

## LEGGERE MONTESQUIEU OGGI DIALOGO CON SERGIO COTTA

(A CURA DI MAURIZIO COTTA E DOMENICO FELICE)

*D.:* Montesquieu è stato uno dei tuoi primi interessi e poi su questo pensatore sei ritornato a più riprese nel corso della tua vita di studioso; vorremmo ricostruire con te come ti sei avvicinato a questo autore e poi come si è sviluppato nel tempo l'interesse per lui. Cominciamo dunque dall'inizio; com'è nato l'interesse per il «grande provinciale»<sup>[1]</sup>?

*R.:* Ho iniziato, anche sollecitato dall'ambiente accademico torinese, con un interesse più generale per il pensiero politico dell'illuminismo e in questa direzione avevo condotto alcuni studi di presentazione complessiva di questa corrente di idee (cfr. *Il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo* [1948]<sup>[2]</sup>). Molto presto, però, la mia attenzione si è focalizzata su Montesquieu. In parte, come sempre succede nella vita, hanno giocato nel suscitare questo mio interesse anche degli stimoli pratici. Sono state importanti in questo senso due borse di studio che ebbi per andare a Parigi nel 1948 e '49. Durante questi soggiorni di studio, passati in gran parte alla Bibliothèque Nationale, ebbi modo di respirare l'atmosfera di quella vera e propria "Montesquieu renaissance" che si veniva sviluppando in quegli anni<sup>[3]</sup> e di conoscere i principali studiosi impegnati nella riscoperta di Montesquieu. Con alcuni di questi, come in particolare André Masson (1900-1986) e Robert Shackleton (1919-1986), potei stabilire un intenso rapporto di collaborazione e amicizia<sup>[4]</sup>. Ricordo che in quegli anni venivano

ritrovati importanti scritti del nostro Autore<sup>[5]</sup> e Masson stava preparando una nuova edizione delle opere complete di Montesquieu<sup>[6]</sup>; Shackleton, d'altro canto, lavorava sulla vita e la formazione intellettuale del filosofo di La Brède, preparando quella che sarà, per molto tempo, la più importante «biografia critica» del nostro Autore<sup>[7]</sup>. In questo lavoro di ricostituzione della completezza della produzione scientifica e del pensiero di Montesquieu, nonché di ripensamento della sua collocazione nel quadro del pensiero politico del Settecento, fui attivamente coinvolto anch'io. Ne nacquero la mia traduzione e cura dell'edizione italiana dell'*Esprit des lois* (1952)<sup>[8]</sup> e, subito dopo, il libro *Montesquieu e la scienza della società* (1953)<sup>[9]</sup>.

Vorrei, inoltre, ricordare che in quegli anni, in cui l'Occidente, uscito dall'esperienza dei totalitarismi e della guerra, si interrogava sulle basi ideali e sulle condizioni istituzionali della libertà e sulle tradizioni culturali che ne hanno costituito la base, fu assai importante per me anche l'incontro con Boris Mirkin-Guetzévitch (1892-1955), grande studioso del costituzionalismo moderno, del quale tradussi in italiano per le edizioni di Comunità la raccolta delle costituzioni<sup>[10]</sup>. E, ovviamente, il dibattito del secondo dopoguerra sulle costituzioni non poteva non rimandare a Montesquieu e alla sua riflessione sulla separazione dei poteri<sup>[11]</sup>. collaborò

Ma, al di là di tutto questo, la mia preferenza per Montesquieu rispetto ad altri pensatori politici dell'illuminismo francese, ha trovato le sue vere basi in alcuni elementi centrali del suo pensiero. In primo luogo, vorrei sottolineare il carattere non dottrinario e ideologico ma *empirico* della sua ricerca sulla politica e la società. Come ho cercato di mostrare nel mio libro *Montesquieu e la scienza della società* la rilevanza dell'opera complessiva del Nostro, al di là dei molti importantissimi contributi su specifici temi sostanziali, sta innanzitutto nella sua impostazione epistemologica e metodologica, che fa di lui veramente un precursore delle moderne scienze sociali. Questa impostazione, che lo distingue e in certa misura lo lascia

isolato rispetto al resto dell'illuminismo francese, trova, come mi è parso di poter dimostrare, le sue basi anche in una posizione metafisica che riconosce la distinzione tra la sfera della religione e quella delle scienze umane e che consente la ricerca scientifica anche sul fenomeno religioso come fenomeno sociale senza contemporaneamente negare il valore della trascendenza<sup>[12]</sup>.

D.: Quali altri aspetti del pensiero di Montesquieu ti hanno avvicinato a questo autore?

R.: Tra i punti che mi hanno portato a 'simpatizzare' per Montesquieu vorrei aggiungere anche la sua critica alla visione hobbesiana dell'uomo, che si fonda su un'interpretazione dei caratteri dell'essere umano ben più complessa di quella dell'autore inglese<sup>[13]</sup>. Per Montesquieu l'uomo, come emerge con chiarezza dal mito dei Trogloditi nelle *Lettres persanes*<sup>[14]</sup>, non è riducibile a egoismo e utilitarismo; al contrario, presenta in sé tanto la possibilità dell'egoismo che quella della virtù. Questo della ambivalenza della natura umana è un tema che allora cominciavo ad affrontare riflettendo su Montesquieu e che poi sarebbe stato un po' un *fil rouge* della mia ricerca filosofica.

D.: Quali temi del pensiero montesquieuiano hai successivamente indagato?

R.: In alcuni studi che ho condotto negli anni Cinquanta sulla nascita dell'idea di partito (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) ho esplorato 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 (cfr. il mio *La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII* [1959]<sup>[15]</sup>). Anche su questo tema la voce di Montesquieu si distingue da quella di gran parte del pensiero politico settecentesco, che invece 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»). 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, come mi è sembrato di poter dimostrare, una concezione del *bene comune* che non si presenta come una caratterizzazione sociale precostituita che (in quanto oggettivamente determinata) deve essere accettata da tutti, bensì come una realtà creata dagli uomini attraverso un laborioso travaglio che supera indubbiamente i contrasti, ma non li esclude, anzi li presuppone. Questa impostazione sta alla base della concezione liberale della democrazia rispetto a quella totalitaria<sup>[16]</sup>.

Mi sono anche occupato delle reazioni degli ambienti illuministici nei confronti del pensiero di Montesquieu per meglio rilevarne le differenze (*Illuminismo e scienza politica: Montesquieu, Diderot e Caterina II* [1954]<sup>[17]</sup>). Da Voltaire a Diderot mi è stato agevole rilevare come le lodi, spesso di maniera, per l'opera montesquieuiana siano sopravanzate dalle critiche che nascono dalla fondamentale differenza di impostazione nella costruzione della scienza dello Stato e della società. Per gli illuministi questa si risolve in una costruzione razionale puramente ideale: prevale, dunque, un atteggiamento deduttivistico e prescrittivo. Montesquieu, invece, la concepisce come una *scienza empirica* che parte dai fatti accuratamente rilevati per risalire alle cause e alle leggi generali che li spiegano<sup>[18]</sup>. Conviene ricordare che le differenze non si fermano sul piano conoscitivo, ma investono anche gli atteggiamenti verso la prassi politica: da un lato, troviamo quella che potremmo chiamare una posizione razionalistico-rivoluzionaria che, rifiutando le consolidate tradizioni politiche e sociali in nome di un modello

perfettistico di società propende per trasformazioni radicali della realtà (e, alla bisogna, non disdegna anche l'intervento di despoti illuminati per ottenere questi effetti); dall'altro, un'impostazione empirico-riformista che invece, muovendo dalla realtà, è più disposta a capire ragioni e pregi delle istituzioni esistenti, ed è semmai a partire da queste che esplora le possibilità di più limitate, ma anche più prevedibili, trasformazioni dell'esistente.

Se pensiamo ai grandi eventi politici che seguiranno nel giro di pochi decenni e alle enormi conseguenze che essi avranno per le concezioni politiche europee, e non solo, non si può fare a meno di vedere in nuce nelle posizioni di Montesquieu, da una parte, e della maggioranza degli illuministi francesi, dall'altra, le basi della grande spaccatura politica tra rivoluzionari e riformisti che caratterizzerà i due secoli a venire.

*D.:* Il rapporto di Montesquieu con la religione è stato, come hai accennato, un altro tema al centro del tuo interesse. Vuoi spiegarci più in dettaglio?

*R.:* Effettivamente, mi è parso sin dall'inizio 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. Infine, si tratta di un tema che è stato centrale anche per la mia personale riflessione ed elaborazione filosofica. In Montesquieu ho trovato una significativa sintonia con alcune mie concezioni. Se nel mio *Montesquieu e la scienza della società* avevo messo in luce come la posizione religiosa e metafisica del filosofo di La Brède si concili con una scienza empirica della società, in uno studio successivo del 1966 (*La funzione politica della religione secondo Montesquieu*<sup>[19]</sup>) ho analizzato più dettagliatamente quale significato Montesquieu assegni alla religione nella vita politica. Anche su questo punto la posizione del nostro Autore è andata maturando nel tempo fino a trovare nell'*Esprit des lois* la sua

formulazione più completa. Ricostruiamo in maniera sintetica questo itinerario. 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<sup>[20]</sup>.

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.).

Nel complesso si può dire che per Montesquieu la religione, se costituisce innanzitutto un elemento di ordine della società, rappresenta anche una fonte di libertà sia perché in essa si radica il pluralismo della società, sia perché i suoi insegnamenti agiscono da freno all'arbitrio umano, sia infine perché ispira potentemente la libertà interiore nei confronti del potere.

Come si vede, da questo rapido riassunto di ben più ampie trattazioni, la posizione di Montesquieu si rivela piuttosto nettamente differenziata rispetto a quella della gran parte degli illuministi francesi. In essa possiamo 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 se ne coglie tutta l'importanza. Questo modo di affrontare il tema gli consente una ben più articolata conoscenza del fenomeno religioso e della sua molteplice rilevanza sociale e, se non gli preclude quando è necessario il giudizio critico, gli fornisce però delle basi ben più solide per una valutazione non ideologica della importanza del fenomeno. Ma, oltre a questo più oggettivo atteggiamento scientifico, mi 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.

*D.:* Un altro tema montesquieuiano sul quale ti sei soffermato in maniera approfondita è quello della libertà.

*R.:* Quello della libertà è ovviamente (insieme alla forma dei governi) uno dei due grandi temi politici al centro della ricerca montesquieuiana e in particolare dell'*Esprit des lois*. Rispetto alla articolazione che Montesquieu ne fa in due sotto-temi, quello della libertà basata sulla costituzione e quello della libertà basata sulla sicurezza, la mia attenzione si è concentrata sul primo<sup>[21]</sup>. Questo ci riporta alla concezione montesquieuiana della separazione dei poteri della quale ho evidenziato la più elaborata e avanzata articolazione rispetto alla versione di Locke, in particolare per quanto riguarda il ruolo del legislativo e il riconoscimento dell'indipendenza del potere giudiziario (trascurato e finalmente subordinato al legislativo dal Locke)<sup>[22]</sup>. È infatti nella separazione tra i poteri, nella loro condizione paritetica e nella loro dialettica, che stanno per il Nostro le basi della libertà politica. Ma, oltre alla dialettica tra i poteri, Montesquieu mette in rilievo per primo un altro fondamentale meccanismo della libertà: nella sua trattazione dell'*esprit général* di

un popolo libero (che, seppur non nominato, è facilmente identificabile con quello inglese), viene evidenziata un'altra dialettica, quella interna al popolo e originata dalle passioni che muovono i cittadini, che si sviluppa tra i diversi «partiti». Il punto era già stato anticipato nelle *Lettres persanes* dove si diceva che in Inghilterra «on voit la liberté sortir sans cesse des feux de la discorde & de la sédition»<sup>[23]</sup>. Con l'individuazione di queste due dialettiche, tra istituzioni e all'interno del popolo, e dei rapporti che intercorrono tra di esse, Montesquieu delinea, quindi, per primo le basi politiche e istituzionali dei sistemi politici liberali dell'epoca moderna.

D.: Negli anni successivi sembri aver 'tradito' Montesquieu per Rousseau? Come mai?

R.: L'interesse per Rousseau, più che rappresentare un distacco da Montesquieu, ha fatto parte di una mia più ampia esplorazione degli approcci moderni al tema politico. In qualche modo lo studio dei due grandi autori settecenteschi mi è servito, attraverso una sorta di implicito confronto, ad approfondire le mie riflessioni sulla politica e sui suoi problemi. Lo studio di Rousseau è nato 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, credevano di aver trovato nel «democratico» Rousseau uno dei loro profeti (e avevano mandato nel dimenticatoio il «liberale» Montesquieu). I miei studi sul Ginevrino servivano a metter in luce il vicolo cieco nel quale finisce il ragionamento di questo autore e in sostanza i *limiti della politica* come strumento di risoluzione dei problemi fondamentali dell'uomo che emergono da una discussione più attenta dei suoi scritti.

Come ho sottolineato in alcuni miei studi (*Filosofia e politica nell'opera di Rousseau* [1964] e *Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau* [1965]<sup>[24]</sup>), 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. Aggiungerei, infine, che 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 statale 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.

Per entrambi gli autori ho esplorato anche 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 soteriologica (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. Occorre però ricordare che la politica non sarà l'ultima parola di Rousseau. Come ho

cercato di mostrare in un altro mio lavoro (*Rousseau ou de l'insuffisance de la politique* [1978]<sup>[25]</sup>) il riduzionismo politico del Ginevrino cede alla fine, nelle *Rêveries du promeneur solitaire* (1776-1778), il passo 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.

D.: Alcuni anni or sono è stato ripubblicato negli Stati Uniti il tuo libro su Montesquieu<sup>[26]</sup>. Nella premessa hai sentito il bisogno di correggere un po' il tiro rispetto al tuo lavoro degli anni Cinquanta, pur senza rinnegarlo. Quali punti meritavano una correzione?

R.: Intanto, ovviamente, si doveva sottolineare il fatto che dopo il mio libro del 1953 gli studi su Montesquieu si erano enormemente sviluppati, approfondendo molti aspetti che allora non erano stati ancora indagati in profondità. Tra le correzioni che apportai al mio libro di allora ci fu una diversa valutazione del rapporto tra Montesquieu e il diritto naturale. Sul tema del giusnaturalismo sono, come è noto, andato io stesso rivedendo le mie posizioni. Mentre, inizialmente, ne ho criticato soprattutto un'impostazione dogmatica e deduttivistica, con il tempo ne ho invece riscoperto il valore nella prospettiva di un'ontologia fenomenologica. Ma, tornando a Montesquieu, oggi riconosceri nella sua opera la presenza di un «diritto naturale» che non riguarda solo la natura fisica dell'uomo, ma anche quella sociale. La sua posizione resta, però, assai differente dalla concezione razionalistica di Hobbes e della maggioranza dei *philosophes* per la base empirica e il relativismo che la caratterizzano. Se le leggi sono sottratte all'arbitrio del legislatore e perciò sono «naturali», non per questo sono universalmente uniformi e dettate da una *raison raisonnante*, ma corrispondono ad una *nature des choses* che varia da una realtà sociale e politica all'altra.

Sono ritornato anche sulla distinzione tra piano dell'*essere* e del *dover essere*. Questa distinzione mi è parsa e mi pare ancora oggi

in Montesquieu meno netta di quanto non mi sembrasse allora. Dall'indagine sulla struttura delle realtà socio-politiche e dei *rappports necessaires* che le guidano si può per Montesquieu ricavare anche quali leggi sarebbero più adatte ad una determinata situazione. Il passaggio dall'essere al dover essere è quindi presente, ma mediato dall'osservazione attenta della realtà.

Ci sono poi altri aspetti, forse meno rilevanti, sui quali ho corretto un po' il tiro: per esempio, ho insistito e continuerei ad insistere meno sul carattere letterario delle *Lettres persanes*, non perché questo manchi, ma perché accanto ad esso devono essere riconosciuti il preciso orientamento filosofico e l'attenta osservazione dell'ambiente e delle idee del tempo che caratterizzano anche quest'opera. Ho insistito e continuerei ad insistere di più anche sul fatto che il contributo di Montesquieu si estende, oltre che al campo di una *scienza della società*, anche a quello di una *filosofia della politica* incentrata sull'idea di libertà<sup>[27]</sup>.

Detto questo, mi pare che nel suo complesso il lavoro di allora non sia andato troppo al di là del segno nel mettere in luce i caratteri generali più importanti del pensiero montesquieuiano. In particolare, mi sembra che lo sforzo fatto allora di prendere in considerazione gli scritti di Montesquieu nel loro insieme, invece di concentrarsi, come per lo più veniva fatto precedentemente, su una singola opera, abbia dato dei frutti permettendo di cogliere l'unità di fondo dell'impresa montesquieuiana.

*D.:* In conclusione, con quali aspetti del pensiero e dell'itinerario di ricerca del grande bordolese ti sei sentito più in sintonia e quali aspetti ti paiono più rilevanti per una lettura odierna delle sue opere principali?

*R.:* Rispetto al primo punto, sottolineerei innanzitutto l'amore per la libertà, ma nello stesso tempo il rifiuto della posizione rivoluzionaria che crede in formule semplici e semplificatrici per raggiungere il bene dell'umanità. Montesquieu naturalmente non ha visto le grandi

rivoluzioni, ma tutto il suo pensiero va contro quelle impostazioni che hanno trasformato l'esigenza di riforma della politica in un programma di palingenesi sociale. Aggiungerei anche che di Montesquieu apprezzo il rispetto e la capacità di comprensione delle forme politiche del passato europeo, pur nel loro necessario superamento. Mi pare che questo atteggiamento corrisponda ad una corretta visione della storia umana che non vede tutto il bene nel futuro e tutto il male nel passato.

Andando più in profondità, segnalerei una visione della politica che ne riconosce tutta l'importanza, ma senza mitizzazioni del suo potere salvifico e, in parallelo, una comprensione dell'importanza della religione nella vita umana e sociale quale spesso sfugge al pensiero moderno.

Questi aspetti valgono, a mio parere, anche per la seconda parte del quesito. Ma ad essi aggiungerei altri due punti: uno di metodo e uno di sostanza. Il primo riguarda il suo insegnamento sull'importanza della ricerca umile e laboriosa della realtà per sfuggire alle grandi semplificazioni ideologiche. Il secondo è la sua lezione sul tema della libertà, che è stata capace di individuarne la realtà fragile e complessa e comprendere come essa nasca necessariamente da bilanciamenti istituzionali e sociali delicati. Una lezione che mantiene tutta la sua attualità anche oggi.

Firenze, ottobre 2004

---

[1] La definizione di Montesquieu come «grande provinciale» è di P. BARRIÈRE: *Un grand provincial: Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1946.

[2] In AA.VV., *Questioni di storia moderna*, a cura di E. Rota, Milano, Marzorati, 1948, pp. 409-463 (su Montesquieu, pp. 431-434). Nuova ed., col titolo *Nuove questioni di storia moderna*, 2 voll., Milano, Marzorati, 1972, vol. II, pp. 937-994 (su Montesquieu, pp. 960-963).

[3] Per un sintetico quadro di questa "Montesquieu renaissance", cfr. D. FELICE, *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie*,

Bologna, FuoriTHEMA, 1995, pp.112-114.

[4] Segnaliamo, in proposito, l'affettuosa dedica con cui Cotta apre il suo ultimo volume su Montesquieu (*Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995): «*alla memoria di André Masson e Robert Shackleton – nous étions trois*».

[5] Cotta si riferisce in particolare alla prima edizione dello *Spicilège* (avvenuta nel 1944, ad opera di A. Masson, Paris, Flammarion), sulla quale vedi il suo *Gli inediti di Montesquieu. A proposito di una recente pubblicazione*, «Rivista di filosofia», 41 (1950), pp. 216-221.

[6] Si tratta della prestigiosa edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, sous la direction de A. Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955 (rist.: 1975), a cui Cotta stesso collaborò.

[7] Cfr. R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961. Su Shackleton-Montesquieu, vedi il contributo di Marco Platania in questo tomo.

[8] 2 voll., Torino, Utet (collezione «Classici della politica», diretta da Luigi Firpo). Riedizioni e ristampe: 1965, 1973, 1996, 2001. Si tratta della prima vera edizione critica italiana del capolavoro montesquieuiano e tra le migliori in assoluto [che siano] apparse negli ultimi decenni, assieme a quelle curate 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 e l'individuazione di quelle che tace, in modo da seguire le influenze da lui subite e segnalare quanto la critica moderna ha accettato dei risultati della sua indagine. Numerose sono state le recensioni/segnalazioni della traduzione in questione, tra le quali ci limitiamo a ricordare quelle di N. 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 R. SHACKLETON («French Studies», 7 [1953], pp. 266-267).

[9] Torino, Ramella. Il libro, che prende in esame tutta l'opera del

*Président*, ha costituito l'effettivo punto di partenza della storiografia scientifica italiana su Montesquieu e ha esercitato e continua ancora a esercitare un influsso fondamentale su tutta la letteratura critica montesquieuiana, sia in Italia che all'estero. Numerose, anche in questo caso, sono state le recensioni/segnalazioni, tra le quali segnaliamo quelle di N. BOBBIO («Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», vol. 89, t II [Classe di Scienze morali, Storiche e Filologiche], 1953-54, pp. 438-440), R. DE FELICE («Società», 11 [1955], p. 160) e R. SHACKLETON («French Studies», 9 [1955], pp. 167-169).

[10] Cfr. B. MIRKINE-GUETZÉVITCH, *Le costituzioni europee* (1951), tr. it. di S. Cotta, Milano, Edizioni di Comunità, 1954.

[11] Della dottrina montesquieuiana della separazione dei poteri Cotta s'era già occupato in un saggio del 1951 (*Montesquieu, la séparation des pouvoirs et la constitution fédérale des États-Unis*, «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», n.s., 1 [1951], pp. 225-247) e tornerà ad occuparsene anche in altri scritti successivi, in particolare nell'ambito del seminario di studio, svoltosi a Roma nei giorni 21-23 aprile 1969, sul tema *Le origini del pensiero politico e costituzionale americano*, con una relazione su *Montesquieu e la costituzione degli Stati Uniti* (relazione stampata, poi, negli Atti del seminario stesso: *Le origini del pensiero politico e costituzionale americano*, Firenze, Soc. Ed. Dante Alighieri, 1970, pp. 35-44).

[12] Il relativo «isolamento» di Montesquieu rispetto al resto dell'illuminismo francese e la sua credenza nella trascendenza (e nel Cristianesimo) sono i due motivi principali di «dissenso» dall'amico Robert Shackleton, come Cotta stesso sottolinea nella recensione alla «biografia critica» dello studioso inglese. Cfr. «Rivista di filosofia», 54 (1963), pp. 481-883: «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» (p. 483).

[13] Sul rapporto Montesquieu-Hobbes, Cotta ha tenuto una conferenza al termine dell'Assemblea generale della "Société Montesquieu", svoltasi a all'Université Paris 7 Jussieu, il 25 gennaio 1992, dal titolo: *Quelques aspects de l'opposition de Montesquieu à Hobbes*. La conferenza fu pubblicata, dapprima, col titolo *L'opposition de Montesquieu à Hobbes*, nel «Bulletin de la Société Montesquieu», n. 4, 1992, pp. 11-20; e, successivamente, con lo stesso titolo, in G. SORGI (a cura di), *Politica e diritto in Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1995, pp. 63-74.

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

[15] 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 tema era stato già abbozzato da Cotta in *Les partis et le pouvoir dans les théories politiques du début du XVIII<sup>e</sup> 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, réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955 pour commémorer le II<sup>e</sup> centenaire de la mort de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 257-263.

[16] Cfr., in proposito, quanto Cotta scrive nel saggio su *L'idée de partie*, cit., p. 263 (e che ripeterà, più diffusamente, nelle battute conclusive nello scritto del 1959 su *La nascita dell'idea di partito*, cit., pp. 482-484): diversamente da Hobbes, Spinoza, Locke e Rousseau, in Montesquieu si ha una piena riabilitazione dei partiti politici basata sui seguenti principi: «évaluation positive des passions, conception dialectique du bien commun et de la liberté, automatisme équilibré des luttes politiques».

[17] In «Quaderni di cultura e storia sociale», 3 (1954), pp. 338-351; e, tradotto in francese col titolo *L'Illuminisme et la science politique: Montesquieu, Diderot et Catherine II*, in «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», 4 (1954), pp. 273-287. La versione italiana, col titolo *Montesquieu, Diderot e Caterina II*, figura ora anche in S. COTTA, *I limiti della politica*, introduzione di G. Marini, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 145-165.

[18] Su questa «fondamentale differenza» tra Montesquieu e gli illuministi, Cotta insiste anche nel suo saggio su *Montesquieu et Filangieri. Notes sur la fortune de Montesquieu au XVIII<sup>e</sup> siècle*, «Revue internationale de philosophie», 17 (1955), pp. 387-400, dove appunto scrive che, diversamente dal *Président*, il quale «se préoccupe avant tout de l'élaboration d'une science empirique de la société, fondée sur une étude objective des phénomènes sociaux tels qu'ils sont pour en dégager les lois sociologiques qui les régissent», Filangieri, al pari di Diderot e degli altri *philosophes*, considera la scienza politica «comme un système de valeurs sociales déduites de la raison, comme la science de ce qui doit être» (pp. 388 e 396-397; corsivi dei curatori).

[19] In «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 43 (1966), pp. 5822-603; 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 in S. COTTA, *I limiti della politica*, cit., pp. 167-190.

[20] Su questo ruolo della religione nel dispotismo, a partire delle considerazioni sviluppate da Cotta nel suo citato studio del 1966, vedi 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, 2004<sup>2</sup>, pp. 196-197, 202-203, 208, 218, 235-238.

[21] Cfr. 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*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 103-135; ora anche in S. COTTA, *I limiti della politica*, cit., pp. 191-224.

[22] Sul principio dell'indipendenza del potere giudiziario in Montesquieu, anche a partire dalle riflessioni di Cotta, insiste D. FELICE, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 75-79, *passim*.

[23] *Lettres persanes CXXXVI*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, C, p. 274.

[24] 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.

[25] 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.

[26] Cfr. S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, with a New Preface by the Author and an Afterword by J.P. Mayer, New York, Arno Press, 1979. La *Preface (Premessa)* di Cotta, in italiano, non è numerata, ma consta di 14 pagine ed è datata 30 gennaio 1978.

[27] Su tutte queste «correzioni», attenuazioni e ulteriori «estensioni» del contributo di Montesquieu allo sviluppo della scienza sociale e della filosofia politica, vedi anche quanto Cotta scrive nel suo ampio studio introduttivo a *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 3-83.

[indietro](#)