



## La persistenza di Montesquieu: interpretazioni e letture novecentesche\*

Giovanni Galli

(Università di Bologna)

*Montesquieu is widely known as one of the most important and influential authors of the French Enlightenment. The anthology of collected essays reviewed below, Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu, edited by Domenico Felice, finds its name from one of the Montesquieu's books entitled, De l'esprit des lois, written in 1748. Many authors from the twentieth century have studied different issues about Montesquieu's opus maius. Some of the main arguments they discuss, like the method of his work and its relation with the Aristotelian empirical enterprise, or the differences between the claims of his thinking and that of Rousseau and many other, are now presented inside this collection of essays. It could be a useful guide for those who would like to start the study of Montesquieu's ideas.*

Keywords: Montesquieu, H. Arendt, R. Aron, I. Berlin, N. Bobbio, F. Chabod, S. Cotta, J. Starobinski

È notorio che le opere maggiori di Montesquieu (1689-1755) hanno ottenuto molta attenzione nel dibattito internazionale degli ultimi due secoli e mezzo: assai utile ad attestarlo, per ciò che riguarda il Novecento, è *Lo spirito della politica*, recente volume che riunisce scritti di Hannah Arendt (1906-1975), Raymond Aron (1905-1983), Isaiah Berlin (1909-1997), Norberto Bobbio (1909-2004), Federico Chabod (1901-1960), Sergio Cotta (1920-2007) e Jean Starobinski (n. 1920)<sup>1</sup>, dedicati a temi e questioni direttamente tratti dall'opera del filosofo bolognese.

---

\* Nota critica ad Aa.Vv., *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Milano-Udine, Mimesis, 2011, pp. 277.

<sup>1</sup> Di H. Arendt, si ripropongono *Legge e potere*, in Ead., *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* (1953), a cura di S. Forti, «MicroMega», (1995), n. 5, pp. 93-108; *Sulla rivoluzione* (1963), tr. it. di M. Magrini, Milano, Edizioni di Comunità, 1966, pp. 166-173 e 205-217; *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione* (1953), in Ead., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, a cura di Paolo Costa, Milano, Feltrinelli, 2008<sup>2</sup>, pp. 128-130 e 132; *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* (1954), ivi, pp. 115-118. Di R. Aron, viene presentato *Le tappe del pensiero sociologico* (1967), tr. it. di A. Devizzi, Milano, Mondadori, 1972, pp. 35-74. Di I. Berlin, invece, *Montesquieu* (1956), in Id., *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, a cura di H. Hardy, tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, Milano, Adelphi, 2000, pp. 195-240. Di N. Bobbio, *Grandezza e decadenza dell'ideologia europea* (1986), in Id., *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 1999, pp. 607-618. Di F. Chabod, si ripubblicano *I caratteri politici dell'Europa nel pensiero del Machiavelli* (1956), in Id., *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964, pp. 403-406; *Storia dell'idea di Europa*, Bari, Laterza, 1961, pp. 82-107 (cap. IV). Di S. Cotta, viene ristampato *Separazione dei poteri e libertà politica*, in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. I, pp. 209-236 (si tratta della versione migliorata e bibliograficamente aggiornata di *Montesquieu e la libertà politica*, incluso 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). Di J. Starobinski, *Montesquieu* (1994<sup>2</sup>), tr. it. di M. Marchetti, Torino, Einaudi, 2002, pp. 113-132 (cap. VI). All'interno dello

Il curatore della silloge, Domenico Felice<sup>2</sup>, nell'introduttiva *Nota ai testi* (pp. 9-10), offre al lettore un'avvertenza importante relativa al termine-chiave *spirito*: esso è da intendersi «come sinonimo di *rapporto*, come ciò che *lega* gli uomini tra loro» (p. 10)<sup>3</sup>. Questa nozione rappresenta il *Leitmotiv* del volume, non meno che di buona parte delle concezioni montesquieuiane. Significativo al riguardo, nel contributo di Arendt, è il passaggio in cui, a partire dalla classica distinzione tra la «natura del governo [...] e il suo principio» (p. 195), ella afferma di voler aggiornare il concetto di *esprit général*, descrivendolo proprio come «ciò che unisce la struttura del governo al principio d'azione corrispondente» (*ibid.*), un'idea, questa, che trasparirà anche nel *Volksgeist* di Herder (1744-1803) come nel *Weltgeist* di Hegel (1770-1831).

Nel primo saggio presentato nel volume, *Un nuovo Aristotele* (pp. 11-41), Berlin si sofferma sulla matrice aristotelica del capolavoro di Montesquieu, l'*Esprit des lois* (1748)<sup>4</sup>. Il principio-guida dell'etica aristotelica, la *metriotes*, la moderazione, è virtù-chiave della morale e della visione politica del Bordoiese<sup>5</sup>. Inoltre l'attenzione per i dati offerti dall'esperienza, l'esame di singoli casi

---

*Spirito della politica*, sono stati imposti nuovi titoli ai saggi selezionati, facendo eccezione solo per il contributo di Bobbio; nel caso di due o più testi di uno stesso autore, essi risultano raccolti sotto un'unica e complessiva intitolazione editoriale. Nelle pagine che seguono, utilizzeremo i titoli scelti nel volume recensito.

<sup>2</sup> Tra i libri che questo studioso ha dedicato al *Président*, si segnalano: *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000; *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 (circa tale monografia, cfr. P. Venturelli, *L'Esprit des lois e la modernità: note a proposito di un recente volume su Montesquieu*, «La Cultura», a. XLVI [2008], fasc. 3, pp. 495-504); in collaborazione con G. Cristani, *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)*, Bologna, Clueb, 2006; *Los orígenes de la ciencia política contemporánea. Despotismo y libertad en el Esprit des lois de Montesquieu*, a cura di P. Venturelli, tr. castigliana di A. Hermosa Andújar, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012. Sempre per quanto riguarda il pensiero del filosofo di La Brède, oltre ad aver curato le opere collettive *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, Ets, 2005 (su questo libro, cfr. P. Venturelli, *Considerazioni sui lettori di Montesquieu [XVIII-XX secolo]*, «Montesquieu.it – Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni», [2009], n. 1, pp. 129-186), e *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., Felice sta coordinando l'edizione italiana degli scritti montesquieuiani che apparirà, sotto il titolo di *Opere (1721-1754)*, nella collana "Il pensiero occidentale" della casa editrice Bompiani di Milano. Egli è inoltre *editor* della rivista e biblioteca elettronica «Montesquieu.it» (< <http://www.montesquieu.it> >). Negli ultimi anni, Felice ha anche curato le seguenti edizioni italiane di testi francesi settecenteschi: Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, Pisa, Ets, 2011; con P. Venturelli, P.-L. Moreau de Maupertuis, *Elogio di Montesquieu*, con un saggio di C. Rosso, Napoli, Liguori, 2012; con R. Campi, Voltaire, *Dizionario filosofico integrale*, 2 voll., Milano, Bompiani (collana "Il pensiero occidentale"), in corso di pubblicazione.

<sup>3</sup> Sull'idea di *rapport*, cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953 (rist. anast., con nuova pref. dell'autore e postf. di J.P. Mayer, New York, Arno Press, 1979), specie pp. 335-336. Circa il concetto di *esprit*, si può vedere Id., *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 8 ss. Spende diverse considerazioni su tale concetto anche Arendt, nelle pagine incluse nella raccolta di cui stiamo parlando: si veda *infra*.

<sup>4</sup> Riguardo al carattere aristotelico dell'impostazione metodologica di Montesquieu, cfr. anche D. Felice - D. Monda, *L'attualità inattuale di un protagonista della civiltà moderna e contemporanea. Mappa minima per orientarsi in Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Studi di storia della cultura. Sibi suis amicisque*, Bologna, Clueb, 2012, pp. 245-258: 245-247.

<sup>5</sup> Intorno al grande tema della moderazione nel *Président*, cfr. soprattutto R. Derathé, *La Philosophie des Lumières en France: Raison et Modération selon Montesquieu*, «Revue Internationale de Philosophie», vol. VI (1952), fasc. 3 (ossia, il n. 21 complessivo), pp. 275-293; W. Kuhfuß, *Mäßigung und Politik. Studien zur politischen Sprache und Theorie Montesquieus*, München, Fink, 1975; Id., «Moderation». *Die Ideologisierung eines politischen Begriffs im Französischen*, «Romanische Forschungen», vol. LXXXVII (1975), pp. 442-481; Id., *La notion de modération dans les Considérations de Montesquieu*, in A. Postigliola (a cura di), *Storia e ragione. Le Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence di Montesquieu nel 250° della pubblicazione*, Atti del Convegno (Napoli, 4-6 ottobre 1984), Napoli, Liguori, 1987, pp. 277-292; C. Spector, *Montesquieu et l'histoire: théorie et pratique de la modération*, in B. Binoche - F. Tinland (sous la direction de), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, pp. 53-75; G. Benrekassa, *Modération*, in *Dictionnaire électronique MONTESQUIEU*, < [http://w7.ens-lsh.fr/egerstenkorn/lodel/dicmont\\_test/lodel/index.php?id=477](http://w7.ens-lsh.fr/egerstenkorn/lodel/dicmont_test/lodel/index.php?id=477) >, cpvv. 1-8 (on line

e il «metodo aneddótico» (p. 19) rivelano l'empirismo condiviso da entrambi. L'interesse del pensatore settecentesco si concentra sull'*empeiria*: «benché vada dichiaratamente in cerca di leggi generali», sostiene Berlin, «Montesquieu si smarrisce nella concretezza dei particolari» (*ibid.*), al punto che Helvétius (1715-1771) gli rimproverava «le meticolose descrizioni di tante, troppe, specie di errori e aberrazioni umane» (p. 27). Tali «descrizioni» documentano la natura e la vita di vari tipi di governo, e vengono riportate con l'intenzione di fornire strumenti per condurre azioni politiche nel migliore dei modi. L'orizzonte condiviso da Aristotele e Montesquieu risulta così caratterizzato dall'inestricabile legame tra scienza e prassi che fa maturare nel *Président* la convinzione della possibilità di «regolare e moderare [...] quasi ogni cosa» (p. 34). Lo studio scientifico e la «moderazione etico-politica»<sup>6</sup>, infatti, «sono sempre strettamente connessi in lui, senza che si confondano mai, nel senso che egli delinea il proprio ideale di governo solo dopo un'acuta e accurata indagine conoscitiva»<sup>7</sup>. Questo nesso inscindibile lo porta dapprima a «coniugare le istanze ineludibili della *necessità* con quelle ben più nobili della *libertà*»<sup>8</sup>, e poi a dare una definizione di libertà, che si configura come l'unica condizione per cui risulta possibile alimentare la giustizia sulla quale si basano le leggi in una «società razionale» (p. 35). In una società di tal genere la libertà coincide con «il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono»<sup>9</sup>.

Nel suo scritto *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali* (pp. 43-92), Aron si mostra propenso ad attribuire a Montesquieu la paternità del pensiero sociologico<sup>10</sup>. Le argomentazioni sviluppate dall'interprete si muovono su due piani: il Bordoiese «è ancora un filosofo classico», ma ha riscritto «il pensiero politico classico in una concezione globale» (p. 91). La domanda-guida di Aron è la seguente: «in quale disciplina rientra Montesquieu?» (p. 43). Se è infatti indubbio che quest'ultimo si interessi ad innumerevoli àmbiti del sapere, l'intellettuale liberale propone senz'indugio di farlo rientrare a pieno titolo nel campo della sociologia: «sembra a me che l'intenzione dell'*Esprit des lois* sia manifestamente quella che io chiamo intenzione sociologica» (p. 44). La prima idea sociologicamente rilevante consiste nella necessità di «cogliere, dietro il succedersi apparentemente accidentale degli eventi, le cause profonde che li spiegano» (p. 45). Aron ci fornisce poi un'altra idea «fondamentale», secondo la quale «possiamo organizzare la diversità degli usi e dei costumi e delle idee, riducendoli ad un ristretto numero di tipi» (*ibid.*). Il

---

dal 15 febbraio 2008); G. Cristani, *L'esprit du législateur*, in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., vol. II, pp. 681-691 (una prima versione del testo, intitolata *L'esprit du législateur. Riflessioni sul libro XXIX dell'Esprit des lois*, è in D. Felice [a cura di], *Politica, economia e diritto nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2009, pp. 199-210). Preziose argomentazioni in merito sono esposte anche da S. Cotta sia nel libro *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., specie pp. 55-56, sia nel saggio inserito nella raccolta di cui stiamo parlando (vedi *infra*), soprattutto pp. 139 e 159-160; ma cfr. pure D. Felice - D. Monda, *L'attualità inattuale di un protagonista della civiltà moderna e contemporanea*, cit., pp. 246, 255-256.

<sup>6</sup> D. Felice - D. Monda, *L'attualità inattuale di un protagonista della civiltà moderna e contemporanea*, cit., p. 246.

<sup>7</sup> G. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, Roma-Bari, Laterza, 2005<sup>6</sup> (1990<sup>1</sup>), p. 83.

<sup>8</sup> D. Felice - D. Monda, *L'attualità inattuale di un protagonista della civiltà moderna e contemporanea*, cit., p. 246.

<sup>9</sup> Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, 2 voll., tr. it. e cura di S. Cotta, Torino, Utet, 1965, vol. I, p. 273 (XI, 3).

<sup>10</sup> Una posizione, questa, per molti aspetti non dissimile da quella di Cotta, il quale la argomenta soprattutto nella sua capitale monografia *Montesquieu e la scienza della società*, cit. Su Aron interprete del Bordoiese, 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., t. II, pp. 839-865. Già Auguste Comte (1798-1857), Hippolyte Taine (1828-1893) ed Émile Durkheim (1858-1917), fra gli altri, si erano interrogati a fondo sul ruolo di Montesquieu nella nascita della scienza sociologica: si vedano G. Lanaro, *Auguste Comte e la genesi dell'interpretazione 'sociologica' di Montesquieu*, ivi, pp. 551-567; R. Pozzi, *Alle origini della scienza dell'uomo: il Montesquieu di Hippolyte Taine*, ivi, pp. 611-626; C. Borghero, *Durkheim lettore di Montesquieu*, ivi, pp. 671-711.

passaggio dalla teoria politica alla sociologia è dettato quindi dal metodo stesso del celebre filosofo settecentesco. Per dare rilievo all'interpretazione sociologica dell'opera, Aron ritiene possibile descrivere l'*Esprit des lois* come strutturato in tre grandi ambiti: «i primi tredici libri [...] svolgono la ben nota teoria dei tre tipi di governo, cioè quella che *noi* chiameremmo una sociologia politica»; la «seconda parte», che «va dal libro XIV al XIX», «è dedicata alle cause materiali o fisiche [...], all'influenza del clima e del terreno sugli uomini, sui loro costumi e sulle loro istituzioni»; «la terza parte, che va dal libro XX al XXVI, studia, successivamente, l'influenza delle cause sociali (commercio, moneta, numero degli abitanti, religione) sugli usi, i costumi e le leggi» (p. 46). L'intellettuale liberale vede così nell'intera opera l'intreccio di «una sociologia della politica» e di «uno studio sociologico delle cause, le une fisiche e le altre morali, che agiscono sull'organizzazione delle società» (*ibid.*), un intreccio che viene ad attribuire massima importanza alla funzione delle leggi, interpretate da Montesquieu alla stregua di un *rapport* di diversi elementi tra loro.

Nell'analisi che Chabod propone all'interno del saggio *La nascita dell'idea di Europa* (pp. 93-117) si affronta il nocciolo centrale del pensiero montesquieuiano, ossia l'amore per la libertà e il corrispettivo odio nei confronti del dispotismo, i quali riflettono lo stato dell'organizzazione politica europea: «Il *corps politique de l'Europe* è caratterizzato, infatti, dal fatto fondamentale di non conoscere il *despotisme asiatique* all'interno, e di poter essere ripartito in molti Stati, senza grandi imperi come quelli asiatici» (p. 93). Qui viene descritta la posizione del *Président* circa il problema, sollevato dal conte di Boulainvilliers (1658-1722), dell'origine della monarchia e del diritto pubblico francesi; secondo l'interpretazione di quest'ultimo, com'è noto, la libertà dei Germani deve intendersi come il principale elemento genetico e propulsore di tale monarchia. A sostenere una posizione alternativa è Jean-Baptiste Dubos (1670-1742), il quale si mostra persuaso che non siano stati i Franchi, di stirpe germanica, a modellare la struttura istituzionale e giuridica della monarchia francese, ma piuttosto i Romani. Montesquieu, con sguardo «antiassolutista» (p. 114), vede nel tardo Impero romano, ormai in declino, un sinistro esempio di dispotismo e, avvicinandosi alla prospettiva di Boulainvilliers, dirige la sua «ammirazione» verso «l'antica libertà germanica» e la sua simpatia «verso quel Medioevo [...] in cui quella libertà aveva prosperato» (*ibid.*)<sup>11</sup>. Al contrario Voltaire (1694-1778), «avverso a quel Medioevo che per lui rappresenta la decadenza», afferma che «la libertà dei Germani [...] è la barbarie dominante il mondo» (p. 115)<sup>12</sup>. Accanto a ciò, dall'esame di Chabod emerge l'immagine di un Montesquieu che inneggia all'Europa e disprezza l'Asia, realtà culturali, economiche e sociali i cui tratti peculiari egli ha delineato fin dalle sue giovanili e fortunatissime *Lettres persanes* (1721), e che lo studioso italiano sintetizza felicemente con parole che ben restituiscono il forte eurocentrismo e occidentalismo del pensatore di La Brède: «libertà contro dispotismo, attività incessante contro *nonchalance*, pigrizia, mollezza; progresso portentoso delle scienze, della tecnica, contro tradizionalismo, immobilità; vita di società

---

<sup>11</sup> Su questi temi, cfr. U. Roberto, *I Germani e l'identità politica europea*, in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., vol. II, pp. 641-677. Ma si veda anche M. Bravi, *Montesquieu, le invasioni barbariche e le ripercussioni del diritto germanico sulla storia politica della monarchia francese*, in D. Felice (a cura di), *Studi di storia della cultura*, cit., pp. 197-243.

<sup>12</sup> In merito alle convergenze e alle divergenze esistenti tra le concezioni di Montesquieu e quelle di Voltaire, cfr. da ultimi D. Felice, *Introduzione a Voltaire, Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, cit., pp. 5-45; P. Venturelli, *Qualche considerazione su un illustre lettore di Montesquieu, Voltaire, «SIFP»*, < <http://sifp.it/pdf/MIA%20NOTA%20al%20COMMENTAIRE%20di%20Voltaire.pdf> > (on line dal 4 luglio 2012), pp. 1-15.

europea, brio e gaiezza contro isolamento, gravità, melanconia degli Asiatici» (p. 116). Ma non sono da nascondere le ombre della politica del Vecchio Continente. Infatti l'Europa, per quanto riguarda «i rapporti internazionali» che intrattiene, stimola facilmente «la ripugnanza per le continue guerre» e «la repulsione per i metodi della conquista brutale» (p. 103), vale a dire per le inclinazioni imperialistiche della sua politica. Un'altra caratteristica che getta discredito sul Vecchio Continente è l'uso che i potenti fanno del «diritto pubblico», considerandolo quasi una «scienza che insegna ai principi sino a che punto essi possano violare la giustizia senza danneggiare i propri interessi» (*ibid.*). Questi aspetti negativi vengono ricondotti al «modo con cui i governanti europei cercano di applicare, soprattutto nelle relazioni internazionali, le massime della esecrabile “ragion di Stato” [...] difetto, insomma, di applicazione dovuto alla corruttela degli uomini» (p. 104). Cómputo dell'Illuminismo è proprio trovare una soluzione a questi problemi, cómpito che giustifica tutta l'impresa del secolo dei Lumi, volta a «“riformare” l'andamento delle cose» (*ibid.*). Però solo un territorio come quello europeo, caratterizzato da «istituti fondamentali della vita politica» (*ibid.*) indescrivibili senza fare riferimento alla libertà, ha potuto ospitare quell'insieme di eventi e trasformazioni a cui si dà il nome di Illuminismo.

Nel contributo di Bobbio, *Grandezza e decadenza dell'ideologia europea* (pp. 119-129), viene messo in evidenza come la classificazione delle diverse forme di governo approntata dal Bordoiese sia in debito con la tassonomia dei governi o delle costituzioni elaborata da Aristotele (384/383-322 a.C.). La lettura condotta dal filosofo del diritto torinese mostra Montesquieu quale teorico di una dottrina dei tipi di governo destinata a segnare profondamente l'identità europea, la cui essenza Benedetto Croce (1866-1952) ritenne di poter riassumere in una «religione della libertà» (p. 129). La libertà diventa un'ideologia nella misura in cui, «se la storia è storia della libertà, il compimento di questa storia è avvenuto in Europa» (p. 124). Nell'ambito di questa ideologia, il concetto di progresso svolge un ruolo primario. Infatti l'*Esprit des lois*, oltre a descrivere «le più assurde e crudeli miserie morali e istituzionali» dell'epoca di Montesquieu, «si proponeva [...] pur senza farsi troppe illusioni circa i risultati ottenibili in concreto, quelle possibili via d'uscita che, nei secoli successivi, hanno [...] fornito all'Occidente talune delle sue basi assiologiche più solide e durevoli»<sup>13</sup>. Ma se la fine della prima guerra mondiale ha segnato il declino della struttura assiologica occidentale, risulta «altrettanto vero che il tramonto della ideologia europea è avvenuto soprattutto dopo la seconda» (p. 128). Così Bobbio connette l'attitudine europea all'amore per la libertà con la *Schuldfrage*, il «dilemma della colpevolezza», affiorato a metà del secolo scorso di fronte alle conseguenze del nazismo e al processo di decolonizzazione, ossia rispetto alle aberrazioni legate all'eurocentrismo e alla convinzione della supremazia di un popolo sugli altri.

Quello che è molto probabilmente il più sistematico interprete novecentesco, per lo meno entro il contesto culturale italiano, del pensiero montesquieuiano, Cotta<sup>14</sup>, offre nel suo studio, intitolato

---

<sup>13</sup> D. Monda - D. Felice, *L'attualità inattuale di un protagonista della civiltà moderna e contemporanea*, cit., p. 247.

<sup>14</sup> A proposito di Cotta interprete di Montesquieu, cfr. il volume collettivo (curato da B. Romano) *Sergio Cotta (1920-2007). Scritti in memoria*, Milano, Giuffrè (collana “Quaderni della «Rivista internazionale di filosofia del diritto»”, n. 7), 2010, con particolare riguardo ai contributi di S. Armellini (*Cotta lettore di Montesquieu: l'esprit général e il diritto per l'uomo*, pp. 65-80), Th. Casadei - D. Felice (*Per una filosofia del limite: Sergio Cotta interprete di Montesquieu*, pp. 247-275), M.A. Cattaneo (*Sergio Cotta studioso di Montesquieu: religione e diritto naturale*, pp. 277-284), A. Punzi (*Dialettica della ragion giuridica*, pp. 717-747: 721, 734-738 e 742) e F. Tessitore (*Sergio Cotta storico della filosofia del diritto*, pp. 929-947: 933-939). Sul tema, è utile anche *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, intervista (a cura di M. Cotta e D. Felice) pubblicata in appendice a D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. II, pp. 893-905.

Per una concezione dialettica del bene comune e della libertà (pp. 131-161), un'illustrazione dell'idea di «libertà politica»<sup>15</sup>. Questo vero e proprio cardine dell'*Esprit des lois* viene studiato sul banco di prova della costituzione inglese come un «dittico a due tematiche: quella costituzionale della separazione dei poteri [...] e quella civile della sicurezza dei cittadini» (p. 158). Quale forma di governo può generare e garantire la libertà politica? Ad un livello iniziale, cioè prima di prendere in esame il tipo particolare di governo, viene la *forma-Stato*, che Cotta suddivide in tre generi: «Impero [...]; Stato-Nazione; Federazione (o, meglio, Confederazione)» (p. 134). Seguono le tre forme di governo: Monarchia (tradizionale e costituzionale), Dispotismo, Repubblica (democrazia e aristocrazia). L'attenzione riservata alla libertà politica e alla Monarchia costituzionale, riconducibile alla «novità [...] del sistema inglese prospettato da Locke nel *Second Treatise*» (p. 137), è suscitata dal desiderio montesquieuiano di prescrivere le caratteristiche del governo temperato, in linea con la moderazione, «citata di continuo come principio correttivo», di cui il Bordolese si fa «maieuta» (p. 159). La libertà politica viene allora a configurarsi come la conseguenza della «condizione paritetica di poteri diversi» ai quali «appartiene di principio piena parità quanto alla libertà di agire» (*ibid.*): si tratta di uno degli assunti classici del pensiero e della tradizione liberale che poi si innerva nei governi costituzionali e pluralistici degli ultimi due secoli.

La vera libertà non può comunque essere disgiunta dalla sicurezza: come dimostra infatti Starobinski nel suo *Uniformità e diversità* (pp. 163-180), non basta un principio costituzionale per salvaguardare la libertà, ma occorre anche rafforzare i limiti imposti alla libertà individuale in quanto principio di soddisfazione dei desideri dell'individuo. Egli riconosce, a differenza di Cotta, più punti di contatto che di incompatibilità tra l'opera di Montesquieu e quella di Rousseau (1712-1778)<sup>16</sup>. Ma una notevole divergenza si può rilevare nella mitizzazione, tipica del secondo, di «certi

---

<sup>15</sup> La libertà politica è uno dei due rami nei quali Montesquieu suddivide il tema più generale della libertà. Quest'ultima si presenta come un fattore di primaria importanza del suo pensiero: anzi, si può dire, «costituisce una sorta di sottofondo di tutta l'opera del Nostro» (p. 137). Un ulteriore aspetto da notare è che la libertà, come scrive Cotta, «ha una qualità fondamentale: quella di essere pervasiva e perfezionatrice in ogni campo» (*ibid.*). Per indagare questo ambito, Montesquieu si occupa di due specifici tipi di libertà: la libertà filosofica e la libertà politica. La libertà filosofica si configura come l'esercizio della propria volontà, ossia è libertà pura che non si traduce in una condizione civile; la libertà politica, invece, riguarda la relazione che ogni individuo intrattiene col proprio Stato, ma nell'*Esprit des lois* non si precisa se questo tipo di libertà giochi un ruolo importante esclusivamente in rapporto con la costituzione o con la sicurezza del cittadino. È indubbio però che la libertà politica possa realizzarsi solo all'interno di un governo moderato. Non può essere unicamente la moderazione a dotare un governo moderato di legittimità e dignità politica: sono i diversi poteri, distinti e indipendenti a garantire queste condizioni politiche. Diversamente da Locke, Montesquieu riconosce a ciascun potere la stessa importanza, «a causa della diversità di ciascuno di essi quanto a concetto, a motivata ragion d'esserci, a funzione, a efficacia» (p. 151). La condizione di equivalenza produce un «intrinseco contrasto» tra i poteri, «che si rinnova costantemente» ed è «radicato nelle reali diversità di competenze, prospettive e obiettivi implicati nell'esercizio del potere politico» (*ibid.*). Per questa ragione, Cotta definisce la concezione montesquieuiana della libertà come *dialettica*.

<sup>16</sup> Cotta ha preso più volte in esame le posizioni del Ginevrino, non mancando sovente di mettere in risalto la distanza che intercorre fra molti di essi e le concezioni montesquieuiane: si vedano, in particolare, i suoi articoli *Filosofia e politica nell'opera di Rousseau*, «De homine», a. III (1964), fasc. 2, pp. 293-310; *Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau*, «Giornale di metafisica», a. XIX (1965), fasc. 1, pp. 1-21; *Rousseau. L'insufficienza della politica*, «Il Veltro», a. XXII (1978), fasc. 2, pp. 235-246 (i tre contributi sono ora raccolti in S. Cotta, *I limiti della politica*, intr. di G. Marini, Bologna, il Mulino, 2002, rispettivamente pp. 225-245, 263-284 e 285-299). Per ulteriori approfondimenti su questi temi, cfr. 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, 1887<sup>3</sup>, pp. 465-477; M.A. Cattaneo, *Le dottrine politiche di Montesquieu e Rousseau*, Milano, La Goliardica, 1964; Id., *Montesquieu, Rousseau e la Rivoluzione francese*, Milano, La Goliardica, 1967; V. Recchia, *Uguaglianza, sovranità, virtù. Rousseau lettore dell'«Esprit des lois»*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. I, pp. 67-108. È poi da sottolineare che Paolo Prodi, nell'ambito di un discorso ampio e ricco di suggestioni, ha di recente individuato nel Bordolese e nel

atti fondamentali della soggettività» (p. 163), nella santificazione del contratto sociale e nella sacralizzazione dei «sentimenti politici» (p. 166), tutti elementi che fanno pensare, nell'interpretazione di Starobinski, ad un dogmatismo politico che troverà poi una fedele incarnazione nella figura storica di Robespierre (1758-1794). La prima discordanza, allora, sta nel tentativo rousseauiano di ricondurre l'ambito teologico all'ambito politico, operazione, questa, evitata senza indugio dal *Président*. La seconda discordanza riguarda una diversa visione dello spazio sociale: se esso è per Montesquieu continuamente mediato da un gioco di poteri, per Rousseau invece si tratta di uno spazio «omogeneo e trasparente, *unificato* grazie ad una volontà pressoché unanime» (p. 173). Da notare, a questo proposito, il rifiuto da parte del Ginevrino della divisibilità dei poteri, nucleo, invece, della teoria di Montesquieu. Secondo Rousseau, il potere è indivisibile, oltre che assoluto e inalienabile, perché è costituito dalla sovranità del popolo. Solo la totalità del popolo che agisce di concerto può disporre del potere, che si traduce come espressione della *volonté générale*. Questa è la volontà del popolo, un insieme compatto di cittadini che non ammette partizioni al proprio interno, perché unificato dalla volontà comune. Il gruppo sociale e politico che viene a formarsi è un tutto unico e omogeneo, nel quale la volontà di ciascun cittadino è la stessa. Così, in quanto espressione della volontà generale, il popolo acquista potere legittimo e sovranità. Questo modello, molto complesso e irto di contraddizioni, trova spazio all'interno di una tradizione contrattualista che vede esclusa l'opera di Montesquieu, il cui metodo empirico e la cui dimensione assiologica sfuggono alla metafora del contratto, preferendo lo strumento dell'osservazione e del confronto.

Nel rapporto tra la legge e il potere, «a partire da Platone», si gioca «la definizione della natura dei vari tipi di governo» (p. 181): così scrive Arendt in *Per una filosofia del limite* (pp. 181-218), il saggio scelto per la parte conclusiva della raccolta. Questo titolo si riferisce espressamente, come ha avuto modo di illustrare in anni recenti Thomas Casadei<sup>17</sup>, alla concezione della legge come «limite e confine» del potere (p. 191). Lo studio della legge, declinato in questi termini, nella trattazione arendtiana si alimenta dello stesso panorama concettuale entro cui Montesquieu, «il pensatore che ha riconosciuto la *pluralità* come condizione fondamentale dell'esistenza politica, un principio chiave questo anche nel quadro di pensiero complessivo della Arendt»<sup>18</sup>, ha elaborato le sue opere. La limitazione o l'imbrigliamento del potere è proprio l'obiettivo perseguito dal *Président* nell'*Esprit des lois*. Il filosofo francese, infatti, «è il solo pensatore ad aver utilizzato un concetto di potere assolutamente estraneo alla tradizionale categoria mezzo-fine» (p. 192), e riesce ad usare questo diverso concetto di potere grazie alla «grande scoperta che il potere *non* è indivisibile» (*ibid.*). La sua geniale scoperta della tripartizione del potere deriva, secondo Arendt, da una costante «preoccupazione per l'azione umana, come fenomeno centrale dell'intera sfera politica» (*ibid.*). Ne consegue che, per una politica virtuosa, cioè per una politica che possa dirsi agli antipodi del

---

Ginevrino gli alfiere di due importanti, ma pressoché inconciliabili, proposte di sviluppo dello Stato moderno affiorate nei decenni centrali del XVIII secolo: mentre il primo patrocina una concezione incardinata sul dualismo tra coscienza e legge, l'ideale del secondo assume contorni tendenzialmente monistici; cfr. P. Prodi, *Monoteismi e religioni politiche*, «il Mulino», (2011), fasc. 2, pp. 191-208: 196-199.

<sup>17</sup> Th. Casadei, *Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. II, pp. 805-838.

<sup>18</sup> Th. Casadei, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Dispotesimo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-2002 (2004<sup>2</sup>), t. II, pp. 625-673: 632.

dispotismo, caratterizzato «dalla paura e dall'assenza di legalità (*lawless*)»<sup>19</sup>, occorrono azioni virtuose; ma Montesquieu vede sia nella virtù sia nella ragione «poteri piuttosto che semplici facoltà» (p. 200). In quanto poteri, anche virtù e ragione devono sottostare, in modo tale da potersi conservare e accrescere, «alle stesse condizioni che governano la conservazione e l'accrescimento del potere» (*ibid.*), poiché, secondo la prospettiva del filosofo settecentesco, chi detiene il potere tende ad abusarne. Queste condizioni che governano il potere sono le leggi, e Arendt al riguardo nota che Montesquieu è «l'unico pensatore politico moderno precedente alla Rivoluzione americana ad aver inteso e definito la legge nel suo antico significato strettamente romano di rapporto (*rapport*), relazione che sussiste fra diverse entità»<sup>20</sup>. Dunque solo una relazione legittima, dettata dalle leggi, tra i poteri, articolati nei termini descritti dal Bordolese, può garantire una difesa alla tendenza del potere di subordinare a sé la società e tutte le parti in gioco nella vita politica.

La raccolta si chiude con una sorta di *Ringkomposition*: alcune pagine di Arendt, infatti, focalizzano l'attenzione su quella costanza metodica che conduce il *Président* a lavorare sulla teoria anche in vista della *prassi*, come ricorda bene Berlin nel saggio posto in apertura.

Questo volume, arricchito da un'utilissima appendice curata da Piero Venturelli (pp. 219-277), mediante la quale il lettore può usufruire di un'analitica cronologia della vita e degli scritti di Montesquieu, è dunque un libro che, grazie ad una mirata selezione di saggi, permette di avvicinarsi con maggiore consapevolezza critica ai temi più importanti dell'opera del celebre Bordolese, un pensatore del passato che ha avuto un ruolo decisivo nel segnare la riflessione filosofico-politica del secolo scorso e che continua proficuamente a dialogare con il nostro presente.



---

<sup>19</sup> Th. Casadei, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, cit., t. II, p. 628.

<sup>20</sup> Th. Casadei, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, cit., t. II, p. 645.