

Il pensiero del passato e l'idea di moderno

di Marco Meriggi

1. Introduzione

L'idea di moderno, come noi oggi la intendiamo, cioè nel senso di qualcosa non soltanto recente, ma anche qualitativamente diverso rispetto al passato, e dotato dunque di caratteristiche specifiche in rapporto alle quali possiamo esprimere adesione o rifiuto, prese forma in ambito europeo tra la fine del Seicento e il cuore del Settecento. Una delle sue formulazioni più paradigmatiche e incisive la offrì il filosofo francese Voltaire, dando fiato alla sua dichiarata ambizione di «scrivere di storia moderna in modo politico e filosofico». Cediamogli la parola:

A me sembra che chi volesse mettere a profitto il presente, non dovrebbe perdere le sue ore a infatuarsi delle antiche favole. A un giovane consiglieri di avere una tinta di quelle età passate; ma vorrei che uno studio serio della storia lo si cominciasse dal tempo in cui essa diventa veramente interessante per noi: ossia mi pare, verso la fine del XV secolo [...]. Nello spirito umano, come nel nostro mondo, avvenne una rivoluzione che cambiò ogni cosa (Voltaire, citato in Prodi 1999, 137).

Dunque, per l'illuminista francese il moderno, almeno per quello che riguardava le sue manifestazioni materiali inconsapevoli, datava dalla fine del Quattrocento; ovvero, dall'introduzione della stampa in Europa (in Cina, va detto, esisteva già da secoli). Esso aveva poi proseguito il proprio cammino nei decenni e nei secoli successivi lungo un percorso scandito dalla rinascita delle lettere e delle arti in Italia (Umanesimo), dalla loro successiva irradiazione ad altre parti del continente (Rinascimento), dalla scoperta del Nuovo Mondo e delle nuove rotte verso l'Asia, dalla Riforma protestante, dai successivi progressi nelle scienze e nelle arti. E in capo all'epoca durante la quale Voltaire scriveva – la metà del Settecento; circa tre secoli, dunque, dopo l'inizio di questa concatenazione di eventi – si poteva affermare non solo che l'Europa avesse mutato volto, ma anche che essa fosse giunta «a un culmine che né la Grecia né Roma mai non conobbero».

Non a caso, qualche decennio prima, l'ennesima riproposta della disputa degli antichi e dei moderni, un genere letterario tenuto a battesimo in Italia in età umanistica – cioè quando la cultura classica era tornata a circolare intensamente in quella europea contemporanea –, si era consumata negli ambienti della *Académie française* con l'assegnazione della palma della vittoria ai secondi (Fumaroli 2005). Voltaire, dunque, confermando a sua volta la superiorità del moderno, si preoccupava di proporre una scansione lineare degli eventi che ne avevano contraddistinto l'ascesa dopo il medioevo. E l'immagine di età moderna che egli in questo modo arrivava a delineare, attribuendo a essa grosso modo la stessa cornice temporale tuttora convenzionalmente in uso per identificare i primi tre secoli della storia moderna, si sviluppava attraverso una catena di esemplificazioni, che nell'economia del suo ragionamento rappresentavano le tappe preparatorie di quello che era secondo lui da considerare il provvisorio punto d'approdo del progresso del genere umano: il trionfo della ragione e la conquista di una visione del mondo pienamente secolarizzata da parte di una umanità mossa dall'ambizione di farsi padrona del proprio destino.

Visto da questa prospettiva, il moderno si presentava come una costellazione temporale tanto segnata da una netta e positiva discontinuità qualitativa rispetto al passato, quanto e soprattutto come un progetto aperto verso il futuro, nella fiduciosa aspettativa che i lumi della ragione avrebbero continuato costantemente a rischiarare le società umane, dando vita a un processo di perfezionamento potenzialmente infinito. Quest'ultimo avrebbe portato frutti tanto più maturi e apprezzabili, quanto più il genere umano avesse continuato a scrollarsi di dosso il fardello della tradizione e a rendersi protagonista attivo della storia.

2. Concezioni della storia

L'apertura al futuro – l'idea di un moderno, dunque, non solo recente, ma anche sistematicamente proiettato in avanti – differenziò profondamente la percezione del tempo propria della filosofia illuministica rispetto a quella che aveva sin lì in gran parte orientato la visione della storia caratteristica dell'Europa cristiana.

Anch'essa, in realtà, era in attesa di un domani; ma si trattava di un domani a orizzonte chiuso, schiacciato dall'idea della fine dei tempi e dalla prospettiva del giudizio universale; eventi, dunque, del tutto sfuggenti alla progettualità umana. Si sarebbero, attraverso di essi, compiuti gli imperscrutabili disegni della provvidenza divina, così da realizzare un percorso avviato con la venuta di Cristo sulla terra e sviluppatosi poi in modo lineare muovendo alla ricerca della propria fine; una visione, questa, che era condivisa tanto dalla teologia cattolica quanto da quella protestante, se è vero che Martin Lutero si attendeva (e desiderava) la fine del mondo da un giorno all'altro.

All'interno di questa percezione, il significato delle storie umane era da considerarsi relativo, se non addirittura insignificante, né si avvertiva una profonda

esigenza di differenziare tra le epoche trascorse dopo la vita di Cristo. La linearità del tempo di ispirazione religiosa era un *continuum*; quella di ispirazione illuminista, viceversa, una sequenza di fratture e di sviluppi.

Ma quella lineare non era la sola accezione del tempo e della storia che circolasse allora in Europa. Ve ne era anche una basata su uno schema fondamentalmente ciclico, che era stato soprattutto l'Umanesimo – il fenomeno culturale, dunque, che aveva avviato il cammino della modernità, nei cui sviluppi gli illuministi si riconoscevano – a riproporre, nel momento in cui aveva favorito la rinascita e la valorizzazione della cultura classica di orientamento secolare che nel medioevo era stata trascurata e quasi rimossa dall'Europa cristiana. Secondo lo schema ciclico, che era stato tipico dell'antichità, la storia era fatta di corsi e ricorsi. E dagli *exempla* del passato si potevano trarre insegnamenti utili a orientarsi nel presente, evitando di ricadere in errori già commessi e sforzandosi, invece, di replicare quanto di buono era stato realizzato. Si trattava di una modalità di relazione con il tempo anteriore che è ben esemplificata dalla larga fortuna della formula *Historia magistra vitae* (Koselleck 1986) e che si basava sulla convinzione di una sostanziale invarianza nel tempo della natura umana; dei vizi e delle virtù in essa racchiusi. È la prospettiva che animava, per esempio, la riflessione di una figura come Niccolò Machiavelli, la cui proposta di secolarizzazione della politica e di radicale separazione di quest'ultima dalla religione – momento fondamentale nella costruzione del moderno – si nutriva per l'appunto di quell'intenso contatto con la saggezza dell'antichità, che l'Umanesimo aveva nei decenni precedenti riattivato, immergendosi con le armi della filologia nei testi classici caduti in desuetudine nei secoli precedenti. Così facendo, gli umanisti avevano assunto un atteggiamento aspramente critico nei confronti del tempo che separava la loro avventura intellettuale da quella del mondo antico e, identificando un'età di mezzo tra quella in cui vivevano e un'antichità orgogliosamente riscoperta, dall'epoca che per primi definirono come medioevo avevano preso polemicamente le distanze, ansiosi di spingersi alla ricerca di un nuovo ciclo dell'età dell'oro.

La cultura del moderno caratteristica dell'età illuministica, dunque, da un lato rifiutava il modello ciclico del tempo e in tal senso prendeva le distanze da quella stessa cultura umanistico-rinascimentale che, pure, per altri versi considerava uno dei propri elementi fondativi; dall'altro, pur condividendone la concezione lineare del tempo, si contrapponeva alla tradizione della *Historia salutis* di matrice religiosa. Se, in base a quest'ultima, da sant'Agostino in avanti, il senso della storia andava rinvenuto fondamentalmente al di là di essa, ora nello scorrere del tempo si intravedeva invece il processo di sviluppo e di perfezionamento tendenzialmente infinito dell'attività e della ragione umana, nella loro interazione con il mondo secolare. Tanto per un motivo quanto per l'altro, il ruolo del passato come categoria normativa ne risultava sminuito; novità, questa, tanto più rimarchevole e rivoluzionaria, quanto più si tenga in considerazione il fatto che il bisogno di radici è, per tanti versi, psicologicamente intrinseco all'esperienza umana (Zerubavel 2006). La storia cessava di essere *magistra* e, soprattutto, alla presunta verità della fede si

cessava di prestare obbedienza. Della Bibbia, la fonte più autorevole della forza del passato e della sua immanenza nel presente, Voltaire non esitò a prendersi gioco.

È in questo contesto che, nel Settecento, venne prendendo forma in modo compiuto una declinazione al singolare della storia umana e dei suoi tempi di scansione interni – non più le storie, ma la storia (Koselleck 1986) –, che venne intesa come qualcosa di radicalmente differenziato e distante dalla storia naturale, alla quale la concezione provvidenzialistica e trascendente di matrice cristiana l'aveva sino a quel momento avvicinata, rifiutando di accordare, al tempo stesso, un pieno riconoscimento all'iniziativa umana. In tal senso, l'idea di moderno e il genere della filosofia della storia fecero simultaneamente la loro comparsa nell'orizzonte intellettuale europeo, sviluppandosi lungo una linea che, muovendo da Voltaire e transitando a fine Settecento in Condorcet, si consolidò nell'Ottocento nella gigantesca opera di sistematizzazione concettuale realizzata da Hegel nella *Filosofia della storia* che reca la sua firma, e venne riproposta successivamente in chiave positivista da Comte.

Centrale, in questa modalità di organizzazione del rapporto tra esseri umani e tempo, risultava l'idea di progresso, il cui elemento traente era da individuare nella soggettività umana guidata dalla luce della ragione, o, quanto meno, nella capacità degli esseri umani stessi di interpretare attivamente e consapevolmente il teatro della creazione divina attraverso una scienza che si voleva ora libera dall'incombenza dei dogmi religiosi e delle loro pretese verità (Prodi 1999). Si è detto del sarcasmo riservato da Voltaire alla Sacra Scrittura, a compimento di un tragitto intellettuale che aveva conosciuto, esattamente all'inizio di quello che la filosofia progressista definiva ormai come tempo dei moderni, uno dei suoi snodi nevralgici in occasione della scoperta del Nuovo Mondo, quando evidenze difficilmente contestabili avevano mostrato come il discorso biblico, a dispetto di tutte le ardite acrobazie esperite in quell'occasione per riconfermare la sua veridicità, non era in grado di rendere conto dell'intera gamma dell'esperienza umana nel tempo (Gliozzi 1976).

La storia, in quanto tale, si svincolava così dalla provvidenza, e il suo percorso poteva venire scandito in ragione di sequenze ed episodi successivi, tanto più apprezzabili – ovvero, tanto più moderni – quanto più davano prova della consapevolezza da parte dei loro protagonisti della centralità non solo della ragione, ma anche dell'ambizione umana di trasformare il mondo e di dominare la natura, imprimendo al tempo una continua e costante accelerazione, dalla quale derivava necessariamente il ridimensionamento del legame tra passato e presente (Zerubavel 2006; Koselleck 1986).

E, dunque, torniamo all'elenco dei tasselli compositivi del moderno stilato da Voltaire: la stampa, l'Umanesimo, il Rinascimento, le esplorazioni e le scoperte geografiche, la Riforma protestante (nella misura in cui essa – fatto, pure, eminentemente religioso – aveva assestato un duro colpo alle pretese totalizzanti del discorso religioso cristiano in quanto tale), le indagini a proposito della natura che sarebbero state etichettate in seguito come Rivoluzione Scientifica, l'irruzione dei lumi nell'Europa del Settecento. A derivarne, il distacco sempre più marcato

dalla sensibilità trascendente e dalla tensione escatologica del medioevo, prima attraverso la ripresa della cultura classica, poi attraverso percorsi creativi e originali; la disponibilità crescente a voltare le spalle alla tradizione; il razionalismo, l'individualismo, la secolarizzazione.

3. Il tempo della rivoluzione

Nella seconda metà del Settecento questa linea di evoluzione, al di là della stagione illuministica, avrebbe trovato il suo punto di approdo nella Rivoluzione Francese, che del rifiuto integrale tanto del passato quanto della trascendenza fece la propria fragorosa parola d'ordine, immaginando di edificare un mondo totalmente nuovo attraverso la *tabula rasa* di quello anteriore. Alexis de Tocqueville, scrivendo della rivoluzione a distanza di alcuni decenni, ha offerto in proposito una pagina di straordinaria efficacia:

I francesi nel 1789 hanno compiuto il massimo sforzo per tagliare nettamente il loro destino, separando con un abisso il passato dall'avvenire. Per questo hanno adottato tutte le precauzioni per non portare nella loro nuova condizione nulla del passato, e si sono imposti tutte le costrizioni possibili per modellarsi un mondo diverso da quello di prima e rendersi del tutto irricognoscibili (Tocqueville 1921, 5).

La rivoluzione, dunque, rimuoveva a un tempo stesso il passato e la sua autorità, spingendosi talmente avanti lungo questa strada da giungere ad azzerare il tempo e a stabilire per esso una nuova partenza: prima dell'anno 1 (ovvero della data del 22 settembre 1792, il primo giorno della storia secondo il nuovo calendario repubblicano) il mondo dell'oppressione e delle tenebre; dopo di esso, l'era della libertà umana, radiosamente proiettata verso il futuro.

È in questo contesto che la parola rivoluzione, sin lì adoperata prevalentemente in campo astronomico, per indicare il ritorno al punto di partenza del moto circolare dei corpi celesti, assunse il significato che essa ha prevalentemente oggi per noi, ovvero quello di evento conflagrante nell'ambito della società umana, segnaletico di una radicale soluzione di continuità rispetto al passato e di una contestuale apertura del nuovo presente verso il futuro; una visione allora condivisa da chi mostrava di aderire entusiasticamente al nuovo corso degli eventi, ma anche drasticamente osteggiata da quanti, invece, vedevano in esso il compimento di un sacrilegio. Quest'ultimo trovava proprio nell'azzeramento del tempo e nel rifiuto sconsiderato della saggezza e della ricchezza del passato i propri tratti distintivi, come argomentava, tra gli altri, l'inglese Edmund Burke, avviando insieme ad altri il filone di riflessione lungo il quale si sarebbe sviluppata la parabola del pensiero reazionario, incanalandosi in parte nel corso dell'Ottocento nel movimento romantico e riemergendo poi a più riprese e con vari volti anche in seguito.

Comune ai rivoluzionari e ai reazionari, ovvero a coloro che, al contrario dei primi, coltivavano la nostalgia del passato sforzandosi di farlo rinascere, era comunque la percezione della profondità dello strappo che la rivoluzione aveva prodotto rispetto a esso, lacerando il *continuum* della storia umana; con peccaminosa e blasfema arroganza, secondo i reazionari; con matura, ardita e ragionevole determinazione, secondo i rivoluzionari. Nel primo caso, dunque, il desiderio di riappropriarsi di un buon tempo antico, basato sul rispetto della gerarchia e dell'autorità, inopinatamente demolito dalla scellerata perdita di senno dei moderni; nel secondo, l'aspirazione a costruire nel presente un futuro illuminato dai continui e sempre più accelerati progressi della libertà e dell'emancipazione umana dall'oppressione della trascendenza. Da un lato, l'enfasi sul valore dell'esperienza depositata dal tempo trascorso, ovvero dalla tradizione; dall'altro l'aspettativa di un tempo ancora non dato, e la contestuale percezione del presente come temporalità transitoria e volatile, liberata dalla continuità con il passato e inscritta nel campo di attrazione di un perpetuo e sempre più accelerato flusso in avanti. Al tempo stesso, l'aggiornamento di quello che solo qualche decennio prima era stato l'inventario illuminista delle figure del moderno con i nuovi eventi che caratterizzavano il tornante tra Sette e Ottocento: sia le rivoluzioni politiche (l'americana, oltre alla francese), con il loro bagaglio di consapevole disconoscimento del valore dell'autorità del passato e di fiero rifiuto di una sua eventuale sopravvivenza nel presente, sia quella industriale. Fenomeno, quest'ultimo, che contribuì – pur se in modo non immediatamente visibile – più ancora di quanto stessero facendo le rivoluzioni politiche alla deruralizzazione del tessuto sociale europeo, attenuando la quotidiana prossimità con i cicli della natura, nella quale si era svolta sin lì la parabola esistenziale di gran parte degli esseri umani; fenomeno che, al tempo stesso, fornì la prova delle straordinarie potenzialità della scienza e della tecnica di plasmare la natura ai desideri degli esseri umani e di renderli sempre più artefici del proprio destino.

Dell'aggiungersi di questi nuovi anelli alla catena del moderno restituirono nell'Ottocento una prima, articolata formalizzazione concettuale, come abbiamo accennato, le filosofie della storia che secolarizzarono integralmente il discorso sul tempo, correlandolo contestualmente alla nozione di civiltà e a quella di divenire. In quella, largamente orientativa di tutto il filone progressista del pensiero europeo, elaborata da Georg Friedrich Hegel, la storia si svolgeva per epoche, attraverso le quali transitava uno «spirito del mondo», che guidava l'umanità a sempre nuove conquiste e realizzazioni, fino agli approdi più recenti, ovvero la modernità e la libertà. Il moderno, dunque, era meglio del passato; ma, soprattutto, aveva ora una collocazione geografica precisa ed esclusiva: l'Europa, che tra Sette e Ottocento aveva conosciuto un'esperienza di secolarizzazione scandita da fenomeni, come l'Illuminismo, la Rivoluzione Francese, quella industriale, i quali avevano rappresentato, a loro volta, lo sviluppo e il compimento a tutto tondo dei nuclei di modernità emersi nel continente in precedenza, a partire, sostanzialmente, dall'epoca del Rinascimento; un concetto che i suoi contemporanei non avevano utilizzato, ma che, attraverso la formalizzazione ottocentesca offertane da Jules Michelet e

poi soprattutto da Jacob Burckhardt, si impose nella coscienza collettiva come lo snodo iniziale della storia del progresso, intesa come storia dell'Europa moderna.

4. Tempo europeo e tempi mondiali

Studi recenti hanno fornito un contributo importante alla relativizzazione dell'idea dell'unicità del Rinascimento europeo (Goody 2010). Ma si pensava allora – e per lo più si pensa tuttora – che altre civiltà del mondo un'esperienza a esso paragonabile non l'avessero mai conosciuta. A derivarne fu una certa accezione di modernità che tende a coniugarne l'inveramento alla sola vicenda occidentale. Per Hegel la storia della libertà, che, pure, aveva cominciato il suo cammino a Oriente, aveva conosciuto uno sviluppo lineare, sino agli esiti ottocenteschi, solo in Europa. Lo «spirito del mondo» si era mosso, nel corso del tempo, da Est verso Ovest, vivificandosi di linfa nuova lungo il suo tragitto; ma nei luoghi dai quali aveva preso le mosse si era inaridito e sclerotizzato. Per contro, la civiltà europea dell'Ottocento, contraddistinta dalla vigenza dello Stato di diritto e dallo sviluppo industriale, mostrava di esserne ora l'esclusiva depositaria.

L'idea della scala del tempo suggerita da Hegel, la messa in forma, cioè, di una percezione del mondo nei termini di quella che è stata successivamente definita «contemporaneità del non contemporaneo», ovvero simultaneità storica di costellazioni epocali diverse a seconda dei luoghi e delle culture, aveva, in realtà, già avuto modo di manifestarsi implicitamente in precedenza. Uno dei suoi momenti di esplicitazione era stato offerto, per esempio, dai dibattiti cinquecenteschi a proposito della natura degli amerindi. Questi ultimi, pur avendo costumi così diversi da quelli degli europei, al punto di vivere, in parte cospicua, allo stato di natura, erano da considerarsi esseri umani? Si propose, alla fine, per il sì, ma, una volta riconosciuta l'umanità della loro natura, continuava a sussistere il problema di far luce sulla loro diversità radicale; e la spiegazione venne individuata nella loro condizione di fanciullezza collettiva. Erano un'umanità bambina, che era compito di quella adulta – l'umanità cristiana – allevare e condurre per mano al traguardo della maturità, ovvero alla consapevolezza della fede (Pagden 1989). La loro storia si era fermata, mentre quella degli europei era andata avanti. Analogamente, nella filosofia della storia di Hegel, anche se all'interno di una visione ormai secolarizzata, il tempo si era fermato o inaridito lungo il cammino toccato dalle trasmigrazioni dello «spirito del mondo». Esso era invece divenuto adulto in Europa, che era dunque il luogo del moderno, mentre altrove a predominare era il passato: contemporaneità del non contemporaneo. In una parte del globo, il mondo era in cammino, e guardava avanti, verso la libertà; nelle altre si rispecchiava in sé stesso. Esistevano, nel presente, popoli senza storia, o a storia talmente rallentata da sembrare immobile; ed essi coincidevano, sostanzialmente con tutto quanto, sulla superficie della terra, non fosse occidentale.

Nur im Okzident, solo in Occidente. È la chiosa ricorrente che Max Weber (1961) appone a molte delle sue riflessioni di sociologia e storia comparata disseminate in *Economia e società* (uscito postumo nel 1922), tese a passare al vaglio tanto la struttura delle società contemporanee, quanto le possibili radici religiose del loro modo di essere presente. Weber recupera, nelle sue argomentazioni, molti dei fili che abbiamo cercato di dipanare nel corso della nostra esposizione e formalizza in modo compiuto un'idea di moderno, che è quella sulla base della quale nel corso del Novecento la cultura occidentale ha in gran parte costruito la propria autoidentificazione in chiave di eccezionalità: il moderno è razionalità, appropriatezza dei mezzi ai fini, valorizzazione estrema del principio di prestazione. Tale razionalità trova campo di applicazione tanto nel terreno dell'economia e delle forme di impresa quanto in quello del ruolo accordato alla scienza, quanto infine in quello dell'organizzazione del pubblico potere e del rapporto attivo tra cittadinanza e politica. Ancora: il moderno è disincantamento del mondo, ripudio della credenza nella magia e nella dimensione soprannaturale. Questo moderno è divenuto possibile e si è man mano consolidato in un'epoca storica specifica (i secoli tra il Cinquecento e il Novecento) e in un'area del mondo in particolare (l'Occidente cristiano, inizialmente soprattutto quello in cui ha preso piede il calvinismo), grazie al contributo determinante di un'etica religiosa che ha indotto gli esseri umani all'attivismo e all'individualismo, al contrario delle etiche religiose proprie di altre culture e civiltà, le quali hanno operato, invece, un'influenza per vari motivi inibitoria in relazione allo sviluppo della modernità. I risultati di questo processo sono stati da un lato l'affermazione del capitalismo e quella dello Stato di diritto legale-razionale, basato su un'articolata organizzazione burocratica della società e sulla fornitura da parte di questa dei servizi necessari allo sviluppo dell'economia, dall'altro il trionfo della scienza e della sua capacità di offrire strumenti efficaci all'esercizio del dominio della natura da parte degli esseri umani, così come il declino della religione come asse orientativo dell'esistenza umana. Questo è il moderno, che si differenzia in modo radicale dalle «epoche prerazionalistiche [nelle quali] la tradizione e il carisma si spartiscono, a un dipresso, le varie direzioni di orientamento dell'agire» (Weber 1961, I, 242). E questo moderno, creatura tutta umana, si è manifestato, a partire dal crinale tra Quattrocento e Cinquecento, in un solo luogo del mondo: l'Occidente.

Weber non lo esplicitò in modo manifesto, ma non c'è dubbio che il suo ragionamento poggiasse sul retroterra di un dato di fatto difficilmente contestabile all'epoca in cui egli scriveva: il dominio di gran parte del globo da parte degli Stati occidentali, che alla vigilia della prima guerra mondiale erano padroni, in varie forme, di circa l'85% delle terre emerse, grazie alla schiacciante supremazia su scala globale delle proprie economie, dei propri apparati burocratici e militari, delle proprie risorse scientifiche e tecnologiche, di fronte alle quali il resto del mondo si mostrava allora sostanzialmente impotente. Ciò non significava, per Weber, che l'Occidente non avesse avuto, a sua volta, un passato – quello segnato, per esempio,

dalla vigenza di forme di ideologia, di potere e di organizzazione dell'economia tradizionali –, ma se ne era emancipato, proiettandosi nel futuro.

Con Weber conquistavano un posto al sole, nell'inventario ideale del moderno, anche l'accentramento e l'organizzazione burocratica dello Stato, che una linea di riflessione precedente, legata ad autori come Tocqueville, e prima ancora Montesquieu, aveva invece considerato come un fattore inibitivo della libertà, riconoscendo contestualmente in quest'ultima la figura prevalente della «maturità» del genere umano e il presupposto irrinunciabile per la costruzione dell'individuo moderno.

Resta il fatto che, specialmente nelle trattazioni manualistiche di storia moderna, le quali in genere adottano uno schema narrativo di tipo progressista, malgrado l'esistenza di una contraddizione tra di essi, i due elementi in questione – lo Stato moderno e la libertà moderna – viaggiano da allora sostanzialmente affiancati, come linee distinte ma parallele destinate a fondersi nella sintesi dello Stato di diritto ottocentesco. Lo Stato moderno weberiano si manifesta come tale, almeno *in nuce*, agli inizi del Cinquecento e continua a diventare sempre più moderno fino all'epoca della Rivoluzione Francese, per conoscere poi lo zenit della propria capacità regolativa e disciplinante in età napoleonica, una volta fatta definitivamente *tabula rasa* dei residui della società feudale e di quella per ceti. Ma nel frattempo cammina a passi da gigante anche l'idea di libertà, prima manifestandosi soprattutto in chiave di spinta per l'emancipazione e l'autonomia intellettuale e per la rimozione dei vincoli imposti dalla tradizione a fondamento religioso; poi radicandosi sul terreno della politica, attraverso l'aspirazione a edificare comunità nelle quali l'esercizio della sovranità spetti, in ultima analisi, alla popolazione; un processo che, anticipato da alcune esperienze dell'età moderna, sembra completare la propria parabola con l'ideologia politica dell'Illuminismo e con le rivoluzioni d'America e di Francia.

Dunque, secondo questa accezione, il moderno è tanto protorazionalità burocratica e disciplinamento sociale, quanto protodemocrazia, che si sviluppano distinti ma paralleli per qualche secolo, in uno scenario che si viene progressivamente dilatando al mondo man mano che l'espansione coloniale europea acquisisce nuovi spazi su cui riversarsi, e al cui interno brillano di luce sempre più intensa le stelle della scienza, dell'economia capitalistica, della secolarizzazione. È con questo bagaglio di acquisizioni, raccolte via via per strada a partire da fine Quattrocento, che il moderno, qualificandosi come fenomeno solo occidentale, passa al crinale tra Sette e Ottocento il testimone al contemporaneo, il quale a sua volta si propone come il momento di irradiazione di un presente che seleziona in modo impietoso gli elementi compositivi del proprio albero genealogico. Vengono, infatti, respinti come scarti, da consegnare irrevocabilmente all'oblio, quegli aspetti del passato che nel Settecento si erano attirati gli strali della critica illuministica, divenendo bersaglio polemico dell'«ottimismo» progressista di Voltaire, dal quale abbiamo preso le mosse.

5. Conclusioni

Ora, che l'accezione di moderno che ci siamo sforzati di delineare sia radicalmente intrinseca alla vicenda occidentale, e che di conseguenza la storia moderna che a essa corrisponde sia necessariamente una storia eurocentrica, una storia intesa come «esame del nostro essere uomini occidentali» (Prodi 1999, 51), è un dato di fatto di per sé difficilmente contestabile. Ma, attenzione: non dobbiamo dimenticare che ciò di cui stiamo parlando, esaminando via via i materiali compositivi di cui esso si serve, è fondamentalmente il processo di costruzione di un concetto, ovvero una rappresentazione.

È vero, possiamo affermare, *cum grano salis*, che all'interno di altre culture mondiali un'accezione di età moderna come età del progresso probabilmente non esiste; anche se quella di Rinascimento come ripresa di una spinta culturale in direzione secolarizzata e mondiale, invece sì (Goody 2010). E a prevalere, sulla scala globale, sono state e sono spesso concezioni cicliche, e non lineari, del tempo: quelle, per esempio, caratteristiche delle grandi culture americane precolombiane, o quella tipica della religiosità induista, che secondo alcuni autori (Chakrabarty 2004), per altro vivacemente contestati da altri (Subrahmanyam 2014), sarebbe di per sé ostativa a un regime di storicità da intendere in quanto tale. Oppure sono presenti convenzioni cronologiche scandite da elementi che, se valorizzano la variazione, lo fanno tuttavia nella continuità; come, ad esempio, la cronologia della storia cinese, affidata al ritmo degli avvicendamenti delle dinastie, lungo un *continuum* plurimillenario interrotto solo dall'indesiderato impatto ottocentesco con l'Occidente e i suoi cannoni: il momento che non solo gli storici cinesi, ma anche la *Cambridge History of China* identificano oggi come l'inizio della storia moderna della Cina, attribuendo però a essa una connotazione non di progresso, bensì di decadenza e di declino, poi riscattati da una riscossa che coincide con il contemporaneo e che data dal 1919 (Osterhammel 2015).

Ciò non significa, però, che quella specifica immagine della modernità europea, che le voci progressiste del continente costruirono tra Sette e Ottocento, vada di per sé accettata alla stregua di una verità incontestabile. Si tratta, viceversa, di contestualizzarla.

Abbiamo visto come essa sia venuta prendendo forma essenzialmente a partire da una operazione di consapevole retroproiezione storica di alcuni tratti caratteristici di un presente di volta in volta aggiornato, di cui si volevano evidenziare le caratteristiche, per così dire, genetiche; quasi a voler dire che il farsi dell'età moderna era integralmente coinciso con la progressiva espansione nel mondo dell'Europa, sulla base dell'intrinseca superiorità della sua civiltà. Oggi, molto più che in passato, sappiamo invece che tra il XV e il XIX secolo il mondo rimase largamente policentrico e sostanzialmente privo di quei dislivelli gerarchici, derivanti da rapporti di forza squilibrati, che si manifestarono successivamente, contribuendo ad alimentare la convinzione che le cose fossero sempre andate così. In quella che definiamo età moderna, a dispetto di chi cominciava nei decenni del suo pieno

sviluppo a considerare quelli extraeuropei come popoli senza storia, non ci fu solo la storia europea, come hanno mostrato gli studi che hanno proposto, in tempi recenti, il concetto di modernità multiple (Bayly 2007). Ma non solo. Nella stessa Europa del progresso e del moderno l'immanenza del passato, nella molteplicità delle sue manifestazioni, fu certamente più rilevante di quanto non fosse sembrato alla storiografia ottocentesca, specie a quella di impronta positivista, tutta tesa a costruire una narrazione dei secoli anteriori scandita dalla lineare avanzata dello Stato moderno, dell'economia moderna, della scienza moderna, della libertà moderna, e così via. Tanto dalla prospettiva della storia sociale, quanto da quella della storia delle istituzioni politiche, emerge oggi con ricchezza di tratti l'ipotesi di un lungo medioevo, che si protrae almeno fino alla Rivoluzione Francese (Bizzocchi 1998) e che nelle interpretazioni più antiche giunge addirittura a lambire il confine della prima guerra mondiale (Mayer 1982), prendendo i tratti di un mondo patriarcale, signorile, contadino, sostanzialmente ignaro tanto dell'economia di mercato quanto dell'incombenza dello Stato moderno, che studiosi di area germanica hanno definito come «vecchia Europa» (*Alteuropa*); un mondo, dunque, assai distante da quello evocato, per esempio, dai nomi di Cristoforo Colombo, Jean Bodin, Galileo Galilei, Isaac Newton, Thomas Hobbes, John Locke, Voltaire, e viceversa assai più simile a quello caratteristico delle civiltà nelle quali, secondo la visione di Hegel, lo «spirito del mondo» aveva cessato di soffiare e regnava il potere del passato.

Per altri versi, va ricordato che la nozione di moderno ha conosciuto in tempi recenti un manifesto sgretolamento anche sul versante della proiezione verso il futuro, l'elemento che, pure, ne ha rappresentato a lungo uno dei tratti più qualificanti. L'affermarsi, nel dibattito degli ultimi decenni, di locuzioni come «post-modernità», o «modernità liquida» (Bauman 2011), in coincidenza con lo smarrimento o almeno l'attenuazione della visione progressista e positivista della storia, segnala con evidenza come quella che è stata per qualche secolo una categoria apparentemente granitica nella riflessione storiografica occidentale abbia imboccato un percorso all'insegna della flessibilità e della relativizzazione, i cui esiti oggi si presentano incerti.

Per un primo approfondimento

- Z. Bauman, *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2011 (ed. or. 2000).
 C.A. Bayly, *La nascita del mondo moderno (1780-1914)*, Torino, Einaudi, 2007 (ed. or. 2004).
 R. Bizzocchi, *L'idea di età moderna*, in *Storia moderna*, Roma, Donzelli, 1998, pp. 3-21.
 D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, Roma, Meltemi, 2004 (ed. or. 2000).
 M. Fumaroli, *Le api e i ragni: la disputa degli antichi e dei moderni*, Milano, Adelphi, 2005 (ed. or. 2001).
 G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia, 1976.
 J. Goody, *Rinascimenti. Uno o molti?*, Roma, Donzelli, 2010 (ed. or. 2010).
 R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986 (ed. or. 1979).