

## Por una filosofía del límite: Sergio Cotta, intérprete de Montesquieu

Thomas Casadei (Universidad de Modena y  
Reggio Emilia, Italia)

Domenico Felice (Universidad de Bolonia, Italia)\*<sup>1</sup>

---

### Resumen

Junto a André Masson y a Robert Shackleton, Sergio Cotta ha sido el mayor estudioso e intérprete de Montesquieu en el siglo XX. Además de haber cuidado la primera edición crítica completa del *Esprit des lois* (*Lo spirito delle leggi*, Torino, 1952), tiene el mérito de haber realizado la primera monografía auténticamente científica sobre el conjunto del pensamiento de Montesquieu (*Montesquieu e la scienza della società*, Torino, 1953). Propugnador de la interpretación “sociológica” de Montesquieu (Montesquieu es el fundador de una ciencia empírica de la sociedad), Cotta ha aportado contribuciones originales a la hora de sacar a la luz aspectos fundamentales del pensamiento del filósofo francés, como la concepción de la religión y del cristianismo en particular como elementos generadores de orden social y político a la vez que como fuente de libertad; la visión dialéctica del bien común y de la libertad junto con la valoración relacionada del papel de los partidos y del pluralismo político-social; la idea del límite como clave de acceso privilegiada para el análisis y la resolución de los problemas de la política y de la moral.

Nadie como Cotta ha sabido delinear la imagen quizá más apropiada y convincente de Montesquieu, la de “filósofo del límite”.

**Palabras clave:** Sergio Cotta, Montesquieu, religión, política, libertad, ciencia social, filosofía del límite

### Abstract

Sergio Cotta, along with André Masson and Robert Shackleton, has been the most important interpreter of Montesquieu in the 20th century. Not only

---

\* Traducción de Antonio Hermosa Andújar.

<sup>1</sup> El presente escrito es fruto de un diálogo iniciado en 1998, y continuado en el tiempo gracias también a proyectos de investigación y actividades editoriales conjuntas. El texto ha sido concebido, discutido y revisado por ambos autores en cada una de sus partes; empero, a fines pulcramente académicos, cabe atribuir a Thomas Casadei la redacción de los párrafos 3º y 4º, y a Domenico Felice la de los párrafos 1º y 3º. *De l'Esprit des Loïs* (1748) de Montesquieu se abrevia siempre con la sigla *EL*.

because he edited, although in Italian translation, the first complete critical edition of the *Esprit des lois* (*Lo spirito delle leggi*, Torino 1952), but for the first truly scientific monograph on the whole thought of Montesquieu (*Montesquieu e la scienza della società*, Torino 1953). Advocate of the “sociological” interpretation of Montesquieu (Montesquieu as founder of an empirical science of society), Cotta has brought original contributions in focusing some fundamental issues of the thought of the French philosopher, such as the conception of religion – and of Christianity in particular – as elements that bring about social and political order and, at the same time, as a source of liberty; the dialectical vision of common good and liberty with the connected appraisal for the role of the parties and of the social-political pluralism; the idea of boundary as a key concept to access the analysis and the resolution of political and moral problems. No-one but Cotta could create a better image of Montesquieu as a “philosopher of the boundary”.

**Keywords:** Montesquieu, Sergio Cotta, religion, politics, liberty, social science, philosophy of boundary

*1. El enfoque metodológico: Montesquieu, fundador de las modernas ciencias sociales*

En la dedicatoria de su *Montesquieu*, publicado por la editorial italiana Laterza en 1995, escribe Sergio Cotta con legítimo orgullo (y no sólo para recordar su intensa relación de colaboración y de amistad): “A la memoria de André Masson y Robert Shackleton –*éramos tres* (Alla memoria di André Masson e Robert Shackleton –*nous étions trois*)”.

En efecto, se trata de los tres estudiosos más importantes de Montesquieu en el siglo XX: Masson (1900-1986), por haber cuidado la que sin duda puede definirse la mejor edición crítica disponible hasta hoy de los escritos de Montesquieu<sup>2</sup>; Shackleton (1919-1986), por la más importante biografía crítica del *Président*<sup>3</sup>; Cotta (1921-2007), por haber preparado, de un lado, bien que en edición italiana, la primera edición crítica *íntegra* del *EL* (*Lo spirito delle leggi*, 1952); y, de otro, la primera monografía ‘científica’ genuina sobre el *entero* pensamiento de Montesquieu (*Montesquieu e la scienza della società*, 1953).

<sup>2</sup> *Œuvres complètes de Montesquieu*, publiées sous la direction de M. André Masson, 3 vols., Paris, Nagel, 1950-1955. Como se sabe, la *Voltaire Foundation* está llevando a cabo una nueva edición crítica, de la que hasta el momento sólo se han publicado nueve volúmenes –muy poco homogéneos, además, desde el punto de vista de la estructura del análisis– de los veintidós previstos.

<sup>3</sup> R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961.

Aun cuando en los mismos años en los que Cotta trabaja en su edición crítica del *EL*, Jean Brethe de La Grassaye se dedique a la suya, sin embargo esta última ve la luz integralmente sólo a lo largo de un decenio (1950-1961): antes de la edición de Cotta sólo sale, en 1950, el primero de los cuatro tomos previstos, que contiene los libros I-VIII. Por otro lado, es digno de nota que, incluso frente a la edición completa de Brethe, en nuestra opinión la de Cotta sigue siendo, aún hoy, la más cuidada (y esto vale también frente a la edición de Édrate de 1973) respecto del aparato crítico y, en especial, respecto de lo concerniente a la individuación y la investigación de las fuentes clásicas (Aristóteles, Platón, Polibio, Cicerón, Tito Livio, Tácito, Plutarco, etc.) del *EL*<sup>4</sup>.

Volviendo a la monografía<sup>5</sup>, puede observarse que el libro, con su examen *tout court* de la obra del *Président*, ha constituido el efectivo punto de partida de mucha de la historiografía científica sobre Montesquieu, y que ha ejercido, y aún ejerce, una influencia fundamental sobre amplios segmentos de la literatura crítica montesquiana, tanto en Italia como fuera.

El estudio –que sigue en toda la producción filosófica y literaria de Montesquieu “el gradual proceso de formación de una ciencia empírica de la sociedad”<sup>6</sup>, dando amplia cuenta de las numerosas y poco conocidas obras

---

<sup>4</sup> Tales fuentes han sido escasamente individuadas, sea por Brethe que por Derathé, quien, en pequeño, sigue por completo sus huellas. La traducción de Cotta fue publicada en la prestigiosa colección recién nacida “Classici della politica”, dirigida por Luigi Firpo, en 2 voll. (Torino, Utet, 1952; reediciones y reimpresiones se harán en los años siguientes: 1965, 1973, 1996, 2001). Se trata de la genuina primera edición crítica italiana de la obra maestra montesquiana, y una de las mejores en absoluto junto, cierto, a las cuidadas por Jean Brethe de La Grassaye (4 vols., Paris, Société Les Belles Lettres, 1950-1961) y por Robert Derathé (2 vols., Paris, Garnier, 1973). Por vez primera, en efecto, se provee al texto de Montesquieu de un amplio y detallado aparato crítico que no sólo proporciona, respecto a la edición seguida (la póstuma de 1757), las principales variantes de las demás ediciones fundamentales del *Esprit des Lois* publicadas durante el siglo XVIII y del único manuscrito de la obra que se ha conservado (Bibliothèque Nationale de France: Nouv. Acq. Fr. 12832-12836), sino que también propone continuos cotejos con los restantes escritos editados y entonces inéditos del *Président*, junto al filtro crítico de las múltiples fuentes citadas expresamente por él y la individuación de las que silencia, de manera que puedan seguirse las influencias de aquél y señalarse todo lo que la crítica moderna haya aceptado de los resultados de su investigación.

<sup>5</sup> Fueron numerosas por entonces las reseñas e indicaciones de la traducción en cuestión, entre las que nos limitamos a recordar aquí las de 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) y de Robert Shackleton (“French Studies”, 7 [1953], pp. 266-267).

<sup>5</sup> S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953. Numerosas, también en este caso, han sido las reseñas e indicaciones, entre las que recordamos aquí las de 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), de Renzo De Felice (“Società”, 11 [1955], p. 160) y de Robert Shackleton (“French Studies”, 9 [1955], pp. 167-169).

<sup>6</sup> S. Cotta, *Prefazione a Montesquieu e la scienza della società*, cit., p. 8. Para una exposición de las principales tesis del libro, cf. D. Felice, *Montesquieu in Italia (1800-1985)*, Bologna, Clueb, 1986, pp. 98-102.

póstumas— ha constituido y constituye aún la más equilibrada alternativa a la interpretación ‘global’ de Montesquieu propuesta por Shackleton (por muchos considerado el mayor estudioso del filósofo francés).

La diferencia de fondo radica en el hecho de que allí donde Shackleton intenta hacer de Montesquieu un ilustrado *tout court*<sup>7</sup>, Cotta intenta en la monografía, como en los sucesivos escritos, *destacarlo* de la filosofía francesa de las Luces y proyectarlo, por así decir, en el futuro. De ese enfoque dimanan sus tesis fundamentales, que, de manera esquemática, cabe reducir a cinco: a) Montesquieu fundador (y no ‘sólo’ precursor) de una ciencia empírica de la sociedad, o bien Montesquieu como genuino fundador de la sociología<sup>8</sup>; b) Montesquieu historicista y, en determinados aspectos, precursor del *Volksggeist* de Hegel<sup>9</sup>; c) Montesquieu cristiano (y por tanto netamente contrapuesto al Montesquieu deísta de Shackleton); d) Montesquieu teórico del constitucionalismo liberal y, sobre todo, del pluralismo de partidos, o, también, del pluralismo político y social<sup>10</sup>.

Así pues, los dos puntos de mayor “disenso” con Shackleton son su separación de la ilustración francesa y su creencia en el cristianismo, como el propio

<sup>7</sup> Acerca de esta interpretación que ve en Montesquieu uno “hombre de las Luces”, cf. el ensayo de Marco Platania, *Robert Shackleton e gli studi su Montesquieu: scenari interpretativi tra Settecento e Ottocento*, en D. Felice (ed.), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Pisa, Ets, 2005, vol. II: pp. 862-897, en part. p. 885.

<sup>8</sup> Tal es la tesis desarrollada por Raymond Aron, quien, como es sabido, marca las etapas de su reconstrucción del pensamiento sociológico justamente a partir de Montesquieu: *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Paris, Gallimard, 1967. Para una comparación, cf. M. Iofrida, *Uno “spectateur engagé” del XVIII secolo: Montesquieu letto da Raymond Aron*, en D. Felice (ed.), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II: pp. 839-865. Recientemente ha llamado la atención sobre tal clave interpretativa también Paola Natalicchio: *Montesquieu e le scienze sociali: nuovi percorsi di lettura entro un’opera “enciclopedica”*, “Quaderni di teoria sociale”, 7 (2007), pp. 315-324. Para una nueva propuesta y articulación de ese enfoque permítasenos remitir 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.

<sup>9</sup> Cf. A. Rotolo, *Hegel interprete di Montesquieu. “Geist der Gesetze” e dominio della politica*, en D. Felice (ed.), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II: pp. 505-549.

<sup>10</sup> Son ésas las tesis que retornan, en formas análogas, en la *summa* que el propio Cotta compone en la voz *Montesquieu* de la *Enciclopedia filosofica* (vol. III, Venezia-Roma, Sansoni, 1957, pp. 688-691), en donde se lee que la aportación de Montesquieu al pensamiento moderno europeo “si despliega en tres direcciones principales: 1) la fundación de una ciencia empírico-naturalista de la sociedad que precede a la sociología comtiana y a la más reciente sociología del derecho; 2) la teorización del constitucionalismo liberal, gracias no sólo a la teoría de la división de poderes, sino sobre todo a su concepción dialéctica de la libertad política, fundada en la libre manifestación y comparación de las opiniones y de los partidos; 3) la concepción de la historia come desarrollo centrado en la compleja individualidad (ética, jurídica, económica, social) de los diversos pueblos, que anticipa perspectivas historicistas (por lo que le valió el alto elogio de Hegel) y algunas tendencias de la historiografía romántica y contemporánea”.

Cotta afirma asimismo en la recensión de la ‘biografía crítica’ de Shackleton<sup>11</sup>. Al respecto, explica Cotta:

Pero mi disenso es más claro (y más antiguo) en lo relativo a la concepción religiosa de Montesquieu, a quien Shackleton considera deísta, mientras que en mi opinión se mueve en el ámbito de una esencial, bien que libre, fidelidad al cristianismo, a lo que no resultan ajenos ciertos acentos agustinianos y pascalianos (...). Empero, (...) la principal razón de nuestro disenso proviene del hecho de que Shackleton inscribe por entero a Montesquieu en el ámbito de la Ilustración, viéndose así llevado a atribuirle la *Weltanschauung* general (ciertamente deísta cuando no antirreligiosa) de dicho movimiento. Yo, en cambio, propendo a separar a Montesquieu, en lo esencial al menos, del ámbito ilustrado, sin por ello alinearlos forzosamente en las corrientes tradicionalistas. En efecto, me parece difícil considerar un ilustrado (...) a quien poseía una visión anti-racionalista y relativista de la política, una perspectiva historicista y una concepción realista y anti-perfeccionista de la condición humana<sup>12</sup>.

Así pues, Cotta lleva a cabo una operación –en muchos aspectos– inversa a la de Shackleton: mientras éste intenta hacer de Montesquieu un ilustrado consecuente, Cotta hace de él un proto-romántico y un ‘sociólogo’. Desde esta óptica interpretativa, la “simpatía” con la que Montesquieu considera la religión, y en particular el cristianismo, “marca la distancia de las ideas de los *philosophes* contemporáneos suyos, y abre el camino a algunas corrientes de pensamiento que se manifestarán seguidamente, a partir del Romanticismo”<sup>13</sup>. Montesquieu anticipa el Romanticismo y se distancia de los *philosophes* también por la idea de que la religión es un elemento constitutivo de la individualidad espiritual de un pueblo: la cual, en efecto, no puede formarse ni desarrollarse sin la contribución de la religión<sup>14</sup>.

La tesis según la cual Montesquieu sería “el fundador de una ciencia empírica de la sociedad” ha de ser examinada con mayor detenimiento<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> Cf. “Rivista di filosofia”, 54 (1963), pp. 481-483.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 483. Prescindiendo de la referencia directa a Agustín y Pascal, sobre lo que con- vendría desarrollar quizá algunas consideraciones más problemáticas, nos parece la de Cotta la tesis más convincente (cf. *infra*).

<sup>13</sup> S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu* (1966), en Id., *I limiti della politica*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 189-190.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 183-185. Véase *infra*.

<sup>15</sup> Si bien en su última entrevista Cotta habla de Montesquieu como “precursor de las modernas ciencias sociales” (*Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, a cura di D. Felice e M. Cotta, en D. Felice [a cura di], *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II, pp. 893-905, en p. 895), en realidad, y más propiamente, lo considera, al igual que Aron, “el verdadero fundador de la ciencia política y social moderna” (son éstos los términos a los que se recurre en S. Cotta, *L'idée de parti dans la philosophie politique de Montesquieu*, en *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*,

Dicho planteamiento epistemológico y metodológico “distingue” y “aísla” a Montesquieu de los demás ilustrados franceses. En su tensión por proyectar a Montesquieu fuera de esa corriente de pensamiento y lo más adelante posible en el tiempo, Cotta llegará nada menos, con su ensayo introductorio a la antología de 1995 (*Il pensiero politico di Montesquieu*), que a ir más allá del Montesquieu científico de la política y de la sociedad, en un intento de convertirlo en “fenomenólogo”<sup>16</sup>.

En relación a ese juicio, nos parece ciertamente más sólida la interpretación, elegantemente argumentada en la monografía de 1953, de un Montesquieu como efectivo fundador de la ciencia de la sociedad y de la política<sup>17</sup>.

---

Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 257-263, en p. 259).

<sup>16</sup> El intento, con todo, no nos parece del todo logrado, como se ha podido argumentar, bien que de manera más difuminada, en otro lugar: D. Felice, reseña a S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu* (Roma-Bari, Laterza, 1995), “Teoría política”, 11 (1995), n° 3, pp. 197-198. En este su nuevo esfuerzo Cotta reconstruye, de un lado, el itinerario personal y metodológico de Montesquieu, además del fondo filosófico en que se sustenta su *EL*; de otro, examina –con rigor y competencia notables– dos de sus conocidas teorías políticas, a saber, la teoría de las formas de gobierno y la de la constitución inglesa o de la división de poderes. Las conclusiones a las que llega, sea en la valoración global del pensamiento político montesquiano que en las concernientes a sus momentos o aspectos singulares, tienden a ir más allá de sus iniciales hipótesis interpretativas, particularmente en su monografía fundamental de 1953 sobre *Montesquieu e la scienza della società*. Si no cabe dejar de destacar que, en su conjunto, las tesis allí elaboradas constituyen una contribución nueva e importante en la dirección de una valoración de la obra del filósofo di La Brède, por otro lado nos parece en exceso ‘actualizante’ la propuesta de connotar el *EL* ya no como “una ciencia de la sociedad”, sino como “una fenomenología empírica (...) de la realidad social” (donde evidenciar de manera más adecuada –señala Cotta– “sus más amplias [y más interesantes] potencialidades de apertura filosófica” [*Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 22]). Otras innovaciones significativas serían, en opinión de Cotta, las “anticipaciones” o los “adelantos” de los que estarían ‘cargadas’, por así decir, algunas teorías o concepciones montesquianas, como por ejemplo la relativa al estado de naturaleza *social* que anticiparía “de un lado la hipótesis de la justicia dentro del ‘velo de la ignorancia’ de John Rawls y, de otro, la sexual socialidad *inicial* que se da en la familia y en los sistemas de parentesco delineados por Claude Lévi-Strauss” (*ibid.*, p. 40); o bien la relativa a la república democrática, que prefiguraría la forma social comunitaria, y en concreto el modelo de “sociedad cerrada” analizado por Henri Bergson en las *Deux sources de la morale et de la religion* (1932) (*ibid.*, pp. 67-68); o, en fin, la concerniente al despotismo, que presentaría importantes “analogías” o “semejanzas” –el carácter totalizante del gobierno, el “decisionismo”, la gran extensión territorial, la generalización del miedo, etc.– con los regímenes totalitarios del siglo XX y, de manera señalada, con el nacional-socialismo alemán y el imperio soviético (*ibid.*, pp. 73-74). Las ‘prefiguraciones’ propuestas por Cotta a lo largo de su ensayo, con todo, no siempre resultan convincentes, aun cuando, en medida diversa, sean bastante estimulantes y merecedoras de suma atención por parte de los estudiosos e intérpretes de Montesquieu deseosos de aprehender las potencialidades ínsitas en una obra tan densa y rica de primicias como la del *Président*.

<sup>17</sup> “Il faudra attendre la naissance de la sociologie –escribe Cotta (*Montesquieu et Filangieri. Notes sur la fortune de Montesquieu au XVIII<sup>e</sup> siècle*, “Revue internationale de philosophie”, 17 [1955], pp. 387-400, a p. 400)– pour que justice soit rendue aux buts scientifiques de Montesquieu”. Esa frase la cita Derathé, y la crítica al final de su *Introduction* a la edición del *EL* cuidada por él, cit., t. I, p. LXVI.

Hipótesis interpretativa, la última, que aparece aún válida y desde luego como la que ha ejercido una influencia determinante, en Italia y fuera de Italia, en los estudios sobre Montesquieu<sup>18</sup>: a diferencia de los *philosophes* –Voltaire, Rousseau, Diderot, etc.–, que conciben la política como una ciencia de “lo que debe ser”, Montesquieu elabora una “ciencia empírica de la sociedad”, estudiando “lo que es” a fin de recabar de ello las leyes del desarrollo social. Por lo demás, es ésa la tesis asumida por Bobbio en su célebre estudio sobre *La teoria delle forme di governo*<sup>19</sup>, pero también por Lando Landi en su monumental investigación acerca del papel jugado por el sistema inglés dentro del contexto de la visión político-institucional montesquiana<sup>20</sup>, además de en la totalidad de los manuales de historia de la filosofía del derecho, del pensamiento sociológico y de las doctrinas políticas: de Guido Fassò a Franco Ferrarotti, de Sergio Landucci a Alberto Izzo, de Antonio Zanfarino a Gian Mario Bravo y Corrado Malandrino<sup>21</sup>.

## 2. Intuiciones fecundas: la relación entre religión y política

Luego de la monografía de 1953, Cotta se mueve en tres principales direcciones (recordadas todas durante su última entrevista<sup>22</sup>): a) la idea de partido; b) la relación religión y política; c) el tema de la libertad política (estrechamente vinculado a la idea de ‘partido’). Esos itinerarios de investigación muestran hasta qué punto la lectura interpretativa de Montesquieu realizada por Cotta haya sido elaborada a partir de fecundas intuiciones.

---

<sup>18</sup> Se ha intentado mostrar la profundidad de semejante perspectiva en el ya citado *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, del que las tesis de Cotta y de Norberto Bobbio (sobre todo para la interpretación del despotismo como forma *autónoma* de Estado: pp. 1-71), constituyen la principal base de partida.

<sup>19</sup> N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, en part. pp. 133-134: el *EL*, se lee aquí, es una “teoría general de la sociedad”.

<sup>20</sup> Véase L. Landi, *L’Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, donde se afirma que la interpretación sociológica es “plenamente correcta en la sustancia e indispensable para comprender el sentido del pensamiento montesquiano”, pp. 33, 697 ss.

<sup>21</sup> G. Fassò, *Montesquieu*, en *Storia della filosofia del diritto*, vol. II: *L’età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1968, pp. 287-297 (ed. puesta al día por C. Faralli: Roma-Bari, Laterza, 2003, vol. II, pp. 230-238); F. Ferrarotti, *I presupposti dell’indagine sociologica in Montesquieu*, en Id., *Trattato di sociologia*, Torino, Utet, 1968, pp. 39-42; A. Izzo (ed.), *Charles-Louis de Secondat barone di Montesquieu*, en *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. Zanfarino, *Montesquieu*, en 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*, en *Profilo di storia del pensiero politico. Da Machiavelli all’Ottocento*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994, pp. 190-203.

<sup>22</sup> *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., pp. 896-901.

Tema fundamental en la perspectiva de Cotta y, si bien se mira, en la de Montesquieu ‘rectamente entendido’, es el de la relación entre religión y poder.

La cuestión de la religión es para Cotta, desde el comienzo de sus estudios, un punto de relevancia particular, sea para mejor comprender la posición de Montesquieu en la cultura de su siglo, sea, más generalmente, para evaluar sus vínculos con los sucesivos desarrollos del debate científico-cultural acerca de la política y de la configuración del poder (sin pasar además por alto que se trata de un tema central también para la personal reflexión y elaboración filosófica del propio Cotta). En Montesquieu Cotta descubre “una significativa sintonía” con algunas concepciones suyas<sup>23</sup>. Si en *Montesquieu e la scienza della società* había sacado a relucir el modo en el que la posición religiosa del filósofo de La Brède se conciliaba con una “ciencia empírica de la sociedad”, en un estudio posterior, de 1966 (*La funzione politica della religione secondo Montesquieu*<sup>24</sup>), lo que se analiza más en detalle es el significado asignado por Montesquieu a la religión en la vida política.

El enfoque de Cotta aspira a poner en claro el itinerario que el bordelés llevará a cabo en *EL*, que compendia así:

De una posición inicial que veía en la religión un simple *instrumentum regni*, gracias al cual (en anticipación casi marxiana) se mantiene sometidas a las masas ignorantes, en las *Lettres persanes* se abre camino el reconocimiento de la importancia de la religión (de la natural especialmente, pero también el de las positivas) como un poderoso factor de orden y cohesión social. Por último, en el *Esprit des lois* Montesquieu despliega un discurso más articulado y sistemático, individuando para cada forma de gobierno el específico aporte de la religión. En la república, la religión eleva la sacralidad de las leyes e inspira el amor a la patria; en la monarquía, constituida en una de las bases más firmes de los poderes intermedios, contribuye a impedir la degeneración hacia el despotismo; finalmente, en el despotismo, si de un lado contribuye a reforzar la obediencia de los súbditos, de otro introduce un elemento de estabilidad que, en un régimen que de suyo carece de ella, atenúa parcialmente al menos el carácter más extremo del mismo<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 899.

<sup>24</sup> En “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, 43 (1966), pp. 582-603; traducido al francés con el título *Le rôle politique de la religion selon Montesquieu*, en *Mélanges offerts à Jean Brethe de La Gressaye*, Bordeaux, Éditions Bière, 1967, pp. 123-140. La versión italiana del estudio se ha reproducido también, según se aludió, en S. Cotta, *I limiti della politica*, cit., pp. 167-190.

<sup>25</sup> *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 899. Acerca del papel de la religión en el despotismo, a partir de las consideraciones desarrolladas por Cotta en el estudio citado, véase D. Felice, *Dispotismo e libertà nell’ “Esprit des lois” di Montesquieu*, en D. Felice (ed.), *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 (con el título *Dispotismo e libertà* dicho ensayo, en



Cotta, además, se demuestra atento al observar que “la importancia de la religión retorna asimismo en otro contexto: aquél en el que Montesquieu individua los elementos que definen el *espíritu general*, vale decir, los factores fundamentales que gobiernan a los hombres. Aun si las formulaciones varían en el tiempo, la religión es siempre para Montesquieu uno de esos elementos (junto al clima, las leyes, las costumbres, los principios fundamentales de gobierno, etc.)”<sup>26</sup>.

De manera más específica, Cotta argumenta que para Montesquieu “la religión, si bien constituye primariamente un elemento de orden en la sociedad, representa igualmente una fuente de libertad, sea porque en ella arraiga el pluralismo de la sociedad, sea, en fin, porque inspira poderosamente la libertad interna en relación al poder”<sup>27</sup>.

Se da así con una ulterior confirmación del *alejamiento* de Montesquieu de la mentalidad de los *philosophes*: en la posición del Presidente es posible percibir, ante todo, un comportamiento menos dominado por el prejuicio anti-religioso y por el rechazo de las religiones positivas, vistas como un pasado por superar, e interesado en cambio por explorar empíricamente un fenómeno del que se aprehende toda su importancia. Ese modo de afrontar la cuestión consentiría a Montesquieu, al decir de Cotta, un conocimiento más articulado del fenómeno religioso y de su múltiple relevancia social<sup>28</sup>.

---

versión revisada y bibliográficamente actualizada, ha sido republicado en Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 1-71; las frases citadas se encuentran en las pp. 8-9, 14-15, 22, 32, 51-54).

<sup>26</sup> *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., pp. 899-900. Cf. la definición última del *espíritu general* propuesta en *EL*, XIX, 4: “Muchas cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, las tradiciones, las costumbres, los usos; ahí se forma un espíritu general que es su resultado”.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 900.

<sup>28</sup> Sin embargo, junto a dicho comportamiento científico objetivo, a Cotta “le parece que haya de poner de relieve una actitud de fondo en la que no falta, junto a la crítica a menudo despiadada en relación con las degeneraciones de las religiones positivas, una comprensión simpatética de los valores de la religión cristiana y de su significado que va más allá de la pura esfera política y social” (*ibid.*). Para lecturas de otra orientación sobre la relación de Montesquieu con la religión cristiana, básicamente en sintonía con la interpretación de Shackleton referida más arriba, véanse en particular las siguientes aportaciones de Lorenzo Bianchi: *Religione e tolleranza in Montesquieu*, “Rivista di storia della filosofia”, 49 (1994), pp. 49-71 (nueva versión: *Montesquieu e la religione*, en D. Felice [ed.], *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*, en *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”*, en *Le temps de Montesquieu*, sous la direction de M. Porret et C. Volpilhac-Auger, Genève, Droz, 2002, pp. 289-304; *Leggi divine e leggi umane. Note sulla religione nel libro XXVI dell’ “Esprit des lois”*, en D. Felice (ed.), *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”*, en *Montesquieu œuvre*

Si bien es menester reconocer a Cotta la intuición crucial de descubrir en Montesquieu una concepción de la religión, sea como elemento generador de orden social y político, sea, al mismo tiempo, como fuente de libertad, lo que en cambio parece difícil de hallar en el autor del *Esprit des Lois* (y que en este último resultaría más bien ‘peligrosa’) es la idea según la cual la religión (cristiana) “inspira poderosamente la libertad interior en relación con el poder”. En el lugar del *EL* (XXIV, 14) al que Cotta remite para el desarrollo de su argumentación, Montesquieu discute y lamenta el hecho de que una religión que sólo prevé premios ultraterrenos, pero castigos ultraterrenos no, pone en dificultades al poder, por cuanto el individuo que creyese en ellos es ‘incontrolable’ (es ése el caso de los mártires y de los terroristas-mártires). En este punto nos parece que Cotta no atine en el blanco, dado que las grandes religiones (*in primis*, cristianismo e islam) prevén tanto el paraíso como el infierno –aun cuando es verdad que mártires y terroristas crean que a ellos sólo el paraíso les esté ‘predestinado’ (históricamente es lo que siempre ha acaecido y lo que aún hoy acaece).

Con todo, sigue siendo cierto que, para Montesquieu, la religión es, en primer lugar, un factor de estabilidad de los regímenes (del despotismo especialmente); en segundo lugar, un factor de moderación y de freno del poder (sea monárquico que, sobre todo, despótico); en tercer lugar, un factor de libertad, en cuanto cuerpo social separado (contrapoder) en la monarquía de los poderes intermedios (en ese sentido, un rol social crucial lo desempeña el clero católico, a propósito del cual Cotta habla de “función liberal” en el cuadro de la monarquía de los poderes intermedios o “monarquía a la francesa”<sup>29</sup>).

Aun siendo innegable, Cotta tiende sin embargo a infravalorar que entre cristianismo católico (apto a las monarquías) y cristianismo protestante (apto a las repúblicas y a las monarquías, como la inglesa, “tendientes a la república”<sup>30</sup>) hay una distinción. Si se la toma en serio, las preferencias de Montesquieu van claramente al luteranismo y, particularmente, al calvinismo, por lo que queda bastante redimensionada la positiva valoración global de la religión, y en especial la del cristianismo.

En una clave de lectura fuertemente problemática, el poder del clero católico, en efecto, es para Montesquieu un “mal” que, empero, se convierte en “bien” porque impide un mal mayor: el despotismo; además, el filósofo francés

---

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

<sup>29</sup> S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, en Id., *I limiti della politica*, cit., p. 187.

<sup>30</sup> Acerca de tal distinción de la forma de gobierno monárquica véase L. Landi, *L’Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 384-397. Cf. *EL*, V, 19 e XXIV, 5.

enumera diversos elementos no positivos ínsitos en el cristianismo católico: la extensión excesiva del celibato eclesiástico obstaculiza la propagación de la especie, y la excesiva extensión del monaquismo, es decir, de gente “ociosa”, dedicada a la vida contemplativa, perjudica el desarrollo económico. Por el contrario, la eliminación de la jerarquía eclesiástica en el luteranismo, y sobre todo en el calvinismo, el sacerdocio universal y sin celibato, la supresión de las órdenes y de los monasterios (en suma, la vida activa contrapuesta a la contemplativa), el menor número de festividades (o sea, el mayor número de días laborables), son, todos, elementos que, en el terreno económico, otorgan ventaja a los países protestantes del norte sobre los católicos del sur de Europa o mediterráneos (*EL*, II, 4; XIV, 7; XXIII, 29; XXV, 4-5). Pero, junto a esos aspectos de naturaleza social, traza una neta distinción también en el plano estrictamente político: una religión sin “cabeza visible” (el papa) “conviene más” a los pueblos del norte, que “tienen y tendrán siempre un espíritu de independencia y de libertad desconocido a los pueblos del mediodía” (*EL*, XXIV, 5). Así pues, a la luz de tales observaciones, parece más plausible subrayar que el liberalismo de Montesquieu, aun ‘sensible’ al hecho religioso y a su función social (como, en efecto, Cotta tuvo el mérito de demostrar), y aun vinculado al cristianismo, posee más bien un “tinte protestante” que un “tinte católico”.

Un segundo aspecto sobre el que conviene detenerse es el relativo a la dimensión del cristianismo en su totalidad. El cristianismo es para Montesquieu una religión del amor y de la dulzura, pero la relación (privada) entre el individuo y la divinidad no tiene prioridad sobre la relación entre individuo e individuo; al contrario: cuanto más se ama al prójimo y nos comportamos como buenos ciudadanos, tanto más se ama a Dios (y *no* viceversa, como en cambio parece pensar Cotta). En este sentido, la religiosidad cristiana de Montesquieu es ‘mundana’ (o calvinista, según la perspectiva de Max Weber): cuanto más buenos ciudadanos seamos, cuanto más amemos la humanidad y actuemos por su bien, tanto más amamos a Dios (y *no* viceversa)<sup>31</sup>. La realización ‘mundana’ es por tanto la vía privilegiada del hombre religioso cristiano, no su ‘salvación’ individual frente al poder opresivo<sup>32</sup>. En relación con Montesquieu,

---

<sup>31</sup> Cf. por ejemplo cuanto escribe Montesquieu en las *Lettres persanes* (*Lettre* n° XLVI): para “agradar a la divinidad (...) el medio más seguro de lograrlo es sin duda el de observar las reglas de la sociedad y los deberes de la humanidad. Puesto que, sea cual fuere la religión profesada, desde el momento en que se admite una es menester también admitir que Dios ama a los hombres, ya que instituye una religión para hacerlos felices; ahora bien, si él ama a los hombres, se está seguro de agradarle amándoles también nosotros, es decir, poniendo en práctica con ellos todos los deberes de la caridad y de la humanidad, y no violando las leyes bajo las cuales viven”; o bien en la *Pensée* n° 1805 (que contiene un célebre esbozo del *Prefacio* al *EL*): “¡Dios inmortal! El género humano es tu más digna obra. Amarlo significa amarte a ti y, llegado ya al final de la vida, te consagro este amor”.

<sup>32</sup> Como en cambio sostiene Cotta con un cierto *pathos*: “(...) el elogio quizá más bello tributado por Montesquieu a la religión es el de haberle reconocido la capacidad de exaltar la

cabe hablar en tal sentido de un *humanismo religioso*, de una concepción de la religión como ‘benevolencia’, como ‘amor por el género humano’. Dicha visión promana con nitidez del *Prefacio* del *EL*: “Sólo intentando instruir a los hombres [se entiende que sobre sus deberes civiles o sobre su esencia, que está hecha de *libertad* y *actividad*] puede ponerse en práctica esa virtud general que comprende el amor a todos”. Se comprende así por qué, además del elogio del cristianismo, Montesquieu teja también el elogio del estoicismo en cuanto “forma de religión” (e igualmente de la figura de Marco Aurelio: “aquél [el estoicismo] sólo sabía formar ciudadanos, aquél sólo sabía plasmar grandes hombres, aquél sólo sabía formar grandes emperadores”<sup>33</sup>), y del confucianismo en cuanto “religión toda práctica”<sup>34</sup>. Cristianismo, estoicismo, confucianismo son religiones que desarrollan una positiva función *política*, pues incitan a la acción, a los deberes humanos y sociales de los ciudadanos, al amor del prójimo, a la ‘moralidad’.

Un tercer aspecto importante (vinculado no sólo al cristianismo, sino también a la religión en general), que emerge con claridad del análisis de Cotta, es el relativo a la función de *estabilización* y *consolidación* de los regímenes políticos; pero, además de factor de estabilidad (y de libertad también en una monarquía como la francesa), la religión es así mismo –ya lo aludimos– uno de los factores constitutivos del “espíritu general”, uno de los factores que “gobiernan a los hombres”. En este sentido, la religión es también un elemento de *formación* de los regímenes políticos y, más genéricamente, de las civilizaciones: es “uno de los elementos de la formación de un ambiente humano”. La individualidad espiritual de un pueblo –esa que cabe definir como ‘civilización’– “no puede ni formarse ni plenamente desarrollarse sin la contribución de la religión”: idea ésa “por completo ajena a la filosofía de las luces”, mientras que “el Romanticismo la retomará y desarrollará”<sup>35</sup>. En esa clave interpretativa, la concepción de la historia de Montesquieu se ve inspirada,

---

libertad interior del hombre más allá y contra las leyes estatales, merced a la serenidad y a la esperanza que da incluso frente a la muerte. Si el déspota infringe todos los frenos, el hombre religioso podrá siempre oponerle el obstáculo insuperable de su libre conciencia y de su fe en la eternidad” (S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, en Id., *I limiti della politica*, cit., p. 189).

<sup>33</sup> *EL*, XXIV, 10. “En tanto consideraban algo vano las riquezas, los honores humanos, el dolor, las amarguras, los placeres, los estoicos –sigue observando Montesquieu– no tenían su mira sino en la felicidad de los hombres, en el cumplimiento de los deberes exigidos por la sociedad (...). Nacidos para la sociedad, creían todos que fuese su destino prodigarse por ella”.

<sup>34</sup> “Los legisladores de China (Confucio y sus seguidores) –escribe precisamente Montesquieu– fueron más sensatos [que los de la India] cuando, al considerar a los hombres, no en el estado de tranquilidad en el que un día estarán, sino en relación con la actividad necesaria para el cumplimiento de los deberes de la vida, hicieron su religión, su filosofía y sus leyes todas prácticas (*toutes pratiques*)” (*EL*, XIV, 5).

<sup>35</sup> S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, en Id., *I limiti della politica*, cit., pp. 184-185.

de un lado, por un sentimiento dramático de la existencia (la “grandeza” y la “decadencia” examinada en las *Considérations sur les Romains* [1734]) en vez de por la idea de progreso típicamente ilustrada; y, de otro, por un estoicismo que le infunde el sentido del esfuerzo humano y gracias al cual él mismo se esfuerza por comprender más que por juzgar el pasado<sup>36</sup>.

Es posible desarrollar una última observación crítica a propósito de las afinidades que Cotta descubre, y partiendo de su interpretación de un Montesquieu sustancialmente reconducible al catolicismo, con otras figuras paradigmáticas de dicha tradición religiosa, como, por ejemplo, con la de San Agustín (o también de Rosmini)<sup>37</sup>. En conjunto, aun cuando Montesquieu fíe claramente a la religión un papel relevante en el interior de la sociedad, en nuestra opinión no habría que aproximarle demasiado –como en cambio sugiere Cotta– al autor de *De civitate Dei*<sup>38</sup>. Para este último, “lo ‘político’ de por sí no salva, [sino que] es (...) salvado por algo que está más allá de la política”<sup>39</sup>; Montesquieu, al menos en su obra impresa, no parece interesado en la perspectiva ultraterrena, sino más bien en la ‘terrenal’ del hombre, en su realización ante todo ‘mundana’; la religión le interesa por su *eficacia social y política* (o sea, ‘mundana’), no por su poder ‘salvífico’; él simplemente subraya (y ahí radica su aspecto apologético) que el cristianismo, el cual “no parece tener más fin que la felicidad en la otra vida, realice nuestra felicidad (*bonheur*) también en ésta” (*EL*, XXIV, 3). Es justo esa *felicidad terrena* lo que atrae al científico de la política Montesquieu, al punto de hacer de él también el primer gran ‘sociólogo de las religiones’<sup>40</sup>: se trata de una felicidad que el cristianismo asegura en cuanto religión anti-despótica, o bien mediante su acción a favor

---

<sup>36</sup> Cf. 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.

<sup>37</sup> Insiste ampliamente en tales conexiones la reseña bastante simpática que Dario Antiseri ha dedicado a la colección de escritos titulada *I limiti della politica*, en la que una sección específica, la segunda, se titula *Filosofia cristiana e politica*, con ensayos dedicados por Cotta justo a Agustín y Rosmini (D. Antiseri, *La politica non è tutto*, “Il Sole - 24 Ore”, 3.VIII.2003). Acerca de cómo tales pensadores, junto a Montesquieu, se sitúen dentro del itinerario intelectual de Cotta, véase la *Introduzione* al volumen citado del llorado Giuliano Marini *Sui limiti della politica* (pp. 7-12). Como se sabe, Cotta ha consagrado a Agustín una de sus monografías más importantes: *La città politica di Sant’Agostino*, Milano, Edizioni di Comunità, 1960. Cf. P. Di Lucia, *Agostino filosofo del diritto: la lettura di Sergio Cotta*, “Ética e politica”, 9 (2007), n° 2, pp. 105-108 ([http://www2.units.it/~etica/2007\\_2/DILUCIA.pdf](http://www2.units.it/~etica/2007_2/DILUCIA.pdf)).

<sup>38</sup> Son las raíces cristianas claramente agustinianas lo que inducen a Cotta a instituir una muy estrecha conexión, en nuestra opinión demasiado, entre Agustín y Montesquieu interpretado como filósofo cristiano.

<sup>39</sup> S. Cotta, *Sant’Agostino. Struttura e itinerario della politica* (1979), en Id., *I limiti della politica*, cit., p. 329.

<sup>40</sup> La tesis aquí adelantada es que diversos lugares del *EL* dedicados a las religiones constituyan en su conjunto el primer tratado genuino de sociología de las religiones: es lo que Cotta, en la entrevista antes mencionada, define como “una amplia exploración empírica del fenómeno religioso” (p. 900).

de la libertad; y en cuanto religión que “ordena a los hombres que se amen” y que “modera (*adoucit*) [sus] costumbres” (*EL*, XXIV, 1, 4).

Así pues, el científico y sociólogo Montesquieu no parece interesado en el “significado [de la religión cristiana] más allá de la pura esfera política y social”<sup>41</sup>; esto último interesa al hombre (Montesquieu afirma creer en la Revelación y en la inmortalidad<sup>42</sup>), no al científico, no al *analista* de la sociedad. Desde dicho ángulo, la creencia o no en la inmortalidad del alma importa sólo por sus “consecuencias sociales” buenas o malas (*EL*, XXIV, 19-21).

### 3. Intuiciones fecundas: la idea de partido y la concepción de la libertad

Otro aspecto muy significativo del análisis que Cotta lleva a cabo sobre el pensamiento de Montesquieu es el de la libertad política, tema sobre resulta ahora oportuno detenerse. A partir de la monografía, pasando por los diversos ensayos acerca de la división del poder, hasta el último escrito sobre Montesquieu —el de 1998, dedicado a *Montesquieu e la libertà politica*<sup>43</sup>—, Cotta ha vuelto de manera recurrente hacia esa noción-clave y, aspecto sobre el que aquí centraremos nuestra atención, su conexión con la idea del *límite*.

El tema de la libertad, afrontado también, según se ha aludido, en el ensayo sobre la función política de la religión (donde Cotta introduce la interpretación de la filosofía política de Montesquieu con base en una visión “dialéctica” de la libertad), se conecta con la original intuición de Cotta acerca de la génesis de la idea de partido en Montesquieu.

Las consideraciones sobre dicha génesis, a las que Montesquieu habría otorgado una contribución absolutamente seminal, se recogen en algunos estudios desarrollados por Cotta a lo largo de los años cincuenta del pasado siglo (“los años, precisamente, en los que desde otro frente, el de la teoría empírica, la ciencia política contemporánea, con Raymond Aron, Robert Alan Dahl, Giovanni Sartori, iba estableciendo con claridad la ineludible relación entre partidos y democracia moderna”<sup>44</sup>). Cotta explora aquí la posición montesquiana sobre la cuestión, hallando las primeras bases seguras de ese reconocimiento de la legitimidad y del papel de los partidos que más tarde se obtendrá con Edmund

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Cf. *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.

<sup>43</sup> S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, en D. Felice (ed.), *Leggere l' "Esprit des lois". Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, cit., pp. 103-135; ahora también en S. Cotta, *I limiti della politica*, cit., pp. 191-224. Para una análisis reciente del papel desempeñado por la teorización montesquiana en la historia del concepto, véase la antología de M.L. Lanzillo (ed.), *Libertà*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 57-63; cf. también M. Barberis, *Libertà*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 50, 63-64, 77-80, 85-88, 98-100.

<sup>44</sup> *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., pp. 896-897.

Burke, James Madison y los grandes teóricos de la democracia liberal, tal y como él mismo ilustrará en su ensayo sobre *La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII* (1959)<sup>45</sup>.

Cotta está convencido de que, también en ese tema, la voz de Montesquieu se distingue de la de gran parte del pensamiento político del XVIII: este último a duras penas llegó a ver en el *pluralismo político* un fenómeno positivo, remoloneando en las tradicionales condenas de la división política producida por los partidos (que se continuaban asimilando a las “facciones”<sup>46</sup>). En Montesquieu, por el contrario, hallamos una visión ya cierta y precisa de los partidos como elementos importantes de ese equilibrio dinámico de fuerzas en los que se basa un régimen político de libertades. En la raíz de tal interpretación hay una concepción del *bien común* que no se presenta como una caracterización social preconstituida que, en cuanto objetivamente determinada, debe ser aceptada por todos, sino como una realidad creada por los hombres luego de un “laborioso esfuerzo” que, si bien supera resueltamente los contrastes, no los excluye, sino que más bien los presupone. Semejante planteamiento, al que cabría definir de “conflictualista”, llamando en causa asimismo al pensamiento de Maquiavelo<sup>47</sup>, se halla en la base de la concepción liberal de la democracia en relación con la ‘totalitaria’ de derivación roussoniana.

A ese respecto, las intuiciones de Cotta aparecen harto fecundas, por cuanto conducen a una interpretación de Montesquieu como teórico eminente del pluralismo, entendido en diversas acepciones<sup>48</sup>: partidístico desde luego, pero dicha forma no es más que el espejo del pluralismo social y político, y por tanto de una dialéctica *social* que flanquea una dialéctica *institucional* (como Cotta explica magistralmente en su ensayo de 1998<sup>49</sup>). Esta perspectiva revela

<sup>45</sup> En “Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Perugia”, 61 (1959), pp. 77-90; y en “Il Mulino”, 9 (1959), pp. 474-486 (el ensayo fue republicado en *I limiti della politica*, cit., pp. 21-63). El tema había sido esbozado ya por Cotta en *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; y, sobre todo, en *L'idée de parti dans la philosophie politique de Montesquieu*, en *Actes du congrès Montesquieu*, cit.

<sup>46</sup> Como aún creían Gaetano Filangieri y Antonio Rosmini: *La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII*, en *I limiti della politica*, cit., pp. 62-63.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 52. Cotta observa al respecto cómo la analogía entre el pensamiento de Montesquieu y el de Maquiavelo a propósito de los partidos fue sacada a la luz por vez primera por E. Levi-Malvano, *Montesquieu e Machiavelli*, Paris, Champion, 1912, pp. 74-75, en tanto nada se halla “en el artículo, por lo demás interesante”, de A. Bertièrre, *Montesquieu lecteur de Machiavel*, en *Actes du Congrès Montesquieu*, cit., pp. 141-158. Sobre la cuestión permítasenos remitir a Th. Casadei, *Modelli repubblicani nell'Esprit des lois di Montesquieu. Un 'ponte' tra passato e futuro*, en D. Felice (ed.), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 21-22.

<sup>48</sup> Para un análisis reciente y sumamente atento de las múltiples acepciones de ‘pluralismo’, véase M. Barberis, *Pluralismi*, “Teoria politica”, 23 (2007), n° 3, pp. 5-18, quien descubre en Montesquieu un paradigma de “pluralismo político *social*” vinculado sin embargo a una sociedad organizada en grupos estructurados jerárquicamente (pp. 6-8).

<sup>49</sup> S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, cit.; cf. también la entrevista varias veces citada:

la medida en la que en el pensamiento de Montesquieu coexiste la totalidad de los fundamentos de la arquitectura del liberalismo contemporáneo.

Según se desprende del ensayo sobre la *Nascita dell'idea di partito*, el aspecto clave del análisis de Cotta consiste en la visión de la armonía como fruto de las ‘disonancias’, reinterpretado por Montesquieu de manera original. Bajo este punto de vista, el “bien común” (la armonía) “no se presenta ya como una caracterización objetiva de la realidad social que todos los miembros del cuerpo político deben aceptar en cuanto preconstituida, y a la que deben adecuar sus opiniones y acciones en cuanto unívocamente (porque objetivamente) determinada y determinable. Para Montesquieu, en cambio, aquélla se presenta como una realidad *creada* por los hombres en el fulcro de la historia, por medio de un laborioso esfuerzo que, si bien supera los contrastes, los presupone; en suma, como resultado de una dialéctica *concordia discors* de la que los partidos son los elementos indispensables”. La concepción clásica del Estado fundada sobre “la justicia como igualdad” es sustituida, por tanto, por una nueva concepción fundada sobre la “justicia como libertad”<sup>50</sup>.

Así pues, es a partir de una concepción específica de la idea de partido como se origina, para la mirada atenta de Cotta, la idea de la libertad prefigurada por la obra de Montesquieu. El ensayo de 1998 es, en esta perspectiva, el punto de arribo de una sostenida reflexión, y como tal ofrece la más sistemática concepción de la libertad descubierta por Cotta en las páginas del filósofo francés.

Con el análisis montesquiano de la constitución inglesa claramente presente, Cotta desarrolla una comparación en profundidad entre aquéllos a quienes considera los dos padres del liberalismo moderno, Locke y Montesquieu —excluyendo de manera implícita que papel semejante pueda reconducirse hasta Hobbes<sup>51</sup>. Cotta lleva a cabo su análisis resaltando las afinidades, pero sobre todo las diferencias entre ambos autores, tanto en el nivel de la situación histórica de referencia como en el nivel teórico-epistemológico. A diferencia de Locke, para Montesquieu la libertad política deriva de la condición paritética de los diversos poderes, no de su jerarquía. Respetar la tripartición de los poderes (legislativo, ejecutivo, judicial) constituye la clave hermenéutica del entero razonamiento montesquiano a favor de la libertad. No hay libertad en y del cuerpo político donde no está centrado en tres poderes: *distintos* en cuanto a los contenidos; *autárquicos* en cuanto a su estructura de origen; *separados* en cuanto a su especificidad y función<sup>52</sup>.

---

p. 901.

<sup>50</sup> S. Cotta, *La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII*, en Id., *I limiti della politica*, cit., p. 59.

<sup>51</sup> Permítasenos remitir al respecto a Th. Casadei, *Il mosaico dell' "Esprit des Lois"*, nota a D. Felice (ed.), *Leggere l' "Esprit des Lois"*. *Stato, società e storia in Montesquieu* (Napoli, Liguori, 1998), “Giornale critico della filosofia italiana”, 80 (2001), pp. 196-201.

<sup>52</sup> S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, en Id., *I limiti della politica*, cit., pp. 208-209.



El aspecto más original de la interpretación de Cotta, ya presente *en germen* en sus primeros escritos y profundamente delineado en este ensayo, es sin embargo el de la *dialéctica* del poder intrínseca al sistema tripartito montesquiano. Mediante una razonada incursión en el libro XIX de *EL* el estudioso vincula “noéticamente” la dialéctica entre los poderes constitucionales con otra específica dialéctica, característicamente propia de un entero pueblo, siempre movido por específicas pasiones. Esta última dialéctica, que a lo ‘político’ une lo ‘social’, emerge del “cuádruple e intercambiable cruce de sus cuatro actores: los dos poderes (*pouvoirs*) institucionales [legislativo y ejecutivo] y los “*deux partis*” de los ciudadanos [*Whig* y *Tory*]”<sup>53</sup>. El conflicto asume así un valor positivo, uniéndose en su raíz con la idea misma de libertad: ese punto de vista caracteriza de manera original el pensamiento de Montesquieu, diferenciándolo del de los iusnaturalistas modernos, Hobbes, Locke, Pufendorf, pero también de pensadores como Harrington y Bolingbroke. La realista (y moderna) interpretación dialéctica del fenómeno de los partidos –espejo de la articulación pluralista de la sociedad– por parte del filósofo francés, además, se contrapone netamente a la visión de Rousseau y del ‘rousseauismo’, en la que la comunidad es el *gran todo* (*grand tout*), sea en el plano filosófico que en el práctico-político<sup>54</sup>.

Mediante el resalte de las dos dialécticas, Cotta prueba la capacidad de Montesquieu de traspasar su tiempo y de entregar al futuro una visión de la política y de la sociedad regulada y bien ordenada: Montesquieu, “mayeuta de la moderación”, conjuga la libertad a partir del pluralismo, abriendo de ese modo los horizontes de lo ‘político’ a la posibilidad de una convivencia entre los hombres que las leyes consienten merced a una estructura *separada* y *limitada* del poder. El esquema de ambas dialécticas mutuamente complementarias –entre los poderes institucionales, entre las varias fuerzas político-sociales– confirma a ojos de Cotta la medida en que Montesquieu se distancie de su tiempo y se asome a épocas sucesivas como privilegiado interlocutor del valor de la libertad, o bien “pone de manifiesto que Montesquieu ha alcanzado el vértice de su comprensión de la realidad político-social, iluminante también para el futuro”<sup>55</sup>. La idea montesquiana de libertad, según se desprende de las páginas de Cotta, se delinea tanto sobre el plano de los contenidos como teoría

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 215, 217.

<sup>54</sup> Tal lectura crítica de Rousseau como pensador monista y estadolátrico (y, por ende, potencialmente ‘totalitario’) –en analogía a la llevada a cabo por Jacob Talmon (J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* [1952], tr. it. di M.L. Izzo Agnetti, Bologna, Il Mulino, 1967)– ha sido bien recompensada en algunos escritos que Cotta ha dedicado al Ginebrino, recopilados ahora en *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.

<sup>55</sup> S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, en *Id.*, *I limiti della politica*, cit., pp. 222, 224.

dialéctica, donde la dialéctica política (o sea, el equilibrio constitucional) se entreteje con la dialéctica social (o sea, los partidos), cuanto sobre el de los valores (a la libertad se la entiende como valor último).

Quizá sea de interés, al hilo de este esquema de interpretación, observar qué autores después de Montesquieu (emblemáticamente calificado como “filósofo de la libertad”) acojan ampliamente su modelo de libertad basado sobre el pluralismo y la idea de límite. En su *Introduzione a I limiti della politica*, Giuliano Marini incluye oportunamente a Kant entre los teóricos de la división de los poderes como “límite más alto puesto frente a la política”<sup>56</sup>, pero es menester añadir a otros más, en especial a Hannah Arendt. Nadie, creemos, ha insistido más que Montesquieu y Arendt en el concepto de límite a la hora de definir el sentido y las formas de la política y de la libertad: concepto ése que constituye la esencia de su filosofía (no sólo política, sino también moral –“el bien político, como el bien moral, se halla siempre entre dos límites” [EL, XXIX]– y antropológica –vale decir, el proceso que vincula nacimiento y muerte). Y si la idea de límite es la clave de todo el pensamiento filosófico-político de Montesquieu y de Arendt (lectora atenta de Montesquieu<sup>57</sup>), no sólo la política, sino también “la virtud tiene necesidad de límites”, al igual que, de manera constitutiva, también la existencia y las cosas humanas conocen un límite: al respecto, Montesquieu observa, “todas las cosas humanas tienen un fin”, esto es, un límite (EL, XI, 4, 6).

En dicha dimensión parece situarse también la perspectiva filosófica de Cotta: la filosofía del límite es la única verdaderamente ‘humana’ (fuera se halla la ‘bestial’ o sin límites –absoluta– de Hobbes y de quienes piensan la existencia y lo político a partir del miedo<sup>58</sup>); además de un sistema político y moral, aquélla delinea una concepción del mundo, una filosofía de vida, un *modus vivendi*<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> G. Marini, *Introduzione. Sui limiti della politica*, cit., p. 10. De ese modo Kant repropondría las tesis de Montesquieu, vale decir, del “teórico más consecuente de una limitación racional de la política” (p. 9).

<sup>57</sup> Véase al respecto Th. Casadei, *Il senso del ‘limite’: Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, en D. Felice (ed.), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II, pp. 805-838. Observa Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*: “Las fronteras de las leyes positivas son para la existencia política del hombre lo que la memoria es para su existencia histórica: garantizan la preexistencia de un mundo común, la realidad de una continuidad que trasciende al espacio de vida individual de cada generación, absorbe todos los nuevos orígenes y se nutre de ellos” (H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1999, p. 565).

<sup>58</sup> Cf. sobre dicha contraposición D. Felice, *Pace e guerra in Hobbes e Montesquieu, ovvero le alternative della modernità*, en Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 147-170.

<sup>59</sup> La esencia del pensamiento filosófico de Cotta se une así a otras trayectorias. La filosofía del límite atraviesa la cultura del mundo occidental (pero es también la clave de bóveda de la de Confucio): a partir del lema del oráculo de Delfos (*Ne quid nimis* = nada en exceso / *Conosci te stesso* = conoce tus límites), pasando por el término medio aristotélico hasta la moderación/

Es a ese marco, en efecto, al que remiten las reflexiones de Cotta acerca de dos términos-clave de su amplia obra: el de la *libertad* y el de la *paz*. Y si para definir este último Cotta se apoya en autores como Agustín y Rosmini<sup>60</sup>, es a través de Montesquieu como la filosofía del límite se interseca precisamente con la noción de libertad: “la contribución de Montesquieu se extiende, junto al campo de una *ciencia de la sociedad*, también al de una *filosofía política* centrada en la idea de libertad”; y la idea de la libertad no se da sin límites<sup>61</sup>.

En ese marco cabe colocar también la contraposición estructural entre Hobbes y Montesquieu y el ‘anti-hobbesianismo’ de Cotta, quien, en una conferencia de 1992, habla de “oposición total” entre ellos<sup>62</sup>. Hobbes y Montesquieu están en el origen de dos perspectivas, o directrices, opuestas (e incompatibles) características del pensamiento jurídico-político moderno o contemporáneo: la absolutista (o autoritaria o despótica) y la liberal (o anti-autoritaria o moderada). Una oposición que puede reformularse en términos de una antítesis entre filosofía del no-límite (o de lo absoluto) y filosofía del límite (o de la medida), vale decir, entre una filosofía que no puede prescindir de la *guerra* y una filosofía que mira a la *paz*<sup>63</sup>.

---

finitud de Montesquieu, retomada por Arendt, delinea una concepción recurrente que no deja de intersecarse con los problemas nuevos que cada época plantea. A esa hilera cabe por cierto añadir Kant, pues si bien con sus imperativos categóricos y sus formalismos parece referirse a los ángeles más bien que a los hombres de carne y hueso, es indudable que también para él, en la forma de Montesquieu, la política se halla “sometida a límites jurídicos y morales” (G. Marini, *Introduzione. Sui limiti della politica*, cit., p. 10).

<sup>60</sup> Junto con el amplio tratamiento contenido en *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Milano, Rusconi, 1989, véanse los ensayos *La questione della pace. Elementi di un'analisi teoretica* (1985) y *Pace* (1996), reunidos en *I limiti della politica*, cit., respectivamente en las pp. 483-495 e 523-536.

<sup>61</sup> *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 904. A este respecto, no parece por tanto casual el anuncio de Benito Mussolini, en un discurso célebre dirigido en 1939 a los magistrados, de la muerte sin gloria de Montesquieu y del eclipse de su lección del mundo de las ideas si comparada a la grandeza ‘total’ del fascismo, y “con la unidad *sin límites* de su poder”; ello sucede justamente mientras Guido Calogero invita por aquellos años a los jóvenes antifascistas florentinos “a leer y releer a Montesquieu” (como recuerda Mario Galizia: *Paolo Barile, il liberalsocialismo e il costituzionalismo*, “Il politico”, 66 [2001], fasc. 2, pp. 193-228). Cf. 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.

<sup>62</sup> Al término de la Asamblea general de la “Société Montesquieu”, celebrada en la Université Paris 7 Jussieu, el 25 de enero de 1992, Cotta impartió una conferencia titulada *Quelques aspects de l'opposition de Montesquieu à Hobbes*. El texto de la conferencia se publicó, primero, con el título *L'opposition de Montesquieu à Hobbes*, en el “Bulletin de la Société Montesquieu”, 1992, n° 4, pp. 11-20; y después, con el mismo título, en G. Sorgi (ed.), *Politica e diritto in Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1995, pp. 63-74 (la cita está en la p. 64).

<sup>63</sup> La conexión entre paz y límite (y, a la inversa, entre guerra y “ausencia de límites”) queda claramente probada cuando Cotta hace notar que “a la paz normalmente se la define como orden, concordia, medida, etc.; a la guerra, como desorden, desarmonía, discordia, desmesura” (S. Cotta, *La questione della pace*, en Id., *I limiti della politica*, cit., p. 491).

Entre los puntos que llevan a Cotta a ‘simpatizar’ con Montesquieu se halla de hecho también el de la crítica del último a la visión hobbesiana del hombre, crítica “basada en una interpretación de los caracteres del ser humano mucho más compleja que la del autor inglés”<sup>64</sup>. Para Montesquieu el hombre, como emerge con claridad del mito de los trogloditas en las *Lettres persanes*<sup>65</sup>, no se reduce a egoísmo y utilitarismo; al contrario, lleva en sí tanto la posibilidad del egoísmo como la de la virtud y, sobre todo, no puede prescindir, en sus acciones, de la moral<sup>66</sup>. Ése de la ambivalencia humana es un tema que Cotta empieza a afrontar justo a partir de su reflexión sobre Montesquieu, y que enseguida llegará a ser como el *fil rouge* de su exquisitamente filosófica investigación.

#### 4. Montesquieu contra Rousseau: las raíces de la filosofía del límite de Cotta

No cabe, pues, asombro si una de las fuentes, la principal quizá, de la filosofía de Cotta la constituya la obra de Montesquieu, pensador esencial para orientarse en el presente, y al que Cotta se dirige para dar una respuesta a los problemas que él mismo se plantea. Y sobre Montesquieu, como sobre Agustín y Rousseau, el filósofo florentino ha vuelto recurrentemente, en prueba de la profunda influencia de un sistema de pensamiento sobre el ánimo de quien lo ha estudiado, quien se ve inducido a vueltas y precisiones en su búsqueda de ulteriores y más meditadas respuestas. Montesquieu es una fuente en la que abreviar al objeto de comprender las diversas sociedades, sus transformaciones, como también para actuar en el interior de las mismas, para tomar posición.

La moderación, y por tanto la idea de límite, es la clave, según se dijo, del entero pensamiento filosófico y político de Montesquieu. Prueba suficiente la constituyen los tres cruciales fragmentos siguientes de su obra maestra, el *EL* (fragmentos que Cotta conocía a la perfección y que cita en diversas ocasiones): “(...) constituye una experiencia eterna el que todo hombre con poder es llevado a abusar del mismo; eso sucede hasta que se topa con límites. ¡Quién lo diría! La propia virtud necesita límites. A fin de impedir el abuso del poder es menester que (...) el poder refrene el poder” (XI, 4); “Lo afirmo, y hasta creo

<sup>64</sup> *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 896.

<sup>65</sup> Cf. *Lettres persanes* XI-XIV, en *Œuvres complètes*, cit., vol. I, C, pp. 26-36.

<sup>66</sup> Una *Pensée*, la n° 207, revela nitidamente el anti-hobbesianismo y también el anti-maquiavelismo de Montesquieu: el hecho de que los españoles, con sus crueldades y devastaciones, lograran sus propósitos durante el descubrimiento (o sería mejor decir conquista) del Nuevo Mundo, para nada les justifica: “Es verdad que las acciones son siempre juzgadas por el éxito, pero ese juicio de los hombres es en sí mismo un abuso deplorable de la moral”. Y en Cotta, lector atento de Montesquieu pero también de Agustín, la relación entre política y moral también comprende siempre el derecho, “que se indaga como problema teórico” (G. Marini, *Introduzione. Sui limiti della politica*, cit., p. 8): al respecto, véase S. Cotta, *Per una fondazione del rapporto tra morale e politica* (1989), en Id., *I limiti della politica*, cit., pp. 497-521.

no haber escrito esta obra [el *EL*] sino para demostrarlo: el espíritu de moderación debe ser el del legislador; el bien político, como el bien moral, se halla siempre entre dos límites” (XXIX, 1); “Lo afirmaré siempre: es la moderación lo que gobierna a los hombres, nunca el exceso” (XXII, 22).

Son, las enucleadas, tres afirmaciones capitales que ‘rigen’ todo el *EL* y la entera filosofía de Montesquieu, conceptos que no podían escapar al filtro de un exegeta y fino intérprete crítico como Cotta. La filosofía política, la filosofía moral y la antropología de Montesquieu (junto a su visión de la estructura institucional) representan un fresco perfecto respecto de las posibilidades ínsitas en la idea de límite, según demuestran los textos apenas citados: el gobierno moderado es el gobierno en el que un poder es “frenado (*arrêté*)”, o “limitado (*limité*)”<sup>67</sup>, por otro poder; “el bien político, como el bien moral, se halla siempre entre dos límites”; es “la moderación” (vale decir, el punto focal, el eje arquimédico de la filosofía del límite) “la que gobierna a los hombres, nunca el exceso” (vale decir, la filosofía de lo ilimitado). Esa tensión por el sentido de la medida y contra todo exceso queda bien recogida en otros textos del *EL*: “(...) el exceso mismo de la razón no es deseable, (...) los hombres casi siempre acomodan mejor los términos medios que los extremos” (XI, 6, *in fine*); “No hay que conducir a los hombres por las vías extremas” (VI, 12).

En ese horizonte es donde halla una explicación última la antítesis entre Montesquieu y Rousseau, sobre la que se apoyan las interpretaciones del pensamiento político moderno (mas también contemporáneo, dado que de ambos autores surgen dos modelos esenciales de sociedad y de política que van más allá de la época en la que vivieron) por parte de Cotta<sup>68</sup>.

El interés por Rousseau, a partir de los primeros años sesenta del pasado siglo, no significa un alejamiento de Montesquieu, sino que más bien apunta a una más amplia exploración de los modernos puntos de arribo al tema político. Como explícitamente declara Cotta, el estudio de los dos grandes autores dieciochescos sirve, “mediante una especie de comparación implícita, para

---

<sup>67</sup> Cf. *Pensée* n° 918: “Todo gobierno moderado, es decir, aquél en el que un poder está limitado por otro poder, requiere siempre mucha sabiduría para poder establecerlo, y mucha sabiduría para poder conservarlo”.

<sup>68</sup> Para un cuadro conjunto de la interpretación cotidiana véase la recopilación, citada varias veces –de título marcadamente anti-roussoniano– *I limiti della politica*. Una aproximación entre ambos filósofos, con miras esta vez a señalar sus convergencias, se contiene en el circunscrito, pero aún estimulante, estudio de P. Janet, *Comparaison des théories politiques de Montesquieu et de Jean-Jacques Rousseau*, en Id., *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, Alcan, 1887<sup>3</sup>, pp. 465-477. Cf. también el análisis comparado llevado a cabo por M.A. Cattaneo en sus dos estudios: *Le dottrine politiche di Montesquieu e Rousseau*, Milano, La Goliardica, 1964, *Montesquieu, Rousseau e la Rivoluzione francese*, Milano, La Goliardica, 1967; y el rico ensayo di Viola Recchia, *Uguaglianza, sovranità, virtù. Rousseau lettore dell’“Esprit des lois”*, en D. Felice (ed.), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., pp. 67-108.

profundizar las (...) reflexiones acerca de la política y de sus problemas”<sup>69</sup>. El estudio de Rousseau surge también de la exigencia de dar una respuesta a cierta infatuación ‘politicista y democrático’ de un amplio espectro de la *intelligenza*, la cual, en los pasados años sesenta y setenta, consideraba haber hallado en el “demócrata” Rousseau a uno de sus profetas (relegando al olvido al “liberal” Montesquieu). Los estudios sobre el Ginebrino<sup>70</sup> sirvieron por tanto a Cotta “para arrojar luz al callejón ciego en el que, en definitiva, culmina el razonamiento de dicho autor y, en sustancia, a los *límites de la política* como instrumento de resolución de los problemas fundamentales del hombre” –límites que emergen claramente “de una discusión más atenta de sus escritos”<sup>71</sup>.

Como subraya Cotta en estos estudios, la posición de Rousseau respecto de la política se caracteriza por dos aspectos fundamentales (ambos lo alejan netamente de Montesquieu):

El primero se refiere al planteamiento gnoseológico y metodológico de fondo: si para Montesquieu el estudio de la política se dirigía en lo esencial a comprenderla en su realidad y en sus leyes, para el Ginebrino el conocimiento se orienta en cambio a transformar el mundo, a instaurar una sociedad nueva que sane las deficiencias de la existente. La filosofía de Rousseau, que en ese punto anticipa algunos desarrollos importantes del siglo sucesivo, es ciertamente una filosofía de la revolución. El segundo punto se refiere al lugar de la política en la experiencia humana; como se ha subrayado ya, el interés preminente de Montesquieu por la política no lo induce, cierto, a desconocer la relevancia de otras experiencias humanas (comenzando por la religión, pero no sólo); en Rousseau, en cambio, emerge una verdadera y propia *primauté du politique*, una concepción, en suma, que hace depender de la política la resolución de los problemas del hombre de manera radical.

<sup>69</sup> *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 901.

<sup>70</sup> El primer estudio apareció en “De homine”, 3 (1964), pp. 293-310; y, precedentemente, traducido al francés con el título *Philosophie et politique dans l'œuvre de Rousseau. Un essai d'interprétation*, en “Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie”, 49 (1963), pp. 171-189; el segundo, en “Giornale di metafisica”, 19 (1965), pp. 1-21; y traducido al francés col título *Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau, en Rousseau et la philosophie politique. Colloque de l'Institut international de philosophie politique (22-23 juin 1962)*, Paris, Puf, 1965, pp. 171-194. Los dos estudios se hallan hoy reunidos, con los mismos títulos italianos, en S. Cotta, *I limiti della politica*, cit., pp. 225-245 e 263-284 (cf., *supra*, nota 53).

<sup>71</sup> *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 902. Sobre esta crítica a los excesos de la política –que se manifestó concretamente en los años de la contestación a partir de mayo del 68– ha dirigido la atención Francesco D’Agostino: *Ricordo di Sergio Cotta, “L’occidentale”* [27.V.2007], <http://www.loccidentale.it/node/2431>. Para un estudio equilibrado sobre las instancias democráticas contenidas en la obra de Rousseau, véase V. Mura, *La teoria democratica del potere. Saggio su Rousseau*, Pisa, Ets, 1979. Para la interpretación democrática, véase también el célebre I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà* (1968), tr. it. di L. Derla, Milano, Feltrinelli, 1972.

Para Rousseau, además, “al ser la sociedad la fuente de la desnaturalización y de la corrupción del hombre respecto de su inocencia originaria, la salvación deriva de un cambio político radical y de la prevalencia de esa estructura estatal caracterizada por la supremacía de la *volonté générale*, la cual, con su exaltación del *grand tout* benéfico y ordenado, niega la dialéctica de las opiniones. Lo más diverso, pues, de la visión de Montesquieu de las relaciones entre sociedad y política”<sup>72</sup>, así como de la articulación pluralista de la sociedad, con sus ‘promanaciones’ partidistas<sup>73</sup>.

Empero, conviene recordar, aunque sea de manera incidental, que según una interpretación elaborada por Cotta que comportará gran discusión, la centralidad de la política no será la última palabra de Rousseau. En otro célebre trabajo suyo (*Rousseau ou de l’insuffisance de la politique* [1978]<sup>74</sup>) “el reduccionismo político del Ginebrino cede finalmente paso, en las *Rêveries du promeneur solitaire* (1776-1778), a una desilusión profunda por la política y a un redescubrimiento de la interioridad en relación con la sumisión del individuo al deber cívico y a la opinión pública”<sup>75</sup>. Otro modo, por parte de Cotta, para remachar los límites de la política (más que sus “razones”<sup>76</sup>) y para sugerir que

<sup>72</sup> *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 902. De manera análoga en *Filosofía e política nell’opera di Rousseau*: “Con absoluta coherencia, la filosofía como revolución de Rousseau desemboca en el Estado ético y totalitario, único instrumento posible de aquella restauración del orden absoluto y perfecto propio de la primera condición de inocencia que para el Ginebrino constituía la única garantía de paz y de concordia entre los hombres. Pero que haya allí lugar para la autonomía del individuo y para la dialéctica de la libertad en ese ‘gran todo’, lo niego” (*I limiti della politica*, cit., pp. 244-245). Dialéctica de la libertad –observa Cotta en nota– che constituye en cambio el “gran descubrimiento de Montesquieu” (*ibid.*, p. 245, nota 35). Aspecto ése igualmente puesto en resalte por Arendt quien, en la forma de Montesquieu, se opone frontalmente al republicanismo roussonian. Para un análisis de dicho aspecto, permítasenos remitir a Th. Casadei, *Il senso del ‘limite’: Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, cit., en part. pp. 826-838.

<sup>73</sup> Como para Montesquieu, Cotta explora también para Rousseau el tema de la relación entre religión y política, extrayendo todas las diferencias. “Si, como ya se ha dicho, Montesquieu, luego de una reductiva visión inicial de la religión como *instrumentum regni*, ha ido reconociendo el significado y la fuerza autónoma de la religión (y en especial de la cristiana) respecto de la política, muy diversa es en cambio la posición de Rousseau, quien en el *Contrato social* (1762), o sea, en su obra principal, al atribuir a la política una efectiva función soteriológica (de ella depende no sólo la salvación política y temporal, sino también la moral y espiritual del hombre), llega a una genuina divinización del Estado, mientras reduce la religión a una simple función social” (*Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 903).

<sup>74</sup> En “*Rivista internazionale di filosofia del diritto*”, 55 (1978), pp. 847-860. En italiano, con el título *Rousseau. L’insufficienza della politica*, el ensayo se publicó en “*Il Veltro. Rivista della civiltà italiana*”, 22 (1978), pp. 235-246, y ahora se halla en S. Cotta, *I limiti della politica*, cit., pp. 285-299.

<sup>75</sup> *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, cit., p. 903.

<sup>76</sup> Hace referencia todavía a un texto –simpatético en este caso, sin embargo, respecto del punto de vista roussonian– que se inserta en el debate en torno a las tesis de Rousseau: M. Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal “Discorso sull’ineguaglianza” al “Contratto sociale”*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1982.

la salvación del hombre se da en su interioridad, en su dimensión espiritual<sup>77</sup>. Y que, en definitiva, quepa hallar confirmación de eso justo en los resultados últimos de la reflexión del filósofo de la “hipertrofia de lo político”, o sea, de Rousseau, no hace sino demostrar la fuerza de la *intención* teórica de Cotta, además de su persistente compromiso con esa filosofía del límite magistralmente pespunteada por Montesquieu.

---

<sup>77</sup> Si bien se mira, la perspectiva de Montesquieu al respecto, como la de Arendt, tiende a un mayor arraigo en la dimensión social y ‘terrena’. En una entrevista sobre el enfoque intelectual (pero también existencial) de Arendt, George Kateb afirma: “(...) Arendt [s]e ha ocupado del mal que nace de las acciones de la política y del modo en el que la política, emprendida con espíritu adecuado, deviene junto a la vida contemplativa la más alta actividad del hombre. En mi opinión, el motivo principal de su atractivo reside en el hecho de que, aun habiendo estudiado la política en la peor de sus formas, Hannah Arendt insistió en considerarla, cuando se realiza en su modo mejor, una de las más altas aspiraciones del hombre. Al menos en el siglo XX ningún otro teórico de la política ha logrado, como sí le sucedió a Arendt, unir una comprensión tan profunda del mal que puede surgir de la actividad política con la convicción, igual de firme y profunda, de que la vida dedicada a la política, siempre que asuma su forma mejor, es una de las conquistas humanas más altas. Su tenaz interés por lo peor y lo mejor de la vida política no sólo constituye el secreto de su atractivo, sino que es a la vez el hilo conductor de sus numerosos escritos sobre el tema. Desde el punto de vista de la evolución del pensamiento de Arendt, el interés por la forma peor de la política es el primero en encenderse con el libro sobre los *Orígenes del totalitarismo*, de 1951; las reflexiones sobre el modo virtuoso de configurarse la política llegan después, en 1958, en *Vida activa*. Desde la publicación de ambos trabajos, durante el resto de su vida Hannah Arendt se preocupó por indagar lo peor y lo mejor en el ámbito político, así como su relación” (G. Kateb, *Hannah Arendt – L’origine del totalitarismo* [1992], <http://www.emsf.rai.it/scripts/interviste.asp?d=91>).

Tales consideraciones devuelven precisamente la tensión que aproxima a Arendt a Montesquieu: aquella reflexionó sobre el totalitarismo (el abismo / las tinieblas) y la libertad (el vértice / la luz), sobre la opresión y sobre la libertad, sobre la ‘bestialidad’ y sobre la ‘angelicalidad’ de la política, tal y como Montesquieu reflexionó sobre el despotismo y sobre las formas del gobierno moderado.

Diversamente a cuanto sostiene Cotta, Montesquieu (y también Arendt) ha trabajado sobre la dimensión ‘terrena’ del hombre: a partir del análisis del abismo ha ‘imaginado’ las posibilidades de una ‘salvación’ terrena (que es salvación del dominio, de la violencia), a la que el hombre –libremente– puede añadir también la ultraterrena; ambas dimensiones no se excluyen, pero la segunda no debe desviar de la primera, y de ahí el enfoque del todo singular de Montesquieu al cristianismo, a su dimensión ‘mundana’, según se ha argumentado de manera sucinta en las páginas precedentes.