo alla dimensione complessiva del cristianesimo. Il cristianesimo è per Montesquieu una religione dell'amore e della mitezza, ma il rapporto (privato) tra l'individuo e la divinità non è prioritario sul rapporto tra individuo e individuo, al contrario:

quanto più si ama il prossimo e ci si comporta da buoni cittadini tanto più si ama Dio (e *non* viceversa, come sembra invece pensare Cotta). In questo senso, la religiosità cristiana di Montesquieu è ‘mondana’ (o calvinista, secondo la prospettiva di Max Weber): quanto più siamo buoni cittadini, quanto più amiamo l’umanità e agiamo per il suo bene, tanto più amiamo Dio (e *non* viceversa)^[xxx]. La realizzazione ‘mondana’ è pertanto la via privilegiata dell’uomo religioso cristiano, non la sua ‘salvezza’ individuale di fronte al potere oppressivo^[xxxi]. A proposito di Montesquieu, si può in tal senso parlare di un *umanesimo religioso*, di una concezione della religione come ‘benevolenza’, come ‘amore per il genere umano’. Questa visione emerge nitidamente dalla *Prefazione* dell’*EL*: «È solo cercando di istruire gli uomini [s’intende, sui loro doveri civili o sulla loro essenza, che è fatta di *libertà* e *attività*] che si può praticare quella virtù generale che comprende l’amore di tutti». Così si spiega perché, oltre che del cristianesimo, Montesquieu tessa l’elogio anche dello stoicismo come «forma di religione» (nonché della figura di Marco Aurelio: «Esso [lo stoicismo] solo sapeva formare i cittadini, esso solo sapeva plasmare i grandi uomini, esso solo sapeva formare i grandi imperatori»^[xxxii]) e del confucianesimo come «religione tutta pratica»^[xxxiii]. Cristianesimo, stoicismo, confucianesimo sono religioni che svolgono una positiva funzione *politica*, perché incitano all’azione, ai doveri umani e sociali dei cittadini, all’amore del prossimo, alla ‘moralità’.

Un terzo aspetto importante (non connesso però solo al cristianesimo, ma alla religione in generale), che emerge con chiarezza dall’analisi di Cotta, è quello relativo alla funzione di *stabilizzazione* o

consolidamento dei regimi politici; ma oltre che fattore di stabilità (e di libertà anche, nella monarchia di tipo francese), la religione è pure, lo si già accennato, uno dei fattori costitutivi dello «spirito generale», uno dei fattori che «governano gli uomini». In questo senso, la religione è anche un elemento di *formazione* dei regimi politici e, più estesamente, delle civiltà: è «uno degli elementi della formazione di un ambiente umano». L'individualità spirituale di un popolo – quella che si può definire come 'civiltà' – «non può formarsi né svolgersi completamente senza il contributo della religione»: quest'idea è «del tutto estranea alla filosofia dei lumi», mentre «sarà ripresa e sviluppata dal Romanticismo»^[xxxiv]. Entro tale chiave interpretativa, la concezione della storia di Montesquieu risulta ispirata, da un lato, ad un sentimento drammatico dell'esistenza (la «grandezza» e «decadenza» esaminate nelle *Considérations sur les Romains* [1734]) e non già all'idea di progresso tipicamente illuminista, e, dall'altro lato, ad uno storicismo che gli dà il senso dello sforzo umano e grazie al quale egli stesso si sforza di comprendere piuttosto che di giudicare il passato^[xxxv].

Un'ultima notazione critica può svolgersi a proposito delle affinità che Cotta rinviene, a partire dalla sua interpretazione di un Montesquieu sostanzialmente riconducibile al cattolicesimo, con altre figure paradigmatiche di questa tradizione religiosa come, per esempio, quella di Sant'Agostino (o anche di Rosmini)^[xxxvi]. Complessivamente, per quanto Montesquieu affidi chiaramente alla religione un ruolo rilevante all'interno della società, non si dovrebbe, a nostro avviso, avvicinarlo troppo – come

invece suggerisce Cotta – all'autore del *De civitate Dei*^[xxxvii]. Per quest'ultimo, «il 'politico' di per sé non salva, [ma] è [...] salvato da qualcosa che è oltre la politica»^[xxxviii]; Montesquieu, almeno nelle opere a stampa, non sembra interessato alla prospettiva ultraterrena, quanto piuttosto a quella 'terrena' dell'uomo, alla sua realizzazione prima di tutto 'mondana'; la religione lo interessa per la sua *efficacia sociale e politica* ('mondana' appunto), non per il suo potere 'salvifico'; semplicemente egli sottolinea (in ciò sta l'aspetto apologetico) che il cristianesimo, il quale «non sembra avere altro scopo che la felicità nell'altra vita, realizzi la nostra felicità (*bonheur*) anche in questa» (*EL*, XXIV, 3). È proprio questa *felicità terrena* che interessa lo scienziato della politica Montesquieu, a tal punto da farne probabilmente anche il primo grande 'sociologo delle religioni'^[xxxix]: si tratta di una felicità che il cristianesimo assicura in quanto religione antidispotica, ovvero per la sua azione in favore della libertà; e in quanto religione che «ordina agli uomini di amarsi» e che «ingentilisce (*adoucit*) i [loro] costumi» (*EL*, XXIV, 1, 4).

Pertanto lo scienziato e sociologo Montesquieu non pare interessato al «significato [della religione cristiana] che va al di là della pura sfera politica e sociale»^[xl]; quest'ultimo interessa l'uomo (Montesquieu afferma di credere nella Rivelazione e nell'immortalità^[xli]), *non* lo scienziato, non l'*analista* della società. Sotto questo profilo, la credenza o meno nell'immortalità dell'anima importa solo per le sue «conseguenze sociali» buone o cattive (*EL*, XXIV, 19-21).

3. *Feconde intuizioni: l'idea di partito e la concezione della libertà*

Un altro aspetto assai significativo dell'analisi che Cotta svolge sul pensiero di Montesquieu è quello della libertà politica, tema su cui è ora opportuno soffermarsi. A partire dalla monografia, passando per i vari saggi sulla divisione del potere fino all'ultimo scritto su Montesquieu, quello del 1998 dedicato a *Montesquieu e la libertà politica*^[xlii], Cotta è tornato in modo ricorrente a questa nozione-chiave e, cosa su cui si appunta in questa sede l'attenzione, sulla sua connessione con l'idea del *limite*.

Il tema della libertà, affrontato, come si è accennato, anche nel saggio sulla funzione politica della religione (ove Cotta introduce l'interpretazione della filosofia politica di Montesquieu imperniata su una visione «dialettica» della libertà), si riconnette all'originale intuizione di Cotta sulla genesi dell'idea di partito in Montesquieu.

Le considerazioni su tale genesi, cui Montesquieu avrebbe fornito un contributo assolutamente seminale, sono raccolte in alcuni studi che Cotta conduce nel corso degli anni Cinquanta del Novecento («proprio negli anni in cui, su un altro fronte, quello della teoria empirica, la scienza politica contemporanea con Raymond Aron, Robert Alan Dahl, Giovanni Sartori veniva stabilendo con chiarezza il rapporto ineludibile tra partiti e democrazia moderna»^[xliii]). Qui Cotta esplora la posizione montesquieuiana sulla questione, trovandovi le prime sicure basi di quel riconoscimento della legittimità e del ruolo dei partiti che si avrà poi con Edmund Burke, James Madison e i grandi teorici della democrazia liberale, come egli stesso illustrerà nel suo saggio su *La nascita dell'idea*

di partito nel secolo XVIII (1959)^[xliv].

È convinzione di Cotta che, anche su questo tema, la voce di Montesquieu si distingue da quella di gran parte del pensiero politico settecentesco: quest'ultimo faticava a vedere nel *pluralismo partitico* un fenomeno positivo e si attardava nelle tradizionali condanne della divisione politica prodotta dai partiti (che si continuavano ad assimilare alle «fazioni»^[xlv]). In Montesquieu troviamo, invece, una già precisa e sicura visione dei partiti come elementi importanti di quell'equilibrio dinamico di forze su cui si basa un regime politico di libertà. Alle radici di questa interpretazione sta una concezione del *bene comune* che non si presenta come una caratterizzazione sociale precostituita, la quale (in quanto oggettivamente determinata) deve essere accettata da tutti, bensì come una realtà creata dagli uomini attraverso un «laborioso travaglio» che supera indubbiamente i contrasti, ma non li esclude, anzi li presuppone. Questa impostazione che si potrebbe definire «conflittualista», chiamando in causa anche il pensiero di Machiavelli^[xlvi], sta alla base della concezione liberale della democrazia rispetto a quella 'totalitaria' di derivazione rousseauiana.

A tal proposito le intuizioni di Cotta paiono molto feconde, in quanto conducono ad una interpretazione di Montesquieu come eminente teorico del pluralismo, inteso in diverse accezioni^[xlvii]: certamente partitico, ma tale forma non è che lo specchio del pluralismo sociale e politico, e dunque di una dialettica *sociale* che si affianca ad una dialettica *istituzionale* (come Cotta spiega magistralmente nel suo saggio del 1998^[xlviii]). Questa prospettiva rivela quanto nel

pensiero di Montesquieu siano compresenti tutti i perni dell'architettura del liberalismo democratico.

Come si evince dal saggio sulla *Nascita dell'idea di partito*, l'aspetto-chiave dell'analisi di Cotta consiste nella visione dell'armonia come frutto di 'dissonanze', che Montesquieu reinterpreta in modo originale. In quest'ottica, il «bene comune» (l'armonia) «non si presenta più come una caratterizzazione oggettiva della realtà sociale che tutti i membri del corpo politico debbono accettare come precostituita e alla quale debbono adeguare le loro opinioni e le loro azioni in quanto essa è univocamente (perché oggettivamente) determinata e determinabile. Essa appare invece a Montesquieu come una realtà *creata* dagli uomini nel vivo della storia, attraverso un laborioso travaglio, che supera bensì i contrasti, ma li presuppone; come il risultato, insomma, di una dialettica *concordia discors* di cui i partiti sono gli elementi indispensabili». Alla concezione classica dello Stato fondata sulla «giustizia come uguaglianza» si sostituisce, pertanto, una concezione nuova fondata sulla «giustizia come libertà»^[xlix].

Dunque, è a partire da una specifica concezione dell'idea di partito che, agli occhi attenti di Cotta, si origina l'idea della libertà prefigurata dall'opera di Montesquieu. Il saggio del 1998 è, sotto questo profilo, l'approdo di una riflessione di lungo corso e come tale offre la più sistematica concezione della libertà che Cotta rinviene nelle pagine del filosofo francese.

Tenendo ben presente l'analisi montesquieuiana della costituzione inglese, Cotta svolge un confronto approfondito tra quelli che ritiene i due padri del liberalismo moderno, Locke e Montesquieu – escludendo implicitamente che a questo ruolo possa

essere ricondotto Hobbes^[1]. Cotta compie la sua disamina mettendo a fuoco le affinità ma soprattutto le diversità tra i due autori, sia a livello di situazione storica di riferimento sia a livello teoretico-epistemologico. A differenza di Locke, per Montesquieu la libertà politica consegue dalla condizione paritetica di poteri diversi e non dalla loro gerarchia. Rispettare la tripartizione dei poteri (legislativo, esecutivo, giudiziario) costituisce la cifra ermeneutica dell'intero ragionamento montesquieuiano in favore della libertà. Non c'è libertà nel e del corpo politico là dove esso non è imperniato su tre poteri: *distinti* quanto a contenuti; *autarchici* quanto a struttura originante; *separati* quanto a specificità e funzione^[li].

L'aspetto più originale dell'interpretazione di Cotta, *in nuce* già presente nei suoi primi studi su Montesquieu e in questo saggio approfonditamente disegnato, è tuttavia quello della *dialettica* del potere intrinseca al sistema tripartito montesquieuiano. Attraverso una motivata incursione nel libro XIX dell'*EL* lo studioso connette «noeticamente» la dialettica tra i poteri costituzionali con un'altra specifica dialettica, propria caratterialmente di un intero popolo, che è sempre mosso da specifiche passioni. Quest'ultima dialettica, che al 'politico' congiunge il 'sociale', emerge dal «quadruplici e scambievoli incrociarsi dei suoi quattro attori: i due poteri (*pouvoirs*) istituzionali [legislativo ed esecutivo] e i "deux partis" dei cittadini [*Whig* e *Tory*]^[lii]. Il conflitto assume così valenze positive e si coniuga, in radice, con l'idea stessa della libertà: questa prospettiva caratterizza in maniera originale il pensiero di Montesquieu, differenziandolo da quello dei giusnaturalisti moderni, Hobbes, Locke,

Pufendorf, ma anche da pensatori come Harrington e Bolingbroke. La realistica (e moderna) interpretazione dialettica del fenomeno dei partiti – specchio dell’articolazione pluralistica della società – da parte del filosofo francese viene inoltre a contrapporsi nettamente alla visione di Rousseau e del ‘rousseauismo’, in cui la comunità è l’*intero*, il *tutto* (*grand tout*), sia sul piano filosofico, sia su quello pratico-politico^[liii].

Attraverso la messa a fuoco delle due dialettiche, Cotta attesta la capacità di Montesquieu di travalicare il suo tempo e di consegnare al futuro una visione della politica e della società regolata e ben ordinata: Montesquieu, «maieuta della moderazione», coniuga la libertà a partire dal pluralismo e in tal modo apre gli orizzonti del ‘politico’ alla possibilità di una convivenza tra gli uomini che le leggi consentono grazie ad una struttura *separata* e *limitata* del potere. Lo schema delle due dialettiche complementantisi a vicenda – tra i poteri istituzionali, tra le varie forze politico-sociali – conferma agli occhi di Cotta quanto Montesquieu si distacchi dal suo tempo e si affacci alle epoche successive come interlocutore privilegiato per il valore della libertà, ovvero «rende palese che Montesquieu ha raggiunto il vertice della sua comprensione della realtà politico-sociale, illuminante anche per il futuro»^[liv]. L’idea montesquieuiana di libertà, si evince dalla pagine di Cotta, si delinea sia sul piano dei contenuti come teoria dialettica, ove la dialettica politica (ovvero, l’equilibrio costituzionale) si intreccia con la dialettica sociale (ovvero, i partiti), sia su quello dei valori (la libertà è intesa come valore ultimo).

Può risultare interessante, seguendo questo schema interpretativo, vedere quali autori dopo

Montesquieu (emblematicamente qualificato come «filosofo della libertà») recepiscano in profondità il suo modello di libertà imperniato su pluralismo e idea del limite. Nella sua *Introduzione a I limiti della politica*, Giuliano Marini include opportunamente Kant tra i teorici della divisione dei poteri come «limite più alto che si ponga di fronte alla politica»^[lv], ma a questi occorre certamente aggiungerne altri, includendovi soprattutto Hannah Arendt. Nessuno più di Montesquieu e di Arendt ci pare aver insistito sul concetto di limite nel definire senso e forme della politica e della libertà: tale concetto costituisce l'essenza della loro filosofia (non solo politica, ma anche morale – «il bene politico come il bene morale si trova sempre tra due limiti» (*EL*, XXIX, 1) – e antropologica – ovvero sul processo che lega nascita e morte). E se l'idea di limite è la cifra di tutto il pensiero filosofico-politico di Montesquieu e di Arendt (attenta lettrice di Montesquieu^[lvi]), non solo la politica, ma anche «la virtù ha bisogno di limiti», così come un limite conoscono costitutivamente anche l'esistenza e le cose umane: a questo proposito, osserva Montesquieu, «tutte le cose umane hanno una fine», ovvero un limite (*EL*, XI, 4, 6).

In questa dimensione pare collocarsi anche la prospettiva filosofica di Cotta: la filosofia del limite è l'unica veramente 'umana' (al di fuori c'è quella 'bestiale' o senza limiti – assoluta – di Hobbes e di tutti coloro che pensano l'esistenza e il politico a partire dalla paura^[lvii]); oltre che un sistema politico e morale, essa delinea una concezione del mondo, una filosofia di vita, un *modus vivendi*^[lviii].

È, in effetti, a questo sfondo che rimandano le riflessioni di Cotta sui due temi-chiave della sua

ampia opera: quello della *libertà* e quello della *pace*. E se per definire quest'ultimo Cotta si appoggia ad autori come Agostino e Rosmini^[lix], è proprio attraverso Montesquieu che la filosofia del limite si interseca con la nozione di libertà: «il contributo di Montesquieu si estende, oltre al campo di una *scienza della società*, anche a quello di una *filosofia politica* incentrata sull'idea di libertà»; e l'idea della libertà non si dà senza limiti^[lx].

Entro questo scenario si possono collocare anche la contrapposizione strutturale tra Hobbes e Montesquieu, e l'«anti-hobbesismo» di Cotta: in una sua conferenza del 1992 egli parla di «totale opposizione» tra i due^[lxi]. Hobbes e Montesquieu sono all'origine di due opposte (e incompatibili) prospettive, o direttrici, che caratterizzano il pensiero giuridico-politico moderno e contemporaneo: quella assolutistica (o autoritaria o dispotica) e quella liberale (o anti-autoritaria o moderata). Un'opposizione che può essere riformulata nei termini di un'antitesi tra filosofia del non-limite (o dell'assoluto) e filosofia del limite (o della misura), ovvero tra una filosofia che non può prescindere dalla *guerra* e una filosofia che mira alla *pace*^[lxii].

Tra i punti che portano Cotta a «simpatizzare» per Montesquieu c'è anche, effettivamente, la critica di quest'ultimo alla visione hobbesiana dell'uomo, critica che «si fonda su un'interpretazione dei caratteri dell'essere umano ben più complessa di quella dell'autore inglese»^[lxiii]. Per Montesquieu l'uomo, come emerge con chiarezza dal mito dei Trogloditi nelle *Lettres persanes*^[lxiv], non è riducibile a egoismo e utilitarismo; al contrario, presenta in sé tanto la possibilità dell'egoismo che quella della virtù e, soprattutto, non può prescindere,

nelle sue azioni, dalla morale^[lxv]. Questo dell'ambivalenza della natura umana è un tema che Cotta comincia ad affrontare proprio riflettendo su Montesquieu e che in seguito costituirà un po' il *fil rouge* della sua ricerca squisitamente filosofica.

-

4. Montesquieu contra Rousseau: le radici della filosofia del limite di Cotta

Non può stupire pertanto che una delle fonti, la principale forse, della filosofia di Cotta sia costituita dall'opera di Montesquieu, pensatore essenziale per orientarsi nel presente, e a cui Cotta si rivolge per dare una risposta ai problemi che egli si pone. E su Montesquieu – così come su Agostino e Rousseau – il filosofo fiorentino è tornato più volte, proprio ad attestare l'influenza profonda di un sistema di pensiero nell'animo di chi lo ha studiato, il quale è indotto a ritorni e precisazioni proprio perché alla ricerca di ulteriori e più meditate risposte. Montesquieu è una fonte cui attingere per comprendere le diverse società, le loro trasformazioni, ma anche per agire al loro interno, per prendere posizione in esse.

La moderazione, e dunque l'idea di limite, è la cifra, come si diceva, di tutto il pensiero filosofico e politico di Montesquieu. Bastano a provarlo i seguenti tre passaggi cruciali del suo capolavoro, l'*EL* (passaggi che Cotta conosceva perfettamente e a cui ha fatto ricorso in diverse occasioni): «[...] c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait! la vertu même a besoin de limites. Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que [...] le pouvoir arrête le pouvoir»

(XI, 4); «Je le dis, et il me semble que je n'ai fait cet ouvrage [l'*EL*] que pour le prouver: l'esprit de modération doit être celui du législateur; le bien politique comme le bien moral, se trouve toujours entre deux limites» (XXIX, 1); «Je le dirai toujours, c'est la modération qui gouverne les hommes, et non pas les excès» (XXII, 22).

Sono, quelle enucleate, tre affermazioni capitali che 'reggono' tutto l'*EL* e l'intera filosofia di Montesquieu, concetti che non potevano sfuggire al vaglio di un esegeta e fine interprete critico come Cotta. La filosofia politica, la filosofia morale e l'antropologia di Montesquieu (nonché la sua visione della struttura istituzionale) rappresentano un perfetto affresco circa le possibilità insite nell'idea di limite, come attestano i passi appena citati: il governo moderato è il governo in cui un potere è «arrestato (*arrêté*)», o «limitato (*limité*)»^[lxvi], da un altro potere; «il bene politico come il bene morale si trova sempre tra due limiti»; è «la moderazione» (ovvero il punto focale, l'asse archimedeo della filosofia del limite) «che governa gli uomini, e non gli eccessi» (ovvero la filosofia dell'illimitato). Questa tensione per il senso della misura e contro ogni eccesso è ben espressa anche da altri passaggi dell'*EL*: «[...] l'excès même de la raison n'est pas toujours désirable, [...] les hommes s'accommodent presque toujours mieux des milieux que des extrémités» (XI, 6, *in fine*); «Il ne faut point mener les hommes par les voies extrêmes» (VI, 12).

È in questo orizzonte che trova una spiegazione ultima l'antitesi tra Montesquieu e Rousseau su cui poggiano le interpretazioni del pensiero politico moderno (ma anche contemporaneo, considerando come da questi due autori scaturiscano due modelli essenziali di società e di politica che vanno ben oltre

le epoche in cui essi sono vissuti) da parte di Cotta^[lxvii].

L'interesse per Rousseau, a partire dai primi anni Sessanta del Novecento, non rappresenta un distacco da Montesquieu, segnala piuttosto una più ampia esplorazione degli approcci moderni al tema politico. Come Cotta dichiara esplicitamente, lo studio dei due grandi autori settecenteschi serve, «attraverso una sorta di implicito confronto, ad approfondire le [...] riflessioni sulla politica e sui suoi problemi»^[lxviii]. Lo studio di Rousseau sorge anche dall'esigenza di dare una risposta a un'infatuazione 'politicistica e democraticistica' di larghi strati dell'*intelligenza* che, negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, ritenevano di aver trovato nel "democratico" Rousseau uno dei loro profeti (e avevano relegato nel dimenticatoio il "liberale" Montesquieu). Gli studi sul Ginevrino^[lxix] servivano così a Cotta «per mettere in luce il vicolo cieco nel quale finisce, in definitiva, il ragionamento di questo autore e in sostanza i *limiti della politica*, come strumento di risoluzione dei problemi fondamentali dell'uomo» – limiti che emergono chiaramente «da una discussione più attenta dei suoi scritti»^[lxx].

Come Cotta sottolinea in questi studi, la posizione di Rousseau nei confronti della politica si caratterizza per due aspetti fondamentali (entrambi i quali lo distaccano nettamente da Montesquieu):

Il primo riguarda l'impostazione gnoseologica e metodologica di fondo: se per Montesquieu lo studio della politica era essenzialmente diretto a comprenderla nella sua realtà e nelle sue leggi, per il Ginevrino la conoscenza è invece orientata

a trasformare il mondo, a instaurare una società nuova che sani le deficienze di quella esistente. La filosofia di Rousseau, che su questo piano anticipa alcuni importanti sviluppi del secolo successivo, è veramente una filosofia come rivoluzione. Il secondo punto riguarda il posto della politica nell'esperienza umana; come si è già sottolineato, l'interesse preminente di Montesquieu per la politica non lo induce certo a disconoscere la rilevanza e l'autonomia di altre esperienze umane (a cominciare dalla religione, ma non solo); in Rousseau, invece, emerge una vera e propria *primauté du politique*, una concezione dunque che fa dipendere radicalmente dalla politica la risoluzione dei problemi dell'uomo.

Inoltre per Rousseau, «essendo la società la fonte dello snaturamento e della corruzione dell'uomo dalla sua innocenza originaria, la salvezza deriva da un radicale cambiamento politico e dal prevalere di quella struttura statuale contrassegnata dalla supremazia della *volonté générale* che, esaltando il *grand tout* benefico e ordinato, nega la dialettica delle opinioni. Dunque, quanto di più diverso dalla visione montesquieuiana dei rapporti tra società e politica»^[lxxi], nonché dall'articolazione pluralistica della società, con le sue 'promanazioni' partitiche^[lxxii].

Occorre però ricordare, seppure per inciso, che, secondo un'interpretazione elaborata da Cotta che farà molto discutere, la centralità della politica non sarà l'ultima parola di Rousseau. In un altro suo celebre lavoro (*Rousseau ou de l'insuffisance de la*

politique [1978]^[lxxiii]) «il riduzionismo politico del Ginevrino cede alla fine il passo, nelle *Rêveries du promeneur solitaire* (1776-1778), ad una disillusione profonda per la politica e ad una riscoperta dell'interiorità nei confronti della sottomissione dell'individuo al dovere civico e all'opinione pubblica»^[lxxiv]. Un altro modo, da parte di Cotta, per ribadire i *limiti della politica* (più che le sue «ragioni»^[lxxv]) e per suggerire che la salvezza per l'uomo si dà nella sua interiorità, nella sua dimensione spirituale^[lxxvi]. E che, in definitiva, di ciò si trovi conferma proprio negli ultimi esiti della riflessione del filosofo dell'«ipertrofia del politico», ovvero Rousseau, non fa che dimostrare la forza dell'*intenzione* teoretica di Cotta, nonché il suo persistente impegno per quella filosofia del limite magistralmente tratteggiata da Montesquieu.

* Questo scritto è frutto di un dialogo iniziato nel 1998 e proseguito nel tempo anche grazie a diversi progetti di ricerca e imprese editoriali comuni. Il testo è stato ideato, discusso e rivisto congiuntamente in ogni sua parte dagli autori, tuttavia, a fini squisitamente accademici, si può attribuire a Thomas Casadei la stesura dei paragrafi 3 e 4, a Domenico Felice la stesura dei paragrafi 1 e 2. *L'Esprit des lois* (1748) di Montesquieu è abbreviato ovunque con la sigla *EL*.

^[i] *Œuvres complètes de Montesquieu*, publiées sous la direction de M. André Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955. Com'è noto, è attualmente in corso presso la Voltaire Foundation una nuova edizione critica, di cui sono usciti però solo 9 volumi – peraltro assai disomogenei dal punto di vista della struttura d'analisi – dei 22 previsti.

^[ii] R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961.

[iii] Queste fonti sono assai scarsamente individuate sia da Brethe sia da Derathé, che ne ricalca – in forma ridotta – in tutto e per tutto le orme. La traduzione di Cotta venne pubblicata nella neonata prestigiosa collezione «Classici della politica» diretta da Luigi Firpo, in 2 voll. (Torino, Utet, 1952; riedizioni e ristampe si avranno poi in anni successivi: 1965, 1973, 1996, 2001). Si tratta della prima vera edizione critica italiana del capolavoro montesquieuiano e tra le migliori in assoluto assieme a quelle curate, appunto, da Jean Brethe de La Gressaye (4 tt., Paris, Société Les Belles Lettres, 1950-1961) e da Robert Derathé (2 tt., Paris, Garnier, 1973). Per la prima volta, infatti, al pari di queste ultime, il testo di Montesquieu è corredato di un ampio e particolareggiato apparato critico, che non soltanto fornisce, rispetto all'edizione seguita (quella postuma, del 1757), le principali varianti delle altre edizioni fondamentali dell'*Esprit des lois* pubblicate durante il XVIII secolo e dell'unico manoscritto dell'opera che si è conservato (Bibliothèque Nationale de France: Nouv. Acq. Fr. 12832-12836), ma propone anche raffronti continui con gli altri scritti editi e allora ancora inediti del *Président*, nonché il vaglio critico delle molteplici fonti che egli cita espressamente e l'individuazione di quelle che invece tace, in modo da seguire le influenze da lui subite e segnalare quanto la critica moderna abbia accettato dei risultati della sua indagine.

Numerose furono all'epoca le recensioni e le segnalazioni della traduzione in questione, tra le quali ci limitiamo a ricordare, in questa sede, quelle di Norberto Bobbio («Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», vol. 88, t. II [Classe di Scienze morali, Storiche e Filologiche], 1952-53, pp. 460-462) e di Robert Shackleton («French Studies», 7 [1953], pp. 266-267).

[iv] S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953. Numerose, anche in questo caso, sono state le recensioni e segnalazioni, tra le quali ricordiamo quelle di Norberto Bobbio («Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», vol. 89, t. II [Classe di Scienze morali, Storiche e Filologiche], 1953-54, pp. 438-440), di Renzo De Felice («Società», 11 [1955], p. 160) e di Robert Shackleton («French Studies», 9

[1955], pp. 167-169).

[v] S. Cotta, *Prefazione a Montesquieu e la scienza della società*, cit., p. 8. Cfr., per un'esposizione delle principali tesi del libro, D. Felice, *Montesquieu in Italia (1800-1985)*, Bologna, Clueb, 1986, pp. 98-102.

[vi] Su questa interpretazione che vede in Montesquieu un «uomo dei Lumi», cfr. il saggio di Marco Platania, *Robert Shackleton e gli studi su Montesquieu: scenari interpretativi tra Settecento e Ottocento*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Pisa, ETS, 2005, vol. II: pp. 862-897, in part. p. 885.

[vii] È questa la tesi sviluppata da Raymond Aron, il quale, come è noto, segna le tappe della sua ricostruzione della genesi del pensiero sociologico proprio a partire da Montesquieu: *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Paris, Gallimard, 1967. Per un raffronto cfr. M. Iofrida, *Uno «spectateur engagé» del XVIII secolo: Montesquieu letto da Raymond Aron*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II: pp. 839-865. Recentemente ha posto l'attenzione su questa chiave interpretativa anche Paola Natalicchio: *Montesquieu e le scienze sociali: nuovi percorsi di lettura entro un'opera "enciclopedica"*, «Quaderni di teoria sociale», 7 (2007), pp. 315-324. Per una riproposizione e riarticolazione di questo approccio sia consentito rinviare a D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005.

[viii] Cfr. A. Rotolo, *Hegel interprete di Montesquieu. «Geist der Gesetze» e dominio della politica*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II: pp. 505-549.

[ix] Sono queste le tesi che ritornano, in forme analoghe, nella *summa* che Cotta stesso compone nella voce *Montesquieu* dell'*Enciclopedia filosofica* [vol. III, Venezia-Roma, Sansoni, 1957, pp. 688-691], ove si legge che l'apporto di Montesquieu al moderno pensiero europeo «si svolge in tre direzioni principali: 1) la fondazione di una scienza empirico-naturalistica della società che precorre la sociologia comtiana e la più recente sociologia del diritto; 2) la teorizzazione del costituzionalismo liberale, grazie non solo alla teoria della divisione dei poteri, ma soprattutto alla sua

concezione dialettica della libertà politica, fondata sul libero manifestarsi e affrontarsi delle opinioni e dei partiti; 3) la concezione della storia come svolgimento incentrato sulla complessa individualità (etica, giuridica, economica, sociale) dei diversi popoli, che anticipa prospettive storicistiche (e gli valse perciò l'alto elogio di Hegel) e talune tendenze della storiografia romantica e contemporanea».

[x] Cfr. «Rivista di filosofia», 54 (1963), pp. 481-483.

[xi] *Ibid.*, p. 483. A prescindere dal diretto riferimento ad Agostino e Pascal, su cui occorrerebbe svolgere forse alcune considerazioni più problematiche, ci pare che la tesi più convincente sia quella di Cotta (cfr. *infra*).

[xii] S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu* (1966), in Id., *I limiti della politica*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 189-190.

[xiii] *Ibid.*, pp. 183-185. Vedi *infra*.

[xiv] Anche se nella sua ultima intervista, Cotta parla di Montesquieu come «precursore delle moderne scienze sociali» (*Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, a cura di D. Felice e M. Cotta, in D. Felice [a cura di], *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II, pp. 893-905, a p. 895), in realtà – più propriamente – egli lo considera, così come Aron, «il vero fondatore della scienza politica e sociale moderna» (questi i termini ai quali si ricorre in S. Cotta, *L'idée de parti dans la philosophie politique de Montesquieu*, in Aa.Vv., *Actes du Congrès Montesquieu, réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955 pour commémorer le II^e centenaire de la mort de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 257-263, a p. 259).

[xv] Il tentativo ci appare tuttavia non del tutto riuscito, come si è avuto modo di argomentare, seppure in forma più sfumata, in altra sede: D. Felice, recensione a S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu* (Roma-Bari, Laterza, 1995), in «Teoria politica», 11 (1995), n. 3, pp. 197-198. In questa sua nuova fatica Cotta ricostruisce, da un lato, l'itinerario personale e metodologico di Montesquieu, nonché lo sfondo filosofico che sorregge il suo *EL*; dall'altro esamina – con grande rigore e competenza – due delle sue più note teorie politiche e cioè la teoria delle forme di governo e quella della costituzione inglese o della divisione dei poteri. Le conclusioni a cui giunge, sia nella valutazione complessiva del pensiero politico montesquieuiano sia in quelle concernenti suoi singoli momenti o aspetti, tendono ad andare oltre le ipotesi interpretative da lui stesso avanzate in

precedenza, in particolare nella sua fondamentale monografia del 1953 su *Montesquieu e la scienza della società*. Se non si può non rilevare che, nel loro insieme, le tesi qui elaborate costituiscono un nuovo importante contributo nella direzione di una valorizzazione dell'opera del filosofo di La Brède, ci pare d'altra parte eccessivamente 'attualizzante' la proposta di connotare l'*EL* non più come «una scienza della società», bensì come «una fenomenologia empirica [...] della realtà sociale» (onde evidenziarne più adeguatamente – segnala Cotta – «le sue più ampie [e più interessanti] potenzialità di apertura filosofica» [*Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 22]). Altre significative innovazioni sarebbero, ad avviso di Cotta, le «anticipazioni» o i «precorrimenti» di cui sarebbero 'cariche', per così dire, alcune teorie o concezioni montesquieuiane come, ad esempio, quella relativa allo stato di natura *sociale* che precorrerebbe «da un lato l'ipotesi della giustizia entro il 'velo d'ignoranza' di John Rawls e dall'altro la sessuale socialità *iniziale* che si dà nella famiglia e nei sistemi di parentela delineati da Claude Lévi-Strauss» (*ibid.*, p. 40); oppure quella riguardante la repubblica democratica che prefigurerebbe la forma sociale comunitaria, e in particolare il modello di «società chiusa» analizzata da Bergson nelle *Deux sources de la morale et de la religion* (1932) (*ibid.*, pp. 67-68); o, infine, quella concernente il dispotismo che presenterebbe importanti «analogie» o «somiglianze» – il carattere totalizzante del governo, il “decisionismo”, la grande estensione territoriale, la paura generalizzata, ecc. – con i regimi totalitari del XX secolo, e segnatamente con il nazionalsocialismo tedesco e l'impero sovietico (*ibid.*, pp. 73-74). Le 'prefigurazioni' proposte da Cotta nel corso del suo saggio risultano non sempre convincenti e tuttavia, seppure in diversa misura, sono assai stimolanti e meritevoli di grande attenzione da parte degli studiosi e interpreti di Montesquieu che vogliano cogliere le potenzialità insite in un'opera così densa e ricca di spunti quale quella del *Président*.

[xvi] «Il faudra attendre la naissance de la sociologie – scrive Cotta (*Montesquieu et Filangieri. Notes sur la fortune de Montesquieu au XVIII^e siècle*, in «Revue internationale de philosophie, 17 [1955], pp. 387-400, a p. 400) – pour que justice soit rendue aux buts scientifiques de Montesquieu». Questo passo è citato da Derathé, che lo critica alla fine della sua *Introduction* all'edizione dell'*EL* da lui curata, cit., t. I, p. LXVI.

[xvii] Si è cercato di mostrare la profondità di tale prospettiva nel già citato *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, di cui le tesi di Cotta e di Norberto Bobbio (specialmente per l'interpretazione del

dispotismo come forma *autonoma* di Stato: pp. 1-71), costituiscono la fondamentale base di partenza.

[xviii] N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, in part. pp. 133-134: l'*EL*, si legge qui, è una «teoria generale della società».

[xix] Si veda L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, ove si afferma che l'interpretazione sociologica è «pienamente corretta nella sostanza e indispensabile per comprendere il senso del pensiero montesquieuiano»: pp. 33, 697 ss.

[xx] G. Fassò, *Montesquieu*, in *Storia della filosofia del diritto*, vol. II: *L'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1968, pp. 287-297 (ed. aggiornata a cura di C. Faralli: Roma-Bari, Laterza, 2003, vol. II, pp. 230-238); F. Ferrarotti, *I presupposti dell'indagine sociologica in Montesquieu*, in Id., *Trattato di sociologia*, Torino, Utet, 1968, pp. 39-42; A. Izzo (a cura di), *Charles-Louis de Secondat barone di Montesquieu*, in *Storia del pensiero sociologico*, vol. I: *Le origini*, Bologna, Il Mulino, 1974, pp. 37-48; S. Landucci, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Firenze, Sansoni, 1972; A. Zangarino, *Montesquieu*, in Id., *Il pensiero politico dall'Umanesimo all'Illuminismo*, Napoli, Morano, 1991, pp. 327-348; G.M. Bravo, C. Malandrino, *Alle origini del costituzionalismo moderno: Montesquieu*, in *Profilo di storia del pensiero politico. Da Machiavelli all'Ottocento*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994, pp. 190-203.

[xxi] *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., pp. 896-901.

[xxii] *Ibid.*, p. 899.

[xxiii] In «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 43 (1966), pp. 582-603; e, tradotto in francese col titolo *Le rôle politique de la religion selon Montesquieu*, in *Mélanges offerts à Jean Brethe de La Gressaye*, Bordeaux, Éditions Bière, 1967, pp. 123-140. La versione italiana dello studio è riprodotta ora anche, come s'è già accennato, in S. Cotta, *I limiti della politica*, cit., pp. 167-190.

[xxiv] *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 899. Su questo ruolo della religione nel dispotismo, a partire delle considerazioni sviluppate da Cotta nel suo citato studio del 1966, si veda D. Felice, *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004², pp. 196-197, 202-203, 208, 218,

235-238 (col titolo *Dispotismo e libertà*, questo saggio è stato riproposto, in una versione rivista ed aggiornata bibliograficamente, in Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 1-71; i passi richiamati si trovano qui alle pp. 8-9, 14-15, 22, 32, 51-54).

[xxv] *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., pp. 899-900. Cfr. la definizione ultima dello *spirito generale* proposta in *EL*, XIX, 4: «Molte cose governano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, le tradizioni, i costumi, le usanze; donde si forma uno spirito generale, che ne è il risultato».

[xxvi] *Ibid.*, p. 900.

[xxvii] Ma, oltre a questo più oggettivo atteggiamento scientifico, a Cotta «pare si debba rilevare un'attitudine di fondo nella quale non manca, pur accanto alla critica spesso impietosa nei confronti delle degenerazioni delle religioni positive, una comprensione simpatetica dei valori della religione cristiana e del suo significato che va al di là della pura sfera politica e sociale» (*ibid.*). Per letture diversamente orientate sul rapporto di Montesquieu con la religione cristiana, sostanzialmente in sintonia con l'interpretazione più sopra riferita di Shackleton, si vedano, in particolare, i seguenti contributi di Lorenzo Bianchi: *Religione e tolleranza in Montesquieu*, «Rivista di storia della filosofia», 49 (1994), pp. 49-71 (nuova versione: *Montesquieu e la religione*, in D. Felice [a cura di], *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 203-227); *La funzione della religione in Europa e nei paesi orientali secondo Montesquieu*, in *L'Europe de Montesquieu. Actes du Colloque de Gênes (26-29 mai 1993) réunis par A. Postigliola et M.G. Bottaro Palumbo*, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995, pp. 375-387; *Histoire et nature: la religion dans «L'Esprit des lois»*, in *Le temps de Montesquieu*, sous la direction de M. Porret et C. Volpilhac-Augier, Genève, Droz, 2002, pp. 289-304; *Leggi divine e leggi umane. Note sulla religione nel libro XXVI dell'«Esprit des lois»*, in D. Felice (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 243-275; *L'auteur a loué Bayle, en l'appelant un grand homme: Bayle dans la «Défense de l'Esprit des lois»*, in *Montesquieu œuvre ouverte? (1748-1755)*. Actes du Colloque de Bordeaux (6-8 décembre 2001), présentés et publiés par C. Larrère, Napoli-Oxford, Liguori-Voltaire Foundation, 2005, pp. 103-114; «Athéisme», in

Dictionnaire électronique Montesquieu, mis à jour le: 13/02/2008, URL:
<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=339>.

[xxviii] S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, in Id., *I limiti della politica*, cit., p. 187.

[xxix] Su questa distinzione della forma di governo monarchica si veda L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 384-397. Cfr. *EL*, V, 19 e XXIV, 5.

[xxx] Cfr., ad esempio, quanto Montesquieu scrive nelle *Lettres persanes* (lettera XLVI): per «piacere alla Divinità [...] il mezzo più sicuro per riuscire è senza dubbio di osservare le regole della società e i doveri dell'umanità. Poiché, in qualsiasi religione si viva, dal momento in cui se ne ammette una, bisogna pure ammettere che Dio ama gli uomini, dato che istituisce una religione per renderli felici: ora, se egli ama gli uomini, si è certo di piacergli amandoli al nostra volta, cioè praticando verso di loro tutti i doveri della carità e dell'umanità e non violando le leggi sotto le quali vivono»; oppure nella *Pensée* n° 1805 (contenente un celebre abbozzo della *Prefazione* all'*EL*): «Dio immortale! Il genere umano è la tua opera più degna. Amarlo significa amare te, e, ormai giunto alla fine della vita, ti consacro questo amore».

[xxxi] Come invece sostiene Cotta con un certo *pathos*: «[...] l'elogio forse più bello che Montesquieu abbia tributato alla religione è di averle riconosciuto la capacità di esaltare la libertà interiore dell'uomo al di là e contro le leggi statali, grazie alla serenità e alla speranza che essa dà persino di fronte alla morte. Se il despota infrange tutti i freni, l'uomo religioso potrà sempre opporgli l'ostacolo insormontabile della sua libera coscienza e della sua fede nell'eternità» (S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, in Id., *I limiti della politica*, cit., p. 189).

[xxxii] *EL*, XXIV, 10. «Mentre consideravano cosa vana le ricchezze, gli onori umani, il dolore, le amarezze, i piaceri, gli stoici – osserva ancora Montesquieu – non miravano che alla felicità degli uomini, all'adempimento dei doveri richiesti dalla società [...]. Nati per la società, credevano tutti che il loro destino fosse di prodigarsi in suo favore».

[xxxiii] «I legislatori della Cina [Confucio e i suoi seguaci] – scrive esattamente Montesquieu – furono più sensati [di quelli dell'India] quando, considerando gli uomini non nello stato di tranquillità in cui saranno un giorno, ma rispetto all'attività necessaria per compiere i doveri della vita,

fecero la loro religione, la loro filosofia e le loro leggi, tutte pratiche (*toutes pratiques*)» (*EL*, XIV, 5).

[xxxiv] S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, in Id., *I limiti della politica*, cit., pp. 184-185.

[xxxv] Cfr. S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 13-14, 16-20; D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 142-144.

[xxxvi] Insiste molto su queste connessioni la recensione assai simpatetica che Dario Antiseri ha dedicato alla raccolta di scritti intitolata *I limiti della politica*, ove una apposita sezione, la seconda, è titolata *Filosofia cristiana e politica*, con saggi di Cotta dedicati, appunto, ad Agostino e Rosmini (D. Antiseri, *La politica non è tutto*, «Il Sole-24 Ore», 3.VIII.2003). Su come questi pensatori, insieme a Montesquieu, si collochino entro l'itinerario intellettuale di Cotta, si veda l'*Introduzione* al volume citato del compianto Giuliano Marini, *Sui limiti della politica* (pp. 7-12). Come è noto, Cotta ha consacrato ad Agostino una delle sue più importanti monografie: *La città politica di Sant'Agostino*, Milano, Edizioni di Comunità, 1960. Cfr. P. Di Lucia, *Agostino filosofo del diritto: la lettura di Sergio Cotta*, «Etica e politica», 9 (2007), n° 2, pp. 105-108 (http://www2.units.it/~etica/2007_2/DILUCIA.pdf).

[xxxvii] Sono le radici cristiane decisamente agostiniane a indurre Cotta a istituire una connessione molto stretta, a nostro avviso eccessivamente stretta, tra Agostino e Montesquieu interpretato come filosofo cristiano.

[xxxviii] S. Cotta, *Sant'Agostino. Struttura e itinerario della politica* (1979), in Id., *I limiti della politica*, cit., p. 329.

[xxxix] La tesi che qui si avanza è che i vari luoghi dell'*EL* dedicati alle religioni costituiscano, nel loro insieme, il primo vero trattato di sociologia della religioni: ciò che Cotta definisce, nell'intervista menzionata in precedenza, «un'ampia esplorazione empirica del fenomeno religioso» (p. 900).

[xl] *Ibid.*

[xli] Cfr. *EL*, I, 1, XXIV, 1, 6, 13, 19; *Défense de l'Esprit des lois* (1950), *Première partie*, II; *Pensées*, nn° 57, 230-231, 825, 1266.

[xlii] S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, in D. Felice (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, cit., pp. 103-135; ora anche in S. Cotta, *I limiti della politica*,

cit., pp. 191-224. Per una recente disamina del ruolo svolto dalla teorizzazione montesquieuiana nella storia del concetto di libertà, si veda l'antologia di M.L. Lanzillo (a cura di), *Libertà*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 57-63; cfr. pure M. Barberis, *Libertà*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 50, 63-64, 77-80, 85-88, 98-100.

[xliii] *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., pp. 896-897.

[xliv] In «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Perugia», 61 (1959), pp. 77-90; e in «Il Mulino», 9 (1959), pp. 474-486 (il saggio è ora ripubblicato in *I limiti della politica*, cit., pp. 21-63). Il tema era stato già abbozzato da Cotta in *Les partis et le pouvoir dans les théories politiques du début du XVIII^e siècle*, «Annales de philosophie politique», vol. I: *Le pouvoir*, Paris, Puf, 1956, pp. 117-123; e, soprattutto, in *L'idée de parti dans la philosophie politique de Montesquieu*, in *Actes du congrès Montesquieu*, cit.

[xlv] Come credevano ancora Gaetano Filangieri e Antonio Rosmini: *La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII*, in *I limiti della politica*, cit., pp. 62-63.

[xlvi] *Ibid.*, p. 52. Cotta osserva, a questo riguardo, come l'analogia tra il pensiero di Montesquieu e quello di Machiavelli a proposito dei partiti sia stata posta in luce per la prima volta da E. Levi-Malvano, *Montesquieu e Machiavelli*, Paris, Champion, 1912, pp. 74-75, mentre nulla si rinviene «nell'articolo, peraltro interessante», di A. Bertièrre, *Montesquieu lecteur de Machiavel*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, cit., pp. 141-158. Sul punto sia consentito rinviare a Th. Casadei, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois» di Montesquieu. Un 'ponte' tra passato e futuro*, in D. Felice (a cura di), *Libertà, necessità, e storia*, cit., pp. 21-22.

[xlvii] Per una recente e assai accurata disamina delle molteplici accezioni di 'pluralismo', si veda M. Barberis, *Pluralismi*, «Teoria politica», 23 (2007), n° 3, pp. 5-18, il quale rinviene in Montesquieu un paradigma di «pluralismo politico *sociale*» legato però ad una società organizzata per gruppi gerarchicamente strutturati (pp. 6-8).

[xlviii] S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, cit.; cfr. anche l'intervista più volte citata: p. 901.

[xlix] S. Cotta, *La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII*, in *I limiti della politica*, cit., p. 59.

[I] Sia consentito rinviare a questo riguardo a Th. Casadei, *Il mosaico dell'«Esprit des Lois»*, nota a D. Felice (a cura di), *Leggere l'«Esprit des Lois»*. *Stato, società e storia in Montesquieu* (Napoli, Liguori, 1998), in «Giornale critico della filosofia italiana», 80 (2001), pp. 196-201.

[li] S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, in *I limiti della politica*, cit., pp. 208-209.

[lii] *Ibid.*, pp. 215, 217.

[liii] Questa lettura critica di Rousseau come pensatore monista e statolatrico (e dunque potenzialmente ‘totalitario’) – analogamente a quella messa a punto da Jacob Talmon (J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* [1952], trad. it. di M.L. Izzo Agnetti, Bologna, Il Mulino, 1967) – è ben restituita da alcuni scritti che Cotta ha dedicato al Ginevrino ora raccolti in *I limiti della politica: Filosofia e politica nell'opera di Rousseau* (1964), pp. 225-245; *Come si pone il problema della politica in Rousseau* (1973), pp. 247-262; *Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau* (1965), pp. 263-284.

[liv] S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, in *I limiti della politica*, cit., pp. 222, 224.

[lv] G. Marini, *Introduzione. Sui limiti della politica*, cit., p. 10. In tal modo Kant riproporrebbe le tesi di Montesquieu, ovvero del «più conseguente teorico di una razionale limitazione della politica» (p. 9).

[lvi] Si veda al riguardo Th. Casadei, *Il senso del ‘limite’: Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II, pp. 805-838. Osserva la Arendt ne *Le origini del totalitarismo*: «I limiti delle leggi positive sono per l'esistenza politica dell'uomo quello che la memoria è per la sua esistenza storica: garantiscono la preesistenza di un mondo comune, la cui continuità trascende i singoli inizi, e quindi una realtà che accoglie in sé tutte le nuove origini e ne è alimentata» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin. Torino, Edizioni di Comunità, 1999, p. 637).

[lvii] Cfr., su questa contrapposizione, D. Felice, *Pace e guerra in Hobbes e Montesquieu, ovvero le alternative della modernità*, in Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 147-170.

[lviii] L'essenza del pensiero filosofico di Cotta si congiunge, in tal modo, ad altri percorsi. La filosofia del limite attraversa la cultura del mondo occidentale (ma è pure l'architrave di quella di Confucio): a partire dal

motto sul tempio dell'oracolo di Delfi (*Ne quid nimis*=nulla di troppo/*Conosci te stesso*=conosci i tuoi limiti), passando per la medietà aristotelica fino alla moderazione/finitudine di Montesquieu, ripresa dalla Arendt, essa delinea una concezione ricorrente, che non cessa di intersecarsi con i nuovi problemi che ogni epoca pone. A questa filiera può certamente aggiungersi anche Kant: per quanto, con i suoi imperativi categorici e con i suoi formalismi, egli sembri riferirsi agli angeli piuttosto che agli uomini in carne ed ossa, è indubbiamente vero che anche per lui, sulla scia di Montesquieu, la politica è «sottomessa a limiti giuridici e morali» (G. Marini, *Introduzione. Sui limiti della politica*, cit., p. 10).

[lix] Insieme all'ampia trattazione contenuta in *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Milano, Rusconi, 1989, si vedano i saggi *La questione della pace. Elementi di un'analisi teoretica* (1985) e *Pace* (1996) raccolti in *I limiti della politica*, cit., rispettivamente alle pp. 483-495 e 523-536.

[lx] *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 904. A questo proposito, non sembra pertanto casuale l'annuncio di Benito Mussolini, in un celebre discorso tenuto nel 1939 ai magistrati, dell'ingloriosa morte di Montesquieu e dell'eclisse della sua lezione dal mondo delle idee, se messa a confronto con la grandezza 'totale' del fascismo, e «con l'unità *senza limiti* del suo potere»; ciò accade proprio mentre Guido Calogero, in quel torno di anni, invita i giovani antifascisti fiorentini «a leggere e rileggere Montesquieu» (come ricorda Mario Galizia: *Paolo Barile, il liberalsocialismo e il costituzionalismo*, «Il politico», 66 [2001], fasc. 2, pp. 193-228). Cfr. Th. Casadei, *La libertà sta nel «sentimento del limite»*. *Note sulla filosofia etico-politica di Calogero*, «Teoria politica», 21 (2005), n° 1, pp. 89-106.

[lxi] Al termine dell'Assemblée generale della "Société Montesquieu", svoltasi all'Université Paris 7 Jussieu, il 25 gennaio 1992, Cotte tenne una conferenza dal titolo *Quelques aspects de l'opposition de Montesquieu à Hobbes*. Il testo della conferenza fu pubblicato, dapprima, col titolo *L'opposition de Montesquieu à Hobbes*, nel «Bulletin de la Société Montesquieu», 1992, n° 4, pp. 11-20; e, successivamente, con lo stesso titolo, in G. Sordi (a cura di), *Politica e diritto in Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1995, pp. 63-74 (la citazione è tratta da p. 64).

[lxii] La connessione tra pace e limite (e, per converso, tra guerra e «assenza di limiti») è ben attestata laddove Cotta fa notare che «la pace è

definita di solito come ordine, armonia, concordia, misura, ecc.; la guerra come disordine, disarmonia, discordia, dismisura» (S. Cotta, *La questione della pace*, in *I limiti della politica*, cit., p. 491).

[lxiii] *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 896.

[lxiv] Cfr. *Lettres persanes* XI-XIV, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, C, pp. 26-36.

[lxv] Una *Pensée*, la n° 207, rivela nitidamente l'anti-hobbesismo e anche l'anti-machiavellismo di Montesquieu: il fatto che gli Spagnoli, con le crudeltà e le devastazioni, abbiano raggiunto i loro scopi durante la scoperta (o meglio sarebbe dire conquista) del Nuovo Mondo, non li giustifica affatto: «È vero che si giudicano sempre le azioni dal successo, ma questo giudizio degli uomini è esso stesso un deplorabile abuso nella morale». E in Cotta, attento lettore di Montesquieu ma anche di Agostino, il rapporto tra politica e morale è una costante, e la morale è sempre comprensiva anche del diritto, «indagato come problema teoretico» (G. Marini, *Introduzione. Sui limiti della politica*, cit., p. 8): si veda, al riguardo, S. Cotta, *Per una fondazione del rapporto tra morale e politica* (1989), in *I limiti della politica*, cit., pp. 497-521.

[lxvi] Cfr. *Pensée* n° 918: «Tout gouvernement modéré, c'est-à-dire où une puissance est limitée par une autre puissance, a besoin de beaucoup de sagesse pour qu'on puisse l'établir, et de beaucoup de sagesse pour qu'on puisse le conserver».

[lxvii] Per un quadro complessivo dell'interpretazione cottiana si veda la raccolta, più volte citata, dal titolo – marcatamente anti-rousseauiano – *I limiti della politica*. Un accostamento tra i due filosofi, volto invece a segnalarne le convergenze, è contenuto nel datato, ma ancora stimolante, studio di P. Janet, *Comparaison des théories politiques de Montesquieu et de Jean-Jacques Rousseau*, in Id., *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, Alcan, 1887³, pp. 465-477. Cfr. anche l'analisi comparata condotta da M.A. Cattaneo nei suoi due studi: *Le dottrine politiche di Montesquieu e Rousseau*, Milano, La Goliardica, 1964, *Montesquieu, Rousseau e la Rivoluzione francese*, Milano, La Goliardica, 1967; e il ricco saggio di V. Recchia, *Uguaglianza, sovranità, virtù. Rousseau lettore dell'«Esprit des lois»*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., pp. 67-108.

[lxviii] *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 901.

[lxix] Il primo studio è apparso in «De homine», 3 (1964), pp. 293-310; e

precedentemente, tradotto in francese col titolo *Philosophie et politique dans l'œuvre de Rousseau. Un essai d'interprétation*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 49 (1963), pp. 171-189; il secondo in «Giornale di metafisica», 19 (1965), pp. 1-21; e, tradotto in francese col titolo *Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau*, in *Rousseau et la philosophie politique. Colloque de l'Institut international de philosophie politique (22-23 juin 1962)*, Paris, Puf, 1965, pp. 171-194. Entrambi gli studi sono ora raccolti, con gli stessi titoli italiani, in S. Cotta, *I limiti della politica*, cit., pp. 225-245 e 263-284 (cfr., *supra*, nota 53).

[lxx] *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 902. Su questa critica agli eccessi della politica – concretamente manifestatisi negli anni della contestazione a partire dal Sessantotto – ha portato l'attenzione F. D'Agostino: *Ricordo di Sergio Cotta*, in «L'occidentale»: <http://www.loccidentale.it/node/2431>. Per un equilibrato studio sulle istanze democratiche contenute nell'opera di Rousseau, si veda V. Mura, *La teoria democratica del potere. Saggio su Rousseau*, Pisa, ETS, 1979. Per l'interpretazione democratica si veda anche il celebre I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà* (1968), tr. it. di L. Derla, Milano, Feltrinelli, 1972.

[lxxi] *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 902. Analogamente in *Filosofia e politica nell'opera di Rousseau*: «Con assoluta coerenza, la filosofia come rivoluzione di Rousseau sbocca nello Stato etico e totalitario, unico possibile strumento di quella restaurazione dell'ordine assoluto e perfetto proprio della primeva condizione d'innocenza che per il Ginevrino costituiva la sola garanzia di pace e di concordia tra gli uomini. Ma che vi sia ancor posto per l'autonomia dell'individuo e per la dialettica della libertà in questo “gran tutto”, io nego» (*I limiti della politica*, cit., pp. 244-245). Dialettica della libertà – osserva Cotta in nota – che costituisce invece la «grande scoperta di Montesquieu» (*ibid.*, p. 245, nota 35). Questo aspetto è messo a fuoco anche dalla Arendt che, sulla scia di Montesquieu, si pone in maniera radicalmente critica nei confronti del repubblicanesimo rousseauiano. Per un'analisi di questo punto sia consentito rinviare a Th. Casadei, *Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, cit., in part. pp. 826-838.

[lxxii] Così come per Montesquieu, Cotta esplora anche per Rousseau il tema del rapporto tra religione e politica facendone emergere tutte le

differenze. «Se, come già si è detto, Montesquieu dopo un'iniziale visione riduttiva della religione come *instrumentum regni* è venuto sempre più riconoscendo il significato e la forza autonoma della religione (e in specie di quella cristiana) rispetto alla politica, ben diversa è invece la posizione di Rousseau che nel *Contratto sociale* (1762), cioè nella sua opera centrale, attribuendo alla politica un'effettiva funzione soteriologia (da essa dipende non solo la salvezza politica e temporale, ma anche quella morale e spirituale dell'uomo), arriva ad una vera e propria divinizzazione dello Stato, mentre riduce la religione a una semplice funzione sociale» (*Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 903).

[[lxxiii](#)] In «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 55 (1978), pp. 847-860. In italiano, col titolo *Rousseau. L'insufficienza della politica*, il saggio fu pubblicato su «Il Veltro. Rivista della civiltà italiana», 22 (1978), pp. 235-246, ed è ora raccolto in S. Cotta, *I limiti della politica*, cit., pp. 285-299.

[[lxxiv](#)] *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 903.

[[lxxv](#)] Il riferimento è ancora ad un testo – in questo caso però simpatetico nei confronti della prospettiva rousseauiana – che si inserisce nel dibattito intorno alle tesi di Rousseau: M. Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal «Discorso sull'ineguaglianza» al «Contratto sociale»*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1982.

[[lxxvi](#)] A ben vedere, la prospettiva di Montesquieu, a questo riguardo, proprio come quella della Arendt, tende ad un maggior radicamento nella dimensione sociale e 'terrena'. In un'intervista sull'approccio intellettuale (ma anche esistenziale) della Arendt, George Kateb afferma: «[...] la Arendt [s]i è occupata della politica in tutte le sue possibili manifestazioni: ha parlato del male che nasce dalle azioni della politica e del modo in cui la politica, intrapresa con lo spirito giusto, diventa, accanto alla vita contemplativa, la più alta attività dell'uomo. Ritengo che il motivo principale del suo fascino risieda nel fatto che, pur avendo studiato la politica nella sua forma peggiore, Hannah Arendt insisteva nel considerarla, allorché si realizza nel modo migliore, una delle più alte aspirazioni dell'uomo. Almeno nel XX secolo, nessun altro teorico della politica è riuscito, come è accaduto alla Arendt, ad unire una comprensione così

profonda del male che può scaturire dall'attività politica con la convinzione, altrettanto ferma e profonda, che la vita dedicata alla politica, qualora questa assuma la sua forma migliore, sia una delle più alte conquiste umane. Il suo tenace interesse per il peggio e il meglio della vita politica non costituisce soltanto il segreto del suo fascino, ma è, al tempo stesso, il filo conduttore dei suoi numerosi scritti sull'argomento. Dal punto di vista dell'evoluzione del pensiero della Arendt, l'interesse per la forma peggiore della politica è il primo ad accendersi, col libro sulle *Origini del totalitarismo*, del 1951; le riflessioni sul modo virtuoso di configurarsi della politica vengono dopo, nel 1958, in *Vita activa*. Dalla pubblicazione di questi due lavori, per tutto il resto della sua vita Hannah Arendt si preoccupò di indagare il peggio e il meglio nell'ambito politico e la loro relazione» (G. Kateb, *Hannah Arendt - L'origine del totalitarismo* [1992], <http://www.emsf.rai.it/scripts/interviste.asp?d=91>).

Queste considerazioni restituiscono molto bene la tensione che avvicina la Arendt a Montesquieu: ella ha riflettuto sul totalitarismo (l'abisso/le tenebre) e la libertà (il vertice/la luce), sull'oppressione e sulla libertà, sulla 'bestialità' e sulla 'angelicità' della politica, così come Montesquieu ha riflettuto sul dispotismo e sulle forme del governo moderato.

Diversamente da quanto reputa Cotta, Montesquieu (e così la Arendt) ha lavorato sulla dimensione 'terrena' dell'uomo: a partire dall'analisi dell'abisso ha 'immaginato' le possibilità di una 'salvezza' terrena (che è salvezza dal dominio, dalla violenza), a cui l'uomo – liberamente – può aggiungere anche quella ultraterrena; le due dimensioni non si escludono, ma la seconda non deve distogliere dalla prima, donde l'approccio tutto particolare di Montesquieu al cristianesimo, alla sua dimensione 'mondana', come si è argomentato succintamente nelle pagine che precedono.

