

I. L'idea di età moderna

di Roberto Bizzocchi

SOMMARIO: Ambiguità del termine «moderno» – Tra Scoperta e Rivoluzione – Nascita del «Nuovo Mondo» – Tra Quattro e Cinquecento: Riforma e Rinascimento – Rivoluzione industriale e Rivoluzione francese – Rottura col vecchio e preparazione del nuovo – Crisi dell'ottimismo e nostalgie conservatrici – Relativizzazione – La sottolineatura delle continuità – Le «Annales» e la «longue durée» – Il marxismo e la continuità pre-capitalistica – Il dibattito sulla Rivoluzione industriale – Rivoluzione francese e revisionismo storiografico – Tocqueville e l'«antico regime» – La Rivoluzione come nascita della politica moderna – Mayer e la tesi della continuità sette-ottocentesca – L'Umanesimo, tra ripresa dell'antico e deprecazione dell'età di mezzo – Erasmo: filologia e tolleranza – Machiavelli: la politica e il nuovo come ritorno all'antico – Lo schema dell'universalismo cristiano: una sola storia, la storia della salvezza – La compatibilità con la Bibbia – La strenua difesa dei miti d'origine, tra falsificazione e tendenziosità – Persistenza della storia universale: cristiana e romana – Metodo sperimentale e «pirronismo» storico – Verità e storia: Spinoza – La «querelle» degli antichi e dei moderni – Muratori e l'autonomia della ricerca storica – Voltaire e la nuova storia «universale» – Illuminismo e Romanticismo: due forme di cultura storica – Un processo di liberazione – Un meccanismo di disciplinamento – Ripensare l'età «moderna».

1. Il problema.

Il concetto di «storia moderna» riceve e riproduce l'estrema complessità e ambiguità del termine *moderno*, una parola nata nel VI secolo d.C. col significato assai neutrale di *recente*, ma caricata in seguito di valenze ideologiche pesantissime (Le Goff). Ripercorreremo in rapida sintesi il cammino attraverso il quale la cultura europea è venuta elaborando l'idea del proprio carattere *moderno* nel senso non solo e non tanto di *recente*, quanto di *nuovo* e *diverso*. Tale cammino ci porterà a incontrare i problemi posti dal rapporto con l'antichità e dalla definizione del medioevo, due periodi rispetto ai quali i *moderni* intendono distinguersi nettamente.

Ambiguità
del termine
«moderno»

Ma quando comincia e quando finisce la storia moderna? Una periodizzazione tradizionale e accademicamente consolidata vuole farne coincidere l'inizio con la scoperta dell'America (1492) e con la rottura dell'unità del mondo cristiano a seguito dell'avvio della Riforma (1517). A sua volta la Rivoluzione francese (1789) e il contemporaneo progredire di quella trasformazione degli assetti produttivi inglesi nota come Rivoluzione industriale fissano il confine che separa il moderno (per gli inglesi *early modern*, primo-moderno) da una nuova modernità, identificata con la contemporaneità. La rottura prodotta dalla Rivoluzione francese è tra

Tra Scoperta
e Rivoluzione

l'altro sottolineata dall'adozione del termine «antico regime» – che è a tutt'oggi in uso – per indicare la società tradizionale e contrapporla al «mondo nuovo».

Naturalmente ogni suddivisione della storia per argomenti, spazi e tempi è frutto di un'operazione arbitraria da parte dello storico. Questa realtà, finché si vuole imbarazzante, ma incancellabile, va tenuta più che mai presente nell'affrontare le grandi periodizzazioni, che sono degli strumenti di comprensione necessari ma «rischiosi»: i rischi tanto più si riducono quanto più strenuamente viene messa in evidenza la relatività dei fondamenti e delle ragioni delle periodizzazioni. Per questo motivo si cercherà qui di dar conto non solo delle ragioni della canonica periodizzazione accademica che racchiude la storia moderna fra le due grandi cesure rispettivamente a cavallo tra Quattro e Cinquecento e tra Sette e Ottocento ma anche di qualche possibile alternativa.

2. Alba e tramonto dell'età moderna.

Nascita del
«Nuovo Mondo»

Per quanto riguarda il punto d'avvio, il cosiddetto termine *a quo*, la scoperta dell'America (col precedente della caduta di Costantinopoli nel 1453 e dell'avanzata islamica nel Mediterraneo) è in effetti un evento di cui non si corre il rischio di esagerare l'importanza. Nel corso del Cinquecento, le sue conseguenze si sono rivelate tali non solo da ampliare enormemente l'orizzonte del mondo, ma da modificare profondamente la stessa storia interna d'Europa. L'economia europea prese una dimensione planetaria, e ciò condizionò gli stessi grandi scontri politico-militari fra le maggiori potenze del continente.

Non vanno sottovalutate neppure le conseguenze culturali della scoperta. L'immagine del mondo fissata nella Bibbia riceveva un grave colpo, che – come notava tempestivamente un osservatore acutissimo quale lo storico italiano Francesco Guicciardini – procurò «qualche ansietà» agli interpreti della Scrittura, legati al dettato evangelico della diffusione universale della buona novella: un dettato che ora appariva contraddetto dall'esistenza di popoli mai raggiunti dalla predicazione del Vangelo. Dell'esperienza del «diverso», sollecitata dalla conoscenza di un nuovo mondo e di nuovi uomini (cfr. la lezione II), è pure tributaria la nascita di un'intera disciplina, tipicamente moderna, quale l'antropologia. Quegli stessi amerindi che furono vittime di un vero e proprio genocidio da parte dei conquistatori europei ispirarono infatti al grande pensatore francese della seconda metà del Cinquecento Michel de Montaigne le prime decisive meditazioni sulla diversità delle civiltà umane e dei loro valori.

Tra Quattro
e Cinquecento:
Riforma
e Rinascimento

All'inizio del Cinquecento la Riforma (cfr. la lezione III) segnò un altro drammatico mutamento nell'ordine tradizionale del mondo europeo-cristiano. Per quanto abbia poi dato origine anche a una serie di nuove ortodossie autoritarie, la Riforma presentava un aspetto di radicale contestazione e un moto di liberazione dall'autorità ecclesiastica infrangendo l'unità di principi della civiltà medievale basata sui due pilastri Chiesa/Impero*. Va anche ricordato che un potente propagatore di tale contestazione fu la stampa*, giusto allora inventata. Essa costituì un altro importante elemento di novità e cesura, anche se ovviamente non servì solo

alla propagazione di nuove concezioni ma anche alla diffusione di testi e idee legati alla cultura del passato. Inoltre la spaccatura e la frammentazione indotte nella cristianità dalla Riforma si combinarono con la dinamica del rafforzamento degli Stati che nel disegnarsi di Chiese nazionali trovarono un elemento di conferma del processo di autonomizzazione dall'universalismo imperiale.

Una svolta molto importante va infine rilevata, sempre fra Quattro e Cinquecento, nel generale clima intellettuale determinatosi in seguito alla diffusione europea della cultura umanistica, che fa del resto da sfondo ai grandi fenomeni qui sopra accennati. A una periodizzazione sul versante fra quei due secoli può in particolare obbedire la storia dell'Italia, che era stato il primo paese capace di un precoce rinnovamento culturale (almeno dai tempi del Petrarca), ma che contemporaneamente – come notava amaramente Machiavelli – non si era saputa dare un'adeguata nuova forma di organizzazione politica. Gli anni della conquista europea del Nuovo Mondo e dell'origine della Riforma sono anche quelli delle guerre d'Italia e della fine dell'indipendenza italiana.

Per il termine *ad quem* della periodizzazione canonica si devono invocare due eventi capitali come la Rivoluzione industriale e la Rivoluzione francese, che si possono considerare come le due facce, economica e politica, di uno stesso gigantesco avanzamento.

Rivoluzione industriale e Rivoluzione francese

La prima modificò in profondo la fisionomia prevalentemente agraria dell'Europa, cambiò il volto del suo paesaggio e i ritmi di vita dei suoi abitanti, creò una disponibilità e continuità di approvvigionamento di merci assolutamente sconosciute in precedenza. Nel complesso, pur attraverso sofferenze e sacrifici durissimi, rese meno precaria e meno soggetta alle contingenze l'esistenza degli europei, creando le condizioni materiali della nostra civiltà attuale: un cambiamento di cui è stato detto che si può paragonare per importanza solo a quello prodotto dalla rivoluzione neolitica.

La seconda eliminò le istituzioni feudali della Francia d'antico regime, ed esportò con Napoleone questa decisiva novità in gran parte d'Europa (cfr. la lezione XXII). L'involuzione autoritaria che i principi rivoluzionari subirono col regime napoleonico non avrebbe comunque messo in discussione un punto essenziale di svolta: cioè l'affermazione della macchina dello Stato con le sue leggi codificate e uniformi a danno delle giurisdizioni particolari, con la confusione di privilegi* e abusi che comportavano. Sotto il profilo della sicurezza materiale, così come sotto quello della sicurezza di uno Stato di diritto la nostra civiltà è figlia degli eventi intercorsi a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo.

Almeno dal punto di vista politico le vicende dell'Italia si possono conformare anche al termine *ad quem* così come lo abbiamo individuato, perché alla fine dell'età moderna il Risorgimento si può vedere come la chiusura di una fase apertasi con la perdita d'indipendenza, e perché il tema patriottico ha una sua valenza democratica innescata dall'esperienza delle repubbliche giacobine sorte in Italia all'arrivo delle armate francesi. Le riforme (cfr. la lezione XVIII) attuate anche in Italia dal dispotismo illuminato nel corso del Settecento nulla tolgono al carattere di feconda svolta annunciato con la rottura rivoluzionaria.

3. Ogni periodizzazione è un'interpretazione.

Rottura
col vecchio
e preparazione
del nuovo

Questa periodizzazione della storia moderna comporta implicitamente ma inesorabilmente una valutazione positiva e ottimistica della modernità in quanto progresso. È cioè quant'altre mai una ricostruzione della storia fatta con l'occhio alla ricerca dei fondamenti della situazione presente, salutati con favore in quanto tappe di superamento di un passato in cui non c'è nulla da rimpiangere.

La periodizzazione in quanto tale dell'età moderna – come fase di rottura col medioevo e preparazione dell'età contemporanea – riveste un carattere intimamente «progressista». E non per nulla essa si è a grandi linee fissata essenzialmente ad opera della storiografia liberal-democratica e laica dell'Ottocento, che ha visto i secoli dell'età moderna come la fine del vecchio e l'inizio del nuovo, la fine della stagnazione e l'inizio dello sviluppo, la fine delle superstizioni bigotte e l'inizio dell'era della ragione, la fine dell'autoritarismo e del dogmatismo e l'inizio delle libertà civili e intellettuali e così via (Cantimori 1969).

Crisi
dell'ottimismo
e nostalgie
conservatrici

Altrettanto significativo è il fatto che la crisi o il rifiuto di quella ideologia di ottimismo razionalistico abbiano provocato poi anche la messa in discussione della periodizzazione suddetta, che viene sempre più spesso considerata uno schema di comodo, meno convincente sul piano della ricerca scientifica di quanto non sia utile o ineluttabile come strumento didattico o come ordinamento accademico degli studi.

Nel rifiuto di quella definizione e delimitazione di età moderna ha per la verità giocato (e continua a giocare) in qualche caso una vera e propria nostalgia conservatrice o reazionaria contro il «moderno», il vagheggiamento dissennato – in nome di un indistinto orrore per i problemi nuovi che inevitabilmente il progresso comporta – del bel mondo perduto in cui la natura era incontaminata, l'autorità indiscussa, e la sofferenza giustificata da un fine superiore. Ciò ha portato non solo ad atteggiamenti ostili verso i fenomeni della modernità che ci hanno allontanato da quel mondo, ma anche alla tendenza a minimizzarli, appiattirli, quasi a voler cancellare l'evidenza della loro esistenza e rilievo. Sarebbe imprudente dimenticare che nel complesso del revisionismo storiografico sull'età moderna esiste un elemento di avversione alla costituzione positiva di quel concetto, lo stesso stato d'animo che nutre anche la sempre viva moda massmediologica della storia medievale, mentre non esiste niente di paragonabile in favore della storia moderna.

Relativizzazione

Chiarito questo, bisogna anche subito aggiungere che la revoca in discussione della periodizzazione classica si è però soprattutto alimentata di ben più rispettabili e solide motivazioni. Le tragedie del nostro secolo hanno disilluso sulla infallibilità della ragion politica progressista occidentale e quindi sull'assoluta validità del suo modello interpretativo del mondo e della storia. È così accaduto che la prospettiva interpretativa macropolitica eurocentrica e progressista sia stata relativizzata. La scienza dell'uomo e della società, e l'antropologia in particolare, che nel nostro secolo è anche stata tipicamente scienza del colonialismo europeo, non ha però perso la sua originaria fecondità autocritica così viva nel pensiero di Montaigne; e in questo modo ha potuto sia mostrare la parzialità di una sistemazione in chiave tutta europea della storia generale, sia ripensare l'affermata mo-

dernità degli europei e dell'Europa fra Cinque e Settecento, smascherandovi un aspetto di retroproiezione di un'immagine ottocentesca sul passato.

4. Un lungo medioevo?

Si sono così posti problemi nuovi all'indagine storica, rispetto ai quali la partizione classica che fissava l'apertura dell'età moderna fra XV e XVI secolo è presto sembrata insoddisfacente. La tesi della radicale novità della cultura del Rinascimento rispetto a quella medievale non era mai stata più che tanto scossa dalle critiche dei medievisti, complessivamente volte ad annacquare la pretesa novità nella dimostrazione di una sostanziale continuità, ma sempre in riferimento al contenuto di singole idee o dottrine. Ben altro imbarazzo ha suscitato intorno al concetto di modernità della cultura del Cinquecento lo studio – ispirato appunto dalle sperimentazioni degli antropologi sul campo delle culture dei popoli «primitivi» – dei sistemi di pensiero, delle coordinate logiche, dell'attrezzatura mentale: uno studio che pur fra difficoltà e incertezze ha seriamente intaccato la convinzione di una linea di continuità (e di paternità) fra la modernità/razionalità scientifica del modo di pensare, preteso moderno, del Rinascimento e il nostro (Febvre).

La sottolineatura
delle continuità

Nella stessa chiave, è stata attaccata con argomenti molto convincenti l'idea di una cesura politica in età rinascimentale. Si è notato che le monarchie* nazionali rafforzate dalla crisi dell'universalismo imperial-papale continuavano tuttavia a fondare la loro legittimazione in una sfera di sacralità, e che il monarca dell'età moderna traeva la propria autorità dal fatto di incarnare individualmente la continuità sacrale della sovranità quale capo del corpo sociale misticamente inteso come un organismo. Si tratta di un modello di sovrano come *summa* degli interessi privati del corpo sociale e garante dell'ordine dato, che ha ben poco del concetto moderno e laico di uno Stato come ente astratto, governatore della società attraverso la sua impersonale macchina amministrativa. Nello studio della pratica politica, si è così messo l'accento sul perdurare di un sistema di concorrenti di giurisdizioni, diritti, esenzioni, rapporti personali e clientelari*, che rimanda assai più alla situazione medievale dell'infinito particolarismo sullo sfondo della legittimazione universalistica che non alla ordinata omogeneità promossa dallo Stato di tipo napoleonico.

Un vero e proprio assalto la cesura fra Quattro e Cinquecento ha infine subito per opera della fioritura della ricerca di storia in senso lato sociale, in buona parte una novità del nostro secolo, dovuta alla storiografia ispirata al marxismo, e più ancora alla *nouvelle histoire* soprattutto rappresentata dalla cosiddetta scuola della rivista storica francese «Annales», fondata nel 1929 da Marc Bloch e Lucien Febvre. Una volta che ci si accorgeva dell'importanza di temi storici quali la vita quotidiana, l'alimentazione, i rapporti fra i sessi, la demografia (natalità, nuzialità e mortalità) e simili, quella classica cesura mostrava tutta la sua parzialità. Per fare solo un importante esempio: nella demografia storica non solo i decenni a cavallo fra Quattrocento e Cinquecento ma i due interi secoli appaiono assai meno

Le «Annales»
e la «longue
durée»

periodizzanti che non il traumatico crollo demografico provocato in Europa dalla peste* a metà Trecento.

Ancor più: l'attenzione, tipica di alcuni esponenti di quella rivista, per i ritmi della vita quotidiana, ma sullo sfondo di dati di non rapido mutamento come la conformazione geografica e il clima, ha non solo messo in dubbio il contenuto di una periodizzazione, ma proposto una modificazione dello stesso concetto di periodizzazione storica, introducendo la categoria della *longue durée*, una durata non scandita da pur giganteschi eventi, ma riferita a strutture di così lento mutamento da sembrare quasi immobili, sì da doversi appunto misurare in termini non solo metaforicamente geologici (Braudel).

Il marxismo
e la continuità
pre-capitalistica

D'altra parte, dal punto di vista marxiano, mentre un cambiamento profondo dei modi di produzione conferiva un carattere epocalmente rivoluzionario al processo d'industrializzazione, molto più difficile era attribuire la stessa drammatica importanza alla cesura precedente, certo non tale da aver cambiato in modo radicale la vita degli uomini, il loro luogo e modo di abitare, il loro lavoro, la loro sussistenza, la loro autocoscienza. «Nelle cose materiali – è stato osservato – l'inglese del 1750 era più vicino ai legionari di Cesare che ai propri stessi pronipoti». Moderno, insomma, come aveva insegnato Karl Marx, era il capitalismo, e – in rapporto con esso – il processo di astrazione dello Stato compiuto dalla rivoluzione borghese contro la monarchia sacrale.

Due impostazioni ben diversamente ispirate come quella *annalienne* della storia/scienza sociale e quella marxiana potevano così convergere nella revisione della periodizzazione *a quo* dell'età moderna. È quanto per esempio avviene nella più ambiziosa, sotto il profilo metodologico, fra le sistemazioni complessive della storia italiana realizzate negli ultimi decenni, la *Storia d'Italia* Einaudi, presentata precisamente come il tentativo di armonizzare la tradizione del marxismo storiografico italiano e la lezione delle «Annales». Con la sua sezione *Dalla caduta dell'Impero romano al Settecento*, nel ribadire il termine *ad quem* della periodizzazione classica essa canonizza infatti l'annullamento di ogni cesura fra medioevo ed età moderna.

5. Antico regime e rivoluzione.

Il dibattito
sulla Rivoluzione
industriale

Con questo, non bisogna pensare che anche la seconda cesura classica della periodizzazione dell'età moderna non abbia subito e non subisca specifiche contestazioni, anche se nel complesso si può forse valutare che esse non abbiano ottenuto un consenso paragonabile a quello arriso alle contestazioni relative al rapporto col medioevo.

È tornata da qualche decennio in voga, dopo una prima fase di fortuna nella prima metà del nostro secolo, una tesi fortemente revisionistica sul carattere rivoluzionario del processo di industrializzazione (cfr. la lezione XXIII). Non ci si è limitati a ribadire l'ovvia constatazione che tale processo ha avuto tempi diversi nei vari paesi europei, e cioè un sensibile ritardo degli altri rispetto all'Inghilterra

ciò che fra l'altro potrebbe indebolire il valore dell'accoppiamento con la Rivoluzione francese, dato che l'unico paese in via di industrializzazione alla stessa altezza cronologica era anche quello per eccellenza rimasto fuori dall'espansione croeonomica, che quella dell'industria inglese fra Settecento e Ottocento sia stata davvero una rivoluzione*, dato che vi manca un'impennata drammatica e simultanea di tutti i fattori in gioco: reddito nazionale, produzione industriale, formazione del capitale, prodotto interno lordo pro capite, produttività.

Nella discussione, tuttora vivacissima, fra gli specialisti sono tuttavia i difensori della tesi classica quelli che mettono in campo argomenti più significativi dal punto di vista di una periodizzazione della storia generale. Non conta solo la simultanea rapidità, quanto la durata e irreversibilità di un fenomeno, che del resto si coglie nella sua complessità solo rilevandone le immense componenti sociali: l'urbanizzazione* con la conseguenza di una nuova impostazione del problema dell'ordine pubblico (riforma del carcere e organizzazione del corpo di polizia), la formazione delle classi e la nascita di una politica popolare, il mutamento dei rapporti fra i sessi. Tenendo conto di questa complessità, si è potuto ben dire che non ci si può aspettare di modificare l'economia con la stessa rapidità con cui si può cambiare un regime politico (Landes).

Altrettanto vivace, e molto delicato per le sue implicazioni politiche, è stato il dibattito intorno alla revisione storiografica della Rivoluzione francese. Essa si è appuntata contro la diffusa vulgata marxiana – non priva di rozzezze nella sua versione più dogmatica – della rivoluzione come *pendant* politico della vittoria della borghesia sulla nobiltà alleata della monarchia. Solidi argomenti tale revisione ha trovato in una serie di ricerche sulla società francese prerivoluzionaria, le quali hanno molto ridimensionato l'immagine di una classe borghese matura e ben distinta dal sistema feudale, e rifiutato il presupposto dell'alleanza fra monarchia e nobiltà.

A tale proposito, il più lontano punto di riferimento dei recenti revisionisti è stato il pensiero del grande scrittore politico aristocratico-liberale Alexis de Tocqueville, che nel suo libro su *L'Antico Regime e la Rivoluzione* (1856) aveva interpretato quest'ultima come compimento di un processo di accentramento del potere inaugurato dall'assolutismo monarchico a danno dell'aristocrazia* quale rappresentante (con l'occhio al modello del Settecento inglese) del principio di libertà. È evidente, in una simile ripresa attuale di Tocqueville, l'accentuazione polemica dell'aspetto insieme democratico/autoritario della fase giacobina e del Terrore, riletta con l'occhio al cortocircuito operato dalla storiografia marxiana fra Rivoluzione francese e Rivoluzione russa, Robespierre e Lenin.

Tutto ciò si connette, ma senza identificarvisi, col problema della ridiscussione della periodizzazione. Il risultato di questo revisionismo è stato infatti di rifiutare la formulazione marxiana banalizzata (quella di un collegamento meccanico fra realtà economica e realtà politica); ma non di negare, bensì di riproporre la Rivoluzione francese come cesura. Proprio al libro di Tocqueville si deve la fortuna del concetto storiografico di «antico regime» per indicare la fisionomia distinta della società prerivoluzionaria. Da liberale deluso del mancato ruolo intermedio e

Rivoluzione
francese
e revisionismo
storiografico

Tocqueville
e l'«antico regime»

moderatore della nobiltà* in Francia egli aveva in verità soprattutto cercato di rintracciare le premesse dell'affermazione dell'assolutismo, segnando così una linea di continuità fra dispotismo monarchico e dispotismo rivoluzionario. Ma la sua penetrante identificazione della svolta politica nel distacco dalla società per ceti ha fondato, a parte l'arretramento cronologico del fenomeno proprio della sua impostazione, l'idea del carattere periodizzante di un nuovo stile di governo politico.

La Rivoluzione
come nascita
della politica
moderna

Su questo hanno appunto insistito – grazie anche a una messa a frutto delle riflessioni della storiografia sociologica tedesca del nostro secolo (Koselleck 1972) – le più recenti letture revisionistiche francesi le quali, mentre liquidavano il tema sociale della rivoluzione borghese, hanno invece esperito sino in fondo quello della rivoluzione politica, enfatizzandone il ruolo non già di compimento ma proprio di nascita di un nuovo stile politico. Infatti secondo tali letture la rivoluzione, legittimando il dispotismo dittatoriale come interprete non mediato dell'assoluta volontà popolare – giusta l'interpretazione giacobina del *Contratto sociale* di Rousseau – non solo modificava radicalmente una data situazione politica, ma addirittura fondava una nuova politica, «la» politica in senso moderno, e cioè la democrazia politica come coinvolgimento del popolo e creazione progettuale della società (Furet). Si tratta di una realtà per essenza diversa da quella della politica d'antico regime, che si esauriva nella fedeltà o nel tradimento nei confronti del sovrano garante dell'ordine sociale, e non prevedeva il dibattito di programmi politici sullo sfondo dell'esistenza di un'opinione pubblica*.

er e la tesi
continuità
centesca

È proprio questo dato di fondo, di un rinnovamento della natura stessa della politica, che si può opporre alla brillante sfida che un saggio recente ha lanciato – fin dal suo titolo stesso: *Il potere dell'Ancien Régime fino alla prima Guerra mondiale* – alla rilevanza della cesura fra Sette e Ottocento nella storia europea (Mayer). La constatazione delle lentezze, scarti e ritardi nel processo di industrializzazione, di cui si è già detto, si unisce qui alla segnalazione, alquanto enfatizzata, del potere che le famiglie e i gruppi aristocratici predominanti in Europa alla vigilia della Rivoluzione francese e dell'età napoleonica continuarono in parte a mantenere, grazie anche all'attrattiva esercitata dai loro valori nobiliari e dai loro modelli culturali. Tale segnalazione può costituire un salutare antidoto verso il rischio di postulare chiusure repentine di drammi epocali, ma non una messa in discussione del dato strutturale che si è cercato più sopra di chiarire. Per dirla nel modo più semplice: anche ammesso che le persone (o meglio le famiglie) al potere siano rimaste in parte le stesse, si è comunque rivoluzionata la natura del potere.

6. La storia sacra e la filologia.

Fin qui la periodizzazione dell'età moderna è stata trattata dal punto di vista della ricerca e della riflessione storiografica in corso; è ora necessario occuparsi di come tale tema sia stato pensato fra Quattrocento e Settecento. Questo è a sua volta un aspetto della stessa storia di quei secoli, della loro storia – ovviamente – intellettuale. La storia intellettuale è però qui considerata essenzialmente in ordi-

ne al problema della periodizzazione, e dunque nel contesto di quel particolare suo aspetto che è, per dirla in termini nostri, la storia della storiografia.

A questo proposito converrà subito chiarire un punto che è stato più sopra solo sfiorato. Gli umanisti italiani che riscoprivano i testi classici dell'antichità e si proponevano di rinnovare quell'età d'oro della cultura umana furono animati da un atteggiamento assai polemico nei confronti di ciò che intercorreva fra loro stessi e i loro modelli; ed è appunto in ambito umanistico che venne coniato il termine di medioevo, un'età caratterizzata dal fatto di stare in mezzo a due grandi momenti dello spirito. L'ambito di questa periodizzazione polemica era essenzialmente letterario, e il suo strumento principale fu la filologia come mezzo di riappropriazione della pura classicità; ma l'atteggiamento critico che ciò comportava verso la tradizione culturale dell'età di mezzo ebbe conseguenze più ampie.

In Italia e poi in Europa le opere filologiche di alcuni fra i maggiori umanisti – Lorenzo Valla a metà Quattrocento, Erasmo da Rotterdam all'inizio del Cinquecento – misero in discussione aspetti della tradizione medievale la cui rilevanza non era solo letteraria: Valla dimostrando la falsità della *Donazione di Costantino*, il documento legittimante il potere temporale dei papi; Erasmo offrendo – sulla base anche di materiali preparatori dello stesso Valla – un'edizione critica del testo greco del Nuovo Testamento scrostata dai travisamenti e dalle interpolazioni della Vulgata latina, andavano evidentemente a toccare punti nodali dell'ordine politico e ideologico del medioevo.

Lo spirito d'esame critico che caratterizza la filologia è di per sé tale da favorire la lotta contro principi tramandati autoritariamente come indiscutibili. E di fatto in particolare l'opera di Erasmo risultò un attacco verso la tradizione ecclesiastica medievale nel suo aspetto più dogmatico e oppressivo. In questo senso, egli fu l'ispiratore del moto liberatorio insito nella Riforma; e poi soprattutto di coloro che, anche all'interno o piuttosto rispetto alle nuove ortodossie protestanti, presero a sostenere una religione spirituale, tollerante*, sciolta dalle imposizioni di una rigida dottrina. È sulla base di questo innegabile rapporto che è stato possibile stabilire, attraverso le idee (e le sofferenze) degli eretici del Cinquecento, un nesso tra la filologia degli umanisti e il principio della libertà di pensiero che anima gli illuministi e i loro più immediati ispiratori, un nesso fra Erasmo, il sociniano, Spinoza e Voltaire (Cantimori 1992).

Si tratta di una periodizzazione intellettuale di un «lungo Rinascimento» che è una parte, e non certo la meno significativa, di quella concettualizzazione liberal-progressista dell'età moderna di cui si diceva sopra, e che conserva tutta la sua validità scientifica (e bontà ideologica) nell'intuizione dell'identità fra modernità e libertà. Ma si tratta anche – giova ripeterlo specialmente a questo proposito – di un'operazione quanto mai tesa a isolare nella complessità del passato proprio e precisamente ciò che è sentito come fermento innovatore, e in quanto tale precorritore di sviluppi successivi e tuttora in corso.

Lo stesso Erasmo, del resto, non si propose affatto quella che è per noi la vera rottura con l'autorità per eccellenza del mondo premoderno, non si propose cioè la relativizzazione della Sacra Scrittura, la cui assoluta verità egli tese al contrario

Erasmo: filologia
e tolleranza

a ribadire attraverso il recupero dell'originario dettato della parola di Cristo, depurata da tutti gli orpelli della tradizione. Intesa fuori da una linea di anacronistica ricerca dei nostri antesignani, la modernità del disprezzo, nettissimo ed esplicito di Erasmo per il rancidume della cultura medievale, consistette nella tensione a un salutare ritorno all'origine, non nell'apertura a un futuro di progresso.

Machiavelli:
la politica
e il nuovo
come ritorno
all'antico

È ciò che si può dire, in parallelo, della modernità dell'altra grande acquisizione del pensiero umanistico rispetto alla cultura medievale, la teoria politica di Niccolò Machiavelli. Lo svincolamento da lui operato della politica come categoria autonoma dalla religione e dalla morale passava, come nel caso di Erasmo, per il rifiuto delle dottrine medievali: ma era, qui di nuovo, un rifiuto che non indirizzava verso l'apertura a un futuro impregiudicato bensì verso l'idealizzazione dell'antichità classica – gli antichi romani del *Principe* e dell'*Arte della guerra* non meno che dei *Discorsi* sopra Tito Livio – quale originario modello della virtù politica da recuperare come fonte di rigenerazione dello Stato corrotto.

L'uno e l'altro, Machiavelli ed Erasmo, scartarono insomma senza liquidarla dall'interno la gigantesca costruzione intellettuale fatta dal medioevo sulla base dell'antico biblico e pagano: l'idea della continuità, unità e finalità della storia universale; un'idea che non per nulla domina evidentemente ancora tanti loro intelligenti contemporanei e per la verità anche posteri, e che è di per sé incompatibile con il nostro concetto di moderno (come *nuovo*, non come *recente*).

Lo schema
dell'universalismo
cristiano: una sola
storia, la storia
della salvezza

È la concezione della storia come *historia Salutis*, storia della salvezza, una concezione per definizione cristiana, che abbracciava però egemonicamente anche il contenuto e i valori della storia pagana. Nel conquistare l'Impero, nel corso del IV secolo, il cristianesimo, che era sorto come umile e oscura diramazione sul tronco della tradizione giudaica, inglobò la prestigiosa cultura romana e la armonizzò nel proprio schema teologico di storia della salvezza, proposto dalla *Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea e poi canonizzato nelle opere capitali dei due massimi Padri della Chiesa, Girolamo e Agostino, e infine ripreso e volgarizzato dai tanti loro seguaci, compilatori, epitomatori e centonatori attivi nella storiografia medievale. Il senso della storia stava nel cammino dell'umanità verso la fine del mondo e l'ultimo giudizio; la sua continuità s'incardinava all'asse portante costituito dalla narrazione storica della Bibbia – promessa nell'Antico e compimento nel Nuovo Testamento –, cui veniva in via subordinata riferita anche la storia dell'antichità pagana, coordinata con il libro della *Genesi* a partire dalla descrizione del popolamento del mondo per opera dei discendenti di Noè.

In tale schema sincretistico e universalistico una periodizzazione storica, nel senso che noi siamo automaticamente portati a dare a questa espressione, propriamente neppure esisteva. L'unica vera cesura, dopo la creazione, era l'avvento del nuovo Adamo, il mistero dell'incarnazione di Cristo; ed era comunque cesura nella continuità, perché l'incarnazione era il compimento della promessa divina al popolo eletto. In questa chiave la storia avanti Cristo – pagana (*ante legem*) ed ebraica (*sub lege*) – era pensata come prefigurazione di quella dopo Cristo (*sub gratia*). In tale teologia della storia nessuna nuova epoca poteva portare niente di essenzialmente nuovo. Per dire anzi meglio, non esisteva nessuna nuova epoca, nel nostro

sensu di periodo storico concettualizzabile – per quanto arbitrariamente – come compatto e distinto dagli altri nella sua fisionomia caratterizzante; perché tutta la storia fluiva senza soluzione di continuità, uguale a se stessa davanti all'Eterno. Moderno – come s'è già detto – non poteva appunto significare altro che *recente*.

Bisogna tener conto dell'esistenza, ancora significativa in quella che noi chiamiamo età moderna, dello schema storico universalistico su base biblica per capire il senso di tante opere del tempo che, animate – a parte la diversa statura degli autori – da un intento ricostruttivo a tutto campo estraneo alla problematica di un Machiavelli o di un Erasmo, possono oggi farci l'effetto di un bizzarro e in qualche caso stupefacente arrampicarsi sugli specchi. Per chi si accingeva a scrivere storie generali e perciò periodizzanti (o piuttosto – se ci siamo spiegati – non periodizzanti) non era facile scrollarsi di dosso il peso dell'autorità della Bibbia.

Un esempio che vale la pena fare è la reazione, da parte di simili autori, a un episodio in quella chiave traumatico come la scoperta dell'America. Un nuovo mondo e nuovi popoli venivano portati alla luce della coscienza storica europea, del tutto estranei all'orizzonte mondiale presente nel quadro storico della Bibbia. Si è accennato in apertura ai dubbi di Guicciardini e alle riflessioni di Montaigne. Va ora ricordato il profluvio di scritti che s'impegnarono nella titanica impresa di rendere conciliabile ciò che ai nostri occhi non può esserlo. Si pensò a viaggi oltremare di qualche discendente di Noè per andare a dar origine agli Amerindi; ovvero a spostamenti di genti noachiche attraverso lo stretto di Bering e l'Alaska per popolare l'America scendendo da Nord; e così via (Gliozzi). Per cogliere in tutti gli aspetti il significato di queste trovate, sarà il caso di tenere anche presente che esse costituirono spesso l'argomento di coloro che polemizzavano contro i massacri compiuti nel Nuovo Mondo dai *conquistadores*, perché affiliando gli amerindi alle genealogie dei popoli postdiluviani si dava loro una nicchia nella discendenza d'Adamo, e quindi si restituiva loro un posto fra gli esseri umani.

Il persistente ancoraggio al quadro biblico e quindi la presunzione di ininterrotta ricostruibilità della storia degli uomini sulla base del suo impianto genealogico (non solo le genealogie vetero-testamentarie, ma anche le due di Cristo che stanno nei Vangeli di Matteo e Luca) costituiscono anche lo sfondo di una produzione, abbondantissima nel Cinquecento e Seicento, e non ancora spenta nel Settecento, di storie di lunga durata a partire da remotissime origini: storie di genti, di città*, di singole famiglie, fatte risalire, secondo i gusti, all'antichità classica o ebraica, e in qualche caso propriamente al ceppo di Noè; e di lì poi intrepidamente accompagnate in vertiginose discese attraverso i secoli e i millenni, con gli esiti per noi più sconcertanti (Bizzocchi).

Si tratta di una produzione certo complessivamente alimentata dai contemporanei processi di nobilitazione in corso nelle società e presso i ceti dirigenti europei, ma intellettualmente fondata sulla persistenza dello schema cristiano-medievale della storia universale, che neppure la filologia degli umanisti aveva interrotto, in quanto – come s'è detto – mentre verso l'antichità classica era in atteggiamento di reverente recupero, non s'era neanche posta il problema della demolizione dell'autorità storica della Bibbia. Esempio calzante, una lettera di uno dei più impor-

La compatibilità
con la Bibbia

La strenua difesa
dei miti d'origine,
tra falsificazione
e tendenziosità

tanti fra gli umanisti, il fiorentino Giannozzo Manetti, che rispondendo a un quesito del libraio Vespasiano da Bisticci discettava nel 1449 sulla base del libro della *Genesi* e della cronologia di Eusebio sulla priorità temporale di Mosè rispetto ad Omero.

Si può anzi osservare che il gusto del testo e del documento introdotto nella cultura storica europea dalla filologia umanistica, e poi affermatosi nella grande diffusione dell'erudizione antiquaria* cinque-secentesca, finché rimase ancorato al quadro di riferimento tradizionale ebbe anche la conseguenza di esasperare quelle che a noi sembrano le forzature della storiografia della continuità. Infatti, mentre i cronisti medievali si limitavano a riproporre assertivamente i miti d'origine, gli antiquari dei secoli successivi s'impegnarono in uno strenuo sforzo per documentarli, per fornire passo dopo passo le prove di una durata che costituiva per loro un presupposto autorevolmente acquisito. Erano prove che noi non accetteremmo come tali, perché si trattava o di documenti falsi usati ora più ora meno in buona fede, oppure di documenti autentici ma piegati a interpretazioni tendenziose (cioè di una tendenziosità per noi inaccettabile); sicché ne risulta una combinazione di metodo erudito e contenuto mitico, stridente per gli estranei alle sue coordinate culturali: una «docte absurdité», secondo il giudizio che ne formulerà Voltaire.

Persistenza
della storia
universale:
cristiana e romana

Anche il clima di contrapposizione confessionale aperto dalla Riforma, in cui lavoravano quegli eruditi, non si rivelò immediatamente favorevole alla messa in discussione del quadro provvidenziale. Da un lato è vero che lo spirito di controversia acuì anche in materia storiografica la reciproca aggressività critica fra cattolici e protestanti, che produssero gli uni e gli altri la loro opera di riferimento «di parte», e cioè le *Centurie di Magdeburgo* (1559-74) e gli *Annales Ecclesiastici* di Cesare Baronio (1588-1607). D'altro canto ciò non comportò ancora la contestazione della storia biblica. Da parte protestante, anzi, il principio *sola Scriptura*, cioè la concentrazione sulla immediata parola di Dio in polemica contro tutto l'armamentario dell'interpretazione ecclesiastica, portò a ribadire la centralità del dettato della Bibbia nel suo senso letterale (e dunque anche storico), depurato dalle allegorie dei Padri. E quanto ai cattolici, la condanna delle variazioni delle fedi e delle sette riformate accentuò la riaffermazione dell'ortodossia della fede (e dei suoi contenuti storici) come fede vera perché unica, immutata, ininterrotta e originaria. Il *Discours sur l'histoire universelle* scritto nel 1681 per il delfino di Francia dal grande prelado e predicatore Jacques-Bénigne Bossuet, pur prestando attenzione ad alcune scansioni di storia profana, ripropone ancora lo schema biblico della verità presupposta della storia, e ciò con tale ampiezza, splendore e prestigio, che sarebbe imbarazzante definirlo un residuo.

L'autorità (anche storica) della Bibbia, e subordinatamente la stima immensa di cui godeva anche l'antica storia romana, specie nella canonica versione di Tito Livio, erano insomma tali da tenere ancora vivo nel Seicento lo schema di storia universale che ostacolava l'affermarsi di una concezione di cesura della storia moderna. Giova insistere sul fatto che la periodizzazione della storia moderna doveva essere contestuale alla formulazione di un concetto moderno di periodizzazione storica; perché una definizione di età moderna, in quanto tale diversa da ciò

che la precedeva, comportava una soluzione di continuità nell'uguaglianza e presenza della storia universale di fronte all'Eterno. Questa novità doveva perciò affermarsi anche attraverso una fase negativa di svincolamento dalla legittimazione, principalmente religiosa, su cui si fondava il modello storiografico tradizionale e autoritario.

7. Dalla rivoluzione scientifica all'Illuminismo.

In tal senso, occorre almeno accennare al fatto che una più generale premessa di questo cambiamento fu costituita dalla cosiddetta rivoluzione scientifica del Seicento, la quale non per nulla è stata a sua volta eletta – in una variante dell'interpretazione laica e liberale della storia moderna già più volte ricordata – quale vero spartiacque nei confronti della modernità (Butterfield). Senza presumere qui di trattare neppure superficialmente un argomento tanto vasto e complesso, è però necessario – in ordine al tema del presente capitolo – rilevare che lo spirito d'indagine proprio dello sperimentalismo e l'affermazione del metodo matematico come l'unico certo di conoscenza sfidavano la teoria del sapere tramandato per autorità, che garantiva la concezione sacrale della storia.

Metodo
sperimentale
e «pirronismo»
storico

Relegando la conoscenza storica nella sfera del sapere probabile, privo della dimostrabile certezza matematica, e basato invece sul principio dell'autorità morale, il massimo autore di quella sfida, il filosofo francese René Descartes, diede nuovi argomenti a una corrente di pensiero, il pirronismo o scetticismo storico, che metteva in dubbio l'attendibilità dell'intera tradizione storica. Si trattava di un dibattito, in parte molto tecnico, di filosofia della conoscenza, in un certo senso estraneo al quotidiano e concreto lavoro degli storici del tempo, ma che pure finì per indurre molti di loro a interrogarsi su ciò che stavano facendo (Borghero).

Anzi, proprio quelli fra loro che più si preoccuparono di ricostituire, contro il pirronismo, le basi della conoscenza storica prepararono con le loro mani gli arnesi intellettuali per demolire l'edificio della tradizione. Pii eruditi appartenenti alla congregazione gesuitica* o all'ordine benedettino, intenti, negli ultimi decenni del Seicento, a fondare le loro storie, e in particolare le loro storie della Chiesa e dei santi, su una documentazione inattaccabile dalle critiche dello scetticismo, finirono così infatti per dimostrare essi stessi, con i loro agguerriti strumenti critici, quanta parte dei materiali storici correnti andava declassata fra le fonti false o comunque fra le ricostruzioni letterarie a posteriori (Bertelli). E lo stesso accadde al loro contemporaneo biblista cattolico Richard Simon nel suo sforzo di confermare per via d'indagine filologica l'ispirazione divina della Scrittura. Non a caso Simon, nonostante le sue intenzioni apologetiche, incorse nella condanna da parte del già citato paladino della tradizione Bossuet, e dal punto di vista di quest'ultimo con buoni motivi: la Verità s'insegna e si accoglie; quando s'imprende a esaminarla, sia pure per confermarla, si apre la porta alla discussione e alla libertà d'opinione.

Tutto ciò permette di completare il discorso più sopra avviato sull'impatto della scienza filologica e documentaria sullo schema storico universalistico e provvi-

Verità e storia:
Spinoza

denziale: come abbiamo appena visto, l'interesse per le prove storiche non servi solo a corroborare i miti d'origine e la presupposizione della continuità della storia, ma anche, ovviamente, a criticarli. La critica d'ispirazione erudita prese poi un carattere propriamente eversivo della tradizione storica interagendo con la generale messa in discussione dei pilastri di tale tradizione: la Bibbia appunto, e con le dovute proporzioni d'importanza, la storia arcaica pagana.

Quest'ultima venne travolta fra Sei e Settecento da una serie di studi che mettono capo, nel 1738 con Louis de Beaufort, addirittura a un *Traité sur l'incertitude des cinq premiers siècles de l'histoire romaine*. Di ancor più drammatica portata la demolizione dell'autorità assoluta della Bibbia compiuta intanto dal filosofo olandese d'origine ebraica Baruch Spinoza nel suo *Trattato teologico-politico* (1670), che offriva – con un netto scarto rispetto all'operazione di ripristino del testo fatta da Erasmo – la dimostrazione filologica del carattere relativo e contingente della Scrittura sacra, calando essa stessa nella storia quella Verità che la tradizione pretendeva essere l'assoluta chiave del senso della storia.

Bisogna aggiungere che rispetto al lavoro di Simon – e a quello precedente del filosofo inglese Thomas Hobbes, che nel *Leviatano* (1651) aveva lui pure esercitato una critica storica sulla Bibbia, ma nel quadro politico della legittimazione dell'assolutismo dello Stato – il *Trattato* di Spinoza coniugava invece la relativizzazione della verità del testo sacro con una grande affermazione della libertà intellettuale e politica, come frutto appunto della storicizzazione del contenuto delle religioni rivelate, chiarita la quale veniva a cadere l'autorità indiscutibile di una Verità superiore e tale da poter essere imposta con la forza a tutti. Sulla base dell'attività filosofica e anche della figura morale adamantina di Spinoza, l'ugonotto francese rifugiato in Olanda Pierre Bayle disegnò poco più tardi il modello dell'«ateo virtuoso»: un'immagine di rottura, in quanto enunciava la possibilità di una convivenza fra gli uomini non fondata sulla base di un potere sacrale e di confessioni religiose dottrinarie e costrittive.

La «querelle»
degli antichi
e dei moderni

Si tratta – com'è evidente – di novità radicali, tanto che si è potuto parlare, per i decenni a cavallo fra Sei e Settecento, di una generale «crisi» della coscienza europea, come complessivo moto di rivolta della libertà d'indagine intellettuale contro il principio d'autorità (Hazard). La storia era comunque al centro dello scontro, perché per l'appunto all'autorità della tradizione, come portatrice di una Verità trascendente, si rifaceva ogni pretesa d'imposizione di un'ortodossia, in campo religioso come anche profano. Un episodio importante di quella crisi fu in effetti la cosiddetta *querelle* degli antichi e dei moderni, nella quale venne allora per la prima volta compiutamente formulata la sovversiva tesi – sovversiva anche nei confronti del classicismo letterario – dell'inferiorità dei primi rispetto ai secondi.

Dalla fine del Seicento cominciarono inoltre a farsi sempre più frequenti opere storiche che non obbedivano nel loro impianto generale allo schema dell'*historia Salutis* e alla scansione biblica intorno alla venuta di Cristo, ma distinguevano epoche della storia universale in ordine a considerazioni profane. Senza diffondersi qui in un elenco, converrà notare che il fenomeno si svolse forse più rapida-

mente nei paesi protestanti, dove l'ortodossia religiosa era pur sempre seguita a un atto di rottura antiautoritaria, ma interessò anche quelli cattolici.

In Italia il personaggio centrale della cultura storica durante la crisi della coscienza europea fu l'erudito modenese Ludovico Antonio Muratori. Ecclesiastico al servizio degli Este, e per una parte della sua vita impegnato pastore d'anime nel segno di una regolata, vale a dire ragionevole e non superstiziosa, devozione, Muratori non fu certo un libertino, cioè – nel senso intellettuale del termine – uno di quei liberi pensatori che avevano dato l'avvio all'assalto alla tradizione. Tuttavia nel complesso della sua monumentale opera storiografica, fondata su un'immensa ricerca documentaria, pagò un tributo solo formale alle scansioni dello schema provvidenziale, e separò nettamente ed esplicitamente verità della fede e verità della storia. Anzi, proprio nel primo volume della sua innovatrice storia genealogica degli Este (*Antichità Estensi*, 1717) dimostrò la discontinuità nel passaggio fra tardo antico, che era anche l'età del primo cristianesimo, e successiva storia d'Italia e d'Europa, conquistando alla nostra cultura storica un concetto scientifico, non umanisticamente polemico, di medioevo.

Se il presupposto di continuità dell'*historia Salutis* veniva sostanzialmente rifiutato da un sincero credente come Muratori, si può ben capire cosa esso diventasse sotto la critica di pensatori e storici decisamente estranei alla fede religiosa, almeno nel senso, che è quello che importa sotto il profilo storico, delle religioni rivelate. Quasi in ogni sua opera, e segnatamente nel *Dizionario filosofico* (1764), Voltaire fece della parte storica della Bibbia l'oggetto di un vero e proprio scherzo; e ciò – segno di una nuova coscienza ormai sicura di sé – senza riprendere le argomentazioni di uno Spinoza, ma semplicemente facendo parlare il testo biblico, solo con l'aggiunta qua e là di qualche fulminante commento per fermare l'attenzione del lettore sulla stridente assurdità del contenuto. Il giudizio – cui s'è già fatto cenno – sulla «docte absurdité» nasceva insomma dalla liquidazione del fondamento stesso della concezione storica tradizionale (Kaegi).

Ma l'opera di Voltaire non viene messa qui in rilievo solo come il più efficace esempio di una forza polemica corrosiva, perché nei suoi numerosi e fondamentali libri di storia egli propose anche un'alternativa positiva allo schema confessionale. Il più generale di tali libri, l'*Essai sur les mœurs* (1753-4) con la più tarda ma introduttiva *Philosophie de l'histoire* (1764), non è solo una confutazione di Bossuet, ma anche una nuova storia universale che, mettendo a frutto le ricerche dell'erudizione precedente e le conoscenze recenti su paesi fino allora anche psicologicamente remoti come la Cina e l'India, disegna un quadro di respiro assai più ampio di quelli incentrati sul popolo ebraico e sul suo testo sacro. Fra le monografie, il *Siècle de Louis XIV* (1751) offre, specie nella seconda parte, qualcosa di inconcepibile nella storiografia tradizionale: una storia a tutto tondo di una civiltà (anche se Voltaire non usa questo termine) illustrata nei suoi molteplici aspetti, ivi compresi la vita economica, le arti e i costumi sociali, e concepita unitariamente, e come tale accostata in apertura – fuor d'ogni linea di continuità provvidenziale – agli altri grandi periodi della civiltà umana, la Grecia di Pericle, la Roma di Augusto, la Firenze dei Medici.

Muratori
e l'autonomia
della ricerca
storica

Voltaire
e la nuova
storia «universale»

Il rifiuto deliberato e consapevole dell'*historia Salutis* era insomma in Voltaire una cosa sola con l'affermazione di un nuovo, non meno impegnativo senso della storia, la sostituzione della teologia della storia con la filosofia della storia, come suona appunto il titolo dell'introduzione all'*Essai*. E tale filosofia era – s'intende – propriamente la *philosophie* degli illuministi, la lotta della ragione contro l'autoritarismo, l'ingiustizia e la superstizione ancora dominanti nel mondo: una filosofia che ispirava la storia come storia del progresso umano, secondo l'esplicitazione che del nuovo indirizzo darà fin dal titolo l'*Esquisse* di storia universale del volterriano Condorcet (*Schizzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, 1795); una filosofia che affermava a chiare lettere la propria novità.

Quella che parte da Voltaire fu dunque l'opera chiave dell'autocoscienza storica dei moderni, la prima compiuta realizzazione di quel duplice risultato fino ad allora ostacolato con maggiore o minor successo dall'idea di continuità della concezione provvidenziale: duplice, nel senso che rivendicando la modernità del proprio periodo storico s'implicava ora un concetto moderno di periodo storico a se stante, apportatore di qualcosa di qualitativamente diverso dal resto; moderno, finalmente, col significato nostro del termine (Koselleck 1986).

Per concludere l'argomento di questa sezione è però importante aggiungere una considerazione. La storiografia illuministica, e segnatamente quella di Voltaire, aveva una forte carica aggressiva nel trattare quelli che apparivano gli aspetti e i periodi oscuri del passato; giacché ogni presente abuso aveva la sua legittimazione storica, di cui andava smascherato il carattere irrazionale e mitico (in special modo a proposito degli abusi compiuti in nome delle religioni rivelate). Per questo motivo Voltaire e i suoi seguaci furono poi accusati – in numerose e severe critiche di stampo idealistico-romantico – di mancanza di simpatetica comprensione nei confronti del loro oggetto di studio, addirittura di spirito antistorico. La storiografia ottocentesca, la storiografia del «secolo della storia» – secondo la definizione di Benedetto Croce – arricchì l'agenda illuministica di tanti nuovi problemi, e caricò il passato di tante nuove passioni – prima di tutto, e non sempre con esiti felici, quella nazionale e popolare perfettamente estranea a un Voltaire – che si può ben capire come essa reagisse verso i suoi precedenti settecenteschi con un giudizio di inadeguatezza.

Eppure fra quelle che si sono appena qui sopra un poco semplicisticamente caratterizzate come due tendenze opposte esiste un rapporto strettissimo, e precisamente sul punto della moderna periodizzazione storica. La filosofia della storia di Hegel, che tanto profondamente doveva influenzare il lavoro degli storici dell'Ottocento, costituì infatti – a parte la declinazione illuministica di progresso – un gigantesco sviluppo e potenziamento teorico dell'idea volterriana di civiltà così ben espressa nell'*Essai* e nel *Siècle de Louis XIV*: la storia universale è tutt'altro che un *continuum* fondamentalmente sempre uguale a se stesso; ogni epoca della storia è animata da un suo peculiare spirito, lo «spirito del tempo», che la informa e contraddistingue in ogni sua manifestazione (Haskell).

È sulla base di tale teoria che due fra i massimi storici del secolo, il francese Jules Michelet e lo svizzero tedesco Jacob Burckhardt, ripresero intorno a metà

illuminismo
e Romanticismo:
due forme
di cultura storica

Ottocento il problema umanistico della cesura col medioevo, allargando però la questione dal campo culturale a un'interpretazione storica complessiva, e «inventando» il Rinascimento come periodo storico autonomo, in quanto alba della modernità: «madre e patria* dell'uomo moderno», secondo la celebre espressione di Burckhardt. La periodizzazione classica ottocentesca dell'età moderna, da cui siamo partiti, finiva dunque di costruirsi grazie all'opera – a questo particolare scopo, comune – delle due forme di cultura e di cultura storica che chiamiamo Illuminismo e Romanticismo*, solidali nella fondazione di un'idea di storia che ancora ci condiziona.

8. Conclusioni.

Anche sotto il profilo della storia intellettuale, e più precisamente dell'autocoscienza storica, i decenni fra Settecento e Ottocento paiono dunque confermare quella cesura che si è già messa in rilievo a proposito della storia economica e politica. Solo allora – come abbiamo più volte notato – proprio l'acquisizione intellettuale della consapevolezza di una profonda rottura rispetto al passato animò i suoi protagonisti a cercare all'indietro i precedenti e le premesse, dando vita a quella periodizzazione classica dell'età moderna, intorno alla cui elaborazione e ai cui risultati è incentrato il presente capitolo. Non va per altro drammatizzato il significato della diversità cronologica di accentuazione delle anticipazioni o invece del pieno, quando mai lo sia, compimento di un processo. Certo, sminuire la portata della data 1492 rispetto a quella 1789 non è cosa da poco. Ma a parte la scansione cronologica, sotto il profilo dell'enucleazione logica di un concetto, le idee di età moderna veicolate sia dalla periodizzazione classica che dalla versione un poco rivista che se n'è qui proposta sono accomunate dall'identificazione essenziale dell'inizio del moderno con un processo comunque di liberazione: liberazione di forze, di idee, di diritti, di individualità.

Un processo
di liberazione

Prima di concludere occorre invece almeno accennare a un'altra interpretazione storica dell'età moderna che pur avendo una più recente maturazione è paragonabile, per capacità di penetrazione, a quella liberal-progressista, cui nettamente si contrappone. Semplificando ancor più di quanto non si sia fatto finora, si può caratterizzare tale interpretazione come quella che intende la costruzione del moderno come un processo non di liberazione, bensì di coercizione. Fra i fondamenti intellettuali, vari e complessi, di questo atteggiamento, ci sono le analisi, in prima battuta di origine marxiana, sulla natura repressiva della società borghese; e poi la filosofia di Nietzsche, la psicoanalisi, la sociologia di Max Weber. Senza pretendere di dipanare qui tutti i fili della matassa, basterà dire che i più vicini e autorevoli ispiratori del lavoro storiografico in corso si possono in questo quadro indicare nel sociologo tedesco Norbert Elias e soprattutto nel pensatore francese Michel Foucault.

In alcuni libri geniali Foucault ha studiato non tanto la genesi della società moderna, quanto le strutture e i meccanismi del suo funzionamento, spiegando con straordinaria lucidità di analisi la forza di condizionamento esercitata sugli

Un meccanismo
di disciplinamento

individui da istituzioni tipicamente moderne quali la clinica, il carcere, la fabbrica (essa stessa concepita sul modello di un carcere). La sua complessiva interpretazione della società moderna come quella per eccellenza in grado di disciplinare i comportamenti individuali ha fortemente influenzato molti storici di questi ultimi decenni – anche estranei alla sua ispirazione ideologica antiborghese e fondamentalmente anarchica – tanto che oggi si può parlare di una storiografia, vivacissima e validissima, del «disciplinamento sociale».

L'idea di fondo di tale storiografia – di cui sarebbe qui troppo lungo registrare anche le altre e diverse fonti di ispirazione – è che la società medievale fosse contraddistinta da un basso tasso di presenza dei poteri costituiti, e che l'affermazione della modernità sia coincisa appunto con l'aumento del condizionamento politico (nel senso più ampio del termine) dei comportamenti sociali, e anche dei pensieri e delle fedi, dei gruppi e dei singoli. In questa chiave è stato possibile presentare l'intero periodo classico dell'età moderna Quattrocento-Settecento come quello di una gigantesca opera comune da parte degli Stati e delle Chiese europee (in questo senso, senza distinzioni fra mondo cattolico e mondo protestante) per disciplinare la società (Bossy); e anche indicare proprio in questa capacità, così peculiarmente europea (occidentale), di disciplinamento, la ragione della nascita proprio nell'Europa occidentale della moderna economia di mercato e della moderna liberal-democrazia politica (Prodi).

Non sarà superfluo fermare l'attenzione sulla portata di una simile interpretazione. Mentre essa da un lato viene a riprendere una cronologia classica, fissando un momento già decisivo del processo di modernizzazione – ancor prima della Riforma e del Concilio* di Trento – nella sistemazione quattrocentesca, concordataria, dei rapporti fra Chiesa e Stato, d'altro canto propriamente ribalta l'ispirazione intellettuale e ideologica che animava e compenetrava la periodizzazione classica nel segno del cammino moderno della libertà dall'eterodossia religiosa al liberalismo politico.

Ripensare l'età
«moderna»

Onestà e chiarezza vogliono che si ricordi qui per l'ennesima volta la natura arbitraria – il che non significa disonesta od oscura – di ogni discorso storico. Ogni storico serio periodizza e concettualizza (meglio se consapevolmente) in base alla propria personalità intellettuale e morale; in questo modo non tanto offre risposte diverse, quanto pone diversamente le domande, propone problemi diversi da quelli di altri. Ciò che si deve riconoscere alla storiografia del disciplinamento sociale, a parte gli influssi foucaultiani, è in larga parte d'ispirazione confessionale, è che la sua conseguente attenzione alla sfera dell'obbedienza e dello spirito di solidarietà ha apportato delle acquisizioni scientifiche di enorme importanza. Interi e vaste aree problematiche prima poco o punto studiate, perché estranee al filo rosso della modernità liberale, sono infatti state finalmente poste al centro di un penetrante interesse. Per tutti, un solo, importantissimo esempio: il ruolo della Controriforma (la si voglia o no chiamare così) nella formazione dell'Italia moderna, e del moderno carattere degli italiani, ha cessato di essere un fantasma da esorcizzare ed è stato fatto oggetto di analisi di grande rilevanza.

Per rimanere sul caso dell'Italia (anche se la questione è generale, e diversamente configurata nella storia dei paesi protestanti) è per altro proprio l'eccellenza

za dei risultati raggiunti dagli studi sul disciplinamento che suggerisce l'opportunità – quasi un augurio sul quale possiamo concludere – di un'ulteriore ripensamento e di una ulteriore ridefinizione del concetto di modernità e di età moderna. Già Benedetto Croce, che era un grande pensatore e storico schiettamente laico-liberale, aveva colto la maggior capacità del cattolicesimo controriformistico, rispetto al «laico» Rinascimento, di interpretare i bisogni e coinvolgere gli interessi delle masse popolari. E sotto questo profilo forse non ci si sbaglia nell'individuare un processo di modernizzazione nel passaggio da una società elitaria a una di massa. Ma occorrerà una gran capacità di discernimento nell'articolare le varie declinazioni di un concetto, quale quello di moderno, che non cessa di portare, anche sotto l'etichetta del disciplinamento, un implicito segno positivo.

Testi citati e opere di riferimento

- Bertelli, S., *Ribelli, libertini, ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze 1973.
- Bizzocchi, R., *Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna*, Bologna 1995.
- Borghero, C., *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano 1983.
- Bossy, J., *L'Occidente cristiano 1400-1700*, Torino 1990.
- Braudel, F., *Storia e scienze sociali. La lunga durata*, in *Scritti sulla storia*, Milano 1973, pp. 57-92.
- Butterfield, H., *Le origini della scienza moderna*, Bologna 1962.
- Cantimori, D., *Eretici italiani del Cinquecento*, Torino 1992.
- Cantimori, D., *La periodizzazione dell'età del Rinascimento*, in *Studi di storia*, Torino 1969, pp. 340-65.
- Elias, N., *La civiltà delle buone maniere*, Bologna 1982.
- Febvre, L., *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, Torino 1978.
- Foucault, M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino 1976.
- Furet, F., *Critica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari 1980.
- Gliozzi, G., *Adamo e il Nuovo Mondo*, Firenze 1977.
- Haskell, F., *La storia e le sue immagini*, Torino 1997.
- Hauser, H., *La modernité du XVI^e siècle*, Paris 1930.
- Hauser, H. - Renaudet, A., *L'età del Rinascimento e della Riforma*, Torino 1975, III ed.
- Hazard, P., *La crisi della coscienza europea*, Milano 1968.
- Hobsbawm, E. J., *Le rivoluzioni borghesi 1789-1848*, Milano 1963.
- Kaegi, W., *Voltaire e la disgregazione della concezione cristiana della storia*, in *Meditazioni storiche*, Bari 1960, pp. 216-38.
- Koselleck, R., *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna 1972.
- Koselleck, R., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 1986.
- Landes, D. S., *La favola del cavallo morto ovvero la rivoluzione industriale rivisitata*, Roma 1994.
- Le Goff, J., *Antico/moderno*, in *Enciclopedia*, Torino 1977, t. I, pp. 678-700.
- Mayer, A., *Il potere dell'Ancien Régime fino alla prima Guerra mondiale*, Roma-Bari 1983.
- Mozzarelli, C., *Antico regime e nuove prospettive*, in W. Doyle, *L'Ancien Régime*, Firenze 1986, pp. VII-XXV.
- Prodi, P., *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1995.
- Prosperi, A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.