

MONTESQUIEU: ANALOGIA E STORICITÀ.

TOMMASO GAZZOLO

Università degli Studi di Sassari

Dipartimento di Giurisprudenza

tommaso.gazzolo@libero.it

ABSTRACT

The following paper aims to think about the uses and functions of the analogy into Montesquieu's thinking. Most especially, the article wants to discuss the "paradigmatic" function that the Roman history plays into the internal structure of the "Esprit des Lois" by issuing a propose of rereading of the very idea of "paradigma" and suggesting a reinterpretation of Montesquieu's analogical and comparative "method" in the light of a peculiar conception of historicity

KEYWORDS

Historicity; analogy; Rome; topology; Montesquieu.

Buscas en Roma a Roma ¡oh peregrino!
y en Roma misma a Roma no la hallas (Quevedo, *A Roma seputada en sus ruinas*).

1. E' estremamente difficile seguire il «movimento delle leggi»¹ nei testi di Montesquieu, nella sua concezione dinamica dei "rapporti" (*rappor*ts) che definisce i mutamenti strutturali ma anche le omogeneità riscontrabili nelle forme di governo, nelle "costituzioni". Leggi e costumi – che rispondono a meccanismi normativi differenti, ed irriducibili l'uno all'altro – "convengono" in determinate serie di rapporti, entrano tra loro in opposizione in altre, secondo movimenti che sono sempre *sincronici*, in quanto propriamente "strutturali".

Da questo punto di vista, per quanto le leggi si modificino *nel* tempo (basti qui il rimando ai libri dal XXVII al XXXI dell'*Esprit des Lois*), per quanto

¹ P. Slongo, *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Milano, Franco Angeli, 2015.

possano cambiare i costumi, le usanze, le credenze religiose, il problema teorico del loro modo di disporsi in serie di rapporti non sembra prendere in considerazione la loro dimensione storica, tanto che le serie di esemplificazioni di un certo rapporto si dispongono senza alcun interesse per la loro distanza nel tempo – da qui la perplessità di un Voltaire, quando, commentando il passo in cui Montesquieu argomenta che il lusso è proprio delle monarchie citando il caso dei Suioni, si chiede: «ma questi Barbari che Tacito neppure conosceva e che, nel loro piccolo paese, avevano un solo capo e preferivano un possessore di cinquanta vacche a chi ne aveva solo dodici, hanno il benché minimo rapporto con le nostre monarchie e le nostre leggi suntuarie»?.

Eppure, il “sistema” (o la struttura) dei rapporti non sembra in Montesquieu possibile se non a partire da una certa “storicità”, da una certa concezione della storia, senza la quale l’ordine sincronico delle relazioni apparirebbe del tutto estrinseco e superficiale – è la critica di Voltaire, nel passo sopra citato. Occorre allora interrogarsi sul senso di una eventuale “logica” della storia presente nel pensiero di Montesquieu, senza la quale non si spiegherebbe il continuo tentativo di tracciare “analogie” tra mondo classico e contemporaneità, tra la storia romana, soprattutto, e quella francese ed inglese. Ma cosa significa “analogia”, in questo caso?

È su questo punto che occorre, nelle pagine che seguono, riflettere, secondo una specifica direzione: il modo in cui la storia romana, la quale costituisce il riferimento costante dei testi e del pensiero di Montesquieu, fonda quel tipo di “ragionamento analogico” che costituisce la “trama” del confronto tra antichi e moderni².

L’analogia può certo far parte – e costituire – il «metodo esplicativo» di una ricerca, ossia il tentativo, da parte dell’autore, di *capire* la storia, dove «capire significa saper descrivere una situazione a noi ignota per mezzo di riferimenti a cose note»³. Da questo punto di vista, c’è senz’altro, in Montesquieu, un uso

² Lo hanno sottolineato esplicitamente, per primi, a quanto mi risulta, J.K. McLelland, *Metaphor in Montesquieu’s Theoretical Writings*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 199, 1981, pp. 205-224 e, più di recente, R.A. Sparling, *Montesquieu and Analogical Reasoning*, in L. Bianchi – R. Minuti (a cura di), *Montesquieu et les philosophes de l’histoire au XVIII^e siècle*, Napoli, Liguori, 2013, pp. 47-69. Che un dispositivo “analogico” sia anche ciò che, in Montesquieu, fonda la corrispondenza tra fisico e morale, anima e carattere, storia fisiologica e storia dell’educazione, è un aspetto che dovremo rinunciare qui a trattare, ma che è certamente presente e fondamentale nell’opera dell’autore, come sottolineato, di recente, anche da P. Slongo, *Il movimento delle leggi. L’ordine dei costumi in Montesquieu*, cit., pp. 40-41.

³ E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia* (1968), Macerata, Quodlibet, 2004, p. 39.

“paradigmatico” della storia⁴, se per “paradigma” intendiamo – in senso aristotelico – un tipo di argomento che, a partire da un fatto noto del passato, ci consentirebbe di fondare un giudizio su un fatto ignoto, del presente o del futuro. Ma, per quanto si possano sempre ritrovare *similitudini* tra la storia romana e quella presente, non è in realtà per *induzione* (perché il “paradigma”, in Aristotele, funziona sempre come un argomento induttivo-retorico⁵) che traiamo da essa gli “insegnamenti” (politici, morali, etc.) che pure Montesquieu cerca sempre di ricavare. Ciò, ovviamente, non impedisce di parlare, anche per Montesquieu, di Roma come di «una storia che è paradigma di tutte le altre»⁶, ma solo a patto di intendere “paradigma” in una accezione diversa da quella aristotelica. Se la storia romana funziona come un termine costante di una serie di analogie attraverso le quali si rende *scrivibile* il testo dell’*Esprit des Lois*, è perché essa è molto più che il “caso” di un “paradigma”. E’ molto di più, per servirsi dei termini kantiani, di un *Exempel*, «caso particolare di una regola». La regola, qui, è l’esempio stesso, inteso come *Beispiel*, esempio “esemplare”, ossia che è sin dall’inizio un particolare già universale, senza per questo cessare di essere tale⁷. Roma non è un esempio *tra* gli altri (non ci sono, propriamente, *altri* esempi): è esempio esemplare, esempio di cui è impossibile dare, scoprire la *regola*, perché non sta prima di esso – non è la regola a costituirlo, a renderlo possibile. Certo, è esempio *di* una regola generale, la quale tuttavia non potrà mai enunciarsi⁸.

La storia romana è “esemplare”, allora, non tanto perché essa vada “imitata”, perché costituisca cioè un “modello”, un “ideale” in base al quale comportarsi e valutare il presente (*exemplar*), ma perché essa è l’evento (come

⁴ Sul tema, cfr. L. Canfora, *L’uso politico dei paradigmi storici*, Roma-Bari, Laterza, 2010. Cfr. anche, sul punto, C. Avlami, *Le modèle antique à l’épreuve du XVIII^e siècle: réflexions sur l’analogie, la différenciation et l’Histoire*, in C. Avlami – M. Romero Recio (a cura di), *Historiographie de l’antiquité et transferts culturels*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2010, pp. 51-66. Per Montesquieu, restano fondamentali, sull’ “esemplarità” della storia romana, F. Gentile, *Il paradigma di Roma nella prospettiva storica di Montesquieu*, in A. Postigliola (a cura di), *Storia e ragione*, Napoli, Liguori, 1987, pp. 91-112; S. Landucci, *Montesquieu e l’origine della scienza sociale*, Firenze, Sansoni, 1973, pp. 49 e ss.

⁵ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., pp. 425-432.

⁶ Ortega y Gasset, *Sull’Impero romano*, in Id., *Scritti politici*, Torino, Utet, p. 985.

⁷ Sull’ “esemplarità dell’esempio”, cfr. anzitutto M. Ferraris, *Kant e l’esemplarità dell’esempio*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia ‘94*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 147-172; I. Heidemann, *Die Funktion des Beispiels in der kritischen Philosophie*, in F. Kaulbach - J. Ritter (a cura di), *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin, 1966, pp. 21-39.

⁸ E’ in questa accezione che Giorgio Agamben rilegge il termine “paradigma”. Cfr. G. Agamben, *Che cos’è un paradigma?* in Id., *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 11-34.

exemplum) a partire dal quale si definisce il *sensu* di tutte le problematiche, le pratiche discorsive, i costumi, le politiche della nostra modernità. Per Montesquieu, non è il “metodo”, ma è la *storia stessa* – la storia moderna – che è *ana-logica*, che cioè non può che definire se stessa, che farsi e pensarsi attraverso la ricerca di continue analogie con Roma.

Non si tratta mai, per Montesquieu, di fare della “storiografia”, di spiegare o capire la storia per mezzo di analogie: al contrario – ed è questo a fare della sua opera una ««filosofia della storia»⁹ - è una certa struttura analogica che la vicenda di Roma ha imposto a rendere possibile qualcosa come la storia. Da Roma in poi, cioè, la storia (e non tanto noi che proviamo a comprenderla) procede per analogie: i suoi accadimenti singolari, contingenti, possono essere pensati e significati solo per analogia con la storia di Roma.

Occorre non confondere, allora, la storia romana come “paradigma” e come “esemplarità”, per quanto essi funzionino insieme (Roma, nella cultura del secolo XVIII, è presente tanto come caso paradigmatico – e dunque come argomento retorico – che come *exemplum*). Eppure, se il recupero dei romani – che sarà evidente nella Rivoluzione del 1789, ma risale, in Francia, almeno a partire da Montesquieu, il *mon petit Romain*, come amava chiamarlo Mme de Tencin – funziona sempre come pratica politica¹⁰ che fa sì che storia «si trasformi in una incessante attualità»¹¹, ciò è possibile solo sulla base del fatto che esso implica l’idea “analogica” di una *struttura permanente*¹², a-storica (e quindi certamente “ideologica”), che consente questa costruzione di un tempo pieno di «attualità» (*Jetztzeit*), per dirla con Benjamin.

⁹ Cfr. R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 164-170; S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, p. 297-302.

¹⁰ E’ Aristotele, del resto, a definire l’argomento “paradigmatico” all’interno della retorica, e, in particolare, al “genere deliberativo”. Vale qui quanto scrive P. Valery, *Premessa* (1931), in Id., *Sguardi sul mondo attuale e altri saggi*, trad. it. a cura di F. C. Papparo, Milano, Adelphi, 1994, p. 16: «Quando un uomo o un’assemblea, premuti da circostanze urgenti o difficili, si trovano costretti ad agire, la loro deliberazione tiene conto assai meno dello stato di cose, poiché sino a quel momento non si è mai dato, di quanto non consulti i propri ricordi immaginari. Obbedendo a una sorta di legge di azione minima, e ripugnandogli il creare, il rispondere mediante l’invenzione all’originalità della situazione, il pensiero esitante tende a somigliare all’automatismo; esso sollecita i precedenti e si affida al senso storico che lo induce per prima cosa a ricordare, anche quando si tratta di decidere su un caso totalmente nuovo. La storia alimenta la storia».

¹¹ R. Koselleck, “*Età moderna*”. *Semantica di moderni concetti dinamici*, in R. Koselleck (a cura di), *Gli inizi del mondo moderno*, trad. it. di A. Furlanetto, Milano, Vita e Pensiero, 1997, p. 376.

¹² Così C. Lévi-Strauss, *La struttura dei miti* (1955), in Id., *Antropologia strutturale*, trad. it. di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 2009, pp. 234-235.

E' vero dunque che il ritorno del passato è quello di un' origine che genera, secondo un'espressione di Ricoeur, «un interminabile processo di riscrittura»¹³; ma è altrettanto vero che tale riscrittura è sempre possibile solo in termini di analogia, e che questa analogia non è resa possibile da una “retorica”, ma dalla storicità stessa della storia.

Nietzsche ha forse ragione quando osserva – con un giudizio già presente peraltro in Hegel – che «i francesi di Corneille e ancora quelli della Rivoluzione si impadronivano dell'antichità romana in un modo per il quale noi non avremmo più il coraggio». Ma questa *analogia* con il passato è il modo in cui la storia stessa si rende possibile, per autori quali Montesquieu. Per questo il “modello romano” è onnipresente nella “modernità”¹⁴: Roma, dirà Montaigne, è un «argomento infinito»¹⁵, aggiungendo che «le stelle hanno fatalmente destinato lo Stato di Roma a modello di ciò che possono in questo campo. Esso comprende in sé tutte le forme e le vicende che riguardano uno Stato; tutto quello che vi possono l'ordine e la perturbazione, la fortuna e la sfortuna»¹⁶.

Se, lo si ripete, si vuole leggere in questi passi una filosofia *della* storia, essa non consiste nell' «interpretazione sistematica della storia» alla luce di «un principio per cui gli eventi storici e le loro conseguenze vengano posti in connessione e riferiti a un significato ultimo»¹⁷. Si dovrebbe dire, piuttosto, che, per i “moderni” (secolo XVI-XVIII), la storia non è pensabile se non come ciò che si svolge, dura, e accade *analogicamente* (e dunque a partire da una filosofia, più che da una qualsiasi “storiografia”).

Se «non si possono mai abbandonare i Romani (*On ne peut jamais quitter les Romains*) - come si legge in un celebre passo dell'*Esprit des Lois* – è allora perché senza la “storia romana” non c'è *storia*, non è possibile alcuna storicità. Se ci è concesso rileggere liberamente una distinzione heideggeriana, senza i romani è sempre possibile, certamente, *Historie*, ma non *Geschichte*. Anche

¹³ P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, Paris, Calmann-Levy, 1995; trad. it. di D. Iannotta, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, Milano, Jaca Book, 1997, p. 148.

¹⁴ Cfr. C. Volpilhac-Augier, *De marbre ou de papier? L'histoire ancienne, du XVIIIe au XIXe siècle*, in «Cahiers de l'Association internationale des études françaises», 50, 1998, p. 105.

¹⁵ Montaigne, *Essais* (1580), L. II, cap. XXIV, trad. it. *Saggi*, II, a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 2005³, p. 913. Cfr., sul punto, F. Charpentier, *La Rome de Montaigne modèle et intercesseur*, in E. Balmas – E. Kanceff (a cura di), *Montaigne e l'Italia. Atti del congresso internazionale di studi di Milano-Lecce, 26-30 ottobre 1988*, Genève, Slatikine, 1991, pp. 351-362.

¹⁶ Montaigne, *Saggi*, L. III, cap. IX, trad. it. cit., p. 1278.

¹⁷ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it. a cura di P. Rossi, Milano, Il Saggiatore, 1989, p. 21.

senza l'orizzonte di Roma le cose accadono, ed accade il nostro modo di rappresentarle: ma non c'è più accadimento in cui siamo *coinvolti*, in cui, cioè, il destino stesso del “moderno” viene determinato e costituito. Roma non fornisce a Montesquieu “conoscenze storiografiche”, né “informazioni”: fonda, piuttosto, l'orizzonte di senso della storia europea del secolo in cui egli vive¹⁸.

La stessa “temporalità” della storia romana, non è pensabile in termini “storiografici”, ossia come *successione lineare* di avvenimenti. Gli episodi della storia romana non si dispongono, diversamente, che nelle serie *analogiche* che costituiscono le “forme di governo”, in cui pertanto coesistono a fianco di accadimenti presenti o di un più recente passato. Roma è sempre “ora”, per quanto irrimediabilmente passata - perché per Montesquieu non c'è alcuna possibilità di “tornare” ai romani. Questa è la contemporaneità della storia romana (passata). E' un punto, questo, che tuttavia non possiamo qui approfondire. Occorre soltanto insistere su questo aspetto: che l'analogia, in Montesquieu, non serve a “spiegare” la storia; bensì è la storia ad essere possibile solo come analogia, solo in quella struttura analogica che l'esempio dei romani ha fondato.

2. Riprendiamo, a questo punto, alcuni passaggi “analogici” che si possono ritrovare nei testi di Montesquieu. Il primo è tratto da *Romani*, XVI: «Ciò che, in quel secolo, si chiamava impero romano, era una specie di repubblica irregolare, più o meno simile (*telle à peu près que*) all'aristocrazia di Algeri, ove l'esercito, che ha il potere sovrano, fa e disfa un magistrato che si chiama *dey*; ed è forse una regola abbastanza generale (*règle assez générale*) che il governo militare sia, per certi versi, più repubblicano che monarchico». Ciò che cerchiamo, qui, di fare, è individuare i diversi livelli di analisi e di esplicazione di una “struttura analogica” complessa, cui sopra si è brevemente accennato.

È possibile, in primo luogo, leggere nell'esempio un certo uso “euristico” dell'analogia: la somiglianza – che conosce sempre una serie possibile di gradazioni (“più o meno”) – tra Roma e Algeri consente di ipotizzare una “regola” che possa dar conto sia della *ragione* di quella similitudine che di tutta un'altra serie di “casi” ancora a venire e da rintracciare. Bisogna saper interrogare dall'interno questa “circolarità”, tale per cui se è la similitudine che consente di passare ad una regola generale che la spieghi, è al contempo solo la regola generale a rendere ragione, render conto del perché quella

¹⁸ In questo, si dovrebbe comparare Montesquieu all'uso dell'analogia teorizzato invece da D'Alembert (su cui V. De Senarclès, *Montesquieu historien de Rome: un tournant pour la réflexion sur le statut de l'histoire au 18. siècle*, Genève, Droz, 2003, pp.199-200).

similitudine sia legittima e giustificata. Cosa rende persuasiva – per non dire “corretta” –, in altri termini, quell’ “analogia” che Montesquieu “scopre” tra l’ordinamento romano dei tempi di Caracalla e l’aristocrazia di Algeri del XVIII secolo, se non una “regola”, una *tendenza* storica che tuttavia è quella stessa somiglianza a giustificare? Dal punto di vista argomentativo, l’analogia presuppone una *retro-azione* della conclusione sulle premesse: la similitudine *sarà stata* giustificata sulla base della regola cui essa dà luogo.

Eppure, a nostro avviso, non è questo il “livello” discorsivo cui va letto il passo. Tra Roma e Algeri non c’è, infatti, alcuna *simmetria*: Roma è *già* la “regola”, è già l’esempio esemplare, che rende possibile quella somiglianza. Solamente, diremo, che questa “regola” o “regolarità” non può essere *enunciata* se non attraverso le “analogie” che ne sono l’espressione, attraverso la *storia* in cui si dispiega. Resta, però, necessario, domandare: non è, forse, solo in forza del fatto che interpretiamo la storia romana in forza dell’*analogia* con il nostro presente, con l’esperienza che Montesquieu ne ha nel *suo* proprio momento storico, che possiamo individuare una serie di similitudini con esso? O, per riprendere un esempio di Enzo Melandri: il semplice fatto che un episodio come il *bellum* cartaginese è, per noi, da sempre pensabile solo a partire dall’analogia con la nostra concezione di ciò che significa “guerra”, non rende impossibile, alla radice, ogni “storiografia”¹⁹?

La difficoltà appare, per certi versi, inavviabile. Dal punto di vista di una lettura *storiografica*, sarà fin troppo semplice ritrovare nelle “analogie” di Montesquieu “pregiudizi”, inversioni, errori di prospettiva, scarsa “scientificità”. Ma, si è detto, Montesquieu non ha alcun interesse per una “storiografia”, per l’uso dell’ analogia come criterio di *spiegazione* dei fenomeni storici. Il problema, se mai, è che la *storicità* non esiste, per lui, se non all’interno dell’ orizzonte ana-logico della storia romana. Il fatto che noi interpretiamo la “storia romana” alla luce e a partire dai codici e dalle pratiche discorsive del nostro presente, non è per Montesquieu un limite, ma, al contrario, il modo stesso in cui è possibile qualcosa come la storia.

Per questo le analogie non sono “estensionali”, ma “intensionali”: le “leggi” o regolarità della storia, cioè, non dipendono dal *numero* dei casi cui esse si applicano, ma, diversamente, dalla loro approssimazione rispetto agli esempi (esemplari) della storia romana. La storia, le sue “leggi”, non si fa che per continua *approssimazione*, avvicinamento (ermeneutico, e non “cronologico”) all’esempio che la rende possibile. Per questo le “somiglianze”, tanto spesso, appaiono *estrinseche* o “superficiali” – come è il caso dell’aristocrazia di Algeri. Perché non *sono*, in realtà. Ciò che Montesquieu intende, piuttosto,

¹⁹ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., pp. 39-40.

affermare, è che l'unica possibilità che abbiamo di fare esperienza del fatto per cui l'esercito, ad Algeri, "fa e disfa" il *dey*, come di un fenomeno "storico", *significativo*, è di cercare di avvicinarlo il più possibile, per analogia, all'*exemplum* romano. Se le analogie fondano, dunque, la possibilità di pensare la "storicità" della storia, esse non funzionano, però, nel senso di rendere possibile ricondurre gli eventi storici ad un "principio" unitario di spiegazione. Non c'è un' "unità" della storia per analogia: le *storie*, al contrario, restano per essenza differenti, plurali, molteplici, pur corrispondendosi e incrociandosi. Se l'orizzonte di Roma né il "fondamento", lo è nel senso – lo si puntualizza ancora una volta – di renderle possibili in quanto "storie".

Il secondo passaggio chiarisce, forse, il punto: «se non si distribuiscono le rendite al popolo, bisogna fargli vedere che sono ben amministrate: mostrargliele è, in qualche modo, fargliele godere. Quella catena d'oro che veniva tesa a Venezia, le ricchezze che a Roma si portavano nei trionfi [...] erano veramente le ricchezze del popolo» (*Esprit des Lois*, V, 8). Ciò che va compreso è che Roma non è semplicemente uno dei termini dell'analogia, ma *il* termine che rende possibile l'analogia. Il che significa, ancora: la "tradizione" della repubblica di Venezia – per la quale al popolo viene mostrata, in determinate occasioni, una catena d'oro – ha un determinato *significato*, che Montesquieu illustra nel libro V, solo in quanto inserita all'interno di una proporzione analogica che consenta di leggerla attraverso l'esempio di Roma. Non bisogna leggere il passo, pertanto, come se Montesquieu dicesse che *dai casi particolari* e simili di Venezia e di Roma sarebbe possibile, per *induzione*, "scoprire" una regola, una tendenza generale, una certa legge storica (del tipo: "se non si distribuiscono le rendite al popolo, bisogna fargli vedere che sono ben amministrate"). Il "caso", in realtà, è uno solo, ed è *esemplare*, nel senso che esso è *già* legge, enuncia già una tendenza storica che rende possibile, poi, per approssimazione, scoprire il senso, il significato di altre esperienze, come quella della repubblica veneziana.

Sarà dunque necessario tener distinti i due "livelli" del discorso "analogico", in Montesquieu. Il primo – che non vogliamo certamente negare – è quello *retorico*, il quale, schematicamente, svolge almeno tre funzioni²⁰: (a) come «argomentazione basata sull'esempio», funziona nel senso di rendere possibili serie di generalizzazioni (del tipo: "bisogna mostrare al popolo le ricchezze della repubblica"); (b) come «illustrazione», ha il compito di chiarire il significato di una regola che preesiste ad essa, servendo pertanto da sostegno

²⁰ Su cui riprendiamo, qui, C. Perelman – L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, trad. it. Torino, Einaudi, 1966, pp. 370-389.

ad una “regolarità” già fissata (del tipo: nell’aristocrazia il potere è nelle mani dei pochi, come “dimostrano” i governi di Genova, Venezia, etc.); (c) come «modello», infine, serve a sollecitare un’azione che ne trae ispirazione (è il caso di diversi passaggi sulla “virtù”). Ma questo livello argomentativo-retorico rimanda, in ultima istanza, a quella “filosofia della storia” che si è tentato di definire, ossia ad una struttura analogica la quale svolge la funzione di rendere possibile la storicità della storia.

3. Non esiste un *criterio*, una “misura”, in base alla quale si potrebbe legittimare l’ “esemplarità” della storia romana. Ci sono, certamente, ragioni – storiche, politiche, ideologiche, etc. – che spiegano perché Roma, nella modernità, assuma e svolga un ruolo “paradigmatico”, ormai più volte commentate dagli studiosi²¹. Ma – dal punto di vista del testo di Montesquieu – *che cosa* renda esemplare l’esempio di Roma, non è mai in questione, dal momento che noi non potremmo mai porci *fuori* da ciò che questa esemplarità rende pensabile. Se il nostro sguardo potesse porsi al di là di tale struttura analogica, forse potremmo considerare la “totalità” dell’accadere, del processo storico, ma perderemmo il senso della *storicità*. Se con “storicità” possiamo qui intendere l’orizzonte di senso che rende “storica” ogni nostra esperienza o conoscenza di determinati eventi od oggetti, allora la “storia romana”, per Montesquieu, non definisce altro che quell’orizzonte. Eppure, quell’orizzonte non è forse, a sua volta, “storico”? Non rischiamo così di tornare a quella “circolarità” cui si è già accennato? In realtà, in Montesquieu, la storia romana, per quanto avvenga *nella* storia, non è, di per se stessa, *storica*, poiché “storico” è solo ciò che si definisce, in senso analogico, a partire da essa (anche la “storia greca”, per Montesquieu, è in funzione di quella romana, in ultima istanza).

In questo senso la storicità è in se stessa analogica, e la “storia” esiste solo come analogia²². Precisiamo: la storia come *Geschichte* è “analogica”, non la storia come successione di avvenimenti (per i quali Montesquieu non postula

²¹ Per Montesquieu, il miglior studio a mio avviso disponibile è quello di V. De Senarclès, *Montesquieu historien de Rome: un tournant pour la réflexion sur le statut de l’histoire au 18. siècle*, cit.

²² La relazione tra “analogia” e “storia” non credo dia luogo, in Montesquieu, né ad una posizione “storicistica” né ad una concezione “teleologica” della storia. Utile sarebbe un confronto, allora, con altri luoghi e autori che hanno delineato un rapporto tra analogia e storia – si pensi, ad esempio, a Kant (su cui cfr. L. Bianco, *Analogia e storia in Kant*, Napoli, Guida, 2003), ma anche allo sviluppo del tema nel romanticismo tedesco, perlomeno fino a Spengler (su cui si veda G. Moretti, *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Napoli, Guida, 2002).

alcun procedere *per* analogia, che presupporrebbe un “isomorfismo” assente, a nostro avviso, nell’autore). Il che significa: gli accadimenti storici, nella loro contingenza, non seguono alcuna “legge” o “regolarità” fondata su analogie; è l’esperienza della loro storicità, diversamente, a non poter essere che *analogica*.

Questo spiega, in Montesquieu, la “contemporaneità” della storia romana. Roma appartiene – storicamente – al passato, nella misura in cui le sue vicende si sono svolte *nella* storia; ma ogni storia non esiste se non nel riferimento, analogico, a Roma – che come tale è, invece, eternamente presente, orizzonte senza durata. Roma, cioè, definisce uno *spazio*, più che un tempo – se forziamo qui il passo freudiano di *Das Unbehagen in der Kultur*: è nello “stesso” luogo che sussistono i differenti “strati” di storia (il Pantheon di oggi, quale Adriano lo ha lasciato, ma anche il monumento originario di Agrippa), e farne emergere l’uno o l’altro dipende soltanto dal punto di vista dell’osservatore²³. Tutti gli eventi sono presenti nella storia romana, perché questa “storia” è il loro autentico luogo. C’è un senso “spaziale” in questo orizzonte che fonda la storicità, senza il quale non si capirebbe fino in fondo la “classificazione” delle forme di governo proposta da Montesquieu: la monarchia di Luigi XVI non è che un punto di vista (analogico) su Roma²⁴, quella inglese un altro, la repubblica di Genova un altro ancora, e così via.

Per quanto la “storia romana” sia avvenuta *nel* tempo, essa non è un orizzonte storico, ma l’orizzonte della storia – e ciò perché, più che sul tempo, la storia, in Montesquieu, è pensata dal punto di vista spaziale, dei luoghi, *topoi*, in cui analogicamente si distribuiscono serie di accadimenti. Roma è

²³ Su questo passo, rimando all’interpretazione presente in V. Vitiello, *Razionalità ermeneutica e topologia della storia*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia ’91*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 137-158.

²⁴ Che ciò trovi una corrispondenza, inoltre, anche sul piano “storiografico”, non è poi casuale. La legittimazione della monarchia di Luigi XIV sarebbe impossibile senza la rivendicazione di una continuità con l’impero romano (*translatio imperii*). È sufficiente, a tal proposito, richiamare la pittura di Le Brun. E se, come farà Henry Jouin, si può deplorare l’anacronismo di rappresentare il Re in abiti romani ma con la parrucca, occorre, tuttavia, comprendere come, in tale apparente contraddizione «c’est qu’il ne s’agissait pas de faire passer Louis XIV pour Auguste ou Trajan. C’était Louis XIV, reconnaissable par sa tête justement, Louis XIV *en* Auguste, *en* Trajan, l’habit à la romaine ne faisant que conférer à son porteur l’aura qui rayonnait toujours de ses prédécesseurs. Ce travestissement, transportant le roi dans le monde héroïque des Anciens, exprimait aussi la compétition qu’il engageait avec eux, cette suprématie, que revendiquait le prince moderne, ne pouvant se figurer, pour qu’il y ait comparaison que dans un identique appareil à l’antique» (G. Sabatier, *La gloire du roi. Iconographie de Louis XIV de 1661 à 1672*, in «Histoire, économie et société», 4, 2000, p. 541).

anche, sotto questo aspetto, una luogo di rovine²⁵, perché è il suo essere passata, nel tempo, che la rende possibile come spazio senza tempo.

Per tale ragione non ha senso chiedersi che cosa renda “storica” la storia romana – perché essa, in ultima istanza, non lo è. Certamente, Roma resta una “metafora” – ma in una accezione diversa da come comunemente si intende²⁶. La storia romana è metaforica, per definizione, in due sensi: da una parte, non è mai, se non *per* metafora (secondo rapporti di analogia) che potremo riferirci ad essa, che la conosciamo; dall'altra, essa non rinvia, a sua volta, che alla “metaforicità” della storia, alla storicità come ciò esiste solo analogicamente. Sarebbe perciò riduttivo affermare che Montesquieu ritrova in Roma il proprio tempo, perché ciò significherebbe presupporre la “storicità” della storia romana.

4. In conclusione: per quanto le serie di analogie funzionino sempre anche come protocolli retorici e politici, la relazione tra storicità e analogia deve, forse, essere riletta e ripensata su un piano diverso, come qui si è tentato di suggerire. L'analogia con Roma è la condizione di comprensibilità degli eventi come avvenimenti “storici” (o, ancora, l'esperienza di ciò che è storico è possibile solo mediante la rappresentazione analogica del suo rapporto con la storia romana). Si potrà declinare tale “movimento” sia in senso ermeneutico che in senso, propriamente, topologico²⁷, ma è indispensabile non confonderlo con una semplice struttura argomentativa.

Certo, le nostre interpretazioni sono irrimediabilmente segnate dal fatto che il nostro senso della “storicità” non dipende più, come è ancora per Montesquieu, dalla storia romana²⁸. Il che implica l'impossibilità di

²⁵ E tale motivo si ritrova nella presenza di una “poetica delle rovine”, tipica del Settecento francese, anche nell'*Esprit des Lois*. Cfr. R. Mortier, *La poétique des ruines en France. Ses origines, ses variations de la Renaissance à Victor Hugo*, Genève, Droz, 1974, p. 60 e ss.; N. Dacos, *Roma quanta fuit ou l'invention du paysage des ruines*, Paris-Bruxelles, Somogy-Musée de la Maison d'Erasmus, 2004; D. Gallo, M.-P. Donato, F. de Polignac et alii, *La Fascination de l'Antique: 1700-1770. Rome découverte, Rome inventée*, Lyon-Paris, Musée de la civilisation gallo-romaine-Somogy, 1999.

²⁶ Nella letteratura su Montesquieu, la storia romana viene comunemente e semplicemente intesa come “metafora” del presente, e dunque all'interno di una strategia “retorica”. Cfr., ad esempio, A. A.M. Kinneging, *Aristocracy, Antiquity & History. Classicism in Political Thought*, New Jersey, Transaction, 1997, pp. 100-101: «To Montesquieu and Montaigne the history of ancien Rome was a metaphor. They studied it to know themselves, to understand their own time, and to make sense of the history of their own country».

²⁷ Ci riferiamo qui, ancora, a V. Vitiello, *Razionalità ermeneutica e topologia della storia*, cit.

²⁸ Non è questa la sede per discutere criticamente su come, a partire dal XIX secolo, il “paradigma” della storia romana venga progressivamente ridefinito e riletto.

“restituire” o di “recuperare” il senso ultimo di una serie di passaggi presenti nei suoi testi, ed il rischio di trovare sempre estrinseci i paralleli, le corrispondenze continue che definiscono la composizione dell’*Esprit des Lois*. Implica però, più radicalmente, la perdita del senso della domanda sulla storia (sulle sue condizioni di possibilità) per come essa si svolge all’interno del pensiero montesquieuano. E’ questa perdita che rende difficile rileggere le analogie, in Montesquieu, al di là della loro funzione retorica (esemplificazioni, illustrazioni, modelli, etc.) o “euristica” (come formulazioni di nuove ipotesi, congetture, etc.). La struttura analogica del rapporto tra antichi e moderni, infatti, è ciò che, forse non solo in Montesquieu ma, più in generale, nel pensiero “classico” del XVIII secolo, assicura la possibilità della “storicità della storia”, rende cioè possibile mantenere aperto l’orizzonte della domanda sul senso o la “logica” della storia.