

Fondazione Bruno Kessler

Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Quaderni, 98

I lettori che desiderano informarsi  
sui libri e sull'insieme delle attività  
della Società editrice il Mulino  
possono consultare il sito Internet:  
**[www.mulino.it](http://www.mulino.it)**

Spazi politici, società e individuo:  
le tensioni del moderno

a cura di  
Christoph Cornelissen  
Paolo Pombeni

Società editrice il Mulino

Bologna

FBK - Istituto Storico Italo-Germanico

*Redazione e impaginazione:*  
Editoria FBK

Traduzioni di Lorenzo Cortesi

SPAZI

politici, società e individuo : le tensioni del moderno / a cura di  
Christoph Cornelissen, Paolo Pombeni. - Bologna : Il Mulino, 2016. -  
405 p. ; 22 cm. - (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento.  
Quaderni; 98)

Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler

ISBN 978-88-15-26661-3

1. Modernità 2. Individuo e istituzioni - Sec.16.-21. 3. Società e politica -  
Sec.16.-21. I. Cornelissen, Christoph II. Pombeni, Paolo

909.08 (DDC 22.ed)

Scheda bibliografica: FBK - Biblioteca

Il presente volume è pubblicato con il contributo della Provincia autonoma  
di Trento

ISBN 978-88-15-26661-3

---

Copyright © 2016 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti  
sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotoco-  
piata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o  
mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini  
previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si  
veda il sito [www.mulino.it/edizioni/fotocopie](http://www.mulino.it/edizioni/fotocopie)

## Sommario

Considerazioni introduttive, di Paolo POMBENI	p. 7
PARTE PRIMA: GLI SPAZI DELLA SFERA POLITICA E PUBBLICA, SGUARDI INTRODUTTIVI	
La comunicazione giuridica nella prima età moderna. L'individuo, la società e il carattere pubblico del diritto, di Harriet RUDOLPH	25
L'ampliamento dello spazio politico, di Andreas FAHRMEIR	63
«Leader» e «massa». Max Weber, la SPD e il dibattito sociologico sulla democrazia nell'Impero tedesco, di Thomas KROLL	81
Quattro possibilità per una «Intellectual History». Riflessioni intorno all'apertura di un campo di ricerca sull'esempio dello spazio politico-culturale della Bundesrepublik, di Alexander GALLUS	113
PARTE SECONDA: LO SPAZIO DEL POLITICO NELL'ETÀ MODERNA	
La legge e la piazza. Comunicare la legge negli spazi pubblici dell'Europa moderna, di Émilie DELIVRÉ e Massimo ROSPOCHER	135

Forme di potere e spazi dell'individuo: migrazioni mercantili nell'Austria Interiore (secoli XVI-XVIII), di Katia OCCHI	p. 163
Somatizzazioni dell'io nelle scienze mediche e reazioni cattoliche nel primo Ottocento, di Fernanda ALFIERI	189
La Compagnia di Gesù e la modernità del cattolicesimo. Da Ignazio di Loyola a Pedro Arrupe, di Claudio FERLAN	215
Codici, individui, gruppi: osservazioni su Italia e Austria nel primo Ottocento, di Marco BELLABARBA	239
Petizioni per un nuovo Stato: Italia 1861, di Cecilia NUBOLA	263
PARTE TERZA: LO SPAZIO DEL POLITICO NELL'ETÀ DEGLI ESTREMI	
Il secolo inquieto. Forme novecentesche del discorso sullo Stato e la sua crisi, di Maurizio CAU	285
Il «social engineering» come chiave di lettura del XX secolo: una proposta interpretativa, di Giovanni BERNARDINI	315
L'intellettuale come attore politico. Carlo Schmid e la Germania dopo il 1945, di Gabriele D'OTTAVIO	335
PARTE QUARTA: RIFLESSIONI CONCLUSIVE	
Politica e religione, di Antonio TRAMPUS	363
Sulla trasformazione dello spazio politico dalla prima età moderna ai nostri giorni, di Christoph CORNELISSEN	381

## Considerazioni introduttive

di *Paolo Pombeni*

Il tema che si affronta in questo volume si pone in continuità con le ricerche che ormai da sei anni conduciamo all'Istituto Storico Italo-Germanico della Fondazione Bruno Kessler di Trento. Siamo partiti da una riflessione sul fenomeno della transizione storica<sup>1</sup>. Indubbiamente nelle nostre ricerche siamo influenzati dalle domande che ci vengono dalla storia, intesa non come storiografia, come disciplina accademica, ma come gli eventi dentro cui siamo collocati ed ai quali dobbiamo quantomeno contribuire ad attribuire un senso e un significato.

Come è certamente noto a tutti, c'è un gran dibattito sull'utilità delle scienze umane in generale e dello studio della storia nello specifico. Solo di fronte a qualche evento che ci sorprende ripieghiamo occasionalmente sul rinvio all'inquadramento storico. Per citare il caso più recente, quando gli Stati dell'Europa orientale si sono distinti nel rifiuto ad accogliere almeno alcune quote della migrazione biblica che sta sconvolgendo la geografia del rapporto tra Europa e sponde del Mediterraneo si è sentito invocare il ricorso alla storia pregressa per cercare di capire quanto stava accadendo. Non che questo sia sbagliato, ma da un lato è parziale, e soprattutto dall'altro è episodico, perché ci si dimenticherà molto presto del cedimento a questa che appare poco più che una curiosità. Del resto il richiamo alle analogie storiche è un esercizio sempre a rischio: se non è svolto con tutte le cautele metodologiche necessarie, cioè limitandosi ad estrarre alcuni idealtipi da un complesso di contingenze e di rapporti che rimangono determinati dalle

<sup>1</sup> Una prima presentazione di questa ricerca in, P. POMBENI, *La transizione come problema storiografico. Una ricerca sulle fasi di sviluppo critico della «modernità»*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 36-37, 2010-2011, pp. 87-131.

peculiarità dei periodi in esame, si rischia di proporre dei paralleli puramente meccanici, quando, e non è caso raro, non si finisce per prestare agli eventi del passato significati che sono incompatibili con il contesto in cui si verificarono.

Nel dibattito che si svolge tra professionisti della ricerca storica si tende spesso a sottostimare l'attuale divorzio della coscienza occidentale (perché il fenomeno non è solo italiano) dai contributi che crediamo possa dare la nostra scienza. Vorrei però dire che gli storici sono in parte responsabili di questo fenomeno, perché sono essi stessi che hanno accettato di farsi emarginare dal campo di quelle che definisco le scienze di interpretazione. Convinti infatti che quel terreno fosse troppo rischioso, hanno in fondo accettato di buon grado di lasciare il campo a quelle scienze a cui il buon Ranke aveva deciso spettasse di misurarsi con il problema di cogliere un senso agli eventi, limitando il compito dello storico alla positiva ricerca finalizzata a ricostruire *wie es eigentlich gewesen ist*<sup>2</sup>.

Solo che oggi quel campo alternativo è divenuto assai più affollato di quanto non fosse agli inizi dell'Ottocento: se allora erano la filosofia e la teologia a disputarsi il campo dell'interpretazione, adesso vi abbiamo aggiunto la sociologia, l'economia, la scienza politica, solo per limitarci a quelle discipline che oggi vanno per la maggiore. Ma si potrebbe notare, tanto per complicare il panorama, che anche il diritto sta tentando di superare la sua dimensione di scienza positiva.

Poiché tutte queste discipline pretendono di contribuire quanto meno al processo di costruzione del futuro degli uomini, e non

<sup>2</sup> Tralascio qui tutto il dibattito, molto presente negli anni Settanta del secolo scorso, ma non del tutto tramontato, che se la prendeva con Ranke come se avesse sostenuto la possibilità di una conoscenza banalmente «oggettiva» del passato storico, sostenendo invece la natura «soggettiva» della ricostruzione storica. Come vedremo più avanti questo dibattito è stato in parte ripreso dalle polemiche sul «postmoderno». È anche in questo falso dibattito sul significato di «oggettività» (che è stato superato dalle cosiddette scienze dure) che sta una delle radici della delegittimazione del valore della conoscenza storica, delegittimazione a cui molti professionisti della ricerca storiografica hanno contribuito con un entusiasmo pari alla ignoranza dei guasti che così procuravano alla loro disciplina.

di rado si illudono di poterglielo prescrivere, dovrebbe riprendere forza il tema della conoscenza interpretante del passato, perché è arduo muovere verso nuove mete se non si sa quali percorsi abbiamo avuto alle spalle: in definitiva è lungo essi che siamo arrivati al punto attuale. In astratto lo ammettono più o meno tutti, ma poi in concreto questo si riduce alla convinzione che la conoscenza del proprio passato sia in fondo un banale dato di esperienza disponibile per chiunque senza bisogno di usare strumenti analitici particolari. Il passato si riduce così ad una memoria, quella che è istintivamente disponibile in ogni società. È in genere di corto respiro perché la memoria individuale raramente supera lo spazio della vita di un certo numero di generazioni correlate fra loro da una qualche esperienza in comune, per il resto è al massimo una memoria di narrazioni più o meno tramandate. Non c'è nulla in questo di una elaborazione razionale di strumenti conoscitivi, ma in genere non si ritiene che ciò sia necessario: non lo pensano gli individui, ma questo è comprensibile, non lo ritengono, e questo è meno comprensibile, gli studiosi delle altre discipline interpretanti a cui ho fatto riferimento.

La comprensione del passato richiede un lavoro di ricostruzione che va al di là della semplice acquisizione di una serie di dati che ci consentano di sapere cosa è successo, senza negare che questa sia un'operazione preliminare ed imprescindibile. Capire il passato è un esercizio in continua trasformazione/evoluzione perché viene fatto in funzione di cogliere le dinamiche del presente nella loro tensione verso il futuro (più o meno immediato, questa è un'altra questione). Suppone dunque di misurarsi con delle domande precise che nascono dall'intreccio di quanto si acquisisce con l'analisi di ciò che è stato con quanto si viene elaborando nel tempo e nel contesto in cui opera lo storico che lavora a questa ricostruzione.

L'impostazione dei lavori che confluiscono in questo volume si inserisce in questo paradigma, così come tutta l'attività che nei sei anni trascorsi abbiamo messo in campo nell'ambito dell'Istituto Storico Italo-Germanico. A chi insiste ancora nel proclamare l'inutilità della ricerca storica per il progresso delle nostre società (essendo ormai diventato la misura della

validità della scienza solo il progresso di ricerche che siano applicabili allo sviluppo socio-economico) abbiamo cercato di presentare la realtà di ciò che la storia poteva offrire ai fini della comprensione di un contesto difficile come quello in cui ci troviamo immersi.

Non occorre fare molta ricerca per cogliere lo spaesamento della pubblica opinione di fronte a cambiamenti che hanno sconvolto coordinate che si credevano scolpite nella pietra. L'evoluzione tecnologica ha mutato il concetto di mercato, la misurazione dei tempi di scambio delle informazioni, la strutturazione degli spazi geografici come spazi di appartenenza politica e culturale. Sono cambiate le dislocazioni della ricchezza e del potere politico, sono riprese le grandi migrazioni di popoli, fenomeni dati come in declino irreversibile quali le religioni stanno divenendo quanto meno elementi di contraddizione. Su questo scenario si esercitano analisti socio-economici e romanzieri, presunti maestri di pensiero o più semplicemente demagoghi. Essi affascinano e vengono rincorsi dalle strutture di quella che chiamiamo, a ragione, la società dello spettacolo. Gli storici sono per lo più fuori da questo grande gioco di specchi, a meno che essi non accettino, più o meno disinvoltamente, di fare le ancelle dei signori di cui sopra.

Nel tentativo di dare un contributo alla grande riflessione in corso sul significato e sul senso di quanto sta accadendo in questi tormentati anni, siamo partiti da una riflessione sul problema di cosa significasse una transizione storica. Il tema ci pare assai intrigante se lo si affronta non tanto nell'ottica ristretta di un passaggio di epoca, ma in quello più ampio dell'esaurirsi di un grande ciclo storico. Ci era parso infatti che il fenomeno con cui venivamo costretti a misurarci coinvolgesse se non l'esaurimento, certo la trasformazione del concetto complessivo di «età moderna»<sup>3</sup>. Il dibattito in atto da tempo

<sup>3</sup> I risultati di questo primo lavoro sono confluiti nel volume P. POMBENI - H.-G. HAUPT (edd), *La transizione come problema storiografico. Le fasi critiche dello sviluppo della modernità (1494-1973)*, (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 89) Bologna 2013, di cui si veda anche la parziale versione inglese, P. POMBENI (ed), *The Historiography of Transition. Critical Phases in the Development of Modernity 1494-1973*, New York 2016.

sul cosiddetto «post-moderno»<sup>4</sup> induceva a considerare, al di là dei limiti intrinseci di quella *querelle* più che altro originata nella sfera delle arti, se si potesse o meno considerare come oggetto di ricerca l'intera fase della modernità, che avevamo convenzionalmente fatta iniziare nel 1493 con le guerre d'Italia e finire nel 1973 con la prima grande crisi petrolifera. La domanda a cui avremmo voluto rispondere era se quanto avvenuto nei circa cinque secoli considerati potesse considerarsi come una età storica in sé conclusa, e perciò non diversa come idealtipo da altre età storiche, o se potesse essere considerata come una nuova «età assiale» (riprendendo il famoso idealtipo di Karl Jaspers) che aveva portato il mondo, con preminenza in questa fase della sfera occidentale, a creare un tessuto di valori e di interpretazioni capace di dar vita, se possiamo cavarcela con una formula sintetica, ad un tipo di civiltà destinato a durare informando di sé i secoli successivi<sup>5</sup>.

Inevitabilmente questa riflessione ci avrebbe portato alla necessità di misurarci con l'individuazione di quelle che abbiamo chiamato in una fase successiva della ricerca «le ragioni del moderno»<sup>6</sup>. Che infatti la caratteristica di questa lunga epoca fosse l'imporsi progressivo di un dominio incontrastato della ragione è una convinzione comune dopo che la lezione di Max Weber sulla razionalità occidentale è stata accolta come un

<sup>4</sup> Su cui mi permetto di rinviare a P. POMBENI, *Moderno/postmoderno. Riflessioni su un dibattito alla luce della problematica della storia politica dell'età contemporanea*, in T. GROSSBÖLTING - M. LIVI - C. SPAGNOLO (edd), *L'avvio della società liquida? Il passaggio degli anni Settanta come tema per la storiografia tedesca e italiana* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 91), Bologna 2013, pp. 55-82 (versione tedesca: *Moderne/Postmoderne. Überlegungen zu einer Debatte am Beispiel der politischen Geschichte der jüngsten Vergangenheit*, in T. GROSSBÖLTING - M. LIVI - C. SPAGNOLO [edd], *Jenseits der Moderne? Die Siebziger Jahre als Gegenstand der deutschen und der italienischen Geschichtswissenschaft* [Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient, 27], Berlin 2014, pp. 49-72).

<sup>5</sup> Una analisi di questo percorso e del significato di «età assiale» in P. POMBENI, *La transizione e le sue fasi. Riflessioni sui problemi aperti*, in P. POMBENI - H.-G. HAUPT (edd), *La transizione come problema storiografico*, pp. 9-37.

<sup>6</sup> C. DIPPER - P. POMBENI (edd), *Le ragioni del moderno* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 93), Bologna 2014.

paradigma largamente condiviso<sup>7</sup>. Tuttavia ci parve necessario andare più a fondo nell'individuare in cosa fosse consistita realmente questa razionalità occidentale. Weber stesso aveva proposto la metafora del «politeismo» occidentale, ossia dell'affermarsi in questa fase storica dell'indipendenza di molti ambiti, che rifiutavano di essere raccolti e coordinati sotto un'unica denominazione gerarchicamente superiore. Così il potere spirituale si scindeva da quello temporale, l'economia affermava una razionalità sua propria rispetto alla morale, così avveniva per il diritto, e via elencando.

Dunque era legittimo parlare di «ragioni del moderno» al plurale, spingendoci anzi fino al punto di considerare che, nonostante tutto, si erano preservate delle *enclaves* in cui si praticavano forme della ragione che secondo i canoni prevalenti erano considerate irrazionali. Per cavarcela anche qui con un esempio, ricordiamo che gli approcci della psicanalisi freudiana e non solo segneranno il punto di arrivo di percorsi in cui non era venuto meno il rapporto d'indagine con quello che alternativamente poteva essere connotato come il meraviglioso, il magico, il diabolico. La natura di «mistero» della stessa sede in cui si era fatta risiedere la facoltà razionale, cioè il cervello, aveva affascinato non pochi osservatori.

Nel portare avanti questa ricerca ci eravamo certo imbattuti più volte in contraddizioni, in difficoltà interpretative a fronte di certi schemi che erano divenuti troppo facilmente degli *a priori*. Per esempio l'analisi del fenomeno religioso che lo considerava come un fenomeno in declino costante, messo in crisi dal prevalere della razionalità laica, non risultava pienamente suffragata da una modalità di indagine storica più distaccata da taluni preconcetti entrati nel circuito della riflessione europea, come per esempio una certa interpretazione radicalizzata della svolta dovuta all'Illuminismo. Così, tanto per citare un

<sup>7</sup> È impossibile qui dar conto della sterminata letteratura su questo apporto di Max Weber. Mi limito a due riferimenti. Da un punto di vista di analisi del contributo weberiano, P. GHOSH, *Max Weber and the Protestant Ethic. Twin Histories*, Oxford 2014. Per un inquadramento dello sviluppo del pensiero weberiano, D. KAESLER, *Weber. Preuße, Denker, Muttersohn. Eine Biographie*, München 2014.

esempio, avevamo dovuto prendere in considerazione il fatto che stava crescendo nella letteratura internazionale un filone che considerava l'Ottocento non più il grande secolo della secolarizzazione, ma quello che veniva addirittura etichettato come il secolo della ri-confessionalizzazione<sup>8</sup>. E comunque quanto accaduto nell'ultimo decennio ha messo fortemente in crisi il concetto di marginalità del fenomeno religioso. Forse le analisi di Manlio Graziano sul ritorno della «guerra santa» si sono spinte molto avanti<sup>9</sup>, ma il tema esiste e ci interroga.

Non è che un esempio che si potrebbe estendere a varie altre analisi di quel «politeismo weberiano» a cui abbiamo già fatto cenno: cito, ancora una volta a puro titolo di esempio, la rilettura dei cicli economici, la riconsiderazione della dinamica fra conservazione e rivoluzione nello sviluppo del costituzionalismo, una certa riscoperta delle origini medievali di alcuni fenomeni che sembravano tipici della modernità come quello delle *personae fictae*, cioè degli enti collettivi dotati di una propria personalità istituzionale che trascendeva il patto originario fra i consociati.

Si potrebbe risolvere questa diatriba ricorrendo allo stereotipo, per fortuna oggi in fase di stanca, del «revisionismo», cedendo a quella moda storiografica che si diverte a ribaltare alcuni giudizi acquisiti, credendo di scoprire che in realtà le cose possono essere lette sotto un'ottica diversa o che quanto si era accettato di etichettare come «nuovo» aveva avuto in realtà dei precedenti in epoche in cui non esistevano le coordinate interpretative di quella novità.

Pensiamo che sia un approccio da civil-letterati, se posso giocare con una famosa categoria della polemica weberiana. Ci interessava piuttosto provare a tornare alle radici della questione della modernità, cioè a riflettere sulle tensioni che l'attribuzione della centralità alla «ragione» ha introdotto nella costruzione

<sup>8</sup> Cfr. O. BLASCHKE, *Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, in «Geschichte und Gesellschaft», 26, 2000, pp. 38-75.

<sup>9</sup> M. GRAZIANO, *Guerra santa e santa alleanza. Religioni e disordine internazionale nel XXI secolo*, Bologna 2015.

della «civiltà» moderna. Sono certo termini ambigui, persino sdruciolevoli, ma almeno in una prima fase dell'indagine non ne troviamo di migliori.

La modernità è stata attraversata, almeno in gran parte, dall'ipotesi che la costruzione della «cerchia del noi» non dipendesse più dalla condivisione di legami di sangue o di religione, ma fosse determinata dalla condivisione della «razionalità», ovvero da ciò che caratterizzava il soggetto umano come forma evoluta di «animale» (se posso usare questa categoria aristotelica) capace di organizzare con un processo di autonomia intellettuale il proprio rapporto con il mondo e di conseguenza il proprio rapporto con il presente in relazione al suo passato e al suo futuro.

La «civiltà» era dunque il prodotto della convivenza di questa umanità raziocinante, che poteva produrre un universo organizzato verso il bello e verso il bene. Posta la questione in questi termini ovviamente l'inclusione dei soggetti in ogni tipo possibile di comunità avrebbe dovuto essere garantita dalla condivisione di questa natura razionale: la «fraternità» non era un sinonimo di solidarismo sociale, ma la nozione giuridica di un nuovo rapporto di «parentela» che rendeva possibile l'accesso alla cittadinanza all'interno dello stato per chiunque fosse disponibile ad entrare in quella comunità accettandone la fondazione sulla ragione.

L'evoluzione del diritto elettorale, come argomenta Andreas Fahrmeir in uno dei saggi di questo volume, può essere assunta ad archetipo dell'evoluzione nella considerazione dell'individuo come «soggetto». Si parte da una base di considerazione sociale (è soggetto chi può esserlo considerato in base al possesso: o di beni materiali o di cultura) e si arriva progressivamente a tenere conto solo della presenza della facoltà razionale come elemento di legittimazione per la partecipazione alla vita della sfera pubblica: dunque riconoscimento di questa caratteristica in tutti gli uomini, maschi o femmine (salvo, ed è significativo, la certificazione medica del venire meno di questa facoltà), ma anche estensione della caratteristica della «maturità» a fasce d'età sempre più ampie (si parte in genere da una soglia di

30 anni, per arrivare generalmente ai 18 anni, con tendenza recente ad abbassare ulteriormente questa soglia).

Tuttavia proprio il governo della sfera elettorale, che è legata al concetto di creazione di forme di «rappresentanza», ha riportato in campo quella tensione fra l'individuo e le forme della socialità che si pensava si fosse dissolta con il venire meno dell'antico regime. In realtà la «body politics» come avrebbe fatto notare Maitland ad inizio Novecento aveva radici che non erano state troncate e il disciplinamento della sfera pubblica era difficilmente realizzabile sulla base di un individualismo estremo. Il potere non era semplicemente una forma di sopraffazione delle libertà individuali, era anche uno strumento per organizzarle in un quadro di compatibilità reciproche e di possibilità di sviluppo<sup>10</sup>.

Certo resisteva una rappresentazione dove non c'era posto per un conflitto fra l'individuo razionale e l'organizzazione della sfera sociale in cui necessariamente l'individuo deve vivere. La storia, cioè lo svilupparsi della vita concreta nel tempo, si sarebbe incaricata di mostrare che così non era: la razionalità non poteva rinunciare alla forza per imporsi su ciò che non rientrava nei suoi canoni e questo ripresentava il tema del «potere», senza il quale la lotta, inevitabile, fra razionale e non-razionale si sarebbe tramutata in anarchia. Certo questa «forza» poteva avere natura diversa: essere puramente la forza dell'argomentazione che si pensa possa vincere nella dialettica, o tornare ad essere quella rappresentata nella mitica immagine della «spada». Rimane che in tutti i casi di forza si tratta, poiché il suo fine è il dominio o l'espulsione di ciò che non si sottomette al suo imperio.

È qui che, almeno ad avviso di chi scrive, si propone la tensione fra individuo e società, cioè fra la libertà del singolo di ricercare il proprio rapporto personale con la «ragione» e la necessità di comporre quelle singole libertà entro un ambito regolato dal prevalere, almeno per un certo periodo, di un

<sup>10</sup> P. POMBENI, *La ragione e la passione. Le forme della politica nell'Europa contemporanea*, Bologna 2010.

qualche tipo di «disciplinamento» (per riprendere un tema che nell'ambito dell'Istituto Italo-Germanico ha connotato una forte stagione di creatività nell'ambito della ricerca storiografica). Richiamare una delle origini della modernità nella grande *querelle* della «riforma», che non per caso diede poi origine alle guerre di religione, è banale, ma, credo, ancora illuminante. La libertà della ricerca della vera religione (e del modo autentico di viverla), che in fondo è sempre la ricerca del posto dell'uomo in rapporto al destino del mondo, non poteva essere concessa sino in fondo al prezzo di una distruzione della «armonia» necessaria ad una convivenza che appunto si potesse definire «civile». Dunque quella ricerca andava disciplinata, circoscritta, indirizzata a produrre non la scoperta di verità ultime sul piano individuale (se lo si voleva fare, ci si limitasse a gestirla nella sfera «privata»), ma a costruire una armonia sociale in cui il progresso della conoscenza diventasse un elemento di stabilizzazione di quelle che, weberianamente, chiamerò le varie «comunità di destini».

Certo queste non potevano essere riportate ad unità neppure sul piano della finzione: la *res publica christianorum* era finita nel momento in cui sfera religiosa e sfera politica si separavano, almeno sul piano concettuale, come non cessa di ricordarci nei suoi scritti Paolo Prodi<sup>11</sup>. Ma ci sarebbe stato di più. Il «politeismo weberiano» attira la nostra attenzione sulla progressiva creazione di una molteplicità crescente di «comunità di destini» ad opera di quelle che per comodità chiamerò razionalità scientifiche comunitarie: le scienze del governo, quelle dell'economia, quelle dei corpi sociali, quelle ovviamente del sentire religioso, quelle del diritto, sono forme di organizzazione della razionalità che puntano a creare ciascuna una comunità di osservanti che sottopongono le loro capacità interpretative (che sono ovviamente anche capacità creative) al dovere di produrre orientamenti verso un destino comune.

<sup>11</sup> Mi limiterò a citare tre suoi contributi più recenti: P. PRODI, *Storia moderna o genesi della modernità?*, Bologna 2012; *Homo Europaeus*, Bologna 2015; *Il tramonto della rivoluzione*, Bologna 2015.

Si dirà che anche il medioevo aveva conosciuto un sistema basato su una pluralità di appartenenze e di conseguenza su una pluralità di sistemi culturali e giuridici di riferimento. Tuttavia mi sembra di poter osservare che quelle pluralità o si organizzavano in modo da non entrare in relazione fra loro, creando sfere gestibili solo «fra pari», o si riconoscevano gerarchicamente coordinate dal comune riferimento ad una istanza ultima, fosse l'imperatore o il papa poco importa, perché si trattava di riferimenti simbolici, di principi di coordinamento, non di poteri concreti (che infatti in quanto tali venivano continuamente messi in discussione, magari contrapponendoli fra loro). Nella modernità la pluralità delle appartenenze da un lato non è ammessa: si veda la questione dello Stato come detentore del monopolio della forza legittima e il problema che questo pone nel rapporto con quella religione, la cattolica, che non accetta quel monopolio e che per farlo assume essa stessa i caratteri della «statualità» per quanto anomala. Aggiungiamoci che un certo rinascimento dell'islam con la sua migrazione ad Occidente ha riproposto in modo del tutto inatteso il fenomeno. Ciò che infatti era in fondo percepibile solo fino ad un certo punto in realtà in cui, in assenza del fenomeno di sviluppo della razionalità occidentale, la coincidenza fra sistema religioso e sistema statale era data per scontata, è divenuto stridente a contatto con una sfera statale che rifiuta di essere tutrice delle religioni, ma che al tempo stesso impone di riconoscerne lo spazio di esercizio solo se non si presenti in contrasto con la sfera della razionalità pubblica posta a fondamento della convivenza<sup>12</sup>.

Dal lato opposto la presenza di una sfera pubblica in cui le appartenenze religiose e sociali devono coordinarsi è accettata in quanto riconducibile all'unità degli intenti (la creazione del bene comune prima, del progresso poi) funzionale all'affermazione della sovranità come elemento disciplinante e razionalizzatore. Una sovranità che proprio per questo deve divenire sempre più «impersonale»: sovrana è la legge, sovrano è il popolo, cioè entità astratte, ma che si suppongono definibili razionalmente

<sup>12</sup> M. CAMPANINI, *Il pensiero islamico contemporaneo*, Bologna 2016.

e di conseguenza riconducibili al controllo di chi è in grado di esercitare l'arte della razionalità. Poi ci si accorgerà che la circoscrizione di queste «impersonalità» in un ambito razionale condiviso non sarà affatto facile e avremo nuove tensioni in un movimento dialettico che non troverà mai una soluzione finale.

Proprio le tensioni che si sono create nella modernità a seguito della complessità nascente dalla gestione di queste interrelazioni fra gli spazi da garantire alla libertà dell'individuo intesa nella forma più ampia e le forme che il potere deve assumere per gestire la salvaguardia di questi spazi senza con ciò rinunciare alla sua capacità di disciplinamento sono l'oggetto dei saggi raccolti in questo volume. Da un lato sta, se volessimo richiamare alcune immagini consacrate, quel percorso che dall'umanesimo in avanti ha radicato il primato della coscienza individuale e dei diritti della persona umana. Dal lato opposto quella invenzione dello «stato moderno», sempre più orientato a divenire, secondo la famosa formula di Otto Hintze, un *Kulturstaat*, un organismo politico che si dava il compito di promuovere una forma di «civiltà integrale» in cui veniva inglobata nella nuova «cittadinanza» la sfera del progresso degli individui. Lo Stato accettava allora di non essere semplicemente l'ambito di confluenza dei soggetti razionali presenti in un certo spazio, ma di diventare il «precettore», se così posso esprimermi, che si assumeva il compito di portare tutti i suoi membri a quel livello di razionalità che era indispensabile per raggiungere contemporaneamente i suoi fini di potenza, la felicità umanamente perseguibile delle comunità riunite al suo interno, e l'accettazione della stessa e delle sue componenti in quella sfera della «civiltà» al di fuori della quale non era più possibile avere relazioni che non fossero fondate sullo stato di guerra perenne.

Questo alla fine ha generato un campo di tensioni fra la sfera dell'individuo e la sfera del potere, due dimensioni che si condizionano a vicenda. L'individuo si rafforza, o almeno dovrebbe rafforzarsi, nelle sue partecipazioni alle diverse sfere del potere, che sempre più verranno presentate come esercizi di una sovranità che deriva dal consenso degli individui (potenzialmente tutti, con l'estensione progressiva del

suffragio e con l'articolazione di canali di partecipazione alla decisione politica aperti, almeno in teoria, a tutti). Quanto questo legame dell'individuo partecipe del potere sia connesso alla dimensione della razionalità lo si vede facilmente, come abbiamo già avuto modo di richiamare, se si riflette sulla storia del suffragio con la sua costante ricerca di quale sia «l'età» in cui, a prescindere da altri requisiti, si possa dare per scontato che un individuo abbia raggiunto presumibilmente il controllo della sua razionalità. La tendenza ultima a far regredire questo limite di età sino quasi all'adolescenza avanzata potrebbe essere considerata il segnale di una crisi del rapporto attuale della sfera politica con quella della razionalità dei cittadini. Peraltro più in generale è da segnalare una crescente tensione: da un lato la domanda di lasciare la decisione politica nelle mani di chi ha le «competenze» per gestire problemi complessi, limitando il potere dei cittadini al momento della scelta dei competenti a cui affidarsi; dal lato opposto la domanda di affidare direttamente ai cittadini la scelta su questioni politiche fondamentali attraverso lo strumento del referendum (o, per usare una vecchia terminologia, del plebiscito).

Per converso la sfera del potere tende sempre più a ricercare la propria legittimazione nella pretesa di offrirsi come lo strumento attraverso cui l'individuo implementa le sue potenzialità e le garantisce contro le sfortune della vita. Tendenza anche questa di lungo corso, che muove dall'elaborazione dei doveri del principe cristiano verso i suoi sudditi meno fortunati per arrivare alla fine all'identificazione di un certo livello di benessere come un «diritto» del cittadino, con la pretesa a volte di farlo diventare *tout court* un «diritto dell'uomo». Anche qui lo sviluppo di quello che si suole chiamare lo «stato sociale» può essere una interessante cartina di tornasole per misurare questo tipo di evoluzione, anche se non va dimenticato che poi dietro di essa c'è un baratto. Ancora una volta potremmo riproporre una celebre formula di Max Weber: lo Stato offre al cittadino la protezione sociale più ampia possibile, ma lo fa in cambio del campo di battaglia su cui morire per esso. L'immagine è tributaria di una ideologia del dovere, del *dulce et decorum est pro patria mori*, che andrà in crisi profonda dopo la Seconda

guerra mondiale, ma se traduciamo quell'immagine in termini meno legati alla guerra come momento di prova suprema della sovranità dello Stato, forse potremmo vedere che ancora oggi è in atto qualche forma di baratto fra la protezione sociale e le controprestazioni che lo stato quantomeno vorrebbe essere in grado di richiedere ai suoi membri.

C'è senz'altro da chiedersi – vado ovviamente per appunti – quanto il percorso che ho schizzato faccia parte di una storia «culturale» e quanto di una storia per così dire «materiale». La distinzione, a mio modesto avviso, è mal posta, perché si tratta di due facce della stessa medaglia. La rivoluzione moderna è stata prima di tutto il frutto di una rivoluzione culturale, quella passata attraverso l'umanesimo e la Riforma (che ormai tutti consideriamo come un momento unitario nella storia della cristianità occidentale, superando l'immagine di contrapposizione fra versante «protestante» e versante conservatore «cattolico», immagine che i suoi esiti divisivi ci avevano lasciato in eredità). Essa non si è mai fermata, nella convinzione che l'obiettivo a cui aspirava e che in definitiva, mi permetto di dire, era la razionalizzazione della storia nel suo esito finale, non sia mai stato veramente raggiunto. Peraltro nella rincorsa verso questo orizzonte la «cultura», se posso continuare ad utilizzare questo termine come concetto generale sotto cui raccogliere l'attività delle varie forze che nei diversi momenti e nei diversi contesti storici hanno «pensato» il progetto che ho schizzato sopra, ha sempre dovuto fare i conti con quello che si veniva di volta in volta realizzando. A parte le utopie, che comunque sono una forma estrema per fare i conti con una realtà che non si riesce a dominare se non cercando di evadere da essa, le altre elaborazioni si sono misurate con quanto accadeva in concreto e si sono rimesse in discussione a partire da questo. Non c'è cultura nel senso forte del termine che non sia una forma di rapporto con la realtà da cui è prodotta, per quanto dialettico e tormentato questo rapporto possa essere. Il ruolo di preminenza raggiunto dagli «intellettuali» negli ultimi due secoli della vicenda che prendiamo in considerazione non è che la formalizzazione di quello che peraltro era sempre accaduto. Chierici o meno che fossero, artisti o funzionari delle varie