



# Montesquieu eversivo: il cesaricidio è un'«azione divina»

di Tommaso Gazzolo<sup>1</sup>

(Università di Genova)

## Avvertenza

Per le citazioni in lingua delle opere di Montesquieu, è stata seguita l'edizione delle *Oeuvres complètes* in due volumi, a cura di Roger Callois, Paris, Gallimard – Bibliothèque de la Pléiade, 1949-1951.

Rispetto alle due opere più frequentemente citate nel testo, sono state inoltre utilizzate le seguenti abbreviazioni e traduzioni italiane:

C = *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734); trad. it. a cura di D. Monda, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, Milano, Rizzoli, 2001;

EL = *De l'Esprit des lois* (1748); trad. it. di B. Boffito Serra, prefazione di G. Macchia e commento di R. Derathé, *Lo spirito delle leggi*, 2 vol., Milano, Rizzoli, 2007<sup>7</sup>.

Per le citazioni in lingua delle opere Saint-Just, si è seguita prevalentemente l'edizione curata da Anne Kupiec e Miguel Abensour delle *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2004.

Sono state inoltre utilizzate le seguenti traduzioni italiane:

- *Lo spirito della Rivoluzione e la Costituzione della Francia*, Milano, Sugar, 1969, trad. it. di R. Ortensi di Saint-Just, *L'esprit de la Révolution* (1790);

- *Frammenti sulle Istituzioni repubblicane. Seguito da testi inediti*, nuova edizione a cura di A. Soboul, trad. it. di G. Procacci, Torino, Einaudi, 1952, il quale comprende sia i *Fragments sur les Institutions républicaines* che il manoscritto *De la nature, de l'état civil, de la cité, ou la règle de l'indépendance du gouvernement*.

Per la traduzione dei discorsi, della corrispondenza e dei rapporti, è stata utilizzata l'antologia *In difesa della Rivoluzione*, Milano, M&B, 1995 e si sono altresì consultati *Terrore e libertà: discorsi e*

---

<sup>1</sup> Il testo riproduce la Prima parte (“Montesquieu e la morte di Cesare”) dello studio di Tommaso Gazzolo, *Montesquieu e Saint-Just. Dal cesaricidio alla morte del re*, in corso di pubblicazione presso la casa editrice Liguori.

*rapporti*, a cura di A. Soboul, Roma, Editori Riuniti, 1971 e *Discorsi alla Convenzione e scritti scelti*, a cura di P. Basevi, Milano, Universale economica, 1952.

PARTE PRIMA  
MONTESQUIEU E LA MORTE DI CESARE

“(...) L’autore, combattuto tra i vecchi Romani della resistenza e colui che per primo attraversò il Rubicone, capisce Cesare meno degli altri grandi uomini; è quasi dispiaciuto di doverne seguire le vicende”

(Sainte-Beuve, *Montesquieu*)

INDICE: 1. “Grandezza” e “decadenza”: le guerre civili del I secolo a.C.; 2. La “rivoluzione” di Cesare; 3. Montesquieu ed il confronto con il mito di Bruto; 4. La narrazione del cesaricidio nelle *Considerazioni*; 5. Il tiranno come usurpatore; 6. Il tiranno come *sacer*; 7. Usurpazione del *pouvoir* ed usurpazione della *souveraine puissance*; 8. Conclusione.

1.

“Grandezza” e “decadenza”: le guerre civili del I secolo a.C.

All’uccisione di Cesare da parte dei congiurati repubblicani è dedicata la pagina conclusiva del capitolo undicesimo delle *Considerazioni*. L’analisi del breve passo nel quale Montesquieu riflette sulle ragioni del cesaricidio presuppone un’indispensabile premessa in ordine all’orizzonte concettuale dell’opera dedicata nel 1734 alle cause della grandezza e decadenza dei Romani.

Non s’intende, qui, ripercorrere i tempi e le vicende che accompagnarono la stesura del testo, né i temi già ampiamente fatti oggetto del dibattito critico anche più recente, quali, in particolare, la discussione sul presunto carattere *preparatorio* all’*Esprit des Lois* del testo, sulla selezione delle fonti classiche ed il confronto con la storiografia su Roma del secolo diciottesimo<sup>2</sup>.

Occorre, piuttosto, dar conto della relazione che intercorre, nella storia di Roma presa a modello da Montesquieu, tra i concetti di “grandezza” e “decadenza”. Sin dal titolo dell’opera, viene infatti delineata una relazione concettuale tra due categorie storiche generali, la quale riflette a sua volta una veduta particolare: il “piombare addosso” dell’antichità, di Roma, sulla sensibilità dell’autore moderno che ne scrive la storia.

In altri termini, quella di Montesquieu non si presenta come una tesi storiografica, bensì come una riflessione sul senso – che richiama una struttura ciclica del tempo<sup>3</sup> - delle ragioni per le quali la grandezza si compie in decadenza. Certo si ritrovano, in tale riflessione, tanto una peculiare interpretazione della storia romana quanto un implicito “parallelo” di Montesquieu con la propria contemporaneità. È in tal senso presente, nelle *Considerazioni*, il tema della continuità della decadenza di Roma, tale per cui «il problema della dissoluzione dell’impero nel mondo medievale» coincide con «la prosecuzione del problema che ricavava l’impero dalla repubblica»<sup>4</sup>. Parimenti, ricorre nel testo l’idea di una riflessione sulla storia moderna attraverso quella antica<sup>5</sup>.

Entrambe le tematiche affrontate presuppongono, tuttavia, una determinata apertura teorica, implicita nel “rapporto” fissato nel titolo. Esse, infatti, sono in qualche modo già determinate dalla relazione che Montesquieu delinea tra la “grandezza” e la “decadenza” dei popoli, ove, come comunemente vien detto, «la causa della decadenza è nella ragione della grandezza»<sup>6</sup>. Per definire tale rapporto – per mezzo del quale la decadenza trova il proprio senso “nella ragione” della

---

<sup>2</sup> Per una introduzione ai problemi qui accennati, cfr. 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 internazionale organizzato dall’Istituto Universitario Orientale e dalla Società italiana di studi sul secolo XVIII*, Napoli, Liguori, 1987.

<sup>3</sup> Cfr. Montesquieu, *Pensées*, 236 (1917. III, f. 148): «Presque toutes les nations du monde roulent dans ce cercle: d’abord elles sont barbares, elles conquièrent, et elles deviennent des nations policées; cette police les agrandit, et elles deviennent des nations polies; la politesse les affoiblit; elles sont conquises et redeviennent barbares: témoin les Grecs et les Romains».

<sup>4</sup> A. Momigliano, *La formazione della moderna storiografia sull’Impero Romano* (1936), ora in Id., *Contributo alla storia degli studi classici*, I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, p. 132.

<sup>5</sup> Cfr. D’Alembert, *Éloge de M. le président de Montesquieu* (1755), in C. Volpilhac-Augier, *Montesquieu. Memoir de la critique*, Paris, Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 266.

<sup>6</sup> F. Tessitore, *Humboldt, Niebhur e la “Decadenzidee”* (1977), ora in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, II, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1995, p. 663.

grandezza – è necessario indicare con maggior precisione il significato delle nozioni cui Montesquieu fa riferimento.

*Décadence* indica, nel francese della prima metà del Settecento, una «caduta», un «declino», una «diminuzione di grandezza, che conduce insensibilmente alla rovina»<sup>7</sup>. «Mi sembra – scrive Richelet nel suo *Dictionnaire* del 1759 - che *décadence* designi propriamente l'inizio (*le commencement*) della rovina»<sup>8</sup>. Anche nel *Dictionnaire* di Furetière, *décadence* significa principalmente «diminution de grandeur, qui conduit insensiblement à la ruine»<sup>9</sup>. L'espressione *tomber en décadence* è già attestata a metà del Seicento come espressione comune per indicare, figuratamente, la rovina della «grandeur Romaine»<sup>10</sup>.

“Decadenza” è termine che, sebbene compaia nel titolo dell'opera, non viene peraltro utilizzato sovente da Montesquieu: si possono, infatti, contarne cinque ricorrenze nelle *Considerazioni*, ed ancor meno nell'*Esprit des Lois* (XVII, cap. 6; XXII, cap. 18). Se si ammette che nel pensiero di Montesquieu si trovi definita una compiuta “teoria della decadenza”<sup>11</sup>, deve tuttavia essere sottolineato come essa non dipenda dall'aver definito un concetto di “*décadence*” come specifica ed autonoma categoria della spiegazione filosofica della storia, bensì dall'aver pensato il concetto di “grandezza” a partire dal suo rapporto intrinseco con la “rovina”<sup>12</sup>.

Montesquieu ricorre a “decadenza” – così come a “corruzione” – sempre per designare un processo naturale più che morale: *décadence* indica un “indebolimento” delle strutture costituzionali, e non, come accadrà nel corso del secolo XIX, il senso negativo dell'idea di “progresso”. È “caduta”, non “regresso”<sup>13</sup>.

Decadenza indica il “mandare in rovina la grandezza” (*tomber leur grandeur*), significa come una «linea di forza inerente alle cose stesse»<sup>14</sup>, la quale si presenta come l'inversione di ogni finalità e progresso nella storia<sup>15</sup>. Essa resta, tuttavia, definita sempre in negativo da Montesquieu, come “rovescio” della grandezza, come principio di una rovina inscritto già nell'originaria *grandeur*. Occorre allora domandarsi a quale significato di “grandezza” Montesquieu intenda riferirsi. Non soltanto: esso dovrà, evidentemente, esser tale da poter contenere *in sé* la possibilità della propria rovina. Il termine “*grandeur*” ricorre, nel testo delle *Considerazioni*, in due accezioni tipiche del suo significato comune: talvolta come qualità morale (*dignitates, honores*), talaltra come sinonimo di “potenza” (*magnitudo, amplitudo*)<sup>16</sup>. Il fatto che Montesquieu si serva di entrambe le connotazioni, non significa tuttavia che egli non individui un significato preciso di ciò che “grandezza” significa quando si trova in rapporto con la “decadenza”.

<sup>7</sup> Cfr. *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trevoux*, II, Paris, 1732, p. 526.

<sup>8</sup> P. Richelet, *Dictionnaire de la langue françoise, ancienne et moderne*, I, Lione, 1759, p.678.

<sup>9</sup> A. Furetière, *Dictionnaire Universel*, I, A-D, Ed. II, La Haye-Rotterdam, 1701, voce *Décadence*.

<sup>10</sup> Cfr. D. Bouhours, *Remarques nouvelles sur la Langue Françoise*, Paris, 1676, pp. 268-269.

<sup>11</sup> Cfr., sul punto, S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, pp. 309-330.

<sup>12</sup> Diversa è l'analisi di D. Gembiki, *Montesquieu, historien de la décadence, évolution et fortune de ses idées (1716-1789)*, in L. Desgraves (a cura di), *La fortune de Montesquieu. Montesquieu écrivain*, Bordeaux, Bibliothèque municipale, 1995, pp. 73-91.

<sup>13</sup> Cfr., sul punto, R. Bauer, *Die schöne Décadence*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2001, p. 27; A.-M. Methy, *Décadences: les métamorphoses d'un concept*, in M. Gilli (a cura di), *Les Limites des Siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, pp. 85-96.

<sup>14</sup> S. Goyard-Fabre, *Le destin de Rome et la nature des choses*, in A. Postigliola, *Storia e ragione*, cit., p. 126. Cfr. Id., *Montesquieu, la Nature, le Lois, la Liberté*, Paris, PUF, 1993, pp. 37-41.

<sup>15</sup> Correttamente nota C. Rosso, *Demiurgia e parabola delle élites nelle Considérations*, in A. Postigliola, *Storia e ragione*, cit., p. 203: «Se l'Illuminismo vuol dire avvento della ragione e fiducia nell'idea di progresso, poiché questa idea manca del tutto nelle *Considérations*, possiamo dire che le *Considérations* non appartengono all'Illuminismo».

<sup>16</sup> Cfr. P. Richelet, *Dictionnaire*, cit., p. 778.

Nel capitolo IX delle *Considerazioni*, Montesquieu scrive: «Se la grandezza dell'impero mandò in rovina (*perdit*) la repubblica, la grandezza della città non fu certo da meno»<sup>17</sup>. E, più avanti: «Fu esclusivamente la grandezza della repubblica a fare il male»<sup>18</sup>. Ancora, nel capitolo XV, si legge: «Come la grandezza della repubblica fu fatale al governo repubblicano, così la grandezza dell'impero lo fu alla vita degli imperatori»<sup>19</sup>.

Quando, nel testo, Montesquieu insiste sui meccanismi che conducono dalla grandezza alla decadenza, il primo termine ricorre sempre nello stesso definito e preciso significato: “*grandeur*” indica la forza di espansione di Roma nello spazio, la sua estensione, il suo essere, come scrive Montesquieu, «fatta per ingrandirsi»<sup>20</sup>. La grandezza coincide con la tensione di Roma alla conquista degli spazi *in armonia con le proprie istituzioni*.

“*Grandeur*” non indica, infatti, la semplice espansione, bensì la conquista di nuovi spazi in quanto fondata sul “piano”, sullo “scopo” di governo (*plan*), ossia sulla meccanica costituzionale definita dalle istituzioni. Ciò contribuisce a spiegare la ragione per la quale, secondo Montesquieu, le conquiste romane del I secolo a.C. siano già un segno di decadenza, e non di grandezza: «Osservate – egli scrive – che, in queste guerre civili che durarono tanto a lungo, la potenza di Roma si accrebbe senza posa all'esterno». Ed aggiunge: «Non vi è Stato che sia tanto minaccioso per gli altri come quello che si trovi fra gli orrori della guerra civile», in quanto tutti «divengono soldati»<sup>21</sup>.

Nel passo, Montesquieu – pur riferendosi all'espansione territoriale di Roma – non parla di *grandeur*, ma di *puissance*. Con le guerre civili, infatti, la tensione all'espansione cessa di essere conseguenza delle istituzioni della città-Stato: si converte, al contrario, nella loro rovina. Detta riflessione merita di essere approfondita, in quanto chiarisce come, secondo Montesquieu, sia la relazione tra lo “spazio” e le “istituzioni” a determinare il rapporto tra grandezza e decadenza.

Roma – scrive Montesquieu - «era fatta per ingrandirsi», ma perse la libertà perché concluse «troppo presto la propria opera». Le sue *leggi*, in altri termini, erano congegnate per la conquista. Quelle stesse leggi, una volta portata a compimento l'espansione, si riveleranno tuttavia «inadatte» a governare la repubblica:

[...] non è una novità che buone leggi, che hanno fatto diventar grande una piccola repubblica, divengano poi di peso allorché essa si è ingrandita, perché erano tali che il loro effetto naturale era di fare un gran popolo, non già di governarlo<sup>22</sup>.

Le “cause” della grandezza di Roma coincidono, sono *le stesse*, della sua “decadenza”. Montesquieu individua la struttura fondamentale della repubblica romana nel modello del *cittadino-soldato*, ossia di un determinato rapporto, di una certa proporzione, tra *urbs* (πῶλις) e *civitas* (πολιτεῖα), spazio della Città-Stato e cittadinanza.

Ispirata principalmente Vegezio ed Appiano, la lettura di Montesquieu sulla corrispondenza tra l'ordinamento militare e quello civile della repubblica insiste su due elementi principali: la proporzione tra soldati ed il resto della popolazione – che, egli scrive, se «oggi è di uno a cento,

---

<sup>17</sup> C, IX, p. 138.

<sup>18</sup> C, IX, p. 140.

<sup>19</sup> C, XV, p. 179.

<sup>20</sup> C, IX, p. 141.

<sup>21</sup> C, XI, p. 151.

<sup>22</sup> C, IX, pp. 140-141.

poteva facilmente essere di uno a otto»<sup>23</sup> - e la «divisione in parti uguali delle terre»<sup>24</sup>, da cui dipendeva il mantenimento di un «buon esercito», «poiché ognuno aveva uguale interesse, e grandissimo, a difendere la patria».

Il soldato è tale *perché* cittadino: «si prendono le armi soltanto come difensori delle leggi e della patria; perché si è cittadini, ci si fa per un certo tempo soldati»<sup>25</sup>. Ed il cittadino, a sua volta, si realizza essenzialmente *come* soldato, nella conquista e spartizione del bottino: «ogni soldato era pure cittadino»<sup>26</sup>. Vi è, in tal senso, il riconoscimento da parte di Montesquieu di un “potere plastico” proprio dell’arte di fare la guerra sulle istituzioni civili: l’arte militare è in grado di modellare la forma di governo<sup>27</sup>. È il “militarismo” romano, la guerra come «meditazione»<sup>28</sup>, che tende al riassetto della costituzione repubblicana: Roma «non poteva immaginare di esistere senza comandare», e le sue stesse leggi venivano osservate dai cittadini «non per timore, non per ragione, ma per passione»<sup>29</sup>. Come è stato, in tal senso, notato, «all’inizio della Repubblica i plebei non partecipavano al governo; ma per il fatto che l’esercito è composto anche di essi e che la pressione esterna è continua e il governo del popolo è una cosa sola coll’organizzazione militare, la forma di governo della Repubblica romana diviene sempre più una forma mista di governa anche popolare»<sup>30</sup>.

Secondo Montesquieu, tuttavia, la relazione tra cittadino e soldato presuppone e si fonda su un limite spaziale fisso e definito: quello della Città-Stato. In tal senso, la stessa “legge” che fonda la forza di espansione di Roma contiene in sé il principio della sua rovina. L’ordinamento del cittadino-soldato tende – è, anzi, “progettato” – al superamento degli spazi dell’*urbs*, della città «fatta per racchiudere il bottino, il bestiame e i frutti del campo»<sup>31</sup>, ma proprio in quel superamento – che è realizzazione della *libertà* romana - è segnata la sua decadenza. Il “progetto” del soldato-cittadino è l’espansione, ma l’espansione – ossia il passaggio dagli spazi della Città a quelli dell’Impero – rappresenta il principio di frattura tra il *civis* ed il soldato<sup>32</sup>.

Allorché il dominio di Roma era limitato all’Italia, dunque, «la repubblica poteva facilmente conservarsi», poiché «ogni soldato era pure cittadino»<sup>33</sup>. Quando, tuttavia, le legioni dovranno valicare le alpi ed il mare, soldati e generali, destinati a lunghe campagne fuori dall’Italia,

---

<sup>23</sup> C, III, p. 93.

<sup>24</sup> C, III, p. 95.

<sup>25</sup> EL, V, 19, p. 217.

<sup>26</sup> C, IX, p. 136. Cfr. L. Topa, *La relazione tra la forma di governo e l’organizzazione militare romana dai Gracchi ad Augusto*, in «Ephemeris Dacoromana», IX, 1940, p. 176: «L’organizzazione militare della Repubblica non accetta che i cittadini. Essere soldato è una responsabilità, un onore, un diritto di cui non può valersi chiunque. Ciò ha la sua importanza, poiché in tal modo l’influenza della milizia sul governo è interna e diretta. Così, il concetto della Repubblica romana nell’epoca classica ha la sua più completa espressione: il cittadino che paga un dato censo è soldato e prende parte al governo dello Stato, sia indirettamente, sia direttamente».

<sup>27</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, *L’interpretazione bellica della storia*, in Id., *Lo Spettatore*, trad. it. a cura di C. Bo, Parma, Guanda, 1993<sup>2</sup>, p. 130: «Ma non è la terra che direttamente gli dà [al *civis*] il comando, bensì l’arma che gli offre la terra. Per questa ragione non acquista i diritti politici finché non ha combattuto, malgrado fosse proprietario da tanto tempo».

<sup>28</sup> C, II, p. 92.

<sup>29</sup> C, IV, p. 98.

<sup>30</sup> L. Topa, *La relazione tra la forma di governo e l’organizzazione militare romana dai Gracchi ad Augusto*, cit., p. 143.

<sup>31</sup> C, I, p. 79.

<sup>32</sup> Cfr. L. Topa, *La relazione tra la forma di governo e l’organizzazione militare romana dai Gracchi ad Augusto*, cit., p. 174 : «Il governo repubblicano era l’espressione delle realtà romane, l’espressione della città da cui nacque l’organizzazione dello Stato; le sopraggiunte conquiste e l’assimilazione delle popolazioni circostanti cambiarono profondamente il carattere dello Stato. E il governo imperiale esprime queste nuove realtà».

<sup>33</sup> C, IX, p. 136.

«persero a poco a poco lo spirito del cittadino»: «i soldati cominciarono dunque a riconoscere soltanto il proprio generale, a fondare su di lui tutte le loro speranze e a vedere la città più da lontano». Non vi saranno più, da allora, «soldati della repubblica» (*soldats de la république*), ma soltanto soldati di Mario, Cesare e Pompeo, e Roma non potrà più sapere, aggiunge Montesquieu, «se colui che era a capo di un esercito, in una sua provincia, fosse suo generale o suo nemico»<sup>34</sup>.

Le conquiste, inoltre, impongono l'estensione ai nuovi territori di una delle *lois fondamentales* della città-stato, quella relativa alla cittadinanza ed al *droit de suffrage*. Nello *Spirito delle Leggi*, Montesquieu scrive a tal proposito:

[...] è essenziale fissare il numero dei cittadini che devono formare le assemblee [...]. a Roma, che aveva talvolta quasi tutti i cittadini fuori delle mura e talvolta tutta l'Italia e una parte della terra entro le mura (*avoit tantôt toute presque tout ses citoyens hors de ses murailles, tantôt toute l'Italie et une partie de la terre dans ses murailles*), questo numero non era stato fissato, e fu questa una delle cause principali della sua rovina<sup>35</sup>.

A partire dalle guerre sociali e dalla richiesta dello *ius civitatis* da parte degli alleati italici<sup>36</sup>, Roma diventerà una «città smembrata». Essa farà della cittadinanza, scrive Montesquieu, *une espèce de fiction*, separando l'idea di *civis* da quella della comunione dei culti, dei magistrati, dei templi, delle sepolture: «i sentimenti romani non esisteranno più»<sup>37</sup>. Scriverà Montesquieu nello *Spirito delle Leggi*:

Abbiamo detto altrove che nella repubblica gli stessi cittadini detenevano, per la natura delle cose, gli impieghi civili e militari. Ciò fa sì che una repubblica conquistatrice non possa comunicare il proprio tipo di governo e reggere lo Stato conquistato secondo le forme della propria costituzione<sup>38</sup>.

La conquista dei nuovi territori provoca, pertanto, un «male che è nella cosa in sé»<sup>39</sup> (*le mal est dans la chose même*) e per il quale non vi è rimedio. È il male che si radica nella degenerazione dei rapporti tra struttura costituzionale e spazi. Tali rapporti saranno definiti da Montesquieu con una formula celebre, posta in apertura del libro IX dell'*Esprit des Lois*: «Se una repubblica è piccola, viene distrutta da una forza straniera; se è grande, si distrugge per qualche difetto interno» (*par un vice intérieur*). Allo stesso modo, nel libro VIII, Montesquieu aveva scritto: «è proprio della

---

<sup>34</sup> C, IX, p. 137. Cfr. E. Gabba, *L'esercito professionale da Mario ad Augusto* (1951), ora in Id., *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 54, il quale vede già nelle guerre di Spagna il «prototipo, in età repubblicana, degli eserciti stanziati delle province, durante l'impero»: «condizione inconciliabile con l'organizzazione militare cittadina, fu il permanere continuato sotto le armi dei militi per lunghi anni, con gravi conseguenze, oltre che di ordine economico, anche morale, giacché preparava la nascita della mentalità combattentistica». La fonte di Montesquieu è qui Appiano, *civ.*, I, 2,7; trad. it. in Appiani, *Bellorum civilium liber primus. Introduzione, traduzione e commento di E. Gabba*, Firenze, La Nuova Italia, 1958, p. 350: «Nascevano oramai di frequente delle signorie e dei capipartito che tendevano al regno, poiché alcuni non congedavano le truppe affidate loro dal popolo, altri arruolavano per conto proprio, senza autorizzazione pubblica, degli eserciti per combattersi».

<sup>35</sup> EL, II, 2, p. 156.

<sup>36</sup> Nella crisi della repubblica romana, Montesquieu insiste, nelle *Considerazioni*, più sull'elemento politico-militare che non sul corrispondente tema economico, rispetto al quale invece la sua fonte, Appiano, delinea uno stretto collegamento tra questione agraria e problema della cittadinanza agli alleati.

<sup>37</sup> C, IX, p. 139.

<sup>38</sup> EL, XI, 19, p. 339.

<sup>39</sup> EL, IX, 1, p. 283.



natura di una Repubblica di avere soltanto un piccolo territorio: senza di ciò essa non può mantenersi».

La corruzione inscritta nella “grandezza” si svolge, tuttavia, lentamente; i mali penetrano nello spirito dei Romani progressivamente nel tempo, sino a che, “ad un tratto”, un colpo metterà fine a tutto. Se si ha riguardo alla relazione tra soldato e cittadino, la prospettiva di Montesquieu continua a muoversi entro la tensione tra lento declino ed accelerazioni improvvise. Gli anni delle guerre civili rappresentano, così, quel tempo veloce e rapido che porta a compimento il movimento precedente. Non vi è alcuna soluzione di continuità, nella descrizione di Montesquieu, tra l’arruolamento deciso da Mario nel 107 a.C. dei *capite censi*, la spedizione in Asia di Silla che «guastò tutta la disciplina militare», la distribuzione delle terre ai soldati, il passaggio del Rubicone e le sconfitte di Pompeo e della «truppa senatoriale».

In particolare, scrive Montesquieu, mentre la “scala serviana” aveva avuto il proprio fondamento nella corrispondenza tra milizia e chi «possedesse beni sufficienti per avere interesse alla conservazione della città»<sup>40</sup>, a partire dal *dilectus* di Mario vennero arruolati «indistintamente tutti quanti»<sup>41</sup>. Il reclutamento, sotto Mario, cambia, perché «i “volontari” entrano nell’esercito senza corrispondere alle antiche condizioni richieste da un militare. [...] L’essenza del nuovo esercito è quello dei volontari, del reclutamento “fuori legge”»<sup>42</sup>. Con il I secolo a.C., pertanto, si assiste alla formazione di un esercito “professionale” e “politicizzato”, nonché ad una sua nuova organizzazione tattica: dal manipolo si passa, infatti, alla coorte. Si tratta di un esercito «organizzato fuori delle leggi permanenti» della Repubblica<sup>43</sup>.

Il processo di “proletarizzazione delle classi medie” degli *absidui* si era, così, riflesso sulla composizione della milizia cittadina: le nuove esigenze della politica imperiale modificavano, in tal senso, l’ordinamento militare, senza che, tuttavia, «all’adattarsi della milizia alla nuova situazione, che sorgeva con il grande stato territoriale» corrispondesse «una pari evoluzione dell’ordinamento statale, fuori allo schema dello stato-città»<sup>44</sup>. Nel momento in cui Roma, «entrata nella storia universale, si mise sulla via dell’egemonia mondiale, l’equilibrio della forma di governo non si poté mantenere»<sup>45</sup>.

---

<sup>40</sup> C, IX, p. 137.

<sup>41</sup> C, IX, p. 137, nota 154. Si veda anche EL, XI, 18, p. 336: «La costituzione di Roma era fondata su questo principio, che dovevano essere soldati coloro che avevano beni sufficienti per rispondere alla repubblica della propria condotta. I cavalieri, essendo i più ricchi, formavano la cavalleria delle legioni. Quando la loro dignità fu aumentata, essi non vollero più servire in questa milizia; convenne reclutare un’altra cavalleria; Mario fece affluire ogni specie di uomini nelle legioni, e la repubblica andò in rovina». Cfr. M. Sordi, *L’arruolamento dei capite censi nel pensiero e nell’azione politica di Mario* (1972), ora in Id., *Scritti di storia romana*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, p. 250: «La riforma mariana del 107, con l’arruolamento dei *capite censi* [...] ebbe un significato che non esiterei a definire rivoluzionario: non si trattava infatti di abbassare ulteriormente, come si era fatto fino a quel momento, il censo minimo che divideva l’ultima classe dai proletari, ma di eliminare del tutto, con un salto qualitativo e non quantitative, ogni discriminazione censitaria, lasciando alla libera volontà di quelli tra i cittadini che fino a quel momento erano stati esclusi dal servizio militare, la possibilità di arruolarsi».

<sup>42</sup> L. Topa, *La relazione tra la forma di governo e l’organizzazione militare romana dai Gracchi ad Augusto*, cit., p. 151.

<sup>43</sup> L. Topa, *La relazione tra la forma di governo e l’organizzazione militare romana dai Gracchi ad Augusto*, cit., p. 154.

<sup>44</sup> E. Gabba, *Le origini dell’esercito professionale in Roma: i proletari e la riforma di Mario* (1949), ora in Id., *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, cit., p. 27.

<sup>45</sup> L. Topa, *La relazione tra la forma di governo e l’organizzazione militare romana dai Gracchi ad Augusto*, cit., p. 143.

Se, pertanto, a partire dalla riforma serviana «la forma di governo repubblicano, nella sua costituzione caratteristica, trova una corrispondenza perfetta con l'organizzazione militare»<sup>46</sup>, al termine dell'evoluzione di quest'ultima non seguirà alcuna autentico adattamento da parte delle strutture costituzionali: «nella loro essenza fondamentale, le istituzioni al tempo di Diocleziano sono le stesse che quelle di Scipione»<sup>47</sup>.

Con l'inizio delle guerre civili, il destino di Roma è segnato: «La Repubblica doveva necessariamente perire»<sup>48</sup>. La rovina di Roma dipende dalle stesse leggi che ne hanno consentito la grandezza, ed in tale corrispondenza si giustifica la “fatalità” della decadenza, tanto che «se Cesare e Pompeo avessero pensato come Catone, altri avrebbero pensato come Cesare e Pompeo, e la repubblica, destinata a perire, sarebbe stata trascinata nel precipizio da un'altra mano»<sup>49</sup>. Compiuta l'espansione, era ormai «impossibile dedicarsi ancora alla repubblica»<sup>50</sup>: l'estensione di Roma segna l'azione politica degli “eserciti illegali”, l'unica forza in grado di fondare una costituzione imperiale dinanzi ai nuovi equilibri della politica estera.

La repubblica è ormai una forma di governo superata, dal momento che le province possono essere governate unicamente con un nuovo tipo di organizzazione militare, stabile e sotto la direzione esclusiva di un capo politico: «i generali, che disposero degli eserciti e dei regni – scrive Montesquieu -, presero coscienza della loro propria forza e non seppero più obbedire»<sup>51</sup>.

La relazione tra “spazi” e “istituzioni” è, così, compiutamente definita da Montesquieu nel suo duplice movimento: prima come principio di “grandezza”, poi di “decadenza”. Esiste, come detto, una forza “plastica” della guerra e dell'inserimento di nuovi spazi, per opera di essa, nell'ordinamento costituzionale. Sino a quando la tensione alla conquista fu espressione delle istituzioni della Città-Stato, la corrispondenza tra ordinamento militare e forma di governo garantì a Roma un'espansione in armonia con le sue strutture politiche e civili. Nel momento in cui, per contro, la prospettiva della Città-Stato non fu più in grado di assicurare il controllo ed il governo dei nuovi spazi, la guerra e la conquista si volsero a fattori di destabilizzazione dell'ordinamento politico, di tensione verso il passaggio all'Impero.

La grandezza ha, dunque, in sé il principio della propria rovina per il fatto che l'espansione – ossia la conquista degli spazi – è sempre in relazione e dipende dal corrispondente “movimento” delle strutture costituzionali. È in questo senso che Montesquieu scrive: «Qualunque grandezza, qualunque forza, qualunque potenza è *relativa*. Bisogna far bene attenzione che cercando d'aumentare la grandezza reale (*grandeur réelle*) non si diminuisca la grandezza relativa (*grandeur*

---

<sup>46</sup> L. Topa, *La relazione tra la forma di governo e l'organizzazione militare romana dai Gracchi ad Augusto*, cit., p. 126.

<sup>47</sup> J. Ortega y Gasset, *Sopra la morte di Roma*, in Id., *Lo Spettatore*, cit., p. 137.

<sup>48</sup> C, XI, p. 146. Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837); trad. it. a cura di G. Bonacina e L. Sichirillo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Roma-Bari, Laterza, 2010<sup>4</sup>, pp. 259-260: «Ma non è l'accidentalità di Cesare ad aver precipitato la repubblica, bensì la *necessità*. [...]«Cesare ha fatto due cose: ha placato l'antitesi all'interno e ne ha schiusa una nuova verso l'esterno. Fino ad allora il dominio mondiale era progredito solo fino alla corona delle Alpi, ma ecco Cesare aprire un nuovo scenario, fondare il teatro che doveva divenire il centro della storia mondiale. Poi egli si è fatto dominatore del mondo, non già mediante una lotta decisa in Roma, bensì attraverso la conquista di tutto il mondo romano. Certo Cesare stava contro la repubblica, ma in verità solo contro la sua ombra, poiché tutto ciò che ancora esisteva della repubblica era ormai impotente».

<sup>49</sup> C, XI, p. 152.

<sup>50</sup> C, XI, p. 145.

<sup>51</sup> C, IX; trad. it. cit., p. 137. Cfr. R. Syme, *The Roman Revolution*, London, Clarendon Press, 1950<sup>2</sup> (1939); trad. it. di M. Manfredi, *La rivoluzione romana*, Torino, Einaudi, 1962, p. 17: «le necessità di un impero universale e l'ambizione dei generali portavano alla creazione di comandi straordinari nelle province. Il generale doveva essere un politico, perché i suoi legionari erano una schiera di clienti che si aspettavano dal loro capo bottino in tempo di guerra e possessi fondiari in Italia una volta terminate le campagne».

*relative*)»<sup>52</sup>. Quello di “grandezza relativa” è un concetto proprio delle scienze matematiche. Lo si ritrova, nel Seicento francese, nella geometria di Arnauld<sup>53</sup>, ma anche in Malebranche, il quale lo definisce come «le rapport qu’un mouvement a avec un autre»<sup>54</sup>. È il “rapporto necessario” tra due “movimenti” strutturali – quello relativo agli spazi e quello relativo alle istituzioni politiche e civili – che determina la nozione di “grandezza” presente nell’opera di Montesquieu. Si può, in tal senso, sostenere che Montesquieu, più che una “teoria della decadenza”, delinei una “teoria della grandezza”, delle sue leggi necessarie e dei suoi limiti.

È a partire da tale modello che Montesquieu spiega l’ascesa di Cesare ed il suo assassinio, i quali vengono presentati come l’ultimo atto di una serie di sedizioni e violenze secondo lo schema appiano, che vede, a partire dalle lotte civili nate con l’uccisione di Tiberio Gracco, un succedersi continuo ed ininterrotto di contrasti destinati a terminare con l’instaurazione dell’impero<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> EL, IX, 9; trad. it. cit., p. 289.

<sup>53</sup> Cfr. A. Arnauld, *Nouveaux elemens de geometrie*, VII, La Haye, 1690<sup>2</sup>, p. 208.

<sup>54</sup> N. Malebranche, *La recherche de la verité*, I, Paris, 1675<sup>2</sup>, p. 67.

<sup>55</sup> Cfr., sul punto, E. Gabba, *Appiano e la storia delle guerre civili*, Firenze, La Nuova Italia, 1956, pp. 3-9.

## 2.

### *La “rivoluzione” di Cesare.*

Le lotte tra Cesare e Pompeo sono presentate da Montesquieu in perfetta continuità con l'intervento, sulla scena politica romana, degli eserciti “illegali” e dei loro comandanti. È la posizione militare di Cesare - e, in particolare, la coincidenza del governo degli spazi della Gallia cisalpina e della Gallia transalpina - ciò che Montesquieu sottolinea come l'origine della sua possibilità di «intraprendere tutto»:

Se Cesare non avesse avuto il governo della Gallia transalpina, non avrebbe certo corrotto i suoi soldati, né fatto rispettare il suo nome con tante vittorie. Se non avesse avuto quello della Gallia cisalpina, Pompeo avrebbe potuto fermarlo al passaggio delle Alpi, laddove fu obbligato a lasciar l'Italia sin dall'inizio della guerra, il che fece perdere al suo partito quella reputazione che, nelle guerre civili, coincide con la potenza<sup>56</sup>.

La Gallia rappresenta il momento della costituzione di un «sistema nuovo», una «diversa strada di vita» di Cesare: il passaggio dalla base sociale urbana a quella imperiale del proprio progetto politico<sup>57</sup>. Sotto tale profilo, la narrazione si svolge continua, limitandosi, come nei corrispondenti passi di Appiano, a trovare «nella stessa concatenazione dei fatti una sua unità»<sup>58</sup>.

Proprio nel punto di più alta drammaticità della storia romana, Montesquieu chiede che gli si «permetta di allontanar lo sguardo»<sup>59</sup>: al periodo che va da Silla ad Ottaviano, egli dedica soltanto un breve capitolo. Montesquieu non ha, in realtà, “allontanato”, bensì “spostato” lo sguardo altrove. “Altrove” rispetto al movimento che, sino a questo momento, aveva sottolineato, ossia quello relativo alla decadenza della repubblica a seguito dei mutati rapporti tra ruolo dell'esercito e funzioni del cittadino.

Dal punto di vista di Montesquieu, infatti, tale movimento si è, con Cesare, già definitivamente compiuto: il passaggio dalla Città-Stato allo spazio dell'impero si è già realizzato, e le guerre civili, in tal senso, non costituiscono che una necessaria conseguenza di quanto già accaduto.

Eppure l'ascesa di Cesare rappresenta al contempo, per Montesquieu, una rottura nel susseguirsi degli eventi, una «improvvisa rivoluzione» (*révolution subite*)<sup>60</sup>, il cui significato deve essere individuato in un ulteriore e diverso “movimento” rispetto al trapasso dalla repubblica all'impero. La “rivoluzione” segnata dalla conquista del potere da parte di Cesare, da tale punto di vista, non consiste nell'aver portato a compimento l'ordinamento *spaziale* dell'impero. Ciò era ormai «necessario», inscritto in una fatalità che, se anche Cesare non vi fosse stato, si sarebbe egualmente verificata. Montesquieu, tuttavia, non accetta integralmente il tema del “destino”, la *fortuna Caesaris*, l'idea del fatalismo che segue l'ascesa del dittatore romano. Con Cesare, infatti,

---

<sup>56</sup> C, XI, p. 150.

<sup>57</sup> Plutarco, *Vita di Cesare*, 15, 1-2; trad. it. di D. Magnino, Milano, Rizzoli, 2008<sup>22</sup>, p. 345.

<sup>58</sup> E. Gabba, *Appiano e la storia delle guerre civili*, cit., p. 7.

<sup>59</sup> C, XI, p. 144.

<sup>60</sup> C, XI, p. 154.

non si assiste soltanto alla distruzione della repubblica, «destinata a perire» già con l'inizio delle guerre civili. Vi è qualcosa di più: l'aspirazione al *regnum*.

Come in Appiano, la narrazione della parabola politica di Cesare è interamente occupata «dall'esposizione dei tentativi cesariani di instaurare la monarchia»<sup>61</sup>. È, questa, la “rivoluzione improvvisa”, che, nel passaggio dalla repubblica all'impero, ha per protagonista Cesare e che giustificherà anche il suo assassinio: la rivendicazione del titolo di re (*rex populi romani*, secondo la definizione di Cicerone<sup>62</sup>).

Secondo Montesquieu, tale aspirazione – sulla quale egli, ancora una volta seguendo Appiano, non dubita mai – conduce Cesare a spingersi, per la prima volta, dove nessuno aveva osato prima di lui: alla *rivoluzione* delle *istituzioni* repubblicane. A partire dall'ascesa di Cesare, nella narrazione si assiste così ad un impercettibile quanto profondo slittamento dell'orizzonte concettuale presente nelle *Considerazioni*: alla “guerra civile” si sostituisce la “rivoluzione”, ed alla repubblica intesa come “città-stato” si sostituisce la repubblica intesa come “istituzioni repubblicane”. Prima di riprendere la narrazione delle vicende della dittatura cesarea, occorre, pertanto, soffermarsi brevemente sul significato dei due termini nel pensiero di Montesquieu.

Il termine *rivoluzione* appare nell'opera complessiva di Montesquieu appena sessanta volte<sup>63</sup>. Ad esso Montesquieu non riconduce alcuna idea di *progresso*, di movimento “positivo” della storia, né l'idea di evento unico e fondatore, come invece accadrà a partire dalla Rivoluzione francese: «un 1793 non si indovina», dirà a tal proposito Sainte-Beuve<sup>64</sup>.

Diversamente, il riferimento principale di Montesquieu è ad un'idea di tempo *ripetitivo*<sup>65</sup>, proprio dei movimenti astronomici o del movimento meccanico (l' «action des roues les unes sur

---

<sup>61</sup> E. Gabba, *Appiano e la storia delle guerre civili*, cit., p. 140.

<sup>62</sup> Cicerone, *De Officiis*, III, 21; trad. it. a cura di D. Arfelli, *Dei doveri*, Milano, Mondadori, 2010, p. 269: «Eccoti colui che agognò di farsi re del popolo romano e signore di tutte le genti, e che riuscì nel suo intento».

<sup>63</sup> Cfr., sul punto, J.-M. Goulemot, *Discours, histoire et révolutions*, Paris, UGE, 1975; J. Ehrard - C. Volpillac-Augier, *Théorie des révolutions dans le rapport qu'elles ont avec les divers gouvernements (éléments pour un Livre trentedeuxième de L'Esprit des lois)*, in «Dix-huitième siècle», 21 1989, pp. 23-36, poi ripubblicato con il titolo *Les révolutions*, in J. Ehrard, *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Geneva, Droz, 1998, pp. 121-146; R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, Karl Alber, 1959; trad. it. di G. Panzieri, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 245-247. Per il ricorso del termine “rivoluzione” nelle *Considerazioni*, cfr. anche P. Andrivet, *Révolutions de Rome*, in «Dictionnaire électronique Montesquieu [En ligne]», mis à jour le: 19/02/2008, URL: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=94>.

<sup>64</sup> C.-A. Sainte-Beuve, *Montesquieu* (1852), in *Conversazioni del Lunedì*, trad. it. a cura di M. Colesanti, Firenze, Le Lettere, 1991, pp. 330-331: «(...) nonostante tutte le sue previsioni ed intuizioni qualcosa è mancato a Montesquieu per essere completamente se stesso e per completare l'educazione del suo genio: non ha mai visto una rivoluzione. Non credeva più possibili, ai nostri giorni, le proscrizioni o le spoliazioni in massa. [...] Montesquieu non pensava che, in un futuro imminente, il Clero sarebbe stato privato dei suoi beni, che la Nobiltà lo sarebbe stata in gran parte, e che i personaggi più importanti del Parlamento di Parigi sarebbero sfilati sul patibolo: un 1793 non si indovina».

<sup>65</sup> Cfr. Viola, *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1988, p. 5. Sulle trasformazioni di significato del termine “rivoluzione” nel corso del XVIII secolo, cfr. H. Arendt, *Il significato di rivoluzione*, in Id., *Sulla rivoluzione* (1963), trad. it. di M. Magrini, Milano, Edizioni di Comunità, 1983, pp. 15-59; J. M. E. Blanchard, *The French Revolution: A political Line or a Language Circle?*, in «Yale French Studies», 39, 1967, pp. 64-76; K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt, 1969<sup>2</sup>, trad. it. a cura di C. Cesa, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna. Origini e sviluppo*, Firenze, La Nuova Italia, 1979; R. Koselleck, *Criteri storici del moderno concetto di rivoluzione*, in Id., *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986, pp. 55-72; H.-J. Lüsebrink – R. Reichardt, *Révolution à la fin du 18e siècle*, in «Mots», 16, 1988, pp. 35-68; R. Alain, «Révolution». *Histoire d'un mot*, Paris, Gallimard, 1989; J.-P. Bardet, *Autour du concept de Révolution: Jeux de mots et reflets culturels*, in «Histoire, économie et société», 1, 1991, pp. 7-16; E. Pii (a cura di) *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa (XVII-XIX secolo). Atti del Convegno (Lecce, 11-13 ottobre 1990)*, Firenze, Olschki, 1992; F. Furet, *L'idea francese di Rivoluzione*, in Id., *Le due Rivoluzioni. Dalla Francia del 1789 alla Russia del 1917*, Torino, Utet, 2002, pp. 55-72.

les autres par le moyen des engrenages»<sup>66</sup>). Il *Dictionnaire* di Furetière riporta, per il lemma “rivoluzione”, i seguenti significati: movimento di ritorno degli astri dal punto dal quale sono partiti, cambiamento profondo e negativo (“disgraces, malheurs, décadence”), mutamento di umore nel carattere (incostanza)<sup>67</sup>. Richelet attesta, analogamente, «tour et retour, cours et suite» e «trouble, desordre et changement»<sup>68</sup>.

Montesquieu, da parte sua, riferisce sovente “rivoluzione” al tempo della “decadenza”, al suo movimento tipico, alla sua struttura negativa. Questo riferimento alla “decadenza” consente, inoltre, di chiarire come “rivoluzione” attenga all’insensibile declino dei rapporti profondi propri delle istituzioni di uno Stato. Quando, in altri termini, *révolution* riflette un significato propriamente politico, essa riguarda sempre la trasformazione dell’istituzione, e non l’evento in sé considerato<sup>69</sup>. In tal senso, la “rivoluzione” di Cesare - proprio nel suo tendere non più alla semplice conquista, ma al cambiamento delle istituzioni repubblicane - non è più semplice “guerra civile”.

Si legge nell’*Esprit des Lois*: «Così tutte le nostre [del governo monarchico] storie sono piene di guerre civili, senza rivoluzioni; quelle degli Stati dispotici sono piene di rivoluzioni senza guerre civili»<sup>70</sup>. La guerra civile indica, in tal senso, il rivolgimento violento e sanguinoso - quale la Fronda, cui Montesquieu pensa - il quale, tuttavia, non è in grado di destabilizzare le istituzioni dello Stato. All’opposto, rivoluzione segna il punto di rottura delle istituzioni, senza necessariamente che a ciò si accompagni una rivolta o un’insurrezione<sup>71</sup>. Ove le istituzioni sono stabili, non vi possono essere rivoluzioni. Ciò significa, per converso, che la rivoluzione consiste in una modifica delle strutture costituzionali dello Stato, ossia di ciò che, nel lessico di Montesquieu, è reso con *institution*.

“Istituzione” è termine che Montesquieu non definisce mai espressamente, ma che ricorre costantemente nei suoi testi. Si pensi, ad esempio, al capitolo XIV del libro XIX dell’*Esprit des Lois*, ove viene affrontata la distinzione tra *lois* e *moeurs*: «Abbiamo detto esser le leggi istituzioni particolari e precise del legislatore; e i costumi e le usanze, istituzioni della nazione in generale»<sup>72</sup>.

Il significato del termine “istituzione” non coincide con quello di “legge positiva”, bensì a tutte le convenzioni, ai rapporti, alle consuetudini “*stabilite*”, in antitesi rispetto a quanto è invece

---

<sup>66</sup> Così la voce *Révolution* in Ch. Nodier - V. Verger (a cura di), *Dictionnaire Universel de la Langue Française*, II, Paris, Frères, 1832<sup>5</sup>, p. 424.

<sup>67</sup> A. Furetière, *Dictionnaire Universel*, III, Ed. II, La Haye-Rotterdam, 1701, voce *Révolution*.

<sup>68</sup> P. Richelet, *Dictionnaire françois*, 1680, p. 316.

<sup>69</sup> Saint-Just, ancora nel 1790, dimostrerà di seguire la prospettiva di Montesquieu. Cfr. L. A. de Saint-Just, *Lo spirito della Rivoluzione*, pp. 7-13: «La rivoluzione di Francia non è l’esplosione di un istante (*le coup d’un moment*). [...] Le rivoluzioni non sono tanto un fatto d’armi quanto un fatto di leggi (*un accident des lois*). Da parecchi secoli la monarchia nuotava nel sangue, senza dissolversi. Ma nell’ordine politico esiste un’epoca, in cui tutto si disfa per l’azione di un germe segreto di decomposizione, tutto si guasta e degenera; le leggi perdono la loro naturale sostanza e languono (*les lois perdent leur substance naturelle et languissent*).

<sup>70</sup> EL, V, 11, p. 205. Nella traduzione francese di Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens*, di Barbeyrac, si trova, in una nota, una compiuta classificazione interna alla categoria della “guerra civile”: «Lors que cette sorte de Guerre s’éteient dans son premier feu, pour ainsi dire, sans qu’il y ait eu de part et d’autre aucun appareil bien réglé, c’est une *Sédition*. Lors que les Sujet prennent les armes injustement contre leur Souverain, c’est une *Rebellion*. Dans les Démocraties et les Aristocraties, lors que le Peuple, et les Magistrats, sont de deux Partis opposez, qui exercent l’un contre l’autre des actes d’hostilité, c’est proprement qu’on appelle *Guerre civile*» (S. Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens*, I, cap. I, Basle, 1706, p. 9). Nell’edizione del 1770, viene aggiunta un’ulteriore annotazione: «Dans un Etat Monarchique la *Guerre Civile* a lieu aussi, lors que l’Etat se divise en deux parties à peu près égales, sans qu’on puisse en traiter aucune de rebelle; comme s’il y a deux Prétendans à la Succession, et que le droit soit litigieux».

<sup>71</sup> Cfr., sul punto, J. Ehrard, *L’esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, cit., p. 102; C. Rosso, *La Réception de Montesquieu: ou les silences de la harpe éolienne*, Pisa, Goliardica, 1989, pp. 87-91.

<sup>72</sup> EL, XIX, 14, p. 472: «Nous avons dit que les lois étoient des institutions particulières et precise du législateur, et les moeurs et les manieres des institutions de la nation en general».

“*posto*” dalla natura (come, ad esempio, «i rapporti d’equità anteriori alla legge positiva che li determina»<sup>73</sup>).

Secondo Furetière, *institution* «se dit plus generalmente de tout ce qui est inventé et establi par les hommes. Il est oppose a la *nature*. Tout ce qui vent de la nature est dé même en tous lieux, et en tous temps ce qui est d’institution divine. Les ceremonies profanes sont d’institution humaine»<sup>74</sup>. Il Littré registrerà lo stesso significato: «Tout ce qui est inventé et établi par les hommes, en opposition à ce qui est de nature. Ce qui est d’institution est sujet à changement».

Tale utilizzo del termine *institution*, attestato nella cultura giuridica francese a partire dal XVIII secolo, risale alla traduzione da parte di Barbeyrac, apparsa nel 1706, del capitolo IV del *De iure naturae et gentium* di Pufendorf e, in particolare, del termine *impositionis*<sup>75</sup>. Nella nota in calce al passo tradotto (IV, §2), Barbeyrac chiarisce:

Je n’ai point trouvé de terme plus propre pour exprimer celui d’*impositio*. Le mot d’*imposition* n’a, dans notre Langue, aucun sens qui approche tant soit peu de l’idée que nôtre Auteur attache au terme Latin. Au lieu que celui d’*institution* se dit le plus souvent de tout ce qui est inventé et établi, par opposition à ce qui vient de la *nature*<sup>76</sup>.

In Montesquieu - lettore di Pufendorf nella traduzione di Barbeyrac<sup>77</sup> - istituzione ha il medesimo significato, e riflette le «categorie della durata, della continuità e del reale»<sup>78</sup>. Le rivoluzioni costituiscono, in tal senso, modificazioni di quelle strutture stabilite per *conservare* gli Stati. *Révolution* è pertanto termine affine sia alla corruzione (*corruption*) che alla correzione dei principi, ossia delle passioni che muovono i governi:

Uno Stato può cambiare in due maniere – si legge nell’*Esprit des Loix*, con riferimento alla cacciate dei re -: o perché la costituzione si corregge, o perché si corrompe. Se ha conservato i suoi principi, e la costituzione cambia, è segno che si corregge: se ha perduto i suoi principi, quando la costituzione viene a cambiare, è segno che si corrompe<sup>79</sup>.

Nella “rivoluzione” di Cesare, Montesquieu indica che si è davanti ad una “corruzione” delle istituzioni repubblicane, e non alla loro “correzione”. Il controllo dello Stato da parte di Cesare segna una “rivoluzione” nel momento in cui il dittatore non si limiterà – come già accaduto durante le guerre civili – a rivolgere il proprio esercito contro il Senato, bensì a trasformare la stessa istituzione senatoria.

Cesare, scrive Montesquieu, «spinse il disprezzo [verso il Senato] sino a far lui stesso i senatoconsulti, sottoscrivendoli coi nomi dei primi senatori che gli venivano in mente». Quel

---

<sup>73</sup> EL, I, 1, p. 148.

<sup>74</sup> A. Furetière, *Dictionnaire Universel*, II, La Haye, 1690, voce *Institution*.

<sup>75</sup> Cfr. R. Orestano, “*Institution*”. *Barbeyrac e l’anagrafe di un significato*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 11/12 (1982-1983), I, pp. 169-178. Si veda anche P. Laurent, *Pufendorf et la loi naturelle*, Paris, Vrin, 1982, p. 220-221; G. M. Labriola, *Barbeyrac interprete di Pufendorf e Grozio. Dalla costruzione della sovranità alla teoria della resistenza*, Napoli ESI, 2003, pp. 204-209; M. Ricciardi, *Diritto naturale e ontologia sociale: alle origini della teoria dei fatti istituzionali*, in «Rivista di estetica», 2007, pp. 167-180.

<sup>76</sup> S. Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, traduit du latin par Jean Barbeyrac, I, Basle, Thourneisen, 1732, p. 4.

<sup>77</sup> Cfr. L. Desgraves – C. Volpilhac-Augier (a cura di) *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brede*, Napoli, Liguori, 1999, n. 801, p. 117.

<sup>78</sup> Cfr. M. Hauriou, *Théorie de l’institution et de la fondation* (1925); trad. it. a cura di W. Cesarini Sforza, *Teoria dell’istituzione e della fondazione*, Milano, Giuffrè, 1967, p. 5.

<sup>79</sup> EL, XI, 13, p. 326.

collegio, aggiunge, era «divenuto quasi ridicolo da quando non aveva più potere»<sup>80</sup>. La “rivoluzione improvvisa” di Cesare consiste, dunque, in questo: nella trasformazione delle istituzioni repubblicane in istituzioni monarchiche.

Rispetto alla rottura della corrispondenza tra  $\pi\lambda\iota\varsigma$  e  $\text{πολιτε}\alpha$ , tra lo spazio della Città-Stato e l'immagine del *civis* soldato<sup>81</sup>, la parabola di Cesare rappresenta qualcosa di più: egli diviene l'unico garante della distribuzione delle cariche e degli onori, ossia del “*credito*” sociale dei cittadini più illustri.

La ridefinizione della composizione del Senato sulla base di un aumento dei componenti di provenienza italica<sup>82</sup> segna l'esautorazione della funzione del Senato mediante la sostituzione della fonte delle cariche e degli onori. Cesare – aveva scritto Svetonio – «diede la cittadinanza a Galli semibarbari ed alcuni di essi accolse nella Curia»<sup>83</sup>. «Quale guazzabuglio fosse il Senato cesariano era un *topos* della storiografia non benevola: Dione Cassio, ad esempio, stigmatizza la presenza di soldati e figli di liberti»<sup>84</sup>.

Il controllo del Senato consente a Cesare di modificare il meccanismo essenziale della costituzione repubblicana, trasformandolo secondo i principi propri del sistema monarchico: il “principe” come ««fonte di ogni potere politico e civile»<sup>85</sup>, delle distribuzioni delle cariche e degli onori sino a quel momento assegnati, nella repubblica, secondo il meccanismo oligarchico sostenuto dal Senato<sup>86</sup>.

Tale riorganizzazione dello Stato (*rei publicae constituendae*) significa, per Montesquieu, la fine dei principi fondamentali delle istituzioni repubblicane. I «grandi uomini», scrive Montesquieu riferendosi a Cicerone<sup>87</sup>, «essendo il senato senza alcuna funzione, dovettero ricercare quel *credito*, di cui avevano goduto in tutto il mondo, nel gabinetto politico di uno solo»<sup>88</sup>. Questi “grandi uomini” sono quei «principali cittadini» (*les principaux*) ai quali, nel libro II dell' *Esprit des Lois*, Montesquieu assegna il compito fondamentale di “illuminare” il «basso popolo» (*le petit peuple*) attraverso la pubblicità dei suffragi.

---

<sup>80</sup> C, XI, p. 153.

<sup>81</sup> Cfr. G. Luraschi, *La questione della cittadinanza nell'ultimo secolo della Repubblica*, in F. Milazzo (a cura di), *Res Publica e princeps, Atti del convegno internazionale di diritto romano*, Napoli, ESI, 1996, pp. 35-100.

<sup>82</sup> Cfr. R. Syme, *Caesar, the Senate and Italy*, in «Papers British School Rome», 14, 1938, pp. 1-31.

<sup>83</sup> Svetonio, *Le vite di dodici Cesari*, I, trad. it. di G. Vitali, Bologna, Zanichelli, p. 69.

<sup>84</sup> L. Canfora, *Cesare*, in Id., *Studi di storia della storiografia romana*, Bari, Edipuglia, 1993, p. 15.

<sup>85</sup> EL, 4, p. 162.

<sup>86</sup> Cfr. T. Mommsen, *Römische Geschichte*, trad. it. di D. Baccini – G. Burgisser – G. Cacciapaglia, *Storia di Roma antica*, L. V, t. II, Firenze, Sansoni, 1973, pp. 1122-1125: «Sorse una nobiltà monarchica, la quale fu in modo singolare nuova e vecchia ad un tempo, e nacque dall'idea di offuscare la nobiltà dell'oligarchia per mezzo di quella del reame, la nobiltà antica per mezzo del patriziato [...]. Se il re democratico accordava così al popolo almeno una partecipazione formale alla sovranità, non era per contro assolutamente sua intenzione di dividere il potere col governo fino allora esistito, cioè col collegio senatorio. Il Senato di Cesare – assolutamente diverso da quello posteriore di Augusto – non doveva esser altro che un supremo consiglio di Stato, del quale Cesare si serviva per predisporre le leggi ed emanare per suo mezzo, o almeno sotto il suo nome, le disposizioni amministrative di maggior importanza; poiché accadeva anche, senza dubbio, che si emanassero dei senatoconsulti di cui nessuno dei senatori segnati come presenti alla relativa redazione avesse conoscenza [...]. Se così fu messo da parte il governo della nobiltà e fu seppellita la sua esistenza, se il Senato nella sua nuova forma non fu che uno strumento del monarca, venne al tempo stesso introdotta nell'amministrazione e nel governo dello Stato l'autocrazia nel modo più reciso, e tutto il potere esecutivo riunito nelle mani del monarca». Sulla rivisitazione in sede storiografica, cfr. R. Syme, *I nuovi senatori di Cesare*, in Id., *La rivoluzione romana*, cit., pp. 80-98.

<sup>87</sup> Cfr., sul punto, P. Andrivet, *Montesquieu et Cicéron: de l'enthousiasme à la sagesse*, in *Mélanges offerts à Jean Ehrard*, Paris, Nizet, 1992, pp. 25-34; P. M. Martin, *Montesquieu panégyrique de Cicéron*, in «Caesarodunum», 19 bis, 1984, pp. 207-228

<sup>88</sup> C, XI, p. 154.



E' questo dinamico equilibrio tra il popolo ed i suoi ministri (*ministeres*) e magistrati (*magistrats*) – il cui asse è individuato da Montesquieu nell'idea che «il popolo, che ha abbastanza capacità per farsi render conto dell'amministrazione altrui, non è adatto ad amministrare da sé»<sup>89</sup> - a garantire che la «guerra nascosta» (*guerre cachée*), le divisioni interne ed i tumulti popolari non mutino in guerre civili<sup>90</sup>, e che li rende persino necessari. A garantire, in altri termini, il funzionamento delle istituzioni repubblicane. Nel governo «sempre agitato» della repubblica il costume di quei «principali cittadini», di cui Cicerone è il modello, connota la virtù – principio del governo repubblicano - in un senso funzionale all'equilibrio tra patriziato e plebe.

L' *amour immodéré pour être célèbre*<sup>91</sup>, una certa vanità, il senso delle distinzioni, rappresentano i sentimenti propri di una classe che deve rimanere separata dal popolo. La corruzione della repubblica, si legge nel libro VIII, si scorge quando «il popolo vuole fare le funzioni dei magistrati; quindi non li rispetta più», ossia quando non vi è più distinzione tra *l'esprit du peuple* e *l'autorité de certains magistrats*<sup>92</sup>. Nulla, scrive ancora Montesquieu, «dà maggior forza alle leggi quanto la subordinazione estrema dei cittadini ai magistrati».

Il venir meno della funzione costituzionale dei senatori – «esposti al popolo come i simulacri degli dei» i quali ispirano «sentimenti che tutti porteranno in seno»<sup>93</sup> - rappresenta, in quanto attiene ad una trasformazione delle istituzioni, una rivoluzione.

La costituzione romana, scrive Montesquieu, aveva permesso, per «lo spirito del popolo, per la forza del senato o l'autorità di certi magistrati», che «ogni abuso di potere» (*abus du pouvoir*) potesse sempre essere «corretto»<sup>94</sup>. Come si vedrà più in dettaglio nel prosieguo, l'ascesa di Cesare trasforma quello stesso sistema in quanto la sua esautorazione del Senato non rappresenta un *abus du pouvoir* – ossia l' «andare oltre» di uno dei poteri repubblicani rispetto alle sue funzioni – ma qualcosa di diverso: l'irrompere di una nuova forma di potere, quello regio.

Cesare porta così a compimento una rivoluzione istituzionale, e sono i suoi tentativi ripetuti di vedersi riconosciuto il titolo di re a legittimare la congiura, che Montesquieu presenta come un «delitto» che, mediante un eccesso di virtù, rende tuttavia «divina» un'azione criminosa. Nelle ragioni dei congiurati, Montesquieu spiega la natura dell'aspirazione di Cesare al regno ed indica la ragione ultima della legittimità dell'assassinio. Il giudizio di Montesquieu sul cesaricidio resta, tuttavia, affidato alla necessità dell'interpretazione di alcuni dei passi più ambigui delle *Considerazioni*, dedicati all'azione di Bruto.

---

<sup>89</sup> EL, II, 2, p. 157.

<sup>90</sup> C, IX, p. 140.

<sup>91</sup> Montesquieu, *Pensées*, 962.

<sup>92</sup> Cfr. A. Eskénazi, «Peuple» et «nation» dans *De l'esprit des lois. Quelques remarques d'un lexicologue*, in «Revue Montesquieu», 3, 1999, pp. 111-124.

<sup>93</sup> EL, V, 7, p. 196.

<sup>94</sup> C, VIII, p. 136.

3.

*Montesquieu ed il confronto con il mito di Bruto.*

La narrazione della morte di Cesare costringe Montesquieu a doversi confrontare con l'azione di Bruto, oggetto di una profonda riscrittura concettuale da parte della riflessione politica moderna sul tirannicidio. La lettura delle *Considerazioni*, in tal senso, non può non tener conto dell'interpretazione della figura di Bruto che aveva attraversato l'umanesimo fiorentino del XV secolo, da una parte, e la letteratura delle guerre civili di religione in Francia ed alle dottrine monarcomache ugonotte, dall'altra. Si tratta, in realtà, di due tradizioni differenti e nelle quali saranno determinanti tanto i richiami al pensiero classico quanto il recupero delle formule proprie del costituzionalismo medievale – da Giovanni di Salisbury a Bartolo –, nonché il confronto con la coeva tradizione della seconda scolastica (si pensi, esemplarmente, a Juan de Mariana).

Il dibattito dell'umanesimo quattrocentesco sulla *florentina libertas* – che vedrà contrapposti, dopo l'intervento di Coluccio Salutati nel *De Tyranno*, Poggio Bracciolini al cesariano Guarino Veronese - inaugura la riabilitazione della figura di Bruto, il cesaricida che Dante aveva collocato all'Inferno. Riabilitazione che sarà compiuta meno di un secolo più tardi, nel 1546, con i dialoghi del Giannotti<sup>95</sup>.

Nei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Machiavelli ricorderà: «un'altra cagione ci è, grandissima, che fa gli uomini congiurare contro al principe; la quale è il desiderio di liberare la patria, stata da quello occupata. Questa cagione mosse Bruto e Cassio contro Cesare»<sup>96</sup>. La «laude» con la quale gli «scrittori liberi» «celebrano Bruto»<sup>97</sup>, cui Machiavelli accenna, si riferisce con ogni probabilità alle riflessioni di Leonardo Bruni nei *Dialogi ad Petrum Paolo Histrum* (1401). Come è stato sottolineato, nel Quattrocento fiorentino «parlare [...] della legittimità della condanna di Bruto e Cassio era parlare della legittimità del tirannicidio. Da questo al momento successivo,

---

<sup>95</sup> D. Gianotti, *Dialogi dei giorni che Dante consume nel cercare l'Inferno e'l Purgatorio*, in *Dialogi di Donato Giannotti*, a cura di D. Redig de Campos, Firenze, 1939, p. 88. Cfr. D. J. Gordon, *Giannotti, Michelangelo and the Cult of Brutus* (1957), ora in S. Orgel (a cura di), *The Renaissance Imagination. Essays and Lectures by D.J. Gordon*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1980, pp. 233-246; G. Nicoletti, *Sul diritto alla resistenza*, Milano, Giuffrè, 1959, pp. 29-68; H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1966<sup>2</sup>; trad. it. di R. Pecchioli, *La crisi del primo Rinascimento italiano. Umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide*, Firenze, Sansoni, 1970; J.G.A. Pocock, *The machiavellian moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton-London, Princeton University Press, 1975; trad. it. *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, I, Bologna, Il Mulino, 1980; R. S. Miola, *Julius Caesar and the Tyrannicide Debate*, in «Renaissance Quarterly», 38, 2, 1985, pp. 271-289; M. Piccolomini, *The Brutus Revival: Parricide and Tyrannicide During the Renaissance*, Carbondale - Illinois, Southern Illinois University Press, 1991; J.-L. Fournel – J.-C. Zancarini, «Ôtez-moi Brutus de la tête!». *Tyrannicide et droit de résistance à Florence de Coluccio Salutati à Donato Giannotti*, in J.-C. Zancarini (a cura di), *Le Droit de résistance- XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Lyon, ENS, 1999, pp. 47-69; F. Russo, *Bruto a Firenze. Mito immagine e personaggio tra Umanesimo e Rinascimento*, Napoli, ESI, 2008.

<sup>96</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, III, 6, in Id., *Le grandi opere politiche*, a cura di G. M. Anselmi e E. Menetti, II, Torino, Bollati Boringhieri, 1993, pp. 389-390.

<sup>97</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 10, p. 66.

l'esaltazione della repubblica o della monarchia in un'epoca di passaggio e di contrasto tra più forme di governo, il passo è breve»<sup>98</sup>.

Bruto diverrà, infine, l'eroe della *libertas* fiorentina con l'uccisione di Alessandro de' Medici da parte di Lorenzino, nel 1537. Lorenzino, figlio del fuoriuscitismo fiorentino, "emulo di Bruto"<sup>99</sup>, verrà allora denominato il "Bruto toscano", come narra Benedetto Varchi<sup>100</sup>. Il nipote di Filippo Strozzi, Giovanbattista di Cosimo, esiliato in Francia, scriverà allora in patria: «cento milla volta al glorioso Lorenzino de' Medici, il cui atto magnanimo avanza Bruto e quanti ne fur simili a lui»<sup>101</sup>.

Da allora, nel mito di Bruto si cristallizza quel modello dell'eroe repubblicano che giungerà sino alla Rivoluzione francese<sup>102</sup>. Si tratta di una vera e propria «*Brutus syndrome*»<sup>103</sup>: esempio per eccellenza di virtù morale e politica, Bruto rappresenterà l'eroe che, in nome della libertà, uccide il tiranno. Si pensi ad esempio al *Gulliver* di Swift, ove i fantasmi di Cesare e di Bruto appaiono insieme nel regno dei negromanti: «la vista di quest'ultimo generò in me un senso di profonda venerazione, affascinato com'ero dai tratti del suo volto che rivelavano virtù intrepida, fermezza, amor patrio, sincero rispetto per il prossimo»<sup>104</sup>.

Il confronto tra Cesare e Bruto costituirà inoltre uno dei temi più ricorrenti della tragedia nel teatro moderno<sup>105</sup>. Dirà Cassio nella *Morte di Cesare* di Voltaire (1736): «L'assassin de César n'est autre que son crime», crimine che non è altro che quello di aver regnato<sup>106</sup>. «All'epoca di

---

<sup>98</sup> R. Ruini, *Bruto e Cassio in Inf XXXIV 55-69 e la riflessione politica fiorentina quattrocentesca*, in S. Foà – S. Gentili (a cura di), *Dante e il locus inferni. Tradizione interpretativa e creazione letteraria*, in «Studi (e Testi) italiani», 4, 1999, p. 146.

<sup>99</sup> A. Nulli, *L'emulo di Bruto: Lorenzino De' Medici*, Milano, Athena, 1932.

<sup>100</sup> *Storia fiorentina di messer Benedetto Varchi*, V, Milano, 1804, p. 304: «[...] pure il più degli uomini, e specialmente i Fiorentini, e tra questi i fuoriusciti, lo portavano con sommissime lodi di là dal cielo, non solo agguagliandolo, ma preponendolo a Bruto; onde molto, e tra questi Benedetto Varchi, molto più che nessun altro, composero, e volgarmente e latinamente molti versi in lode, e commendazione del tirannicida, e del nuovo Bruto Toscano».

<sup>101</sup> Citato in P. Simoncelli, *Fuoriuscitismo repubblicano fiorentino 1530-1554 (Volume primo. 1530-1537)*, Milano, Franco Angeli, 2006, p. 156.

<sup>102</sup> Ricorderà il convenzionale P. Paganel, *Essai historique et critique sur la Révolution française*, X, Paris, Panckoucke, 1815<sup>3</sup>, pp. 276-277: «Nous arrivons à une époque où, par la plus bizarre contradiction, les hommes illustres des anciennes comme des nouvelles républiques recevoient dans les clubs et dans les temples les honneurs de l'apothéose [...]. Que d'erreurs et d'idées fausses se sont accumulées sur ce nom de Brutus! Les uns n'ont vu dans ce Romain qu'un chef de faction, d'autres qu'un parricide; ici, le défenseur des lois, le vengeur de sa patrie; là, un effréné conspirateur. Enfin Brutus est tout, excepté lui-même. Nos révolutionnaires ont tout à la fois souillé le nom de Brutus, et noirci sa mémoire».

<sup>103</sup> R.L. Herbert, *David, Voltaire, Brutus and the French Revolution: an essay in art and politics*, New York, Viking Press, 1973, p. 53.

<sup>104</sup> J. Swift, *Gulliver's Travels* (1726); trad. it. di A. Brillì, *I viaggi di Gulliver*, Milano, Garzanti, 2004 (1975), p. 182. Montesquieu possedeva l'edizione inglese di *Gulliver (Lemuel) Travels into several remote nations of the world*, London, 1716. Cfr. L. Desgraves – C. Volpihac-Auger (a cura di) *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brede*, cit., n. 2243, p. 280.

<sup>105</sup> Si veda, per Shakespeare, il recente testo di W. Chernaik, *The Myth of Rome in Shakespeare and his Contemporaries*, New York, Cambridge University Press, 2011, ed il bel saggio di V. Gentili, *Sul Julius Caesar: Plutarco, Appiano, e i contesti culturali*, in G. Melchiori (a cura di), *Le forme del teatro. Contributi del Gruppo di ricerca sulla comunicazione teatrale in Inghilterra*, III, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1984, pp. 95-158. Per il teatro rivoluzionario, cfr. M. Régaldò, *Retour à l'antique et art républicain, dans le Théâtre de la Révolution française*, in R. Bauer et alii (a cura di), *Der theatralische Neoklassizismus um 1800. Ein europäisches Phänomen?*, Bern, Peter Lang, 1986, pp. 168-183; M. Fazio, *Romanità e virtù repubblicane nel teatro della Rivoluzione*, in P. Bosisio (a cura di), *Lo Spettacolo nella Rivoluzione francese. Atti del congresso internazionale, Milano, 4-5-6 maggio 1989*, Bulzoni, 1989, pp. 221-232; R. Carocci, *Néo-classicisme et théâtre révolutionnaire: retour au passé ou ouverture sur l'avenir?*, in «Cahiers de l'Association internationale des études françaises», 50, 1998, pp. 121-138.

<sup>106</sup> Voltaire, *La Mort de César* (1736), in *Oeuvres de Voltaire*, IV, Théâtre – III, Paris, Lefèvre, 1833, p. 141. Nella seconda redazione del testo, il significato del delitto di Cesare sarà reso ancor più evidente: «L'assassin de César n'est autre que son crime» / *Dolabella*: «Son crime! Quel est-il?» / *Cassius*: «Il régna, c'est assez». Cfr. J. Weisberger, *La*

Montesquieu – è stato scritto – Bruto non è ormai che un eroe da tragedia, che parla sulla scena in versi alessandrini: Roma e Sparta sono morte»<sup>107</sup>.

Se il rinascimento fiorentino costituisce il termine iniziale per il recupero della figura di Bruto in età moderna, le riflessioni sul fondamento giuridico del tirannicidio si dovranno, tuttavia, alla tradizione dei “monarcomachi” che, in Francia, sarà sempre più significativa a partire dalla notte di San Bartolomeo<sup>108</sup>.

Vero è che la distinzione, risalente a Bartolo, tra *tyrannus ex defectu tituli* e *tyrannus ex parte exercitii*<sup>109</sup> era già stata ripresa, nel XVI secolo, da Bodin, per il quale il tiranno è «celui qui, de sa propre autorité, se fait prince souverain sans lection, ni droit successif, ni sort, ni juste guerre, ni vocation spéciale de Dieu»<sup>110</sup>. Con i “monarcomachi” (Hotman, Beza, Junius Brutus), tuttavia, è soltanto la questione del tiranno *ex parte exercitii* (il *tyran manifeste*) che viene ripensata, ed a partire da una dottrina del “patto” come fondamento della sovranità popolare: «tutti i re sono stati prima di tutto istituiti dal popolo», si legge nelle *Vindiciae contra Tyrannos*<sup>111</sup>. Althusius, nella *Politica methodice digesta*, sosterrà che la prima ragione del diritto di resistenza come rimedio alla tirannide

[...] si deduce dalla natura del patto intercorso tra il magistrato e il popolo (o associazione universale). [...] Il vincolo dell’obbligo, del resto, viene infranto da colui che per primo trasgredisce i patti, perdendo così ogni diritto acquisito con essi e liberando l’altro contraente dal vincolo»<sup>112</sup>.

L’uccisione del tiranno rimanda, così, ad una teorizzazione della sovranità popolare fondata sul *contratto sociale*<sup>113</sup>, sebbene quest’ultimo debba essere inteso «nella sua globalità, che include

---

*mort du prince: le régicide dans la tragédie européenne du XII<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, Peter Lang, 2006, p. 139; M.L. Lanzillo, *Tra Bruto e Cesare. Forme della tirannide in Voltaire*, in «Filosofia politica», 1996, n. 3, pp. 239-254.

<sup>107</sup> J. Ehrard, *Politique de Montesquieu*, Paris, Clin, 1965, p. 32.

<sup>108</sup> Cfr., per una introduzione, S. Testoni Binetti, *L’idea di repubblica e il repubblicanesimo ugonotto dopo il massacro di San Bartolomeo*, in «Filosofia politica», XII, n. 1, 1998, pp. 37-55; J. Arlette, *I monarcomachi protestanti francesi e il dovere di rivolta*, in «Rivista di storia della filosofia», 3, 1995, pp. 499-521.

<sup>109</sup> Bartolo, *Tractatus de tyranno*, II, 72, edizione a cura di D. Quaglioni, in *Politica e diritto nel Trecento italiano: il “De Tyranno di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l’edizione critica dei trattati “De Guelphis et Gebellinis”, “De regimine civitatis” e “De tyranno”*, Firenze, Olschki, 1983, p. 178. Cfr. J. Barthes (a cura di), *Della tirannia: Machiavelli con Bartolo. Atti della giornata di studi*, Firenze, Olschki, 2007.

<sup>110</sup> J. Bodin, *Les six livres de la République*, Lib. II, cap. V. Cfr. M. Isnardi Parente, *Jean Bodin su tirannide e signoria nella «République»*, in «Il Pensiero Politico», XIV, 1981, pp. 61-77.

<sup>111</sup> Duplessis-Mornay – H. Languet, *Vindiciae contra Tyrannos. Il potere legittimo del principe sul popolo e del popolo sul principe*, trad. it. a cura di S. Testoni Binetti, Torino, Editrice La Rosa, 1994, p. 76.

<sup>112</sup> J. Althusius, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (1603); trad. it. parziale a cura di D. Neri, *Politica*, Napoli, Guida, 1980, p. 79. Cfr., sul punto, F. Ingravalle -C. Malandrino (a cura di), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, Firenze, Olschki, 2005.

<sup>113</sup> Cfr. A. Cappa-Legora, *I Monarcomachi: saggio sulla teorica della resistenza nel secolo XVI*, Torino, Bocca, 1913; J. H. Salmon, *The French Religious Wars in English Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1959; L. Arénilla, *Le calvinisme et le droit de résistance à l’État*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 22, 2, 1967, pp. 350-369; J. A. Maravall, *Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV a XVII)*, Madrid, Revista de Occidente, 1972; trad. it. di A. Jachia Feliciani, *Stato moderno e mentalità sociale*, I, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 432-464; J. H. Franklin, *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century. Three Treaties by Hotman, Beza and Mornay*, Pegasus, New York, 1969; O. Reboul (a cura di), *La tyrannie. Actes du colloque. Cahiers de philosophie politique et juridique*, Caen, 1985; P.-A. Mellet, *Les traités monarchomaques: confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite, 1560-1600*, Genève, Droz, 2007; S. Testoni Binetti, *Il pensiero politico ugonotto. Dallo studio della storia all’idea di contratto (1572-1579)*, Firenze, CET, 2009. Per una introduzione generale, cfr. M. Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l’Antiquité à nos jours*, Paris, PUF, 2001; M. Cottret, *Tuer le tyran? Le tyrannicide dans l’Europe moderne*, Paris, Fayard, 2009.

anche il patto con Dio e il fine di una vita giusta e pia»<sup>114</sup>. I monarcomachi, in tal senso, «si avvalgono in più modi dell'elemento del “*pactum*”, ora muovendosi più nel solco dell'ideale giuridico-feudale della fedeltà (Beza) o del principio del consenso (Hotman), ora postulando una lega di tipo religioso»<sup>115</sup>, sempre, tuttavia, radicando la propria opposizione *cetuale* in un'idea ancora corporativa e feudale di “contratto”<sup>116</sup>.

Del resto, la stessa possibilità di parlare in senso *proprio* di «tiranno» - ossia in un modo che non voglia esprimere semplicemente l'esercizio non gradito del potere da parte del sovrano, come scriverà Hobbes<sup>117</sup> - presuppone il mantenimento di un superiore concetto di giustizia, di un ordine religioso e giuridico che «va al di là della volontà degli uomini»<sup>118</sup>.

Sono le *leggi fondamentali* del regno<sup>119</sup>, la cui interpretazione è legata alle Sacre Scritture, che legittimano le teorie protestanti, in cui «l'elemento divino conserva [...] un'importanza addirittura fondamentale»<sup>120</sup>. Sono, in altri termini, l'ispirazione morale e le fonti religiose del governo civile che, negli ugonotti, privano i re del loro diritto *ab aeterno* e per natura: dopo la notte di San Bartolomeo, «Carlo IX non era più l'unto del Signore, ma un tiranno infame e crudele; l'istituzione che egli impersonava non era più la monarchia di diritto divino, ma la bestia dell'Apocalisse»<sup>121</sup>. Gli ugonotti – è stato notato - «seguono attentamente le mosse del tiranno, perché in virtù del contratto ipotizzato il traditore della repubblica è anche un empio traditore della religione»<sup>122</sup>.

In Montesquieu, il motivo del tirannicidio - pur presente e, come si vedrà, fondamentale per la distinzione tra re e tiranno - sembra tuttavia giustificarsi secondo formule differenti da quelle “monarcomache”. Montesquieu rifiuta, infatti, tanto la fondazione religiosa del tirannicidio quanto quella, ad essa connessa, di tipo “contrattualistico”.

Nella descrizione dell'uccisione di Cesare la legittimità del gesto di Bruto non si radica nell'avvenuta violazione di un *pactum*: non esiste, in Montesquieu, alcuna idea del contratto

---

<sup>114</sup> G. Duso, *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e la costituzione del regno*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico», 25, 1996, p. 119.

<sup>115</sup> H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis 19. Jahrhundert*, Berlin, Dunker&Humblot, 2003<sup>4</sup>; trad. it. di C. Tommasi, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'ottocento*, Milano, Giuffrè, 2007, p. 430.

<sup>116</sup> Cfr. E. Di Rienzo, *Sguardi sul Settecento. Le ragioni della politica tra antico regime e rivoluzione*, Napoli, Guida, 2007, p. 15: «[...] accanto alla formulazione del tema contrattuale che obbliga reciprocamente sovrano e popolo – garantito dalla sovranità e dal potere legislativo degli Stati, dalla libera elezione di poteri intermedi e regionali, dalla possibilità di una prassi di resistenza che riconosce come legittimo il tirannicidio – si afferma che la difesa e la gestione di questo patto politico non riguarda l'intero popolo di Francia (i *particuliers*), ma solo la sua «*plus saine partie*»: la nobiltà riunita negli Stati per Hotman, gli *officiers de la couronne* per Duplessis-Mornay, i *magistrats* per Théodore de Bèze [...]; insomma tutti quei *corps interposés*, sia sul piano sociale che politico, a cui soli compete un diritto di resistenza legittima».

<sup>117</sup> T. Hobbes, *Leviatano* (1651), Revisione e conclusione, 9; trad. it. a cura di R. Santi, Milano, Bompiani, 2001, p. 1139. Si veda, per l'ambito inglese, la distinzione che formula, invece, John Locke: «Come l'usurpazione è l'esercizio di un potere a cui un altro ha diritto, così la tirannide è l'esercizio del potere oltre il diritto, a cui nessuno può avere diritto» (trad. it. a cura di L. Pareyson, *Due Trattati sul governo*, Torino, Utet, 1948, p. 397).

<sup>118</sup> G. Duso, *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e la costituzione del regno*, cit., p. 114.

<sup>119</sup> Cfr., sul punto, S. Testoni Binetti, *Casualità e contingenza nella definizione delle leggi fondamentali. Guillaume Postel e il dibattito sulla legge salica*, in F. Biondi Nalis (a cura di), *Studi in memoria di Enzo Sciacca*, I, Milano, Giuffrè, 2008, pp. 425-435.

<sup>120</sup> G. Nicoletti, *Il diritto alla resistenza*, cit., p. 64.

<sup>121</sup> V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione (1559-1572)*, Napoli, ESI, 1959, p. 468.

<sup>122</sup> S. Testoni Binetti, *L'idea di repubblica e il repubblicanesimo ugonotto dopo il massacro di San Bartolomeo*, cit., p. 53.

sociale<sup>123</sup>. Il cesaricidio, in tal senso, trova la propria giustificazione a partire da una cesura rispetto alla tradizione del tirannicidio propria dei monarcomachi. Le *Considerazioni*, da tale punto di vista, segnano la netta distanza di Montesquieu dalla riflessione moderna sul tema dell'uccisione del tiranno e la libertà politica. Egli non si riferisce che ai testi classici, senza richiamare mai, nelle proprie opere, il carattere drammatico che l'episodio del cesaricidio aveva acquisito nella tragedia moderna<sup>124</sup>.

Rispetto al confronto tra Cesare e Bruto, piuttosto, Montesquieu sembra rivivere le incertezze e le contraddizioni proprie della lettura data da Appiano. Nelle *Considerazioni*, Cesare viene definito un «uomo straordinario», che aveva «tante grandi qualità (senza un solo difetto, sebbene avesse molti vizi)», e nel contempo un «usurpatore». Su Bruto, il giudizio di Montesquieu è ancor più sfumato: il suo delitto è un' «azione divina» ma allo stesso tempo inutile, in quanto libera dalla tirannide senza poter ripristinare la libertà. «Era talmente impossibile che la repubblica potesse riaversi che, cosa mai veduta prima, non ci fu più tirannide, ma non ci fu libertà»<sup>125</sup>. *Non regno, sed rege liberati videmur*, aveva scritto Cicerone a Cassio nel maggio del 44 (*Fam.*, XII, 1,1). I congiurati, inoltre, non avevano alcun piano di governo, scrive Montesquieu, furono facilmente sconfitti e «si uccisero con una precipitazione che non è scusabile»<sup>126</sup>.

Se, d'altra parte, la narrazione dell'età delle guerre civili è svolta da un punto di vista filorepubblicano, ciò non significa che le *Considerazioni* intendano contrapporre alla «grandezza» della repubblica la «decadenza» della monarchia. Non è questa la prospettiva di Montesquieu, per il quale «grandezza» e «decadenza» costituiscono i termini che definiscono la relazione tra spazi ed istituzioni. Montesquieu non compara mai forma di governo repubblicana e monarchica in sé e per sé considerate, ma definisce la criticità di un passaggio, insistendo sui meccanismi di corruzione che segnano il declino delle istituzioni repubblicane. Personalmente, egli predilige il regime monarchico, tanto che, nella storia romana, è per un imperatore che ha le parole maggiormente lusinghiere: Traiano, il «principe più perfetto di cui la storia mai abbia parlato» e rispetto al cui *regno* «non ve ne furono altri così felici e gloriosi per il popolo romano»<sup>127</sup>.

---

<sup>123</sup> Cfr. L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire* (1959); trad. it. di A. Burgio, *Montesquieu, la politica e la storia*, Roma, Manifestolibri, 1995 p. 62: «Rigetto del problema dell'origine, assurdo. La società precede se stessa sempre. Il problema (che però non si presenta) nascerebbe ove alcuni uomini non avessero società. Nessun contratto: a render conto della società bastano un uomo e i suoi figli. Non è dunque una scoperta sorprendente quella che, nel rapido disegno dello stato di natura del Libro primo, pone in rilievo una sorta di quarta legge sostitutiva del contratto: l'istinto di società. Ecco una prima indicazione che suggerisce di riconoscere in Montesquieu un avversario della teoria del diritto naturale in base a ragioni connesse a una posizione di stampo feudale».

<sup>124</sup> Fa eccezione, unicamente, un breve richiamo, contenuto in un passo dello *Spicilège*, ai lavori di Antonio Conti – autore delle tragedie “Il Marco Bruto” e “Il Cesare” –, ove Montesquieu ricorda come l'abate, in una lettera posta a guisa di prefazione della tragedia sulla morte di Cesare, riferisce che Cesare «songea à aller faire la guerre aux Parthes pour entourer l'empire par de l'Océan. Selon les idées géographiques de ces temps-là, l'abbé ajoute qu'il voulut prendre le titre de roi pour être plus agréable aux Orientaux, qui abhorroient le nom de cunsul et d'empereur» (Montesquieu, *Spicilège*, pp. 1336). Sul rapporto tra Montesquieu ed Antonio Conti, cfr. S. Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», I, 1971, pp. 55-209; P. Berselli Ambri, *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, Firenze, Olschki, 1960, pp. 3-10; R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 105-107.

<sup>125</sup> C, XII, p. 156. Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni*, cit., p. 261: «Ciò nonostante vediamo gli uomini più nobili di Roma convinti che la signoria di Cesare fosse qualcosa di casuale e che l'intera situazione fosse legata alla sua individualità: così Cicerone, Bruto, Cassio. Costoro credevano che, una volta rimosso quest'unico individuo, anche la repubblica sarebbe tornata ad esistere da sé. Prigionieri di questo errore notevole, Bruto e Cassio, l'uno dotato di altissima nobiltà, l'altro più energico di Cicerone, uccisero l'uomo del quale pur stimavano le virtù. Senonché subito dopo si mostrò che solo un singolo poteva dirigere lo Stato romano e i Romani furono costretti a crederci».

<sup>126</sup> C, XII, p. 160.

<sup>127</sup> C, XV, p. 181.

La coscienza monarchica di Montesquieu non gli impedisce, tuttavia, di condurre una chiara polemica contro la “rivoluzione” di Cesare e, soprattutto, di Augusto ed il suo principato. È nettissima, anche qui, l’influenza della concezione appiana, nella quale si riscontra la medesima tensione tra l’accusa a Cesare di aspirare al regno, la polemica contro Augusto e la preferenza per la monarchia<sup>128</sup>.

Nella legittimazione del cesaricidio, Montesquieu non condanna la forma di governo monarchica. Condanna, diversamente, l’aspirazione di Cesare al *regnum*. È su tale distinzione che occorrerà, nel prosieguo, insistere, dopo aver richiamato brevemente il passo delle *Considerazioni* dedicato al gesto di Bruto.

---

<sup>128</sup> Cfr. E. Gabba, *Appiano e la storia delle guerre civili*, cit., pp. 3-9 e p. 211: «[...] il credo politico di Appiano [...] non doveva essere, in genere, molto diverso da quello della classe elevata della sua età: esso consisteva in una sincera ammirazione per l’istituto monarchico, in quanto garanzia di pace sociale per i singoli individui, e di tranquillità e benessere per l’impero romano in generale. Anzi, Appiano specifica che i vantaggi della pace monarchica risulteranno ancor più evidenti dal confronto e dal contrasto con l’età tormentata della rivoluzione. Ora, fra la concezione contraria ad Ottaviano e filorepubblicana che è dato sorprendere nei libri II-V, e quella monarchica di Appiano nelle due prefazioni c’è una differenza che a noi appare abbastanza profonda, anche se tale non deve essere sembrata allo storico alessandrino, che ha creduto di poter fare propria e adattare all’idealità del suo tempo un’esposizione di tono tutt’affatto differente. Dalla polemica che la sua fonte conduceva contro Ottaviano egli ha ricavato conforto e prove per la sua tesi della rivoluzione che sfocia nella monarchia».

## 4.

*La narrazione del cesaricidio nelle Considerazioni.*

Sono essenzialmente due le ragioni fondamentali alle quali Montesquieu riconduce l'uccisione di Cesare da parte di Bruto. La prima, riguarda l'opinione – diffusa, scrive Montesquieu, da una «sorta di diritto delle genti» (un *certain droit de gens*) – che faceva considerare «uomo virtuoso l'assassino di chi avesse usurpato il potere sovrano» (*usurpé la souveraine puissance*)<sup>129</sup>. Specialmente a Roma, aggiunge Montesquieu, «dalla cacciata dei re, la legge era precisa, gli esempi approvati: la repubblica armava ogni cittadino, lo faceva magistrato per l'occasione (*le faisoit magistrat pour le moment*) e lo riconosceva suo difensore»<sup>130</sup>.

L'altra ragione, che completa la prima, viene indicata a partire dal concetto di *virtù*. La decisione di Bruto si deve ad un «predominante amore per la patria» (*amour dominant pour la patrie*), il quale «uscendo dalle regole ordinarie dei delitti e delle virtù, ascoltava solo se stesso e non vedeva né cittadino, né amico, né benefattore, né padre»<sup>131</sup>. La virtù, allora, sembrava «dimenticarsi per superar se stessa, e faceva ammirare come divina l'azione che prima non poteva essere approvata, in quanto atroce»<sup>132</sup>. La fonte di Montesquieu è, probabilmente, un passo del *De Officiis* di Cicerone – testo che già aveva ispirato il suo *Traité des Devoirs* - nel quale si legge:

Spesso, infatti, ciò che si suol tenere comunemente per disonesto, col variar delle circostanze, non si reputa più disonesto. A titolo d'esempio, si supponga un caso che valga per tutti: qual maggior delitto può esserci che uccidere un uomo e per di più un amico? Ebbene, commette forse un delitto chi uccide un tiranno, sia pure intimo amico? Il popolo romano risponde di no: fra tutte le nobili azioni nessuna gli par più bella di questa<sup>133</sup>.

Nel riprendere il passo Montesquieu frantuma però la corrispondenza che lo sorregge, quella tra utile ed onesto. Onesto è anche utile, e non è utile se non ciò che è onesto, sostiene Cicerone riprendendo il mediostoicismo di Panezio secondo cui *honestum et utile convertuntur*<sup>134</sup>: «*Honestate igitur dirigenda utilitas est, et quidem sic, ut haec duo verbo inter se discrepare, re unum sonare videantur*» (*Off.*, III, 83). Nelle *Considerazioni*, non è l'onestà, ma l'amore per la patria che spinge la virtù a “dimenticare se stessa” e a “superarsi” (*sembloit s'oublier pour se surpasser elle-même*): in tale superamento, l'azione atroce diventa “divina”. È stato, a proposito di tale passo, come Montesquieu abbia messo «more meaning into six words than any other writer

<sup>129</sup> C, XI, p. 155.

<sup>130</sup> C, XI, p. 155.

<sup>131</sup> C, XI, p. 155.

<sup>132</sup> C, XI, p. 155.

<sup>133</sup> Cicerone, *De Officiis*, III, 4, 19; trad. it. a cura di D. Arfelli, *Dei doveri*, cit., p. 219. Si veda anche, nel testo, III, 23, pp. 275-277: «E se un padre tenterà di farsi tiranno, di tradir la sua patria, dovrà il figlio tacere?» “No, anzi scongiurerà il padre a non farlo. Se non approda a nulla, l'ammonirà, lo minaccerà anche; infine, se la cosa comporta la rovina della patria, anteporrà la salvezza della patria alla salvezza del padre». Cfr., sul tema, il saggio di V. Sirago, *Tyrannus. Teoria e prassi antitirannica in Cicerone e i suoi contemporanei*, in «Rendiconti dell'Accademia di archeologia e belle arti di Napoli», vol. XXXI, Napoli, Arte Tipografica, 1957, pp. 1-49.

<sup>134</sup> Per il giudizio di Montesquieu sullo stoicismo, cfr. M. Platania, *Montesquieu e la virtù. Rappresentazioni della Francia di Ancien Régime e dei governi repubblicani*, Torino, Utet, 2007, pp. 3-25.



can»<sup>135</sup>. È, infatti, una figura enigmatica quella della virtù che supera se stessa rendendo il delitto un'azione divina (*divine*), e che segna l'autentico *effet de rupture idéologique*<sup>136</sup> delle *Considerazioni*.

Né Montesquieu intende – almeno esplicitamente - riferirsi alla relazione tra il *iure caesus* – l'omicidio legittimo<sup>137</sup> – e la tirannide, secondo una giustificazione che, risalente al problema dell'uccisione dei Gracchi, Cicerone stesso aveva posto fondamento dell'assassinio di Cesare: «*Qui tandem convenit? An sic ut in tyrannum iure optimo caesum?*» (*Ep. ad Att. XV, 3,2*)<sup>138</sup>.

E', peraltro, soltanto nelle *Considerazioni* che Montesquieu si serve dell'immagine della virtù "obliata", di questa «vendetta della virtù [che] si voleva e si cercava una volta in contemplazione della stessa virtù»<sup>139</sup>. Nello scritto giovanile su Cicerone, narrando l'assassinio di Cesare, Montesquieu si era limitato a definirlo «quella grande azione che fa tremare ancora oggi i tiranni»<sup>140</sup>. Parimenti, il riferimento non comparirà più nell'*Esprit des Lois*. Nella trattazione dedicata alla corruzione della costituzione che ha «perduto i suoi principi», ritorna, infatti, più serrato il parallelo con Machiavelli e la tesi della «prolungazione degli imperi» che «fece serva Roma»<sup>141</sup>, ossia della proroga dei poteri militari e civili, mentre l'assassinio di Cesare evoca ora, come la morte di Virginia per la fine dei Decemviri, la perdita della libertà «ad un tratto» (*tout a coup*).

È lo spettacolo della morte (*spectacle de la mort*), che pone fine, con Virginia, alla monarchia e, con Cesare, alla libertà: «La toga insanguinata (*la robe sanglante*) di Cesare ripiombò (*remit*) Roma nella schiavitù»<sup>142</sup>. Montesquieu qui richiama il capitolo dodicesimo delle *Considerazioni*, ove il destino di morte dei congiurati viene segnato proprio da Antonio che mostra «al popolo la toga insanguinata di Cesare»<sup>143</sup>, ma senza alcun riferimento a Bruto e Cassio ed al duplice carattere di delitto ed azione divina proprio di quell'assassinio.

<sup>135</sup> R. Shackleton, *Montesquieu*, cit., p. 169.

<sup>136</sup> J. Ehrard, «*Rome enfin que je hais..?*», in A. Postigliola, *Storia e ragione*, cit., p. 23.

<sup>137</sup> Cfr. I. Ramelli, *Il concetto di iure caesus e la sua corrispondenza con quello di bellum iustum*, in M. Sordi (a cura di), *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 13-27; E. Narducci, *Cesare iure caesus. Per la storia di una formulazione (da Cicerone a Svetonio, e un passo del de beneficiis di Seneca)*, in «*Athenaeum*», 95, 1, 2007, pp. 119-129.

<sup>138</sup> Cfr. anche Svetonio, *Le vite dei dodici cesari*, cit., p. 69: «Prevalgono però gli altri fatti e detti di lui, tali da lasciar pensare ch'egli e abbia abusato del suo potere e sia stato a buon diritto ucciso (*ut et abusus dominatione et iure caesus existimetur*)».

<sup>139</sup> G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, scelta a cura di A. M. Moroni, I, Milano, Mondadori, 1990, p. 1010: «In quello che dice Montesquieu, l. c. ch. 13. p. 138. e nella nota, osservate la differenza de' tempi e vedete l'esito de' regicidi francesi a' tempi nostri. La cagione è che lo spirito del tempo è, come si dice, di moderazione, vale a dire d'indolenza e noncuranza, che ora si allega come per tutta difesa la differenza delle opinioni, quando una volta due persone differenti d'opinioni in certi punti, erano lo stesso che due nemici mortali, e che ancora considerando un uomo come reo e scellerato, la virtù ora non interessa tanto come una volta, da volerlo punito a tutti i patti. Questa vendetta della virtù si voleva e si cercava una volta in contemplazione di essa virtù. Ora che questa si è conosciuta per un fantasma, nessuno si cura di far male agli altri, e procacciarsi odii e nimicizie che son cose reali, per la causa di un ente illusorio». Leopardi aveva letto Montesquieu nell'edizione presente nella biblioteca del padre Monaldo, *Oeuvres de Monsieur De Montesquieu. Nouvelle édition, revue, corrigée et considérablement augmentée*, Amsterdam, Arkstee & Markus, 1781. Cfr., per una introduzione, J. Geffriaud Rosso, *Les Considérations dans le Zibaldone de Giacomo Leopardi*, in A. Postigliola, *Storia e ragione*, cit., pp. 455-461.

<sup>140</sup> Montesquieu, *Discours sur Cicéron* (1717); trad. it. a cura di D. Felice, in *Montesquieu, Scritti filosofici giovanili (1716-1725)*, p. 19.

<sup>141</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., III, 24, p. 473. Cfr. E. Malvano, *Montesquieu e Machiavelli*, Paris, Champion, 1912, pp. 91-92. Per un confronto tra Montesquieu e Machiavelli, cfr. anche R. Shackleton, *Montesquieu and Machiavelli: a Reappraisal*, in «*Comparative Literature Studies*», I, 1964, pp. 1-13; H. Drei, *Le mot et le concept de vertu chez Machiavel et Montesquieu*, in «*Revue Montesquieu*», 2, 1998, pp. 45-54.

<sup>142</sup> EL, XI, 15, p. 329.

<sup>143</sup> C, XI, p. 157.

Assente nella recezione moderna dell'esaltazione di Bruto e della morte di Cesare, la virtù che trasforma il crimine in azione sacra costituisce una delle intuizioni più penetranti dell'opera di Montesquieu, alla quale sono sottese, da una parte, la nuova definizione della virtù come *principio* delle repubbliche; dall'altra, una precisa, seppur implicita, concezione dell'usurpazione che dà luogo alla tirannide.

Nella concezione di Montesquieu, la virtù viene definita come *amour des lois et de la patrie*<sup>144</sup>: non qualità *personale*, ma “passione” legata alle *istituzioni*. L’“avvertimento” inserito nell’edizione postuma del 1757 dello *Spirito delle Leggi* precisa che l’amore della patria, cioè «l’amour de l’égalité», non è né una virtù morale né una virtù cristiana, bensì politica (*politique*), in quanto «principio», «molla» (*ressort*) che «fa agire» (*fait mouvoir*) il governo delle repubbliche<sup>145</sup>.

La virtù, più precisamente, è quel «ressort de plus», quella *passione* umana di cui hanno bisogno le democrazie – ove alla monarchia è sufficiente la «forza delle leggi» ed al dispotismo la «violenza» - e che le mette in condizione di «tenere a freno (*contenient*) tutto»<sup>146</sup>.

La forza della repubblica non è, in tal senso, il potere (*pouvoir*) di alcuni cittadini e la licenza (*license*) di tutti, ma, al contrario, il potere (*puissance*) di un’*esecuzione ininterrotta* delle leggi, di cui tutti «portano il peso»<sup>147</sup>. È il debito immenso verso la patria che ogni cittadino, nascendo contrae: debito che non si può mai saldare. Questa esecuzione continua è il sacrificio di ogni interesse privato e la «continua preferenza verso l’interesse pubblico». La virtù è, dunque, una «rinuncia a sé» (*renoncement à soi-même*) – cosa, aggiunge Montesquieu, «sempre molto penosa»<sup>148</sup>.

La virtù non può, tuttavia, essere identificata in «una serie di nozioni» (*suite de connoissances*), ma rappresenta piuttosto un «sentimento» (*sentiment*)<sup>149</sup>, ossia la particolare maniera, potremmo dire, di percepire il fondamento della repubblica: lo spirito di frugalità, di moderazione, di lavoro, di uguaglianza. Proprio in quanto sentimento politico, in quanto *principio*, la virtù è in continua “agitazione”, specie laddove, secondo un inevitabile destino, «nel corso di un lungo governo, si va al male per una china insensibile (*par une pente insensible*), e non si risale al bene se non con uno sforzo (*par un effort*)»<sup>150</sup>.

Montesquieu dimostra, qui, piena consapevolezza del fatto che la virtù repubblicana è una passione radicalmente distante, in quanto *politica*, sia dal modello religioso fondato sulla *rivelazione* e sulla separazione tra virtù teologali e virtù cardinali, che da quello dei moralisti francesi – si pensi a La Rochefoucauld<sup>151</sup> – che, attraverso l’illuminismo, passerà alla Rivoluzione (non al lettore di Montesquieu Saint-Just, ma a Robespierre<sup>152</sup>).

Al fine di chiarire, tuttavia, come tale definizione della *virtù politica* venga pensata, nel “superamento” di se stessa, come fondamento dell’uccisione di Cesare, è necessario definire il

---

<sup>144</sup> EL, IV, 5.

<sup>145</sup> EL, *Avvertissement de l’auteur*, p. 139.

<sup>146</sup> EL, III, 3, p. 168.

<sup>147</sup> EL, III, 3, pp. 168-169.

<sup>148</sup> EL, IV, 5, p. 182.

<sup>149</sup> EL, V, 2, p. 189.

<sup>150</sup> EL, V, 7, p. 197.

<sup>151</sup> Cfr. C. Rosso, *Virtù e critica della virtù nei moralisti francesi: La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1964; F. Semerari, *La fine della virtù: Gracián, La Rochefoucauld, La Brutère*, Bari, Dedalo, 1993.

<sup>152</sup> Cfr. C. Gaspard, *Vertu: le sens robespierriste du terme*, in Equipe “18eme et Revolution”, *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815)*, Fasc. 2: *Notions-Concepts*, Paris, Klincksieck, 1987, pp. 197-210. Cfr. Voltaire, voce *Virtù*, in *Dizionario filosofico*, trad. it. a cura di M. Bonfantini, Milano, Mondadori, 1970<sup>5</sup>, p. 638.

corrispondente passaggio presente in Montesquieu, e relativo alla definizione del tiranno come “usurpatore”. In quale senso e per quale ragione è *virtuoso* “l’assassino di chi avesse usurpato il potere sovrano”? Per quale ragione Cesare, in tale usurpazione, si fa “tiranno”, anziché semplicemente “re”?

*Il tiranno come usurpatore.*

Nelle *Considerazioni*, Montesquieu ricorre all'espressione "tiranno" (*tyran*) per definire non soltanto Cesare ma – soprattutto – Augusto, «astuto tiranno» (*rusé tyran*).

Quella di Cesare è certo una tirannia, come si chiarisce nel capitolo XI («et je ne puis comprendre qu'il pût croire que les Romains, pour le souffrir tyran, aimassent pour cela la tyrannie»), ma è soltanto con riferimento ad Augusto che Montesquieu inserisce, in nota, un chiarimento: «impiego qui tale termine nel senso dei Greci e dei Romani, che davano questo nome a tutti quelli che avevano rovesciato la democrazia» (*renversé la démocratie*)<sup>153</sup>.

Una annotazione simile, ma non identica, si ritrova nella nota al capitolo 13 del libro XIV dell'*Esprit des Lois*: «Adopero qui questa parola col significato di disegno per rovesciare il potere stabilito, e soprattutto la democrazia (*le dessein de reverse le pouvoir établi, et surtout la démocratie*). È il significato che le davano i Greci e i Romani».

Ancora, nel capitolo 3 del libro XIX, Montesquieu definisce la tirannia «reale» (*réelle*) come «la violenza del governo» (*violence du gouvernement*). Il termine, in tal senso, sembra ricorrere entro l'opera di Montesquieu oscillando tra i riferimenti al tiranno greco della fine del VI secolo a.C. – contraddistinto dall'«alternanza» o «irregolarità del destino», di cui Edipo rappresenta la crisi<sup>154</sup> - e la più ambigua idea di tiranno della letteratura del periodo augusteo<sup>155</sup>.

Anche la tassonomia della politica aristotelica, costruita sul *συνφέρον κοινόν* (*interesse collettivo*) quale criterio distintivo tra il tiranno ed il re, è rifiutata<sup>156</sup>. Per Montesquieu, Aristotele – e, più in generale, i filosofi antichi – non sarebbero stati in grado di comprendere a pieno il concetto di *monarchia* in quanto privi dell'idea di «distribuzione dei tre poteri nel governo di uno solo» (*la distribution des trois pouvoirs dans le gouvernement d'un seul*).

In tal senso, la classificazione aristotelica sarebbe costretta, scrive Montesquieu, a distinguere i tipi di monarchia non a partire dalla «forma della costituzione» (*forme de la constitution*), ma da «cose accidentali» o da «cause estranee» (*choses étrangères*), quali, appunto, «l'usurpazione della tirannia o la successione alla tirannia» (*l'usurpation de la tyrannie, ou la succession à la tyrannie*)<sup>157</sup>. La tirannia, pertanto, è "causa estranea" alla costituzione monarchica, in quanto non attiene alla distribuzione dei *pouvoirs*.

Quest'ultima indicazione non ha, tuttavia, impedito agli interpreti di avvicinare progressivamente il concetto di *tyrannie* presente in Montesquieu all'«abus de l'autorité», come lo

<sup>153</sup> C., XIII, p. 166

<sup>154</sup> Cfr. M. Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, Rio de Janeiro, 1978; trad. it. a cura di L. D'Alessandro, *La verità e le forme giuridiche*, Napoli, La città del sole, 1994.

<sup>155</sup> Cfr. J. Béranger, *Tyrannus. Notes sur la notion de tyrannie chez les Romains particulièrement à l'époque de César et de Cicéron*, in «Revue des Études Latines», 13, 1935, pp. 85-94; J.R. Dunkle, *The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Later Republic*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 98, 1967, pp. 151-171.

<sup>156</sup> Cfr., sul punto, C. Mossé, *Aristote et la tyrannie*, in *Geras. Studies presented to G. Thomson*, Praga, 1963, pp. 163-169; A. Petit, *L'analyse aristotélicienne de la tyrannie*, in P. Aubenque – A. Tordesillas (a cura di), *Aristote politique: études sur la Politique d'Aristote*, 1993, Paris, PUF, pp. 73-92; S. Goyard-Fabre, *L'héritage aristotélicien dans la pensée de Montesquieu*, in «Diotima», 7, 1979, pp. 86-96.

<sup>157</sup> EL, XI, 9, p. 322.

definirà Voltaire<sup>158</sup> e, più in generale, ad ogni forma di governo ingiusto, crudele, oppressivo, dispotico<sup>159</sup>.

Già a partire dal tardo Seicento francese, autori come Levassor o Fénelon dimostrano di impiegare quali sinonimi espressioni come *pouvoir arbitraire*, *puissance tyrannique* o, ancora, *despotisme tyrannique*<sup>160</sup>. Nel *Dictionnaire* di Furetière (1690), *tyran* è indistintamente «celui qui a usurpé, envahi la puissance souveraine dans un Etat, ou d'un Prince qui abuse de son pouvoir; qui opprime la liberté publique; qui ne gouverne pas selon les loix; qui use de violence; et de cruauté envers les sujet». Furetière precisa: «Ce n'est pas un Roi; c'est un *tyran*»<sup>161</sup>.

Il *Dictionnaire de l'Académie française* definisce “tiranno”, sin dalla sua prima edizione del 1694, «celui qui a usurpé, envahi la puissance souveraine dans un Etat [...]. Il se dit aussi, des Princes, legitimes, lors qu'ils gouvernent avec cruauté, avec injustice, et sans aucun respect des loix divines et humaines»<sup>162</sup>.

Nel suo commento all'*Esprit des Loix*, D'Alembert fa coincidere il tiranno con il despota: «la nature du despotisme exige que le tyran exerce son autorité ou par lui seul, ou par un seul qui le représente»<sup>163</sup>. Per il pensiero dei *philosophes*, la tirannia costituisce una degenerazione della monarchia, e non della repubblica. Significativa è, in tal senso, la voce «tiranno» dell'*Enciclopedia*:

Con la parola τῆραννος, i Greci designavano un cittadino impadronitosi dell'autorità sovrana in uno Stato libero, anche quando governava secondo le leggi della giustizia e dell'equità; oggi con la parola tiranno si intende non solo un usurpatore del potere sovrano (*usurpateur du pouvoir souverain*), ma anche un sovrano legittimo che abusa del proprio potere per violare le leggi, opprimere i popoli, e far dei sudditi le vittime delle proprie passioni o volontà ingiuste, sostituendole alle leggi<sup>164</sup>.

Quando un sovrano «si arroga il diritto di mutare a piacer suo le leggi fondamentali del paese» - si legge alla voce “sovrano” dell'*Enciclopedia* - diventa un despota, e «la tirannia non è altro che l'esercizio del dispotismo»<sup>165</sup>. La fonte è, qui, Rousseau, e non Montesquieu, e la sua definizione di tiranno come *usurpateur du pouvoir Souveraine*:

---

<sup>158</sup> Cfr. Voltaire, voce *Tirannia*, in *Dizionario filosofico*, cit., p. 636: «Si chiama tiranno quel sovrano che non conosce altre leggi che il suo capriccio, che si appropria degli averi dei suoi sudditi, e poi li arruola per andare a prendere I beni dei vicini. Ma non ci sono di questi tiranni in Europa».

<sup>159</sup> Cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, ETS, 2000, pp. 19-118.

<sup>160</sup> Cfr. D. Monda, *Assolutismo e dispotismo nella Francia di Luigi XVI*, in Id., *Amore e altri despoti*, Napoli, Liguori, 2004, pp. 119-142. Per uno studio dell'origine del termine “dispotismo”, cfr. R. Koebner, *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XIV, 3-4, 1951, pp. 275-302; R. Shackleton, *Les mots despote et despotisme*, in Id., D. Gilson – M. Smith (a cura di) *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, pp. 481-486; C. Porset, *Despotisme: du mot à l'histoire*, in S. Goyard-Fabre, *L'État modern (1715-1848)*, Paris, Vrin, 2000, pp. 53-62; D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 vol., Napoli, Liguori, 2001-2002. Si veda anche D. Taranto, *L'eclisse del tiranno. Per una storia del concetto di tirannide tra Cinque e Settecento in Francia*, in «Filosofia politica», X, n.3, 1996, pp. 357-390.

<sup>161</sup> A. Furetière, *Dictionnaire Universel*, IV, Q-Z, La Haye, 1727, voce *Tyran*.

<sup>162</sup> *Le Dictionnaire de L'Académie françoise*, II, M-Z, Paris, 1694, p. 606.

<sup>163</sup> D'Alembert, *Analyse de L'esprit des Loix*, in Montesquieu, *De l'Esprit des Loix*, I, Paris, Pourrat, 1831, p. 4.

<sup>164</sup> D. Diderot – D'Alembert (a cura di), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, XXXIV, Genève, 1778, p. 489; trad. it. in F. Diaz (a cura di), *Scritti politici di Denis Diderot. Con le «voci» politiche dell'Encyclopédie*, Torino, Utet, 1967, p. 732.

<sup>165</sup> D. Diderot – D'Alembert (a cura di), *Encyclopédie*; trad. it. cit., p. 729. Sul concetto di «leggi fondamentali», cfr. A. Lemaire, *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'ancien régime*, Paris, Fontemoing, 1907; P. Alatri, *Parlamenti e lotta politica nella Francia del '700*, Roma-Bari, Laterza, 1977, pp. 83-85.

Nel senso volgare un tiranno è un re che governa con violenza, in dispregio della giustizia e delle leggi. In senso preciso, un tiranno è un privato che si arroga l'autorità regia (*l'autorité royale*) senza averne il diritto. Questo è il senso in cui i Greci intendevano la parola tiranno: la usavano indifferentemente per indicare i principi buoni o cattivi la cui autorità non era legittima. Quindi tiranno e usurpatore sono due termini perfettamente sinonimi. Per dare a cose diverse nomi diversi, chiamo tiranno l'usurpatore dell'autorità regia, e despota l'usurpatore del potere sovrano (*l'usurpateur du pouvoir Souveraine*). Il tiranno è colui che s'insedia al governo contro le leggi per governare secondo le leggi; il despota è colui che si mette al disopra delle leggi stesse. Quindi il tiranno può non essere despota, ma il despota è sempre tiranno<sup>166</sup>.

Una distinzione tra tirannia e dispotismo si troverà infine – ma con significati del tutto differenti da quelli presenti nell'opera di Montesquieu – in Condorcet, per il quale con dispotismo deve intendersi l'uso di un potere illegittimo, inteso come potere che non proviene dalla nazione o dai suoi rappresentanti (*représentants*), mentre con tirannia si definisce la violazione di un diritto naturale esercitata da un potere legittimo o illegittimo. «Le seul moyen de prévenir la tyrannie – aggiunge Condorcet – c'est-à-dire, la violation des droits des hommes, est de réunir tous ces droits dans une déclaration»<sup>167</sup>. Il rapido slittamento di significato è evidente, e segue il passaggio dalla «reazione aristocratica»<sup>168</sup> dei Parlamenti alla rivoluzione borghese dei rappresentanti della nazione. Con la Rivoluzione, e, in particolare, a partire dal 1792, monarchia e tirannide diventeranno pressoché sinonimi<sup>169</sup>.

In Montesquieu, diversamente, tirannia indica un'usurpazione che ha a che vedere con il potere repubblicano, e mai con il governo monarchico. È essenzialmente per tale ragione che Montesquieu distingue, sebbene implicitamente, l'uccisione del re da quella del tiranno.

È certo, peraltro, che Montesquieu consideri Cesare non soltanto un tiranno, ma anche un vero e proprio *re*<sup>170</sup>: «quantunque Cesare, i triumviri ed Augusto fossero veri e propri re (*fussent de*

---

<sup>166</sup> J.-J. Rousseau, *Contract social* (1762), X; trad. it. di M. Garin, *Il contratto sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2006<sup>5</sup>, p. 127.

<sup>167</sup> J.-A. Condorcet, *Idées sur le Despotisme, A l'usage de ceux qui prononcent ce mot sans l'entendre* (1789), in *Oeuvres complètes de Condorcet*, XII, Paris, Levrault, 1804, pp. 229-230.

<sup>168</sup> Cfr. J. Egret, *L'Opposition aristocratique en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in «L'Information Historique», X, 1949, pp. 181-185. Si veda anche W. Doyle, *Was There an aristocratic Reaction in Pre-Revolutionary France?*, in «Past and Present», 57, 1, 1972, pp. 97-122; F. Mazzanti Pepe, *Le aspirazioni del Parlamento di Parigi a una funzione sostitutiva degli Stati generali (1715-1771)*, in «Annali della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Genova», 1973, pp. 609-650.

<sup>169</sup> Soulavie racconta, nelle proprie memorie, che, alla sua richiesta di poter consultare i documenti di Luigi XVI (*papiers du roi*) scoperti alle Tuileries per poter scrivere la storia del suo regno, il convenzionale Chabot si sarebbe così opposto: «Des Papiers du roi! L'expression n'annonce pas de grandes dispositions pour écrire l'histoire. Tu n'es pas même au courant. Parle la langage des révolutionnaires, et ils aideront les travaux. Celui que tu appelles un roi, nous le nommons un tyran» (J. L. G. Soulavie, *Mémoires historiques et politiques du règne de Louis XVI*, I, Paris, 1801, pp. XCI-XCII).

<sup>170</sup> Montesquieu segue, qui, l'idea che, pur non potendo assumere formalmente il titolo di *rex*, in odio ai Romani, la «dittatura a vita» di Cesare rappresenti un passaggio istituzionale alla *monarchia*. «Les Républicains haïssent le nom de roi», scriverà Montesquieu, riprendendo il passo di Livio, *Ab Urbe Condita*, L. VI, 19,7: *Nihil minus populare quam regnum est*. Seneca, *De beneficiis*, II, 20, scriverà che Bruto «aut regis nomen extimuit». Sulla «dittatura a vita» come «monarchia», cfr. Cicerone, *Filippiche*, I, 3 (*Dictaturam, quae iam vim regiae potestatis obsederat, funditus ex re publica sustulit*). Si veda, infine, Plutarco, *Vita di Cesare*, 57, 1-2: «Comunque, piegatisi dinnanzi alla fortuna di quell'uomo e accettatone il freno, ritenendo che la monarchia fosse un sollievo ai mali delle guerre civili, i Romani lo elessero dittatore a vita; ciò equivaleva, per comune consenso, a una tirannide, perché a questo potere monarchico si aggiungeva la perpetuità nel tempo oltre allo svincolo da ogni imposizione di rendiconto». Plutarco, nel passo, non esita a definire il passaggio alla monarchia come passaggio alla *tirannide*. Sul punto, cfr. M. Sordi, *L'ultima dittatura di Cesare* (1976), ora in M. Sordi, *Scritti di storia romana*, Milano, Vita e pensiero, 2002, pp. 251-256.

*véritables rois*), avevano conservato tutto l'aspetto esteriore dell'uguaglianza, e la loro vita privata rappresentava una specie di opposizione al fasto dei re del tempo».

Non senza ragione, diviene pertanto legittima la domanda se la virtù che si oblia «n'est-ce pas ici une leçon sur le régicide?»<sup>171</sup>. In realtà, proprio il riferimento all' "usurpazione" del potere, consente di definire, nel pensiero di Montesquieu, la linea di demarcazione tra il "tirannicidio" e il "regicidio".

---

<sup>171</sup> F. Markovits, *Montesquieu: le droit et l'histoire*, Paris, Vrin, 2008, p. 80.

## 6.

*Il tiranno come sacer.*

Un passo delle *Pensées* dedicato all'uccisione del "tiranno" consente di definire una prima prospettiva entro cui Montesquieu giudica il delitto di Bruto. La fonte, in tal caso, non è più Cicerone, ma Festo e l'origine del termine *sacer*:

Ces lois qui donnoient permission à tout le monde de tuer dans les crimes qui emportoient le dévouement du coupable étoient bonnes pour la terreur; mais elle pouvoient être dangereuses. Quoi qu'il en soit, il ne faut pas être étonné que la Loi permît à chacun de tuer un tyran. Cela étoit dans les moeurs des Romains pour bien d'autres crimes. Il faut voir Festus et autres dictionnaires, *in verbo SACER*<sup>172</sup>.

La definizione del tiranno come *homo sacer* è ripresa, secondo quanto scrive Montesquieu, dal *De verborum significatu* del grammatico Festo, ove si legge: «*homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidii non damnatur*». Secondo Festo, questa ambivalente sacralità dell'uomo malvagio - il quale non può essere sacrificato, ma per chi lo uccide, non vi sarà condanna per omicidio - risale alla *lex sacrata plebea* del 494 a.C., nella quale è scritto: «*Si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit*». L'uomo dichiarato *sacer* cessa, in tal senso, di poter essere giudicato secondo la legge umana, lo *ius*<sup>173</sup>.

Secondo l'epitome di Festo, sarebbe stato consentito a chiunque di dare la morte all'*homo sacer* senza per questo rispondere di omicidio. Nello stesso tempo, però, veniva fatto divieto di uccidere il *sacer* mediante la procedura di *immolatio*, ossia l'esecuzione sacrificale attraverso l'uso di cospargere la vittima di *mola salsa*, al fine di placare la divinità offesa. L'uccisione dell'*homo sacer* presuppone la *consecratio* del *caput* – ossia il venir meno della *civitas* e della *libertas* – che separa l'uomo dal resto della comunità.

Il rinvio ad "autres dictionnaires" ed alla corrispondente voce "*sacer*" è significativo, in quanto Montesquieu dimostra di ricondurre la *consecratio* dell'*homo sacer* all'uccisione del tiranno, aspetto, quest'ultimo, assente nel passo di Festo. Montesquieu sembra allora identificare, sulla scorta del passo di Livio 2.8 1-2, il *sacer esto* con la *Lex Valeria de adfectatione regni* (509 a.c.).

Le leggi votate dopo il discorso di Publicola non soltanto affrancarono lo stesso, scrive Livio, dal sospetto di voler restaurare la monarchia (*regni suspitione consulem absolvent*) ed

<sup>172</sup> Montesquieu, *Pensées*, 163 (2186, III, f. 456v). Montesquieu possedeva un'edizione latina del 1593 del *De verborum significatione*. Cfr. *Catalogue*, cit., n. 1873, pp. 241-242.

<sup>173</sup> Sarebbe, evidentemente, scorretto rileggere il riferimento a Festo presente in Montesquieu alla luce degli studi che, nel corso dell'ultimo secolo, hanno avuto ad oggetto il *sacer esto* e che hanno insistito sul carattere anfibologico del «sacro» e sulla possibilità di ricondurre la figura dell'*homo sacer* per un verso alla teoria del tabù (da Warde Fowler a Wieacker) e, per l'altro, a quella del *sacrificium* (Mommsen, Groh). Per una introduzione, cfr. R. Fiori, *Homo Sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli, Jovene, 1996, pp. 7-16; B. Albanese, *Sacer esto*, in «Bulletino dell'Istituto di diritto romano», 91, 1988, p. 145-179; R. Jacob, *La question romaine du sacer. Ambivalence du sacré ou construction symbolique de la sortie du droit*, in «Revue historique», 639, 3, 2006, pp. 523-588; L. Pepe, *Note minime di metodo intorno alla nozione di homo sacer*, in «Studia et documenta historiae et iuris», 73, 2007, pp. 429-444; C. Santi, *Alle radici del sacro: lessico e formule di Roma antica*, Roma, Bulzoni, 2004.



istituirono la *provocatio ad populum*, ma avrebbero comminato la *sacratio capitiis et honorum* a chiunque avesse aspirato alla tirannide o, più correttamente, al *regnum*<sup>174</sup>.

Montesquieu, evidentemente, segue la definizione di *sacer* con riferimento al *crimen* della cosiddetta *adfectatio regni*, la soppressione della libertà repubblicana da parte di un soggetto che aspira a sostituirsi alla *maiestas populi*<sup>175</sup>.

L'*adfectatio* rappresenta, pertanto, il «capovolgimento del cosmo repubblicano»<sup>176</sup>, il quale esprime un ordine costruito intorno alla *pax deorum* e segnato, politicamente, dalla divisione dello spazio della città tra la *maiestas plebis* (e, successivamente, *populi*) e l'*imperium* delle magistrature.

Nelle fattispecie di *sacer esto* conosciute nel diritto romano, in tal senso, «la *sacratio* affida agli dèi il destino del cittadino che vi incorre»<sup>177</sup> ed è, come tale, diretta a ricostruire, ogni volta, l'ordine cosmico infranto. E' evidente, qui, la corrispondenza con l'*ordo* istituito dalle *leges sacratae*, la nuova fondazione dello spazio politico della *civitas* come equilibrio tra i poteri della plebe romana ed il patriziato.

La rottura di detto equilibrio non può che definire, allora, una violazione dei confini, come tale da punire con il *sacer esto*. L'uomo dichiarato *sacer*, tuttavia, non appartiene agli dei, ma è ad essi consacrato nel senso che la sua uccisione è diretta a ripristinare l'ordine violato.

Con riferimento, in particolare, al tiranno, il suo crimine passa attraverso il «vuoto di potere» dato dal fatto che, mentre la *maiestas* appartiene al *populus*, l'*imperium* è del magistrato. Questa tensione sarà portata al suo punto estremo proprio da Cesare, il quale, nel forzare l'*imperium* contro la *maiestas*, tenderà infine, secondo la prospettiva di Montesquieu, di fondare un ordine rovesciato rispetto a quello della repubblica, ossia il *regnum*<sup>178</sup>.

Di un certo interesse è, sotto tale profilo, confrontare il richiamo di Montesquieu con il corrispondente passo che Grozio dedica nel *De iure belli ac pacis* all'uccisione del tiranno.

Secondo il giurista olandese, colui che si è impadronito del governo in conseguenza di una guerra ingiusta (*bello iniusto*), senza alcun titolo derivante dal diritto delle genti (*cui iuris gentium requisita non adsint*) e senza che a tale situazione abbia fatto seguito un patto sociale (*neque pactio ulla sequuta sit*) o l'accordo di una fiducia (*aut fides illi data*), potrà essere ucciso da qualsiasi privato, allo stesso modo in cui è consentito fare contro un nemico<sup>179</sup>.

Grozio cita a sostegno l'*Apologeticum* di Tertulliano e l'idea secondo cui «contro i rei di lesa maestà e contro i nemici pubblici, ogni uomo è soldato»<sup>180</sup> (*in reos maiestatis et publicos hostes omnis homo miles est*).

<sup>174</sup> Cfr. B. Liou-Gille, *La sanction des leges sacratae et l'adfectatio regni: Spurius Cassius, Spurius Maelius et Manlius Capitolinus*, in «La Parola del passato. Rivista di studi antichi», 288, 1996, pp. 162-197.

<sup>175</sup> Cfr. M. A. Levi, *La affectatio regni di Cesare*, Torino, L'Erma, 1934 (estratto da: «Annali dell'Istituto superiore di magistero del Piemonte», 7, 1934); A. Vigourt, *L'Intention criminelle et son châtimeut: les condamnations des aspirants à la tyrannie*, in M. Bonnefond-Coudry – T. Späth (a cura di), *L'inventio des grands hommes de la Rome antique*, De Boccard, Paris, 2001, pp. 271-287; M. Sordi, *L'ultima dittatura di Cesare*, in Id., *Scritti di storia romana*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 251-256; C. Smith, *Adfectatio regni in the Roman Republic*, in S. Lewis (a cura di), *Ancient Tyranny*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006, pp. 49-64.

<sup>176</sup> R. Fiori, *Homo sacer*, cit., p. 462.

<sup>177</sup> G. Crifò, *Problemi dell'aqua et igni interdictio*, in Id., *L'esclusione dalla città. Altri studi sull'exilium romano*, ESI, Napoli, 1985, p. 53.

<sup>178</sup> Montesquieu, in tal senso, dimostra di ritenere inefficace la strategia di Cesare di separare drasticamente la dittatura perpetua e la monarchia, attraverso le ostentate rinunce al *nomen regium*. Per una ricostruzione di tali vicende, cfr., sul punto, G. Zecchini, *Cesare e il mos maiorum*, Stuttgart, Steiner, 2001, pp. 11-34.

<sup>179</sup> H. Grotii, *De iure belli ac pacis* (1625) L. I, cap. IV, § XVI. Montesquieu possedeva l'opera di Grozio nell'originale latino (Cfr. *Catalogue*, cit., n. 785, p. 115).

<sup>180</sup> H. Grotii, *De iure belli ac pacis*, L. I, cap. IV, § XVI; trad. it. a cura di F. Todescan e F. Arici, *Il diritto della guerra e della pace*, Padova, Cedam, 2010, p. 217.

Nel paragrafo seguente, le cui fonti sono invece Plutarco e Livio, Grozio ricorda come la legge Valeria - la quale puniva «coloro che si fossero impadroniti di una magistratura senza l'autorizzazione del popolo»<sup>181</sup> (*si quis iniussu populi magistratum gereret*) - e la legge Consolare, che proibiva di creare magistrature “*sine provocatione*”, consentissero, in caso di loro violazione, l'uccisione del colpevole senza alcuna formalità o, meglio, con una citazione letterale da Livio (3, 55, 4): «*qui creasset, eum ius fasque esset occidi*».

Come si può notare, in Grozio l'orizzonte arcaico del *sacer* e del crimine di aspirazione al *regnum* è spezzato. Perduto il riferimento alla *sacratio*, per Grozio l'uccisione del tiranno si giustifica in quanto misura *politica*, che presuppone la dichiarazione di *hostis rei publicae*. Il superamento dei risvolti religiosi dell'omicidio irrituale è, in questo senso, del tutto evidente.

Montesquieu, al contrario, riferisce il passo di Festo che definisce la *sacertà* a quella legge Valeria, di cui Festo non parla, che «*permît à chacun de tuer un tyran*». Non è escluso che si tratti, nella letteratura politica del secolo, di una relazione inedita, di cui non si ritrova traccia in altri autori. Anche nei “monarcomachi”, i costanti riferimenti alla legge Valeria non si legano mai ad una definizione del tiranno come *sacer*<sup>182</sup>.

La spiegazione più plausibile della differenza tra le considerazioni di Grozio ed il richiamo al *sacer* presente in Montesquieu può muovere dalle fonti seguite dai due autori. Montesquieu deve aver letto il richiamo di Festo soprattutto seguendo la descrizione del cesaricidio contenuta in Appiano<sup>183</sup> – il quale sarà l'autore di riferimento anche per il capitolo IX delle *Considérations*<sup>184</sup>.

È Appiano, infatti, ad identificare la questione fondamentale alla base della giustificazione dell'assassinio di Cesare che il Senato sarà chiamato a discutere:

Poi un altro affermò con forza che era necessario fissare una di queste due pregiudiziali: o dichiarare Cesare tiranno, o salvare i congiurati per clemenza» (□ Καίσαρα τύραννον προαποφαίνειν □ τούτους □ξ □λέου περισ□ζειν)<sup>185</sup>.

<sup>181</sup> H. Grotii, *De iure belli ac pacis*, L. I, cap. IV, § XVII; trad. it. cit., p. 217.

<sup>182</sup> Cfr. la tesi sostenuta in E. Sexby, *Killing no Murder* (1657), riportato in D. Wooton (a cura di), *Divine Right and Democracy. An Anthology of Political Writing in Stuart England*, 2003<sup>2</sup>, Indianapolis, Hackett, p. 375: «Amongst the Romans the Valerian law was *si quis injussu populi* etc.: whosoever took magistracy upon him without the command of the people, it was lawful for any man to kill him. Plutarch makes this law more severe, *ut injudicatum occidere eum liceret qui dominatum concupisceret*: that it was lawful by that law, before any judgement passed, to kill him that but aspired to tyranny». La legittimità dell'uccisione del tiranno, come si evince dal passo, non deriva dal fatto che egli sarebbe *sacer*, quanto, piuttosto, dalla violazione del contratto sociale: «Seneca gives the reason: *quia quicquid erat, quo mihi cohaereret*, etc.: for whatever there was of mutual obligation betwixt us, his destroying the laws of human society has dissolved». Esiste anche una traduzione italiana del testo, curata da A. Chersi: E. Sexby, *Uccidere non è assassinare*, Brescia, Chersilibri, 2010 (I ed: L'Affranchi, 1990).

<sup>183</sup> La presenza, in Appiano, del motivo del “*sacer*” era stata sottolineata anche nell'*Histoire Romaine* di Catrou & Roullé. Cfr. Catrou – Rouillé, *Histoire Romaine: Les Empereurs. Jule Cesar*, XVII, Paris, 1732, p. 404. Nel testo francese, il discorso che Appiano fa pronunciare a Bruto si conclude con le seguenti parole: «César extorqua nos serments par violence, et le titre de SACRO-SAINTE fut dans lui une usurpation aussi visible, que la Souveraineté».

<sup>184</sup> Montesquieu legge Appiano nella traduzione latina. Cfr. *Catalogue*, cit., nn. 2810-2811, p. 346. Sull'atteggiamento di Appiano nei confronti di Cesare, cfr. N.A. Masekin, *Il Principato di Augusto*, I (1949), trad. it. di R. Angelozzi, Roma, Rinascita, 1956, p. 115: «Politicamente Appiano è un partigiano di Cesare e degli ordinamenti monarchici. Egli ritiene l'uccisione di Cesare un fatto condannabile e malvagio e a suo parere furono giuste le azioni che si intrapresero per vendicarla [...]. Tuttavia su Appiano ebbero influenza anche la letteratura ispirata alla nobiltà senatoria e le varie opere retoriche che glorificavano gli ultimi eroi della Repubblica. Perciò Bruto e Cassio sono presentati sotto una luce relativamente favorevole e, come Plutarco, Appiano ritiene che essi siano stati gli ultimi repubblicani e perfino gli ultimi veri romani». Cfr. anche E. Gabba, *Appiano e la storia delle guerre civili*, cit., pp. 140-151 e 209-229.

<sup>185</sup> App., II, 127, 533; trad. it. *La storia romana. Libri XIII-XVII. Le guerre civili*, a cura di E. Gabba e D. Magnino, Torino, Utet, p. 387.

Riconoscere Cesare come tiranno avrebbe reso inutile l'atto di clemenza per i suoi assassini: come dirà Antonio, «se si decide che è stato tiranno con violenza, il suo corpo viene buttato insepolto fuori della patria, e tutte le sue decisioni non sono legali» (δόξαντος δὲ πῶς βίῃ τυραννῆσαι τό τε σῶμα ἄταφον τῆς πατρίδος ἄπερορίζεται καὶ τὰ πεπραγμένα πάντα ἄκυροῦται)<sup>186</sup>. Tutti gli atti da lui compiuti sarebbero stati travolti, il suo corpo sarebbe stato trascinato per la città e gettato infine nel Tevere (*corpus occisi in Tiberim trahere, bona publicare, acta rescindere*, scriverà anche Svetonio<sup>187</sup>).

Nel racconto di Appiano, Antonio si oppone a tali conseguenze, che avrebbero comportato la destituzione di tutti coloro che avevano ottenuto da Cesare le proprie cariche: le magistrature in città, le cariche religiose, il governo delle province, il comando degli eserciti.

Si chiarisce, così, anche il senso della rivoluzione di Cesare che Montesquieu ritiene segnata essenzialmente dalla distribuzione degli onori, ossia dalla introduzione di relazioni di potere indipendenti rispetto alle istituzioni repubblicane e, in particolare, al ruolo del Senato.

La chiara distinzione tra l'uccisione del tiranno come atto che evoca il *sacer* e l'assassinio di un nemico politico, dell'*hostis*, è, tuttavia, ancor più evidente nelle parole di Bruto, il quale rifiuta la proposta di alcuni congiurati di uccidere, con Cesare, anche Antonio:

Bruto invece diceva che *avrebbero avuto la nomea di tirannicidi solo uccidendo Cesare, perché uccidevano un re*, mentre per l'uccisione dei suoi amici avrebbero avuto *nomea di nemici*, perché partigiani di Pompeo» (ὁ δὲ Βρούτος ἔλεγεν πῶς μὲν τὸ Καίσαρι μόνῳ δόξαν ὀσεσθαι τυραννοκτόνων ἢ βασιλέα ἄναιροῦντες, πῶς δὲ τοῖς φίλοις ἀποτοχθῆναι τοῖς Πομπηίου στασιῶται)<sup>188</sup>.

Cesare deve essere ucciso non in quanto nemico (*hostis*), ma in quanto re, «uomo sacro e inviolabile» (ἄνδρα ἁερῶν καὶ ἄσυλον)<sup>189</sup>, come scrive ancora Appiano. Montesquieu, da parte sua, legge il termine *hostis* nel suo significato di «straniero che viveva sotto le proprie leggi», secondo una definizione, che egli richiama nelle *Considérations*<sup>190</sup>, tratta da Varrone.

La distinzione tra nemico politico e re è netta, nel senso che l'uccisione del tiranno è quella di un *homo-sacer*, un assassinio che non si giustifica attraverso la logica della lotta tra le fazioni, ma unicamente quale rigenerazione della *pax deorum* infranta dal re.

Montesquieu osserva, infine, come aver approvato tutti gli atti di Cesare, accordando però un'amnistia ai congiurati, «conciliando gli estremi» (*conciliant les extrêmes*), avrebbe prodotto in Roma una «pace fittizia» (*une fausse paix*)<sup>191</sup>.

L'atto di clemenza, infatti, non elide il crimine di *parricidio* - termine che indica, originariamente, l'uccisione di un uomo libero -, non riconosce il tiranno come *sacer* e, pertanto, non consente di rigenerare la repubblica nel suo ordine mitico, ma unicamente di realizzare una falsa pacificazione sociale.

La corrispondenza tra piano umano e piano divino è spezzata dalla decisione del Senato. Cesare, per Montesquieu, era egli stesso un «*parricida*»: aveva, infatti, violato «il celebre

<sup>186</sup> App., II, 128, 535; trad. it. cit., p. 387.

<sup>187</sup> Svetonio, *Le vite di dodici Cesari*, cit., p. 77: «Si erano proposti i congiurati di trar giù al Tevere il cadavere, di dichiarar confiscati i suoi beni, di annullare i suoi atti».

<sup>188</sup> App., II, 114, 478; trad. it. cit., p. 369.

<sup>189</sup> App., II, 118, 494; trad. it. cit., p. 373.

<sup>190</sup> C, I, p. 83.

<sup>191</sup> C., XII, p. 156.

senatoconsulto, che si vede ancora inciso sulla via fra Rimini e Cesena, con cui si *consacrava agli dèi inferi*, e si dichiarava sacrilego e parricida chiunque avesse passato il Rubicone con una legione, con un esercito o una coorte»<sup>192</sup>. Anche Cicerone riferiva a Cesare un *foedissimum et taeterrimum parricidium patriae* (Uff., III, 83).

Al parricidio doveva pertanto seguire l'uccisione del padre, la *consacratio* agli dei – la quale, tuttavia, non è più *parricidium*, in quanto il tiranno può essere assassinato *innoxie* – in un ciclo quasi eterno: «Bruto osa ben dire agli amici che, anche se suo padre tornasse sulla terra, l'ucciderebbe di nuovo»<sup>193</sup>.

Sebbene il richiamo alla *sacratio hominis*, all'uccisione come necessità di ricostruzione di un ordine, di *pax* con gli dei<sup>194</sup>, non sarà più presente nelle opere successive e, in particolare, nei passi dell'*Esprit des Lois* dedicati alla legge Valeria<sup>195</sup>, è possibile sostenere che esso sia rimasto, seppure nascosto, nell'enigmatico auto-superamento della *virtù politica* che rende il delitto un'azione divina.

Dal momento che Montesquieu abbandonerà ogni richiamo all'idea dell'*homo sacer*, nessun altro elemento è in grado di giustificare un'ulteriore indagine su tali temi all'interno della sua opera. Ciò che, invece, merita di essere considerato è come il brano dei *Pensées* contribuisca a delineare una concezione della virtù repubblicana - e di quel delitto che essa giustifica - fondata su una rigida contrapposizione tra *maiestas* e *regnum*, la quale è la chiave per capire la giustificazione dell'assassinio di Cesare.

Si deve, a questo punto, ritornare alla distinzione tra tirannicidio e regicidio. Se si passano in rassegna le ricorrenze del termine *tyran / tyrannie* nell'opera di Montesquieu, si nota come esso compaia quasi esclusivamente con riferimento alla decadenza delle repubbliche, e mai delle monarchie.

Per quanto riguarda l'*Esprit des Lois*, l'espressione “tiranno” è riferita una sola volta allo stato dispotico (IV, 3), mentre, nei restanti casi, essa è sempre riferita alla degenerazione della costituzione democratica (III, 3; VIII, 2; VIII, 12; X, 13; XII, 14). *Tyrannie*, parimenti, viene utilizzata per connotare la corruzione delle repubbliche (cfr., ad esempio: III, 3; V, 8; VI, 15; VII, 13; VIII, 2; XII, 21), ed una volta per delineare la degenerazione della monarchia elettiva in dispotismo (XI, 13).

In un solo caso, a ben vedere, Montesquieu ricorre all'espressione “tirannia” per parlare di un re o, meglio, dell'ultimo re di Roma, Tarquinio.

Nell'*Esprit des Lois*, Montesquieu fa cenno alla tirannia di Tarquinio, rispetto alla quale Roma era indignata a causa del «potere da lui usurpato» (*pouvoir qu'il avoit usurpé*). Passo, quest'ultimo, ripetuto un'altra volta (XI, 13): «egli usurpò il potere del popolo» (*il usurpa le pouvoir du peuple*). Eppure, Montesquieu sembra parlare di “tiranno” più per il fatto che «il suo

---

<sup>192</sup> C, XI, p. 149.

<sup>193</sup> C, XI, p. 155.

<sup>194</sup> Cfr. D. Sabbatucci, *Sacer*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIII, 1951-1952, pp. 100-101. Cfr. anche H. Bennet, *Sacer Esto*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 61, 1930, pp. 5-18; M. Morani, *Lat. «sacer» e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino*, in «Aevum», LV, 1981, pp. 30-46.

<sup>195</sup> EL, XI, 18, p. 332-338.

nome non è sfuggito ad alcuno degli oratori che han parlato della tirannia» che non per l'effettiva condotta posta in essere da parte re, «che non era un uomo spregevole»<sup>196</sup>.

È proprio attraverso il confronto tra Tarquinio – il quale, entro un governo monarchico, usurpa il *pouvoir du peuple* – e Cesare – il quale è invece colui che ha «usurato il potere sovrano» (*souveraine puissance*<sup>197</sup>), che sembra delinarsi la giustificazione dell'assassinio di Bruto, con significative corrispondenze rispetto al concetto di *adfectatio regni* presente nelle fonti classiche.

Il re viene cacciato per aver tentato di usurpare il potere (*pouvoir*) – e, in particolare, quello di fare le leggi (EL, XI, 12) – che la costituzione monarchica di Roma attribuiva al popolo. Il tiranno viene invece assassinato per aver usurpato il potere (*puissance*) del popolo come titolare della sovranità, ed è soltanto ed esclusivamente per tale ragione che il delitto atroce viene ammirato come “divino”.

Diventa, pertanto, fondamentale precisare la distinzione tra l'utilizzo dei termini *puissance* e *pouvoir* nell'opera di Montesquieu, la quale, si vedrà, presenta non poche affinità con i presupposti relativi al crimine di *adfectatio regni*.

---

<sup>196</sup> C., I, p. 82. J. Erhard, «*Rome enfin que je hais... ?*», cit., p. 31, parla di una *réhabilitation* di Tarquinio da parte di Montesquieu, notando come, rispetto a Bossuet, punti di frattura essenziali siano proprio i giudizi che Montesquieu dà di Tarquinio e dell'uccisione di Cesare.

<sup>197</sup> Si veda la voce “*Usurper*”, nel *Dictionnaire Universel*, par Mre. Antoine Furetiere, Vol. IV: Q-Z, La Haye, 1727: «S'emparer injustement du bien d'autrui. Cesar usurpa la souveraine puissance de la Republique Romaine». Cfr. anche De Vertot, *Histoire des Revolutions arrivées dans le Gouvernement de la République Romaine*, La Haye, 1724, pp. 148 e 335. Allo stesso modo, peraltro, si trova reso τυραννίσαντος nella traduzione francese dell'abate Gedoy di *Pausanias, ou voyage historique de la Grèce*, vol. III, Paris, 1797, L. VI, cap. XII, p. 51.

*Usurpazione del pouvoir ed usurpazione della souveraine puissance.*

È stato correttamente notato come nelle *Considerazioni* il termine *puissance* – che ricorre con maggior frequenza di *pouvoir* – si trovi impiegato da Montesquieu in almeno tre accezioni distinte: a) come potenza o forza; b) come sinonimo di Stato, il quale si presenterebbe come “potenza”, ossia come «apparato di forza accanto o di contro ad altri Stati»; c) come potere politico, ossia «forza come facoltà legittima di esercitare il potere, ovvero capacità di esercitare la forza eminentemente soggetta a legittimazione»<sup>198</sup>.

Per quanto riguarda *pouvoir*, invece, esso viene utilizzato in due accezioni fondamentali: «quello di facoltà legittima dell’esercizio di una funzione, del potere di comandare, e quella, del tutto secondaria, di forza-potenza»<sup>199</sup>. Analoghe considerazioni sono state svolte per l’*Esprit des Lois*<sup>200</sup>.

In definitiva, si è soliti concludere, *pouvoir* «tende a denotare peculiarmente la funzione legittima, o tale da necessitare legittimazione, del potere, inteso come *ius/ facultas imperandi*»; *puissance*, invece, «la forza e la potenza intese come prerogative di persone o parti sociali o titolari del *pouvoir*, o comunque denotate di *vis imperandi*; quindi *actio imperandi* ma anche, a volte, *persona/coetus imperans*»<sup>201</sup>.

Al fine di chiarire ulteriormente la distinzione, occorre, tuttavia, notare come, con riferimento alle espressioni *souverain / souveraineté*, esse non siano mai accompagnate al termine *pouvoir*, bensì sempre e soltanto a *puissance*<sup>202</sup>.

In uno dei passi più noti della sua opera (EL, II, 1), Montesquieu distingue le tre specie di governi – repubblicano, monarchico, dispotico – con riferimento alla loro “natura” (*nature*) e, in particolare, a tre «situazioni di fatto» (*trois faits*):

che il governo repubblicano è quello in cui tutto il popolo, o soltanto una parte del popolo, detiene il potere sovrano (*souveraine puissance*); il monarchico, quello in cui governa uno solo, ma per mezzo di leggi fisse e stabilite; mentre nel dispotico uno solo, senza legge e senza regola, trascina tutto con la sua volontà e i suoi capricci<sup>203</sup>.

Il libro prosegue con la distinzione tra democrazie ed aristocrazie: «Quando, nella repubblica, il popolo in corpo (*le peuple en corps*) ha il potere sovrano (*souveraine puissance*), ci

<sup>198</sup> A. Postigliola, *Une république parfaite: Roma, i poteri, le libertà tra le Considérations e l’Esprit des Lois*, in Id., *Storia e ragione*, cit., pp. 316-317.

<sup>199</sup> A. Postigliola, *Une république parfaite*, cit., p. 318.

<sup>200</sup> A. Postigliola, *Introduzione. Politica, storia e scienza della società in Montesquieu*, in Montesquieu, *Le leggi della politica*, a cura di A. Postigliola, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 117-119.

<sup>201</sup> A. Postigliola, *Une république parfaite*, cit., p. 318.

<sup>202</sup> Per una rassegna, cfr. J. Ehrard, *L’esprit des mots*, cit., pp. 157-159.

<sup>203</sup> EL, II, 1, p. 155.

troviamo in una democrazia. Quando il potere sovrano (*souveraine puissance*) è nelle mani di una parte del popolo, questa situazione si chiama aristocrazia»<sup>204</sup>.

Sulla scorta di tali riferimenti, Robert Derathé ha indicato come «Montesquieu parla di “potere sovrano” (*souveraine puissance*) solo quando si riferisce al governo repubblicano. Possiamo supporre che, a differenza di Bodin o di Cardin Le Bret, egli escluda dalla sua concezione della monarchia la “sovranità dei re”»<sup>205</sup>.

Montesquieu, inoltre, non utilizza mai l'espressione *pouvoir souverain*, che pure ricorre, ad esempio, nella traduzione di Pufendorf di Barbeyrac (Liv. VII, cap. VI, ove si legge “*abus du Pouvoir Souverain*”) o nell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert (voce “*État*”: «abus du pouvoir souverain»).

Significative sono, sul punto, le vicende relative alla traduzione francese dei *Two Treatises on government* di Locke<sup>206</sup>. Nella traduzione del Secondo Trattato uscita ad Amsterdam nel 1691, anonima – ma curata dall'ugonotto David Mazel -, con il titolo *Du gouvernement civil*, “pouvoir souveraine” è utilizzato per rendere i corrispettivi inglesi “supreme power” (§9, §132, §149, §151, §153), “superior power” (§22), “sovereign power” (§69). *Puissance*, invece, non ricorre mai insieme a “souverain”, anche quando traduce le stesse locuzioni rese con *pouvoir souveraine*. Così “supreme power” è reso talvolta con “suprême puissance” (§138, §153. Si vedano anche §168, §194, §201, §243, nei quali “suprême puissance” rende soltanto “power”). *Pouvoir* e *puissance* sono entrambi utilizzati per riferirsi a quello che Locke definisce “supreme power”, ma soltanto il primo termine viene connotato come “sovrano”.

È possibile che la preferenza a definire la *sovranità* in termini di *pouvoir* e non di *puissance* risalga proprio agli ultimi anni del Seicento. Se si confronta, infatti, la traduzione di Locke con quella, che la precede di un quarantennio, del *De Cive* di Hobbes da parte di Sorbière (1649), si può notare come, in quest'ultima, è la locuzione *puissance souveraine* che traduce “supreme power” (VI, 6, VI, 11, VII, 10, IX, 1, XII, 1, XVII, 10) “supreme authority” (IX, 11) “chief power” (VI, 9; VI, 10), “Chief Command” (VI, 13; VI, 15), “supreme authority” (VI, 17), “government” (VI, 20)<sup>207</sup>.

Nel francese del secolo XVIII, ad ogni modo, l'espressione “*pouvoir souverain*” sembra divenuta d'uso comune. Nel *Brutus*, Voltaire scrive: «Jamais dans votre coeur ébranlait la justice, /

---

<sup>204</sup> EL, II, 2, p. 155.

<sup>205</sup> Derathé, in realtà, trascura di segnalare come, almeno in un caso, l'espressione “*souveraine puissance*” sia riferita anche alla forma di governo monarchica (EL, III, 2). Eppure, Montesquieu, nel corso della sua opera, non parlerà più di “*souveraine puissance*” se non con riferimento al regime repubblicano. Cfr. R. Derathé, commento a Montesquieu, *Lo Spirito delle Leggi*, trad. it. cit., p. 513. Cfr., dello stesso autore, *Theorie et pratique en philosophie politique: la monarchie française selon Jean Bodin et Montesquieu*, in K. Von Beyme (a cura di), *Theory and Politics / Theorie und Politik. Festschrift zum 70. Geburtstag für Carl Joachim Friedrich*, The Hague, Nijhof, 1971, pp. 61-69. Anche in Bodin “*puissance souveraine*” è riferito soltanto al termine *republique*. Diversamente da Montesquieu, tuttavia, *republique* tende ad identificarsi con “Stato”. Cfr., sul punto, M Isnardi, *Appunti per la storia di Etat, République, Stato*, in «Rivista storica italiana», 1962, pp. 372-379; G. Rebuffa, *Jean Bodin e il «Princeps legibus solutus»*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», II, 1972, p. 99.

<sup>206</sup> Sul punto, cfr. S. Mastellone, *Introduzione a J. Locke, Du gouvernement civil: traduit de l'anglois*, Firenze, CET, pp. V- XXIV; Id., *Une traduction anonyme de l'anglois: J. Locke et D. Mazel*, in «Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme française», 125, 1979, pp. 352-378; Id., *Sulla nascita di un linguaggio rivoluzionario europeo*, in E. Pii (a cura di), *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa*, cit., pp. 1-17; S.-J. Savonius, *Locke in French: the Du Gouvernement Civil of 1691 and its Readers*, in «The Historical Journal», 47, 2004, pp. 47-79.

<sup>207</sup> Cfr., sul punto, G. Lacour-Gayet, *Les traductions françaises de Hobbes sous le règne de Louis XIV*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1889, XII, pp. 202-207. Per una introduzione, cfr. I. M. Wilson, *The influence of Hobbes and Locke in the shaping on the concept of sovereignty in eighteenth century France*, Banbury, Voltaire Foundation, 1973; Y. Glaziou, *Hobbes en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, P.U.F., 1993.

Prête alors d'*abuser du pouvoir souverain*, / Souvenez-vous de Rome, et songez à Tarquin: / Et que ce grand exemple, où mon espoir se fonde / Soit la leçon des rois et le bonheur du monde» (atto III, scena VII). Nell'*Anti-Machiavel* di Federico II, pubblicato in francese nel 1740 per intervento di Voltaire, si accenna alla *situation des peuples, lorsqu'ils ont tout à craindre de l'abus du pouvoir souverain*<sup>208</sup>. Anche Burlamaqui parlerà di precauzioni da prendersi «contre l'abus du Pouvoir Souverain en limitant là son autorité»<sup>209</sup>.

Nella traduzione francese dei *Discorsi storici, critici e politici su Tacito* di Thomas Gordon (1742), l'usurpazione di Cesare viene definita come una tirannia, «lorsque le souverain pouvoir est acquis et exercé par la force»<sup>210</sup>. Mably, ne *Le droit public de l'Europe* (1746), scriverà che Silla, Cesare e Cromwell «usurpèrent le pouvoir souverain dans leur patrie»<sup>211</sup>. Anche nelle *Observations sur les Romains* (1751), Cesare è chiamato usurpatore del *pouvoir souverain* e «tyran de sa patrie»<sup>212</sup>. Rousseau, infine, definisce espressamente il dispotismo come l'usurpazione del *pouvoir souverain*<sup>213</sup>.

Montesquieu, invece, ricorre all'espressione *souveraine puissance* unicamente con riferimento alla forma di governo repubblicana. Quando, per contro, si riferisce al governo monarchico, *puissance* non è mai definita “sovrana”, né l'autore ricorre mai alla locuzione *pouvoir souverain*.

Ad un simile utilizzo del termine “*potere sovrano*” come riferito unicamente alla forma di governo repubblicana, Montesquieu si dimostra coerente anche nella descrizione delle usurpazioni di Tarquinio, alle quali la letteratura del tempo si riferisce, invece, ricorrendo all'espressione *puissance*. Bellenger, nel 1723, traduce ad esempio Dionigi di Alicarnasso utilizzando l'espressione *Tarquin a usurpé la souveraine puissance* (*Antichità romane*, lib. IV, cap. V)<sup>214</sup>. Allo stesso modo, Pierre Bayle, nel suo *Dictionnaire Historique*, si riferisce, parlando di Lucio Giunio Bruto, alla cacciata del re che *avait usurpé la souveraine puissance*<sup>215</sup>.

Per Montesquieu, invece, è soltanto Cesare che, nella repubblica, usurpa la *souveraine puissance*, mentre Tarquinio, nella monarchia, tenta di usurpare il *pouvoir* del popolo.

È alla luce di tale distinzione che si devono chiarire le differenti declinazioni dei termini *puissance* e *pouvoir* in Montesquieu. Esse sono state approfondite soprattutto con riferimento al capitolo 6 del Libro XI, dedicato alla Costituzione dell'Inghilterra, ove Montesquieu scrive che in ogni Stato vi sono tre generi di poteri (*trois sortes de pouvoir*): il potere legislativo (*puissance législative*), il potere esecutivo delle cose che dipendono dal diritto delle genti (*puissance exécutrice*

---

<sup>208</sup> *Anti-Machiavel, ou examen du Prince de Machiavel, avec des notes historiques et politiques, publié par M. De Voltaire. Nouvelle édition*, I, Amsterdam, 1747, p. XXXII.

<sup>209</sup> J.J. Burlamaqui, *Principes du droit politique*, I, cap. VII, § XLIV, 1751, p. 59.

<sup>210</sup> T. Gordon, *Discours historiques, critiques et politiques sur Tacite*, I, Amsterdam, 1742, p. 114. L'opera costituirà anche una fonte dell'*Esprit de Lois*, secondo J. Dedieu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise. Les sources anglaises de l'Esprit des Lois* (1909), Manchester, Ayer, 1969, pp. 287-303.

<sup>211</sup> G. Bonnot de Mably, *Le droit public de L'Europe, fondé sur les traités*, In *Collection complete des Oeuvres de l'Abbé de Mably*, VI, Paris, 1794, p. 501.

<sup>212</sup> G. Bonnot de Mably, *Observations sur les Romains* (1751), in *Oeuvres complètes de l'Abbé de Mably*, IV, Londres, 1789, p. 317.

<sup>213</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cap. X; trad. it. cit., p. 127.

<sup>214</sup> *Les Antiquités Romaines de Denys d'Halicarnasse*, I, Paris, Lottin, 1723, p. 456. Cfr., sul tema, P. M. Martin, *Denys d'Halicarnasse source de Montesquieu*, in R. Chevallier (a cura di), *L'Antiquité gréco-romaine vue par le siècle des Lumières*, Tours, Centre de recherches A. Piganiol, 1987, pp. 301-336.

<sup>215</sup> P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, voce *Brutus (Lucius Junius)*, Rotterdam, 1702<sup>2</sup>, p. 715.



*des choses qui dépendent du droit des gens*) ed il potere esecutivo delle cose che dipendono dal diritto civile (*puissance exécutive de celles qui dépendent du droit civil*)<sup>216</sup>.

Più volte è stata, inoltre, notata l'ambiguità del termine *pouvoir* in Montesquieu<sup>217</sup>. Deve, in ogni caso, osservarsi come il significato dell'opposizione *pouvoir / puissance* non sia in alcun modo riconducibile, nell'opera di Montesquieu, all'opposizione tra sovranità interna e sovranità esterna quale si affermerà nel lessico settecentesco e che si ritrova, ad esempio, nell'*Enciclopedia* di Diderot e D'Alembert. «Potenza» - vi si legge - è «la somma delle forze di uno Stato o di una società politica. La *potenza* di uno Stato è sempre relativa a quella degli Stati con cui ha rapporti», mentre per la voce «potere» si apre con la tesi che «il consenso degli uomini riuniti in società è il fondamento del *potere*»<sup>218</sup>.

Detta distinzione, in realtà, conosce diverse sfumature nel corso del XVIII secolo. A volte, essa è riferita a due differenti aspetti dell'*autorité*, ove *pouvoir* indicherebbe «un rapport particulier à l'exécution subalterne des ordres supérieurs», mentre la parola *puissance* «renferme dans sa valeur un droit et une force de domination»<sup>219</sup>.

Nei *Nouveaux Synonymes* dell'abate Roubaud, grammatico ed amico di Turgot, la distinzione è radicata nei termini latini *potentia* e *potestas*. *Puissance* designerebbe, in tal senso, «l'existence, la réalité de *pouvoir* une chose», mentre *pouvoir* si riferirebbe alla situazione dell'"avere", alla «possession, la faculté de jouir d'une puissance de la chose». Il primo termine si legherebbe all'idea di "forza" e "facoltà", ed in politica, si legge, indicherebbero con *puissance* «la somme des forces de la société». *Pouvoir*, invece, avrebbe due significati, riconducibili l'uno all'idea di *autorité*, l'altro a quella di *puissance*.

Se riferito alla nozione di "autorità", scrive Roubaud, *pouvoir* indica un titolo di diritto, mentre, nel caso contrario, un titolo di mero fatto: «l'un annonce l'autorité qui exerce son droit; e l'autre la puissance qui exerce son action». Attraverso l'autorità, il potere ordina (ne è "mandatario"); attraverso la *puissance*, esegue (ne è "esecutore"). Giuridicamente, poi, la *puissance* chiamata *législative* non è che l'autorità di dichiarare la legge, mentre quella chiamata *exécutive* è il *pouvoir* «qui souvent exécute sans employer la puissance, proprement dite, ou la force»<sup>220</sup>.

Secondo il Dizionario del Littré, *puissance* indicherebbe «le droit ou acte par lequel on commande aux autres, autorité», ed è in tale significato che andrebbe inteso il termine nel passo del capitolo XX delle *Considerazioni* «Il y a dans chaque nation un esprit général sur lequel la puissance même est fondée; quand elle choque cet esprit, elle se choque elle-même». La definizione di *pouvoir*, invece, si declina in differenti significati a partire dalla «faculté par laquelle on peut; ce que l'on peut» e, in particolare, esprimerebbe sempre la possibilità di un'azione, il fondamento per il quale qualcosa può agire in un certo modo. La sua identificazione con «l'autorité qui gouverne l'État» presuppone e segue questa prima connotazione.

<sup>216</sup> R. Shackleton, *Montesquieu*, cit., p. 286, ha, a tal proposito, rilevato come «*puissance législative* and *puissance exécutive* were new terms, but unequally new»: «In 1652 *pouvoir législatif* had been used in French in a translation of Milton's *Eikonoklastes*; it reappeared in Andrew Michael Ramsay's *Essai de politique* and in Barbeyrac's translations of Pufendorf. *Pouvoir exécutif* had appeared in 1672, in a translation of Chamberlayne's *Angliae notitia*. But these phrases had not been accepted by the language [...] Montesquieu, although he had innovated to the extent of using *puissance* instead *pouvoir*, found *exécutif*, though closer to the English, less suitable than *exécuteur* or its feminine *exécutive*, though these were not in ordinary use adjectivally».

<sup>217</sup> Cfr. L. Versini, *Baroque Montesquieu*, Genève, Droz, 2004, p. 148.

<sup>218</sup> D. Diderot - D'Alembert (a cura di), *Encyclopédie*; trad. it. cit., pp. 693-699.

<sup>219</sup> Girard, *Synonymes Français. Nouvelle édition*, Paris, 1806, p. 231.

<sup>220</sup> J.A. Roubaud, *Synonymes Français. Nouvelle édition*, I, Paris, Barbou, 1796, pp. 194-196.

Un ulteriore significato è, poi, presente in Condillac e nel *Dictionnaire des synonymes*, il cui manoscritto, nascosto durante la rivoluzione, verrà scoperto da Pierre-Benjamin Lafais (Lafaye), autore a sua volta di un dizionario dei sinonimi nel quale riporterà le definizioni del filosofo:

Le pouvoir – dit Condillac – est le droit d’user de la puissance; et la puissance marque les moyens qui sont à la disposition du pouvoir. Le despotisme est une puissance, puisqu’il a des forces; mais ce n’est point un pouvoir, puisqu’il n’a point de droit. Un pouvoir sans puissance est un pouvoir sans force. La puissance – dit encore Condillac, est plus relative à la force et le pouvoir se rapport plus à la liberté, c’est-à-dire à un usage raisonnable de la force<sup>221</sup>.

Nell’opera di Montesquieu tutte queste sfumature sono in qualche modo presenti, ma il senso autentico dell’opposizione tra le due espressioni non può prescindere dal fatto che soltanto *puissance*, e mai *pouvoir*, viene riferito a ciò che è *sovrano*.

Si è talvolta parlato di un «*demi-silence*» di Montesquieu a proposito del concetto di sovranità, sostenendo che «l’idée de souveraineté est donc pour l’auteur de *L’Esprit des Lois* une notion suspecte et dangereuse»<sup>222</sup>, la cui elusione dipenderebbe, in ultima istanza, dal tentativo di Montesquieu di tener distante dalla propria opera il problema del fondamento e dell’origine dell’obbligazione politica. A ben vedere, tuttavia, il concetto di sovranità non può dirsi propriamente trascurato, quanto, piuttosto, riservato unicamente all’esercizio della “*puissance*” e ad esso sotteso.

Il paragone tra Tarquinio e Cesare contribuisce a chiarire il difficile rapporto tra i due termini con riferimento all’idea di “sovranità”.

Nell’*Esprit des Lois* si legge che Tarquinio usurpò un *pouvoir* del popolo - ossia un “potere” assegnato a quest’ultimo dalla costituzione di Roma – “facendo le leggi” senza di esso e, talvolta, contro di esso. Egli «aumentò la sua potenza» personale (*puissance*), ma non sino al punto da modificare stabilmente la *distribuzione* e l’equilibrio dei poteri entro la costituzione, in quanto, prima che potesse riunire «les trois pouvoirs dans sa personne», il popolo lo cacciò. Nel momento in cui il popolo «si ricordò un attimo d’essere legislatore», Tarquinio “*ne le fut plus*” (EL, XI, 12).

Cesare, diversamente, usurpa la *souveraine puissance* della repubblica realizzando l’“improvvisa rivoluzione” nella distribuzione degli onori e delle cariche. La narrazione di Montesquieu segue, qui, le riflessioni di Plutarco – per il quale «l’odio più vibrante e che l’avrebbe portato a morte glielo produsse l’aspirazione al regno»<sup>223</sup> -, attraverso i diversi presagi che Cesare avrà della sua prossima morte e che si manifestano ogniqualvolta Cesare tenta di *représentare*, rendere visibile con un segno, la regalità che ha già, in realtà, ottenuto.

Se governò dapprima con i titoli della magistratura, scrive Montesquieu, «Cesare tentò pure di farsi mettere il diadema sul capo, ma vedendo che il popolo cessava le acclamazioni, lo

---

<sup>221</sup> P. B. de Lafaye, *Dictionnaire des Synonymes de la Langue Française avec une introduction sur la théorie des synonymes*, Paris, Hachette, 1861, p. 22. Il *Dictionnaire des Synonymes* di Condillac è stato pubblicato per la prima volta nel terzo volume delle *Oeuvres philosophiques de Condillac* a cura di G. Le Roy, Paris, PUF, 1947-1951.

<sup>222</sup> J. Ehrard, *L’esprit des mots*, cit., p. 153. Anche per R. Shackleton, *Montesquieu*, cit., p. 169, «Montesquieu makes a categorical denial of the legality of despotism which is simultaneously a rejection of the concept of sovereignty in political theory, a rejection which serves more than does anything else to differentiate his ideas from those eventually expressed by Rousseau». C. Eisenmann, *La pensée constitutionnelle de Montesquieu*, in *Cahiers de philosophie politique*, Reims, OUSIA, 1985, p. 61, invece, ha definito il modello di Montesquieu come una forma di «co-soveraineté de plusieurs forces sociales et politiques». Cfr. anche C. Larrère, *Montesquieu: l’éclipse de la souveraineté*, in G. Cazzaniga – Y. C. Zarda (a cura di), *Penser la souveraineté à l’époque moderne et contemporaine*, Pisa, ETS, 2001, pp. 199-214.

<sup>223</sup> Plutarco, *Vita di Cesare*, trad. it. cit., p. 439.

rigettò»<sup>224</sup>. La sua morte si annuncia nell'istante in cui compie un gesto regale, contrario ai "costumi" della repubblica: «Un giorno in cui il senato gli conferiva certi onori, egli trascurò di alzarsi, e da allora i senatori più autorevoli finirono col perdere la pazienza».

Tarquinio si è limitato – osserva Montesquieu – a “fare singole leggi”, ossia ad “abusare” del suo potere, lo ha esercitato “in avanti” sinché non ha trovato limiti. L'episodio di Tarquinio, del resto, è narrato nel capitolo 4 del libro XI dell'*Esprit des Lois*, nel quale si discute di come il governo moderato abbia bisogno che non si abusi del potere (*n'abuse pas du pouvoir*). «E' una esperienza eterna – si legge – che qualunque uomo che ha un certo potere (*pouvoir*) è portato ad abusarne (*est porté à en abuser*); va avanti sinché non trova dei limiti. [...] Perché non si possa abusare del potere (*abuser du pouvoir*), bisogna che, per la disposizione delle cose (*disposition des choses*), il potere arresti il potere (*le pouvoir arrête le pouvoir*)»<sup>225</sup>.

Montesquieu non utilizza, si è detto, l'espressione *abus du pouvoir souverain*, in quanto l'abuso, se incrina la «distribuzione» dei poteri, non altera, se limitato, la «disposizione delle cose». Da qui, il giudizio benevolo su Tarquinio presente nelle *Considerazioni*, il quale deve essere messo in relazione con il fatto che Montesquieu, come più volte sottolinea, considera l'abuso del potere spesso preferibile alla stesse correzioni: «tale è la natura delle cose – si legge nei *Pensées* – che l'abuso è spesso preferibile alla correzione o, almeno, che il bene consolidato è sempre preferibile al meglio che non lo è ancora»<sup>226</sup>.

La stessa riflessione è presente nella prefazione dell' *Esprit des Lois*: «si riconoscono i vecchi abusi, si vede il modo di correggerli; ma si vedono anche gli abusi della correzione stessa. Si lascia il male, se si teme il peggio; si lascia il bene, se si dubita del meglio»<sup>227</sup>.

Si consideri, inoltre, che, mentre nel governo repubblicano la *souveraine puissance* riposa intera e indivisibile nel popolo<sup>228</sup>, nella monarchia essa è invisibile – e, in qualche modo, assente –, in quanto la *puissance* scorre attraverso canali (*canaux moyens par où coule la puissance*), poteri intermedi «subordinati e dipendenti» (*pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants*), ai quali spetta la funzione di “trattenere” la sovranità, di “inventare” – come dirà Manzoni – una «sovranità d'impedimento»<sup>229</sup>.

La funzione dei “congegni” che compongono la *balance* pensata da Montesquieu è, perciò, quella di mediare la sovranità attraverso un *pouvoir borné*: il movimento dei tre poteri deve mantenersi entro il “lento spostamento”, e mai farsi accelerazione.

Soltanto nelle repubbliche, perciò, vi è un monarca (*monarque*) che incarna la massima *sit pro ratione voluntas*: «La volonté du souverain est le souverain lui-même» (EL, II, 2). Soltanto nelle repubbliche, pertanto, è rappresentata la sovranità come *majestas*, la quale per Montesquieu non può che essere *majestas populi*. Nel governo monarchico, invece, la «volontà momentanea del principe» non coincide in alcun modo con la “sovranità”, ma con un *pouvoir*, il quale governa «per mezzo di leggi fondamentali».

---

<sup>224</sup> C, XI, cit., p. 153.

<sup>225</sup> EL, XI, 4, p. 309. Cfr., sul punto, R. Shackleton, *Montesquieu*, cit., pp. 299-300.

<sup>226</sup> Montesquieu, *Pensées*, n. 1920.

<sup>227</sup> EL, Pref., p. 142.

<sup>228</sup> Cfr. EL, XIX, 27, p. 483: «nelle democrazie antiche il popolo aveva un potere immediato (*puissance immédiate*)».

<sup>229</sup> A. Manzoni, *La Rivoluzione francese del 1789 e la Rivoluzione Italiana del 1859, Osservazioni comparative* (1889), pubblicato con il titolo *Storia incompiuta della Rivoluzione Francese*, Milano, Bompiani, 1989, p. 333: «Quella che que' magistrati inventavano, per loro uso, era una sovranità d'impedimento, senza avvertire che alla conservazione di qualunque società è necessaria una sovranità di comando positivo. Tentavano col fatto ciò che non avrebbero potuto nemmeno concepir con la mente, cioè un reggimento sociale in cui l'ultima parola avrebbe avuto a essere un *No*».

Si consideri come gli anni di stesura dell'*Esprit des Lois* coincidano con quelli del consolidamento della funzione “politica” dei Parlamenti, dopo la restituzione del diritto di *remontrance* da parte di Filippo d’Orléans il 15 settembre 1715, e la fine della polisindia<sup>230</sup>. Nelle *Lettere persiane*, Montesquieu aveva già intuito l’incerto destino dei “corpi intermedi”, la cui autorità politica, drasticamente ridotta durante il regno di Luigi XIV, sembrava essere stata finalmente ripristinata:

I Parlamenti somigliano a quelle rovine che si calpestano, ma richiamano tuttavia l’idea di qualche tempio famoso per l’antica religione dei popoli. Essi ormai hanno solo la funzione di rendere giustizia, e la loro autorità è sempre languente a meno che una congiuntura imprevista non venga a render loro forza e vita [...] Ma il reggente, nell’intento di rendersi gradito al popolo, da principio ha mostrato di rispettare questa immagine della pubblica libertà. e come se avesse pensato a risollevarlo da terra il tempio e l’idolo, ha voluto fossero considerati l’appoggio della monarchia (*appui de la monarchie*) e il fondamento di ogni autorità legittima (*fondement de toute autorité légitime*)<sup>231</sup>.

Montesquieu, datando la lettera di Usbek il giorno 4 della luna di Regeb – ossia il mese di settembre<sup>232</sup> – del 1715, nasconde la restituzione del diritto di rimostranza nella speranza di una “congiuntura imprevista” (*quelque conjoncture imprévue*) che potrebbe spostare nuovamente il ruolo dei parlamenti da corti giudiziarie a fondamento della monarchia. Senza la restituzione di quel diritto, di certo «la storia della Francia del XVIII secolo avrebbe seguito un altro corso, perché i parlamenti riuscirono con quello strumento a costituire un centro di opposizione, a ostacolare ed anche impedire le riforme, a congelare lo Stato»<sup>233</sup>.

Con il cambiamento della situazione politica, anche il lessico di Montesquieu conosce diverse sfumature. Nell'*Esprit des Lois*, si perde, infatti, il riferimento al *fondement de toute autorité légitime*. Con il ripristino del diritto di rimostranza, inoltre, la monarchia cessa di essere definita un *État violent*, una condizione sforzata, sempre pronta a degenerare in repubblica o dispotismo perché la *puissance* – come si legge nella lettera CII – non può mai essere «divisa egualmente tra il sovrano e il re».

Il consolidamento del ruolo politico dei parlamenti fa sì che all’ “equilibrio troppo difficile” della monarchia francese nelle *Lettres Persanes* si sostituisca, nel giudizio di Montesquieu, quella perfetta “*balance*” dello *Spirito delle Leggi*, ove la *puissance* scorre nei tre *pouvoirs*, e non è più in tensione tra popolo e re.

La nozione di sovranità è in qualche modo “nascosta” nell'*Esprit des Lois*, in quanto essa finisce per identificarsi con la «struttura scheletrico-architettonica»<sup>234</sup> di ogni governo, che sarebbe possibile scorgere soltanto “penetrando con un colpo di genio tutta la costituzione di uno Stato” (*pénétrer d’un coup de génie toute la constitution d’un état*), ossia ciò rispetto a cui Montesquieu, sin dalla *Prefazione* dell’opera, dimostra di voler tener lontano i lettori.

Deve farsi, a questo punto, un’ ulteriore osservazione. Montesquieu non esclude che, entro il governo monarchico, il potere (*pouvoir*) del re possa giungere a corrompere se stesso «sino a

<sup>230</sup> Cfr. F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962, pp. 19-20.

<sup>231</sup> Montesquieu, *Lettres persanes* (1721), XXIX; trad. it. *Lettere persiane*, Milano, Rizzoli, 1984, p. 186.

<sup>232</sup> Cfr. R. Shackleton, *The moslem chronology of the «Lettres Persanes»*, in «French Studies», 1954, pp. 17-27.

<sup>233</sup> P. Alatri, *Parlamenti e lotta politica*, cit., p. 6.

<sup>234</sup> G. Tarello, *Per una interpretazione sistematica de «L’Esprit des Lois»*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1970, pp. 25-26.

cambiarne la natura» (*changer de nature*) (EL, VIII, 7). Il potere del re aumenterebbe a tal punto, qui, da “snaturarsi”<sup>235</sup>.

Eppure, in tal caso, saremmo di fronte ad un autentico «delitto di lesa maestà» (*crime de lèse-majesté*) – scrive Montesquieu –, ossia ad un attentato contro lo stesso potere (*pouvoir*) regale. Un tale crimine, tuttavia, non sfugge, secondo la classificazione dell’*Esprit des lois*, alle «leggi che determinano la libertà politica nel suo rapporto con il cittadino», ossia a quelle particolari leggi criminali che hanno riguardo alla relazione tra la libertà politica ed il cittadino<sup>236</sup>. In tal caso, pertanto, è il re come cittadino (*citoyen*) che attenta alla stessa maestà del suo potere (*pouvoir*). Egli non sarà punito, così, che per mezzo di una *legge positiva*.

Diverso è il caso dell’usurpazione da parte di Cesare della *souveraine puissance* della repubblica, del «governo libero» (*gouvernement libre*) e «sempre agitato» della repubblica romana – ove, si potrebbe dire, tutti i *congegni* (principi) erano in continua tensione (*tous les ressorts du gouvernement sont tendus*) -.

Cesare, infatti, non aspira semplicemente a “snaturare” il suo *pouvoir* reale – egli, scrive Montesquieu, è un *véritable roi* – oltrepassandone i limiti o usurpando le prerogative di altri organi. Cesare, diversamente, vuole fare della regalità una *souveraine puissance*.

Per Montesquieu, tuttavia, non è concepibile alcuna “sovranità dei re”, in quanto il re è sempre e soltanto titolare di uno dei “poteri” (*pouvoirs*) che compongono la *puissance*. Si ricordi, allora, l’opinione di Bruto riportata da Appiano, secondo cui i congiurati *avrebbero avuto la nomea di tirannicidi solo uccidendo Cesare, perché uccidevano un re*.

Mentre con Tarquinio la *puissance* personale, la forza del re aspira ad estendere il proprio *pouvoir*, con Cesare si è di fronte ad un *pouvoir* che aspira alla *souveraine puissance*<sup>237</sup>.

Poiché in un governo monarchico la sovranità è “nascosta”, non sembra mai possibile che il re – il quale è sempre un *pouvoir* – abbia la possibilità di farsi “tiranno”. È soltanto nelle repubbliche, dove la *souveraine puissance* è visibile e continuamente rappresentata dalle decisioni del “popolo-monarca”, che il pericolo della sua usurpazione può manifestarsi.

Sotto tale profilo, il regicidio e il tirannicidio si separano definitivamente, in Montesquieu, sulla base del fatto che il potere del re è costantemente tenuto lontano dalla *souveraine puissance*, invisibile.

Non vi è legge, per contro, che possa punire il *tiranno*, in quanto la sua non è una semplice cospirazione né un delitto di lesa maestà, in quanto il suo crimine non attiene, per utilizzare le

---

<sup>235</sup> Eppure, si noti, il passo in esame si riferisce ancora una volta soltanto alla relazione tra re e poteri intermedi, in quanto l’ordine delle cose significa “ordine del privilegio nobiliare”. Cfr. G. Tarello, *Montesquieu criminalista*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 5, 1975, pp. 221-222 (nota 48); J. Brethe de la Gressaye, nota a Montesquieu, *Esprit des Lois*, Paris, Les Belles Lettres, 1950, I, p. 314.

<sup>236</sup> Per una introduzione, cfr. J. Graven, *Montesquieu et le droit pénal*, in P. Barrière et alii, *La Pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu. Bicentenaire de L’Esprit des Lois 1748-1948*, Paris, Recueil Sirey, 1952, pp. 209-254; G. Tarello, *Montesquieu criminalista*, cit., pp. 203-260; C. Larrère, *Droit de punir et qualification de crimes de Montesquieu à Beccaria*, in M. Porret (a cura di), *Beccaria et la culture juridique des Lumières*, Genève, Droz, 1997, pp. 89-108. Per la recezione delle considerazioni di Montesquieu sulla lesa maestà nel pensiero settecentesco e, in particolare, nell’*Enciclopedia*, cfr. G. Benrekassa, *L’Esprit des Lois dans l’Encyclopédie: de la liberté civile à la contribution citoyenne, des droits subjectifs au «pacte social»*, in M. Porret – C. Volpilhac-Augier (a cura di), *Le temps de Montesquieu*, Genève, Droz, 2002, pp. 253-274.

<sup>237</sup> Per tale ragione, nella prospettiva di Montesquieu, la “monarchia militare” di Cesare non ha alcuna «intima affinità» con la monarchia di Servio Tullio, come invece sarà per T. Mommsen, *Storia di Roma antica*, L. V, t. II, cit., pp. 1118-1119. Deve, del resto, precisarsi come la prospettiva di Montesquieu sia distante anche dall’idea di “*cesarismo*” come «dominazione di principi portati al governo dalla democrazia ma rivestiti di potere assoluto» (Littré). Sul punto, cfr. A. Momigliano, *Per un riesame della storia dell’idea di cesarismo* (1956), ora in Id., *Sesto contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1984, pp.273-282.

parole di Montesquieu, alla “libertà politica nel suo rapporto con il *cittadino*”, ma alla libertà nel suo rapporto con un potere (*pouvoir*), la regalità:

Di fatto, il delitto di Cesare, che viveva in un governo libero, non era tale da poter essere punito solo con un assassinio (*n’ètoit-il pas hors d’état d’être puni autrement que par un assassinat*)? E chiedere perché non lo si fosse perseguito con la forza aperta, oppure con le leggi, non era forse chiedere ragione dei suoi delitti?<sup>238</sup>

È in questa frattura tra *citoyen* e *pouvoir* che, attraverso la virtù - ossia il principio politico che fa agire le repubbliche<sup>239</sup> - si rende “*divine*” il delitto contro il tiranno. Non si tratta, infatti, di chiedere a Cesare ragione del suo crimine, non essendovi legge *umana* che lo possa punire, ma, diversamente, di spostare la sua uccisione su un piano differente, il quale, più che richiamare la virtù cristiana rivelata - che è alla base di molte teorie del tirannicidio secentesche -, si radica nel concetto sacrale della *maiestas populi* e dell’usurpazione di essa come *adfectatio regni*, punita nella sfera dell’*homo-sacer*.

---

<sup>238</sup> C, XI, trad. it. cit., p. 155.

<sup>239</sup> Tale interpretazione è, a mio avviso, confermata anche da EL, VIII, 11, in cui, descrivendo le istituzioni dei Cretesi, Montesquieu indica come sia stato il “*grand amour pour la patrie*” a giustificare il “*moyen bien singulier*” che è l’*insurrection* per “*tenir les premiers magistrats dans la dépendance des loix*” e prevenire l’*abus du pouvoir*. Anche se Montesquieu non si riferisce a *puissance*, ma a *pouvoir*, egli si sta ancora riferendo alle istituzioni repubblicane. Il passo, in tal senso, significa sempre entro l’orizzonte concettuale della repubblica. Cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., p. 182; R. Monnier, *L’histoire comme «laboratoire» du politique. Le paradigme de la démocratie et la notion de représentation dans L’Esprit des Lois*, in M. Porret – C. Volpilhac-Augier (a cura di), *Le temps de Montesquieu*, cit., p. 215.

*Conclusione.*

La narrazione dell'uccisione di Cesare richiama, forse insensibilmente, almeno due suggestioni classiche. L'una, che rievoca l' *homo sacer* di Festo, è alla base di quel meccanismo di "oblio in se stessa" della virtù, mediante il quale il delitto si trasforma in azione divina. L'altra, ripresa da Cicerone, induce Montesquieu a non ammettere altro rimedio, di fronte all'usurpazione del "potere sovrano", che l'assassinio politico.

In Montesquieu tali idee si inscrivono entro un'architettura che, da un lato, tiene il più possibile "nascosta" la nozione di "sovranità" – la quale si rende visibile unicamente nelle riflessioni dedicate alle repubbliche ed alla *souveraine puissance* del popolo –; dall'altro, non presenta alcun collegamento tra la tirannia ed il contratto sociale.

È più che probabile che Montesquieu non abbia mai avvertito che la posizione del re ne potesse risultare, in qualche modo, indebolita. Nella sua opera, la coerente ma implicita distinzione tra *pouvoir* e *puissance* consentiva di separare radicalmente la tirannia dall'abuso del potere monarchico, Cesare da Tarquinio, il tiranno dal re. Era, tuttavia, soltanto l'equilibrio tra re e "corpi intermedi" – che secondo Montesquieu definiva la monarchia francese del suo secolo – a garantire, in definitiva, quelle sfumature di significato<sup>240</sup>.

Eppure nella trama dei poteri intermedi che reggono la definizione del governo monarchico, l'idea di sovranità finirà per perdersi, ed il re per apparire un *pouvoir* estraneo ad ogni vincolo sociale. "Strappata la tela" dei corpi privilegiati e dipendenti, come dirà Diderot, i contemporanei avrebbero visto la "tirannia": «C'era fra la testa del despota e i nostri occhi una grande tela di ragno sulla quale la massa adorava una grande effigie della libertà. I chiaroveggenti avevano da tempo guardato attraverso i piccoli buchi della tela, e sapevano che cosa c'era dietro; la tela è stata strappata, e la tirannia si è mostrata a viso scoperto»<sup>241</sup>.

A partire dalla metà del secolo XVIII, come si è già accennato, si assiste ad un progressivo cambiamento di significato dei vocaboli utilizzati da Montesquieu (tirannia / dispotismo, *pouvoir* / *puissance*, virtù / onore), in parallelo, sembra, con la crisi politica dei "corpi intermedi" e la "reazione aristocratica" ai tentativi di riforma dei *Parlamenti*. Se l'*Esprit des Lois* rappresenterà «il principale punto di riferimento ideologico delle rivendicazioni parlamentari»<sup>242</sup>, l'intensificarsi

---

<sup>240</sup> Montesquieu si dimostra, così, un pensatore dell'*ancien régime*, se con tale espressione si intende «una specie di immensa fiumana fangosa, che reca con sé tronchi morti e ingombranti, erbacce strappate a ogni proda, organismi vivi di ogni età e di ogni dimensione; ha raccolto senza gravi perdite i grandi affluenti del medioevo, i ruscelli dei tempi barbari e anche dell'impero romano – alle cui realizzazioni, si rifà continuamente – senza trascurare sorgenti ancora più remote, come quella tripartizione degli ordini che viene, forse, dal vecchio fondo indoeuropeo [...]; un fiume enorme che sfocia, di colpo, nell'oceano dei nuovi regimi, ma che vi lascia per lungo tempo ancora la propria scia, il proprio colore, le proprie alluvioni» (P. Goubert, *L'ancien régime – I: la société*, Paris, Colin, 1969; trad. it. *L'Ancien Régime – I: La società*, Milano, Jaca Book, 1976, p. 33).

<sup>241</sup> Diderot, *Essai historique sur la police de France depuis son origine jusqu'à son extinction actuelle. Memoires pour Catherine II* (1773); trad. it. *Saggio storico sull'ordinamento legale della Francia dalle origini alla sua attuale estinzione*, in Id., *Scritti politici*, a cura di F. Diaz, Torino, Utet, 1967, p. 221.

<sup>242</sup> P. Alatri, *Parlamenti e lotta politica*, cit., p. 74. R. Shackleton, *Montesquieu*, cit., p. 281, nota correttamente: «This tradition of the *parlements* inspired and was inspired by the political doctrine of Montesquieu». Cfr. R. Bickart, *Les Parlements et la notion de souveraineté nationale au XVIIIe siècle*, Paris, Alcan, 1932; H. Shennan, *The political vocabulary of the parlement of Paris in the Eighteenth century*, in *Diritto e Potere nella Storia Europea, Atti del quarto*

della retorica patriottica dei parlamenti, i quali tenteranno di porsi, nei confronti della Corona, come rappresentanti della nazione, contribuirà ad erodere progressivamente i riferimenti dell'opera di Montesquieu. Ciò è evidente, ad esempio, dall'esaltazione della virtù repubblicana da parte dei magistrati, la quale farà esclamare a Grimm: «Ah Bruto! Ah Fabrizio! Quanto le vostre teste si sono ristrette sotto la parrucca d'un consigliere di parlamento!»<sup>243</sup>.

La rassegna di alcune recezioni del passo delle *Considérations* nella letteratura della rivoluzione e di quella successiva, indica la compiuta trasformazione del senso autentico delle argomentazioni di Montesquieu avvenuta in meno di un secolo<sup>244</sup>. Almeno ad una lettura superficiale, del resto, le riflessioni di Montesquieu apparivano in una stretta affinità con l'esaltazione di Bruto propria dell'illuminismo, quale, ad esempio, quella dell'enciclopedista Deleyre, il quale scriverà: «*car la vertu s'aigrit et s'indigne jusqu'à l'atrocité. Caton et Brutus étoient vertueux; ils n'eurent à choisir qu'entre deux grands attentats: le suicide ou la mort de Cesar*»<sup>245</sup>.

Il passo delle *Considérations* relativo all'uccisione di Cesare verrà, esemplarmente, riportato interamente nell'articolo di Sylvain Maréchal *Tyrannicides*, apparso sul giornale rivoluzionario di Louis-Marie Proudhomme, *Les Révolutions de Paris*, nel dicembre 1790<sup>246</sup>. Il testo, nel proporre la formazione di una «*légion sacrée de tyrannicides*», insisteva sulla distinzione tra tirannicidio e regicidio: «*l'aveu du peuple, la sanction de la patrie sont les seules lignes de démarcations qui séparent le régicide du tyrannicide*». Montesquieu era così giunto alla retorica della Rivoluzione<sup>247</sup>, la quale, nell'esaltazione dell' *amour de la patrie* e della virtù repubblicana, non sempre distinguerà tra i suoi “*trois interprètes du Juste*”, come scrive Michelet: Montesquieu, Voltaire, Rousseau.

L'equivoco, se così si può chiamare, non sarà, del resto, avvertito neppure dagli avversari della Rivoluzione. Edmund Burke, nel 1796, si opporrà alle richieste di pace del Direttorio scrivendo: «*They had continually in their hands the observations of Machiavel on Livy. They had Montesquieu's Grandeur et Décadence des Romains as a manual; and they compared, with mortification, the systematic proceedings of a Roman Senate with the fluctuations of a monarchy*»<sup>248</sup>.

---

*Congresso internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto. Atti in onore di Bruno Paradisi*, cit., pp. 951–964; M. Linton, *The rhetoric of virtue and the Parlements, 1770-1775*, in «*French History*», IX, 2, 1995, pp. 180-201.

<sup>243</sup> P. Alatri, *Parlamenti e lotta politica*, cit., p. 15. Cfr. P. Goubert, *L'ancien régime - II: I poteri*, trad. it. cit., p. 411: «Di tanto in tanto – in particolar modo dopo il 1750 – i parlamenti si lusingarono di agire in nome del pubblico interesse; il processo si accentuò dopo le teorizzazioni di un certo Lepaige (1753); costui affermava che i parlamenti discendevano in linea diretta dalle assemblee nazionali dei tempi dei Franchi e dell'età merovingia e carolingia; un certo numero dei membri dei parlamenti si considerava perfino, secondo quanto affermato da Jean Égret, personalmente investito di un “mandato nazionale”». Cfr. J. Egret, *La pré-révolution française (1787-1788)*, Paris, PUF, 1962; Id., *Louis XV et l'opposition parlementaire*, Paris, Colin, 1970.

<sup>244</sup> Per la recezione in America, le problematiche sono differenti e, pertanto, esulano dal presente studio. Per una introduzione cfr. D. Lacorne, *Mémoire et amnésie: les fondateurs de la République américaine, Montesquieu et le modèle politique romain*, in «*Revue française de science politique*», 42, 3, 1992, pp. 363-374.

<sup>245</sup> A. Deleyre, *Tableau de l'Europe. Pour servir de Supplément à l'Histoire philosophique et politique des Etablissements et due Commerce des Européens dans les deux Indes*, Amsterdam, 1774, p. 40.

<sup>246</sup> *Les Révolutions de Paris*, n. 74, 4-11 dicembre 1790.

<sup>247</sup> Cfr., sul punto, lo studio di R. Monnier, *Évolution d'un thème républicain en révolution: les expressions du tyrannicide dans la crise de Varennes*, in P. Bourdin – J.C. Caron – M. Bernard (a cura di), *La Voix & le Geste. Une approche culturelle de la violence socio-politique*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2005, pp. 29-48.

<sup>248</sup> E. Burke, *Three Letters addressed to a Member of the present Parliament, on the Proposals for Peace with the regicide Directory of France* (1796), in *The Works of Edmund Burke*, IV, Boston, Charles C. Little and James Brown, 1839, p. 149.



La lettura del passo non cambierà neppure nel secolo successivo. Nel *Dictionnaire politique*, uscito nel 1843 a cura di Duclerc e Pagnerre, la voce *Tyrannicide* si apre riportando per esteso l'assassinio di Bruto descritto nelle *Considerazioni*, al termine del quale viene osservato: «*Ainsi Montesquieu ne se borne pas à exposer la doctrine de l'antiquité touchant l'assassinat politique, il va plus loin, et, non content de ne la point blâmer, il l'approuve formellement*»<sup>249</sup>.

Lo stesso passo figurerà, sette anni più tardi, in una scena centrale del dramma di François Ponsard su Charlotte Corday, dove la ragazza, che ucciderà Marat, legge ad alta voce sulla scena l'intero brano delle *Considerazioni*, preceduto da questa invocazione:

Plutarque, Montesquieu, toi Jean-Jacques, vous tous,  
Compagnons de mes nuits! – que me conseillez-vous?  
Ne m'avez-vous tant fait hair la tyrannie  
Que pour me condamner à la voir impunie,  
Et quand vous me vantez les deux derniers Romains,  
Ne me mettez-vous pas leur poignard dans les mains<sup>250</sup>.

A questo punto, si legge nel testo, Charlotte «lit un passage de Montesquieu»: proprio quello sulla virtù che si dimentica di sé e si supera.

Dalla parte politica opposta, Jean Gaume, nello scritto di propaganda cattolica *La Révolution*, accuserà Montesquieu di essersi spinto più lontano dello stesso inizio della Rivoluzione: quel passo delle *Considerazioni* «justifie le régicide»<sup>251</sup>. Montesquieu, egli scrive, «continue d'exalter les gouvernements républicains de l'antiquité classique, au détriment des monarchies modernes». Tanto nella lettura democratica che in quella conservatrice, nelle parole di Montesquieu si è perduta la distinzione tra re e tiranno.

La reinterpretazione dei residui superstiti di un passato più antico è alla base delle moderne espressioni e prassi morali. In tal senso, la virtù che Montesquieu delinea non coincide, ovviamente, con l'idea romana, ma ne costituisce un ripensamento, seppure nell'illusione di una continuità con essa. Diversamente si verifica, invece, «quando le risorse di una cultura sono troppo scarse per svolgere il compito della reinterpretazione»: allora «il compito della giustificazione diviene impossibile»<sup>252</sup>.

È quanto sembra accaduto nella lettura della formule politiche di Montesquieu che passeranno alla Rivoluzione Francese e, in particolare, dell'orizzonte dell'antichità e dei suoi riferimenti: dove per Montesquieu il destino di Roma sarà sempre inscritto nelle sue rovine, con Saint-Just esso coinciderà con il momento della fondazione della città, con «l'expérience d'un pouvoir démiurgique»<sup>253</sup>.

Saint-Just rappresenta, in tal senso, il punto di frattura fondamentale nell'interpretazione del pensiero di Montesquieu. Per certi versi, ne costituisce anzi l'esatto rovesciamento.

L'intera architettura dell'*Esprit des Lois*, infatti, si regge sulla “sovranità trattenuta” dell'*Ancien Régime*, la quale garantisce la *fissità* della costituzione politica (EL, II, 4) anche nelle

<sup>249</sup> E. Duclerc – Pagnerre (a cura di), *Dictionnaire politique: encyclopédie du langage et de la science politiques*, Paris, Pagnerre, 1860<sup>6</sup>, p. 936.

<sup>250</sup> F. Ponsard, *Charlotte Corday* (1850), London, Trübner, 1867, p. 54.

<sup>251</sup> J. Gaume, *La Révolution, recherches historiques sur l'origine et la propagation du mal en Europe – Le Voltairianisme*, Paris, Gaume, 1856, p. 450.

<sup>252</sup> A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981; trad. it. di M. D'Avenia, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Roma, Armando, 2009<sup>2</sup>, p. 150.

<sup>253</sup> M. Éli Blanchard, *Saint-Just & Cie. La Révolution et les mots*, Paris, A.-G. Nizet, 1979, p. 30.

tensioni – cui Montesquieu prende parte – tra parlamenti e Corona. La *thèse parlementaire* di Montesquieu intende il rapporto tra poteri come «fusione, di legame, di combinazione, di equilibrio»<sup>254</sup>, il quale impedisce, nei suoi complicati congegni, proprio quella «separazione tra poteri» che consentirebbe di individuare l'organo titolare della sovranità.

È la stabilità di questo sistema ciò a cui Montesquieu intende riferirsi quando scrive, in apertura dell'opera: «Se potessi far sì che coloro che comandano conoscessero meglio ciò che devono prescrivere, e che quelli che obbediscono trovassero nuovo piacere ad obbedire, mi reputerei il più felice dei mortali»<sup>255</sup>. Saint-Just, al contrario, non potrà che leggere Montesquieu a partire dalla fine di quella crisi politica che ha fatto sì che, come egli scrive, «i parlamenti si sono sollevati contro la tirannide e l'hanno travolta. Il primo colpo inferto alla monarchia è uscito da questi tribunali: tutto è noto»<sup>256</sup>.

Da questo momento, pertanto, una profonda instabilità penetra nell'interpretazione di Montesquieu: rifiutata la posizione *nobiliaire*, il significato dei passi della sua opera – quasi sempre strettamente dipendenti l'uno dall'altro – si perde, resta indefinito. È in questo senso specifico che il proposito di Montesquieu non può che essere rovesciato: «ho cercato il principio e l'armonia delle nostre leggi – scrive Saint-Just – e non dirò, come Montesquieu, “che ho trovato ragioni sempre nuove per obbedire” (*que j'ai trouvé sans cesse de nouvelles raisons d'obeir*), ma che ne ho trovate abbastanza per credere che obbedirò soltanto alla mia virtù»<sup>257</sup>. «Quando lo Stato muta i suoi principi, non si torna indietro»<sup>258</sup>, scrive Saint-Just, indicando come, con la Rivoluzione, la relazione tra *istituzioni* e *capi politici*<sup>259</sup> si sia invertita: si annuncia, infatti, l'istante – che in Montesquieu era per sempre passato<sup>260</sup> – della «fondazione di una nuova repubblica» (EL, V, 5).



---

<sup>254</sup> P. Alatri, *Parlamenti e lotta politica*, cit., p. 73. Il richiamo è al classico lavoro di C. Eisenmann, *La pensée constitutionnelle de Montesquieu*, in B. Mirkin-Guetzevitch (a cura di), *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu. Bicentenaire de l'Esprit des lois. 1748-1948*, Paris, Sirey, 1952, pp. 133-160.

<sup>255</sup> EL, Pref., p. 142.

<sup>256</sup> Saint-Just, *Lo spirito della Rivoluzione*, p. 14.

<sup>257</sup> Saint-Just, *Lo spirito della Rivoluzione*, p. 8.

<sup>258</sup> Saint-Just, *Lo spirito della Rivoluzione*, p. 28.

<sup>259</sup> C, I, p. 80.

<sup>260</sup> Per tale ragione, in definitiva, il dibattito sul repubblicanesimo di Montesquieu non verrà considerato nel presente studio. L. Althusser, *Montesquieu*, cit., p. 99 ha bene scritto che «Montesquieu non crede alla repubblica per una semplice ragione: *il tempo della repubblica è passato*». Ciò non significa, ovviamente, che proprio quella ricucitura dell'orizzonte spirituale con la Roma repubblicana – che è uno degli assi fondamentali dell'opera di Montesquieu – non finì per suggerire ai suoi lettori, mutate le condizioni politiche in cui Montesquieu pensò e scrisse i propri lavori, che il tempo dell'antichità non fosse divenuto nuovamente presente. Cfr., sul punto. C. Larrère, *Montesquieu et «l'exception française»*, in D. Felice (a cura di), *Poteri, Democrazia, Virtù*, cit., pp. 51-64.