

LO SCUDO D'ACHILLE

Collana diretta da *Giorgio Politi*

Giorgio Politi

LA STORIA LINGUA MORTA

Manifesto
Il telaio incantato
Il caso Thomas Müntzer

EDIZIONI UNICOPLI

In copertina: Théodore GÉRICHAULT, *Le Radeau de la Méduse*, olio su tela, 1819, Paris, Musée du Louvre.

Prima edizione: ottobre 2011

Copyright © 2011 by Edizioni Unicopli,
via Andreoli, 20 - 20159 Milano - tel. 02/42299666
<http://www.edizioniunicopli.it>

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla Siae del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941, n. 633, ovvero dall'accordo stipulato fra Siae, Aie, Sns e Cna, Confartigianato, Casa, Clai, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000.

Indice

| | | |
|----|-----------|---|
| p. | 7 | Premessa |
| 11 | Parte I | LA STORIA LINGUA MORTA Manifesto |
| 49 | Parte II | IL TELAIO INCANTATO Fenomeni storici inspiegati ed epistemologia storica |
| 83 | Parte III | IL CASO THOMAS MÜNTZER Uno scritto corsaro |

Premessa

Questo lavoro si compone di tre parti. La prima espone i fondamenti teorici e il piano programmatico della collana che proprio con esso s'inaugura e che persegue due obiettivi di fondo: aprire uno spazio di ricerca e dibattito comune fra tutte le scienze riguardanti lo uomo, allo scopo d'elaborare modelli antropologici nuovi, in grado di rispondere con un moderno umanesimo ai problemi posti dall'evoluzione delle società presenti, e renderli comunicabili non a un ristretto numero di specialisti, ma a un'opinione pubblica colta più ampia, favorendo in tal modo quell'interazione fra scienza e società ch'è vitale per entrambe. Lo spunto è fornito dallo stato di crisi in cui, per diffuso riconoscimento, le scienze umane e sociali in genere, e la storiografia in particolare, oggi si trovano.

Posta l'urgenza del compito, enfatizzata dal titolo prescelto, il primo scritto, nonostante il suo carattere nettamente epistemologico, cioè di filosofia della scienza storica, ha la forma non d'un saggio ma d'un *manifesto*. La differenza consiste in ciò: un saggio si colloca alla fine d'una ricerca e affida la validità delle proprie conclusioni al lavoro precedentemente fatto; un manifesto, al contrario, è rivolto al futuro, rappresenta una sorta di chiamata alle armi e delega la verifica dei propri assunti agli effetti che produrrà come conseguenza del suo stesso lancio, vale a dire *a posteriori*. Nell'idea di manifesto prevale l'aspetto dell'urgenza, militante, operativo, la convinzione — per ricordare un antico adagio orientale — che non sia tempo di aggiungere fiori a un broccato, ma di portare carbone in tempo di neve. Questo proposito è sottolineato dal titolo della collana — *lo scudo d'Achille* — che vuole riferirsi al celebre episodio di *Iliade*, XVIII, così come

inteso da Ernesto De Martino e qui richiamato nella quarta di copertina.¹

Una prima versione de *La storia lingua morta* è comparsa su “Erreffe. La ricerca folklorica”.² Questo medesimo testo è stato poi da me discusso con numerosi colleghi e amici, in Italia e all'estero, ha fatto oggetto d'un dibattito promosso nell'ambito del Dottorato in scienze storiche e antropologiche dell'Università di Verona e di una conferenza nel quadro de *La notte dei ricercatori*, organizzata dalla mia Università, nel 2010, nonché del mio corso triennale di *Storia moderna* relativo all'a. a. 2010-2011. I presupposti epistemologici qui esposti hanno inoltre reso possibile un seminario biennale dedicato alle origini e all'evoluzione, lungo trenta secoli, dell'idea di *popolo eletto* nella storia europea, divenuto ora un convegno (*Popoli eletti. Storia di un viaggio oltre la storia*) programmato per il giugno 2012. Faccio menzione di ciò perché i risultati di questi primi confronti mi hanno consentito di elaborare una seconda versione, più ampia, del testo, ch'è quella qui ora presentata e che costituisce pertanto, in parte, uno scritto inedito.

I due lavori seguenti, invece, sono concepiti come saggi, anche se intesi, ancora una volta, in chiave non accademica, ma nel tentativo di coniugare soluzioni scientifiche innovative e capacità di dialogo con un pubblico non limitato a quello degli addetti ai lavori. Entrambi intendono mostrare in concreto come l'applicazione dei principi esposti nella prima parte, cioè d'una nuova concezione della storia, possa risolvere problemi di cui l'ottica tradizionale non riesce a venire a capo. Il primo, *Il telaio incantato. Fenomeni storici inspiegati ed epistemologia storica*, è stato esposto nel quadro del convegno *Le malattie dell'anima*, tenutosi a Venezia il 2 ottobre 2007; una serie di sfortunati equivoci ha poi fatto sì che nei relativi atti comparisse non il testo integrale, ma una semplice sintesi di quel mio intervento.³ Questo studio viene reso pubblico quindi in questa sede per la prima volta e rappresenta il tentativo di costruire un modello di riferimento per una particolare categoria di fenomeni storico-sociali che finora, a

¹ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino 1975 [1ª ed. come *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*, 1958], pp. 231-235.

² *La storia lingua morta. Manifesto*, in “Erreffe. La ricerca folklorica” n. 60, ottobre 2009, pp. 115-129.

³ Cfr. I. ADINOLFI-M. GALZIGNA (a cura di), *Derive. Figure della soggettività*, Milano, Mimesis 2010.

quanto mi risulta, nessuna disciplina è stata in grado di decodificare e nemmeno d'identificare in quanto tali, limitandosi a etichettarli sotto qualifiche, quali quelle di "fanatismo", "follia collettiva" e simili, che non spiegano nulla perché dovrebbero a loro volta essere spiegate.

Il secondo saggio applicativo invece, *Il caso Thomas Müntzer*, si cimenta con una figura storica divenuta per larghi settori d'opinione pubblica colta e politicamente orientata, ben al di là degli storici di professione, un vero e proprio simbolo mostrando come, sempre in base ai criteri qui inaugurati, sia possibile non solo risolvere gli insormontabili paradossi contro cui l'immagine tradizionale del personaggio si scontra, ma addirittura rovesciarne in modo speculare il significato.

Dedico con gratitudine questo libro a mia figlia Michela per aver dato il via all'itinerario che mi ha condotto a queste pagine, facendomi capire di non essere il tranquillo professionista che credevo, ma solo uno fra i tanti naufraghi sulla zattera della *Medusa*.⁴

⁴ Il 2 luglio 1816 la *Méduse*, una fregata francese in navigazione verso il Senegal, s'incagliò su un banco di sabbia; la cima che legava alle scialuppe la zattera su cui erano stati trasferiti i superstiti si ruppe però subito, lasciando i naufraghi in balia del mare; solo pochi poterono essere salvati tredici giorni dopo, dopo un'odissea terrificante, da cui non mancarono perfino episodi di cannibalismo. Nel 1820 il pittore ventinovenne Théodore Géricault espose a Londra un grande quadro che raffigurava questo celebre episodio di cronaca e che già aveva suscitato violente polemiche a Parigi l'anno prima. Il successo fu enorme, non solo per la novità del soggetto, che per la prima volta metteva in scena un episodio di cronaca, ma anche per il significato allegorico dell'opera, che identificava l'episodio stesso con il naufragio del Primo impero — com'ebbe a dire più tardi Michelet, Géricault, su quella zattera, "imbarcò la Francia intera, tutta la nostra società".

Parte I

LA STORIA LINGUA MORTA

Manifesto

La scultura resta quello che è:
lingua morta che non ha volgare,
né potrà mai essere parola spontanea fra gli uomini.
Inutile riesumare gli avanzi del grande emporio antico;
ormai la scultura è assurda se la confrontiamo con la vita...
Niente giustifica la sopravvivenza della scultura nel mondo moderno.
Però si ricorrerà a lei ugualmente nelle circostanze solenni
e per gli usi commemorativi,
come per le epigrafi e per la messa si ricorre al latino.¹

1. Nel maggio 1945 uscì a Venezia un *pamphlet* che, fin dal titolo, manifestava il proprio intento provocatorio: *La scultura lingua morta*. Nonostante l'opuscolo fosse breve e, per giunta, tirato in poche decine d'esemplari, l'impressione che suscitò negli ambienti culturali d'allora fu grande, perché il suo autore, Arturo Martini, era uno fra i più grandi scultori viventi.

Non vedo oggi, in campo storico, chi possa vantare una preminenza paragonabile a quella di Martini fra gli artisti plastici del tempo suo; e questo è l'unico motivo per cui il suo appello non può essere riproposto nella medesima forma, con riferimento alle condizioni attuali della storiografia.²

Per il resto, lo stato di crisi profonda in cui versa questa disciplina è cosa più volte segnalata e che si tocca con mano:³ lo si tocca nell'abbandono anzitempo di molti protagonisti della ricerca, nello

¹ Arturo MARTINI, *La scultura lingua morta e altri scritti*, a c. di M. de Micheli, con una biografia critica e un saggio sulla poetica, Milano, Jaca Book 1983, p. 116.

² Nel corso di queste pagine utilizzerò spesso il termine *storia*, in modo promiscuo, ad intendere sia l'insieme materiale delle vicende umane nel loro svolgersi, sia *la storiografia*, intesa come la disciplina che quelle stesse vicende prende a proprio oggetto. Mi auguro che il contesto eviti ogni possibile confusione.

³ Valga per tutti l'ampia rassegna elaborata da G. CHITTOLINI per il centesimo numero d'una fra le principali riviste di settore e che prende le mosse dalla "sensazione abbastanza diffusa" "di distacco, spesso anche di disattenzione" secondo cui il passato rappresenterebbe, "rispetto al nostro presente, un paese lontano" ("Società e storia" nn. 100-101, 2003, pp. 331-354).

smarrimento e nella crisi delle riviste specializzate, nella fuga dei più motivati e dotati fra i giovani. Eppure questi stessi giovani, che scelgano poi indirizzi letterari, filosofici, antropologici, manifestano quasi di norma un interesse assai vivo per la storia in quanto *dimensione* dei loro studi: è come, insomma, se la storiografia stesse ripercorrendo oggi, a ritroso, il cammino che nel secondo dopoguerra, in un clima caratterizzato dalla attesa di grandi svolte, l'aveva portata a occupare il centro dello scenario disciplinare, per lo meno delle scienze sociali, quasi riducendo queste ultime a proprie ancelle.

Oggi invece pare tocchi proprio a essa il ruolo di scienza ausiliaria; e forse proprio in ciò sta una prima traccia utile a trovar la via d'uscita dal labirinto in cui s'è cacciata. Del resto, anche il grande Martini, alla vigilia della seconda edizione del suo libello nel febbraio 1947, poco prima di morire, ebbe cura di precisarne meglio il senso, dichiarando a Giovanni Mardersteig: "La statuaria è morta, ma la scultura vive".⁴

2. Che la cultura europeo-occidentale riconosca le proprie origini, oltre che nel Cristianesimo, nella civiltà classica greco-latina, è affermazione ritenuta di per sé evidente. Io credo invece che si tratti di un giudizio ideologico nella sostanza e unilaterale sotto il profilo empirico, e quindi falso, nella misura in cui, con un'operazione di tipo volontaristico totalmente arbitraria, relega al ruolo di mummie inerti, di oggetti da museo nel senso deterioro del termine, tutte le civiltà del Vicino oriente antico, dall'assira alla babilonese all'egizia (per non nominare che le più note), senza la cui eredità il pensiero greco medesimo non sarebbe mai nato; se per esempio può esser sostenibile, com'è pur stato detto, che l'intera storia della filosofia occidentale altro non sarebbe se non un lungo commento a Platone, è pur vero che, in assenza della ben più vetusta concezione circa il valore performativo della parola, il pensiero platonico non sarebbe mai potuto nascere.⁵

Queste considerazioni però risultano valide anche per quanto in particolare qui ci riguarda e cioè le origini del pensiero storico così come noi lo intendiamo. Per gli antichi Greci infatti, così come per i

⁴ MARTINI, *op. cit.*, pp. 72-73.

⁵ "La più opportuna caratterizzazione generale della tradizione filosofica europea è l'indicazione che essa consiste in una serie di note a Platone" (A. N. WHITEHEAD, *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 1965 [orig. Macmillan Company, 1929], p. 114.

Latini dopo di loro, non diversamente che per tutte le grandi culture del Vicino oriente antico e oltre, il mondo ordinato entro cui l'uomo vive, il *cosmo*, strutturato secondo un ininterrotto susseguirsi di cicli sempre identici, in perpetuo equilibrio instabile con le circostanti e incombenti potenze del caos,⁶ rappresenta una grandezza costante, immutabile, priva di qualsiasi sviluppo, il proscenio perpetuo sul quale l'uomo recita la propria commedia. Questa prospettiva, del resto, fornisce la base dell'utilità della storia secondo la concezione degli antichi greci e latini: la storia può essere *maestra di vita* proprio perché in essa nulla mai cambia, nulla di realmente nuovo accade: lo studio delle *gesta* del passato può quindi fornire ammaestramenti per il presente e il futuro: per comprendere la storia umana occorre conoscere la natura e le azioni degli uomini.

Nella cultura europea, però, questa prospettiva coesiste e si alterna con una seconda concezione della storia, specularmente opposta, e che non ha origini greco-latine, ma ebraiche. Di fronte al disastro totale rappresentato dalla distruzione del Primo tempio e al crollo del Regno di Giuda sotto i colpi della conquista assira prima e babilonese poi, il ceto sacerdotale ebraico dovette comprendere che la contromisura di gran lunga più importante consisteva nel *salvare Dio*: in luogo di ricavare dal crollo della propria civiltà la conclusione, allora comune, che i propri dèi erano stati sconfitti dalle divinità nemiche – idea il cui sbocco inevitabile sarebbe stato, come dimostreranno secoli più tardi le vicende delle civiltà americane sotto i colpi dei *conquistadores*, l'assimilazione e la scomparsa del gruppo umano in quanto tale – i capi ebrei si convinsero che tanto i falsi dèi forestieri quanto i sovrani vincitori altro non fossero se non strumenti dell'unico Dio per punire l'infedeltà del Suo popolo. Declinando in chiave monoteista un'idea d'origine assira, quella del *patto* fra dèi e uomini, quei ceti dirigenti diedero in tal modo vita a una concezione unica nel mondo antico, quella del *popolo eletto*, la cui struttura consentiva di “spiegare”, e quindi di rendere tollerabili, le miserie presenti, mantenendo intatta l'identità specifica del gruppo umano in vista di tempi migliori, considerati come del tutto certi.⁷

⁶ N. COHN, *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, Second Edition, Yale Nota Bene, Yale University Press - New Haven and London, 2001.

⁷ Una stupefacente consapevolezza di questo ruolo etnico-difensivo del monoteismo sembra trasparire da un passo del Deuteronomio 4, 25-31, presentato come parte del discorso con cui Mosè, prima di morire, alla vigilia dell'ingresso

Conseguenza inevitabile dell'applicazione di queste idee, frutto d'un formidabile algoritmo adattativo, che ha consentito a parte del popolo ebraico d'attraversare trenta secoli mantenendo la propria riconoscibilità, era un autentico terremoto nell'orizzonte della coscienza storica: la storia diviene la diretta emanazione di un piano divino, dell'unico Dio; essa "non ha nulla a che vedere con una successione di avvenimenti casuali; è lo strumento che il Creatore sceglie per far conoscere la propria volontà ed inculcare nelle genti i suoi principi". "La storia non ha solo una logica, ma anche una direzione"; la certezza "che la storia degli uomini è regolata da leggi e tende verso un obiettivo definito da una potenza trascendente... fonda un'escatologia; ma costituisce anche uno dei fondamenti del pensiero storico occidentale." Sono stati insomma i profeti veterotestamentari coloro che "hanno inventato l'escatologia, senza la quale la storia dell'Occidente, da Gesù a Marx, sarebbe davvero incomprensibile".⁸ Come ha scritto, con intuizione altrettanto apodittica quanto visionaria J. Taubes, "Israele spezza la sfera vitale dell'eterno ritorno dell'uguale e dà così avvio al mondo come storia".⁹

Il quadro essenziale di riferimento che compendia questa nuova concezione della storia e che molto ha contribuito a trasmetterla nei secoli, fino ai giorni nostri – dai *Dodici articoli* dei contadini tedeschi alla rivoluzione puritana, da Calvino e Knox alla rivoluzione ameri-

nella Terra promessa, esorta Israele: "Quando avrai de' figliuoli e de' figliuoli de' tuoi figliuoli e sarete stati lungo tempo nel paese, se vi corrompete, se vi fate delle immagini scolpite, delle rappresentazioni di qualsivoglia cosa, se fate ciò ch'è male agli occhi dell'Eterno, ch'è l'Iddio vostro, per irritarlo, io chiamo oggi in testimonio contro di voi il cielo e la terra, che voi ben presto perirete, scomparendo dal paese di cui andate a prender possesso di là dal Giordano. Voi non vi prolungherete i vostri giorni, ma sarete interamente distrutti. E l'Eterno vi disperderà fra i popoli e non resterete più che un piccol numero fra le nazioni dove l'Eterno vi condurrà. E quivi servirete a dèi fatti da mano d'uomo, dèi di legno e di pietra, i quali non vedono, non odono, non mangiano, non fiutano. Ma di là cercherai l'Eterno, il tuo Dio; e lo troverai, se lo cercherai con tutto il tuo cuore e con tutta l'anima tua. Nell'angoscia tua, quando tutte queste cose ti saranno avvenute, negli ultimi tempi, tornerai all'Eterno, all'Iddio tuo, e darai ascolto alla sua voce; poiché l'Eterno, l'Iddio tuo, è un Dio pietoso; egli non ti abbandonerà e non ti distruggerà; non dimenticherà il patto che giurò ai tuoi padri" (*La sacra Bibbia*, nella versione riveduta sui testi originali, Edizione 1965, Casa della Bibbia, Ginevra-Genova, p. 152).

⁸ Y. HOFFMAN, in *Atlante storico del popolo ebraico*, Bologna, Zanichelli 1995, pp. 18-19, 26-27.

⁹ J. TAUBES, *Escatologia occidentale*. Prefazione di M. Ranchetti, Garzanti 1997 [1ª ed. 1947], pp. 38-39.

cana, dagli ultimi sermoni di Savonarola al *principio speranza* di Bloch, alla teologia della liberazione, al movimento per i diritti civili negli USA degli anni Sessanta del Novecento – è costituito dalla storia biblica dell'affrancamento d'Israele dalla schiavitù d'Egitto, così come contenuta in *Esodo, Numeri, Deuteronomio*;¹⁰ poco rileva che oggi molti studiosi considerino l'uscita dall'Egitto sotto la guida di Mosè un *romanzetto babilonese* inserito nella Bibbia a legittimazione d'un programma teocratico, un modo metaforico per esprimere la "uscita" dei regni d'Israele e di Giuda dall'influenza egizia nel XII secolo;¹¹ l'*Esodo* non è una teoria, ma una *storia*, una cornice narrativa divenuta parte della coscienza culturale dell'Occidente; è un viaggio in avanti, nel tempo e nello spazio, una marcia guidata da Dio verso una mèta che rompe l'idea dell'eterno ritorno, appunto, e coincide con una trasformazione, con un progresso morale. Il movimento nello spazio diventa movimento da un regime politico a un altro – una metafora comune nel linguaggio politico occidentale, dal *Marchons!* della *Marsigliese*, al socialista *Avanti*, agl'infiniti *movimenti* – operaio, contadino, studentesco, femminista – di cui pullula la nostra vicenda politico-sociale.

Le origini veterotestamentarie della coscienza storica europea sono state colte, e fatte oggetto di animati dibattiti, da tempo. Anni or sono è stato K. Löwith a sostenere che "la moderna filosofia della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico". Questa secolarizzazione sarebbe infatti autocontraddittoria: "giustificando gli eventi storici mediante il loro rapporto con uno scopo da realizzare attraverso la totalità del processo, la filosofia della storia postula un compimento temporale del movimento storico. Ma questo postulato può essere oggetto di fede, non già di sapere". Insomma, secolarizzando il modello escatologico si distrugge l'unico fondamento possibile del modello escatologico stesso, cioè la fede.¹²

¹⁰ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli 1986 [orig. *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985].

¹¹ M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele*, Bari Laterza 2006⁵, specie alle pp. 305-311, 381-382.

¹² K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Prefazione di Pietro Rossi, il Saggiatore, 1989, p. 12. L'opera appare prima come *Meaning in History*, University of Chicago Press, 1949, poi in tedesco come *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer, Stuttgart 1953; in italiano per la prima volta con le Edizioni di comunità, Milano 1963, poi 1972².

In realtà l'argomentazione di Löwith si basa su un paralogismo, perché deduce dalla indimostrabilità della sussistenza nella storia d'un fine *trascendente* l'impossibilità della sussistenza in essa di *qualsiasi* fine, cioè di qualsiasi prospettiva finalistica. Ora, vi sono senz'altro ottimi motivi per negare il finalismo come categoria *oggettiva*, per negare cioè che, sia in natura che nelle vicende umane, operino forze tali da indirizzarne gli sviluppi secondo linee indipendenti dalla volontà e dalla consapevolezza dei singoli – dei cosiddetti “fini” della storia indipendenti dalle volontà dei singoli uomini. Ma vi sono motivi altrettanto validi per sostenere l'esistenza del finalismo come categoria *soggettiva* propria della nostra specie, sia esso o meno radicato addirittura nella struttura della mente umana su base biologico-adattativa, come alcuni autori ritengono.¹³ In altre parole, il fatto che la storia non abbia *di per sé* finalità alcuna non impedisce agli uomini di perseguirne quante ne vogliono: il fine della storia può consistere benissimo nel fine che gli uomini decidono di dare alla loro storia.

Con queste considerazioni siamo giunti al nocciolo del nostro problema attuale. Con la fine del *secolo breve* le residue prospettive d'individuare un fine per la storia umana si sono totalmente oscurate; d'altra parte l'evidenza delle trasformazioni che caratterizzano più che mai il mondo contemporaneo esclude qualsiasi ritorno a modelli di tipo classico. Come gli déi de *L'anima buona del Sezuan*, i numi della storia sono così risaliti in cielo sulla loro nuvoletta rosa proprio quando c'era più bisogno di loro.¹⁴

3. Pure, già le brevi considerazioni sviluppate nelle pagine precedenti paiono fornire alcuni suggerimenti utili (anche se, per il momento, solo in negativo) a che la storia possa uscire dalla propria crisi. Ho sostenuto come, oltre il ristretto ambito degli addetti ai lavori, un ampio e variegato pubblico la consideri preziosa in quanto disciplina ausiliaria; ora, comincia a risultare plausibile che, se vuole conquistare nuovi interlocutori, soprattutto fra i giovani, la storia debba intraprendere un cammino specularmente opposto a quello fatto nei decenni trascorsi, muovendosi decisamente dall'estrema specializza-

¹³ V. GIROTTI, T. PIEVANI, G. VALLORTIGARA, *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*, Torino, Codice Edizioni 2008.

¹⁴ B. BRECHT, *L'anima buona del Sezuan*, tr. it. di G. Pignolo, atto X, in *Teatro* vol. III, a c. di E. Castellani, Torino, Einaudi 1974, pp. 118-120.

zione dei propri temi di ricerca, in cui s'è ridotta, verso obiettivi il più possibile ampi.

È questa, a mio avviso, una conseguenza necessaria di quella caduta d'ogni punto di riferimento generale cui poco sopra ho fatto cenno: la specializzazione è sempre *pars pro toto*, è indagine particolare di qualcosa; le microstorie hanno ragion d'essere nella misura in cui sussistono ipotesi complessive da verificare nel dettaglio; in assenza di queste, cessano di avere senso. Se, per esempio, si è convinti che la società presente stia per cedere il passo a una società nuova, lo studio della transizione dal feudalesimo al capitalismo acquista interesse e, in questo quadro, persino la storia agraria d'un piccolo paese può risultare appassionante; se invece cade ogni prospettiva di cambiamento razionalmente controllabile, quella medesima storia, ma storie anche ben più vaste, non riguarderanno più nessuno. Leggo gl'indici delle riviste specializzate; gli stessi titoli che pochi anni fa imprigionavano la mia attenzione ora suscitano, perfino in me, stizza e noia.

Conosco le obiezioni che si sollevano nei confronti di oggetti molto ampi di ricerca: la vastità della bibliografia, la grande quantità delle fonti. Ma si tratta di obiezioni epistemologicamente prive di senso: in primo luogo perché la mole delle fonti appare in realtà tale solo considerando la ricerca come un'attività esclusivamente individuale – ma ciò non dipende da qualche sorta di ostacolo metafisico o di maligna divinità, ma solo dai ricercatori stessi; in secondo luogo perché la maggiore o minore ampiezza del campo d'indagine costituisce un mero problema di scala: la scala d'un lavoro è dettata dai problemi che si vogliono affrontare e determina a sua volta qualità e quantità delle fonti necessarie. L'idea, poi, che, avvicinandosi sempre più a realtà presuntivamente quotidiane, vale a dire aumentando la scala stessa, si possano cogliere chissà quali essenze metafisiche, precluse a chi invece opera su spazi più ampi, costituisce una mera illusione ottica, perché la scala della ricerca può essere aumentata di continuo senza che si tocchi mai un limite ultimo della realtà. “Solo dopo aver conosciuto la superficie delle cose” afferma il signor Palomar “ci si può spingere a cercare quel che c'è sotto. Ma la superficie delle cose è inesauribile”.¹⁵

4. Il disorientamento sembra dunque essere ciò che caratterizza i contemporanei, non più in grado né di cogliere alcuna direzione tra-

¹⁵ I. CALVINO, *Palomar*, Torino, Einaudi 1983, p. 57.

scendente che dia senso alle opere umane né di attribuirne loro una immanente. *Nave senza nocchiero in gran tempesta*, il mondo attuale appare in preda a una folle corsa verso il niente. Vale la pena allora di chiedersi cosa abbia prodotto quest'esito, quali siano state le cause del crollo dei cosiddetti socialismi reali non meno che dei "liberismi" di vario conio a quelli specularmente correlati.

È ovvio che qui le analisi dovrebbero essere molto complesse e proprio per questo motivo ritengo sarebbe buona cosa che almeno qualcuno cominciasse a farle, al di fuori delle guerre ideologiche di un secolo ormai defunto; il cosiddetto crollo del comunismo, in particolare, è stato accolto come se si trattasse d'un evento ovvio, naturale, scontato, nonostante solo pochi anni prima quasi nessuno ne avesse avuto il benché minimo sentore.¹⁶

Reso dunque il rituale omaggio alla complessità del problema, mi sembra di poter affermare che uno dei maggiori motivi, se non il massimo, di quel crollo, così come dei fallimenti di ogni altra teoria economico-sociale del secolo scorso, debba essere rintracciato nella vetustà e nella rozzezza dei modelli antropologici in base a cui quelle dottrine operavano.

La scimmietta ha fame, o forse è solo golosa: tenta invano di raggiungere la banana appesa sopra la sua testa, ma non c'è niente da fare: il frutto sta troppo in alto e nemmeno salendo sullo sgabello messo a disposizione il tentativo riesce. La scimmietta si accuccia in un angolo della stanza e osserva l'ambiente: poi afferra uno dei bastoni che vede appoggiati alla parete, sale sullo sgabello e la banana è sua.

La scimmietta dell'esperimento condivide con noi e con pochi altri esseri viventi una capacità straordinaria: quella di creare nella propria testa una rappresentazione del mondo entro cui poter agire in modo virtuale prima di trasferire all'esterno il procedimento ideato. Com'è ovvio, la riuscita del processo dipende sia dalla fedeltà della rappresentazione sia dalla capacità di non confonderne gli elementi con altri oggetti del proprio mondo interiore, necessari solo al funzionamento interno della mente medesima. Ma non precipitiamo il discorso; basti qui tener fermo che quanto vale per un atto semplice, come far cadere una banana con un bastone, vale anche per le procedure più sofisticate e complesse.

¹⁶ Scrivo "quasi" perché, curiosamente, proprio la famigerata "banda dei quattro" aveva intuito con grande esattezza l'evoluzione dell'Unione sovietica fin dagli inizi degli anni Settanta. Ma questa è un'altra faccenda.

In altre parole, non è possibile costruire alcuna teoria economico-sociale, non è possibile intraprendere alcuna attività di governo – e, di conseguenza, non è nemmeno possibile costruire alcuna storiografia sensata – senza disporre d’uno o più modelli, espliciti o impliciti, dei soggetti che stanno al centro di tali costruzioni; senza disporre cioè di uno o più *modelli antropologici*.

In altri tempi la discussione in merito a questi modelli ha assunto le vesti di un dibattito su una presunta “natura umana”. Ora, come avrò modo di sostenere meglio più oltre,¹⁷ non disponiamo di alcun elemento che ci autorizzi a supporre l’esistenza di tale natura, se intesa come un insieme organico e strutturato di caratteristiche mentali definite; i pochi indizi che, alla data attuale, sembrano poter far risalire a una conformazione cognitiva di specie, cioè filogeneticamente trasmessa, indicano per di più che, qualora una tale natura esistesse, sarebbe per dir così una scatola vuota, consisterebbe cioè in un insieme di filtri a carattere meramente formale, attivabili solo mediante interazione con l’ambiente e in virtù di tale interazione modificabili; una ipotetica “natura” rigida, del resto, costituirebbe una catastrofe dal punto di vista adattativo e gli eventuali portatori d’essa scomparirebbero rapidamente dalla faccia della Terra.

Quand’anche però ammettessimo l’esistenza d’una qualsivoglia “natura umana”, non andremmo da nessuna parte perché, a meno di non voler regredire un bel po’ nella storia del pensiero, non saremmo comunque mai in grado di conoscerla. Un dibattito sulla natura umana non può quindi rivestire alcun interesse per scienziati i quali, necessariamente, dovranno accontentarsi di formulare, appunto, *modelli* utili alla conoscenza e all’azione sociale.

Riprendiamo ora la riflessione sul “socialismo reale”; questo immane tentativo, che ha coinvolto per quasi un secolo gran parte dell’umanità, è stato costruito, non meno del biblico gigante dai piedi d’argilla, su un assunto antropologico di base la cui rozzezza, perlomeno vista oggi, con il senno del poi, non cessa di stupire, e secondo cui l’uomo rappresenta interamente una funzione della società in cui è nato e opera – ricordo come un geniale vignettista di simpatie ideologiche del tutto opposte mettesse alla berlina questo principio piazzando nei punti più improbabili dei suoi fumetti un roseo porcello che con aria mesta dichiarava: “Sono un maiale per colpa della società”.

¹⁷ Si veda il secondo saggio di questo volume, *Il telaio incantato. Fenomeni storici inspiegati ed epistemologia storica*, alla pp. 69-73.

Curiosamente, questo assunto conviveva poi con una concezione metafisica dell'uomo di lontana matrice rousseauviana: nel primo Novecento non era raro trovare, nelle sezioni di partito socialiste, quadri che a recto recavano magari immagini devozionali (nell'eventualità di visite altrettanto improvvise quanto sgradite) e a verso quella d'un Cristo vestito di rosso e incorniciato dal motto: "La natura ha creato gli uomini liberi e uguali, la società li ha resi diversi". Ciò deve leggersi, ovviamente, nel senso che la natura crea gli uomini liberi, uguali e *buoni* e la società li rende servi, diseguali e *cattivi*.

Conseguenza inevitabile di questa impostazione era che solo cambiando la struttura economica si sarebbe potuta creare una società di uomini liberi e giusti. Ciò peraltro evocava il celebre paradosso dell'uovo e della gallina: come sarà possibile il passaggio se una parte considerevole della società presente è formata da uomini corrotti? Il problema veniva affrontato ricorrendo a un modello politico tratto, nell'immediato, dall'esperienza rivoluzionaria giacobina, ma risalente forse, nelle sue prime formulazioni, all'avanguardia militante cattolica controriformata: la dittatura provvisoria.

L'idea di base assimilava qui lo stato del peccatore, di buona o di mala voglia pentito, a quella d'un convalescente, appena uscito da una malattia a rischio di morte, e perciò ancor debole; si riteneva di dover creare una condizione intermedia in cui potenti misure profilattiche rendessero inoperanti gli agenti del male, fino allo stato di salute definitivo. Trasferendo questo assunto su grande scala, l'intera società veniva assimilata a una sorta di conservatorio, analogo a quelli che, nel secolo XVI, ospitavano le convertite o le prostitute tolte dalla strada. Una volta poi estinti gli esponenti e i meccanismi della vecchia società corrotta, la nuova struttura economica avrebbe provveduto a generare solo uomini nuovi, rendendo superflua ogni misura costringitiva – gli eventi del secolo scorso si sono incaricati di mostrare quanto questi assunti fossero lontani dalla realtà.

L'esempio però forse più crudo, e maggiormente disponibile nella nostra esperienza attuale, di quanto un modello antropologico possa differire dalla realtà empirica è dato dalla diffusione della rete globale durante gli ultimi dieci anni. Al centro delle campagne pubblicitarie promosse dalle aziende del settore, non meno che dei numerosi dibattiti in proposito, campeggia un modello di utente per lo più giovane, moderno, dinamico, che utilizza la rete per comunicare variamente con i propri simili, scaricare musica e testi, interagire con l'amministrazione pubblica e con il mercato. Nella realtà quotidiana,

la massima parte del traffico *on line* è costituito invece da pornografia; l'immenso sforzo economico, scientifico, tecnologico rappresentato dalla rivoluzione digitale serve soprattutto le zone meno moderne e tecnologiche della nostra personalità.

La fabbrica d'un modello è operazione complessa e difficile, dove con sorprendente frequenza essere e dover essere si scambiano il posto. Alle difficoltà tradizionali se ne aggiunge oggi, poi, una del tutto inedita: una delle pochissime caratteristiche certe grazie a cui si distingue il secolo che avanza è infatti il carattere planetario della sua storia, una storia entro cui, ormai, il mondo "occidentale" è destinato a svolgere un ruolo di second'ordine. Di conseguenza, i modelli antropologici propri del secolo presente non potranno essere elaborati tenendo conto solo della cultura europea e della variante americana d'essa – il che comporta, per quanto ci riguarda, un'importante conseguenza: quella per cui viviamo già oggi in una società post-cristiana.

È qui indispensabile, a mio avviso, fare chiarezza su un punto d'importanza cruciale. Si è diffuso negli ultimi decenni in vasti settori d'opinione pubblica e di senso storico comune, a partire dalla indebita generalizzazione d'alcune istanze proprie in origine dei movimenti di emancipazione post-coloniali del secondo Novecento, una sorta di culto acritico delle "tradizioni", o, come più spesso si dice, delle cosiddette "radici", convertitesi più di recente nel peana del DNA – risulta fra l'altro comico come persone le quali, probabilmente, non saprebbero indicare nemmeno la formula chimica dell'acqua comune, discettino poi di sistemi di molecole organiche immani in merito a cui, fra l'altro, il dibattito fra gli stessi scienziati è apertissimo. E degno d'ancor maggiore pietà è vedere come questo culto idiota, questa sifilide della mente in cui si esprimono solo l'impotenza progettuale, l'angoscia del nuovo e la viltà morale che sembrano connotare i giorni nostri, dilagano in ambienti i quali, per proclamata volontà soggettiva, dovrebbero trovarsi le mille miglia lontani da tali prospettive.

Le "tradizioni" vengono così oscuramente concepite come una sorta d'oggetto, di soma, di bagaglio annesso al "cammino umano" la cui trasmissione risulterebbe essenziale per definire l'identità di singoli e gruppi – quasi che l'identità stessa fosse una *cosa* e non già un *processo* – entro un sistema metaforico ormai talmente cristallizzato "dall'uso e dalla... propagazione di generazione in generazione" da "collassare sulla realtà... azzerando quello scarto essenziale che andrebbe lasciato in tensione tra il piano epistemologico e quello onto-

logico”. È certo utile che, per illustrare le funzioni di alcune cellule neuronali, si ricorra alla metafora dello specchio – a patto di non dimenticare mai che non esiste alcun microscopico specchietto nel cervello dei viventi.¹⁸ Già molti anni or sono Barrington Moore jr si faceva beffe di qualsiasi concezione “inerziale” della cultura:

Il vero pericolo delle spiegazioni culturali risiede in una concezione dell'inerzia sociale, che deriva probabilmente dalle scienze fisiche. Un presupposto largamente diffuso nella scienza sociale moderna è che la continuità sociale non richieda nessuna spiegazione. Si ritiene che non costituisca un problema. Quello che bisogna spiegare è il mutamento. Questo presupposto impedisce al ricercatore di vedere alcuni aspetti della realtà sociale che hanno un'importanza cruciale. La cultura, o la tradizione... non è qualcosa che esista al di fuori o indipendentemente dai singoli individui che vivono insieme nella società... Il presupposto dell'inerzia, per cui la continuità culturale e sociale non richiederebbe d'essere spiegata, trascura il fatto che entrambe debbono essere ricreate di nuovo, ad ogni generazione, e spesso con grande pena e sofferenza. Per mantenere e trasmettere un sistema di valori gli esseri umani vengono spinti, tiranneggiati, mandati in galera, gettati in campi di concentramento, adulati, corrotti, trasformati in eroi, incoraggiati a leggere i giornali, messi contro un muro e fucilati, e a volte vengono perfino sottoposti a un corso di sociologia. Parlare di inerzia culturale significa non accorgersi degli interessi concreti e dei privilegi che sono in giuoco nel complicato processo di indottrinamento, di educazione, di trasmissione cioè di una cultura da una generazione all'altra.¹⁹

Può del resto essere interessante ricordare che il termine “tradizione” ha la medesima radice d'un altro termine, assai meno nobile, quello di “traditore”. Fra il 303 e il 305 d. C. molti vescovi dell'Africa settentrionale obbedirono all'ordine dell'imperatore Diocleziano di consegnare ai magistrati pagani esemplari delle Sacre scritture perché fossero bruciati; attorno al 311 i vescovi della Numidia, ritenendo che questo atto di viltà, la “consegna” (*traditio*) dei sacri libri avesse privato chi se ne fosse reso colpevole, il *traditor*, di ogni potere spiri-

¹⁸ E. GAGLIASSO, *Tra epistemologia e vissuto: il ruolo delle metafore del vivente*, in E. GAGLIASSO-G. FREZZA (a c. di), *Metafore del vivente. Linguaggi e ricerca scientifica tra filosofia, bios e psiche*, Milano, F. Angeli 2010, p. 20; G. FREZZA, *La metafora dello specchio e i mirror neurons, ibidem*, pp. 281 sgg.

¹⁹ Barrington MOORE jr, *Le origini sociali della dittatura e della democrazia. Proprietari e contadini nella formazione del mondo moderno*, Torino, Einaudi 1969 [orig. Boston 1966], pp. 547-548.

tuale, deposero il vescovo di Cartagine, Ceciliano, e ne elessero uno “puro” al suo posto: ebbe così origine la chiesa donatista.²⁰

Se dunque “tradizione” significa in realtà “trasmissione, consegna” e designa un atto consapevole e volontario, che presuppone quindi una scelta, il precetto secondo cui bisogna “conservare le tradizioni” rivela tutta la propria natura di vuota tautologia, venendo a significare che “bisogna conservare ciò che riteniamo di dover conservare”. E ciò significa che qualsiasi eredità culturale, come qualsiasi altra cosa in questo modo imperfetto, per poter essere viva deve cambiare, crescere, nascere e morire in continuazione; che qualsiasi “tradizione” va quindi in primo luogo distrutta e ricreata poi di bel nuovo, selezionando, integrando, coordinando in sistemi congruenti tutti i fattori che si ritengano utili in ordine ai nostri bisogni.

Mi pare chiaro come, davanti alle trasformazioni della società attuale, si presentino a noi due vie ben distinte: da un lato (per proseguire nel gioco metaforico) la costruzione come d'enormi condomini entro cui i diversi gruppi umani continuano, nei loro ridotti, a coltivare i cadaveri del passato; questa è la via che, come già si è visto in numerose occasioni, conduce inevitabilmente al massacro. Dall'altro l'elaborazione d'una sorta di *costituzione culturale* la quale si ponga, così come quella giuridica, in guisa di terreno comune, di tessuto dei valori fondamentali da tutti riconosciuti e sulla cui base ciascuno poi possa sviluppare le proprie specificità.

5. Vano è dunque sperare di poter riprendere il filo del labirinto in cui si aggira la società presente senza risolvere il problema di come costruire modelli praticabili di noi stessi. Sembra configurarsi in questi termini il compito comune non dirò delle scienze sociali ma, ben più in generale, di tutte le scienze dell'uomo e per l'uomo, agli albori della nuova epoca – posto che lo studio comparativo delle altre specie viventi risulta decisivo per comprendere quanto sia specificamente umano nell'uomo. La storia non può mancare all'appello; e non può non chiedersi se gli strumenti e gli orizzonti finora adottati nel suo ambito siano o meno all'altezza della sfida.

Ma cos'è, poi, la storia? Una prima risposta che si potrebbe dare, a livello di senso comune, è che la storia rappresenta la *scienza del passato*. Un'idea di tal genere cozza però subito contro un'obiezione formidabile, e cioè che il passato, per definizione, *non esiste*: la storia

²⁰ P. BROWN, *Agostino d'Ippona*, Torino, Einaudi 1971 [orig. London 1967], p. 208.

quindi non può essere scienza, perché priva di oggetto. D'altra parte, quand'anche immaginassimo uno "spazio" temporale in guisa di contenitore vuoto, entro esso non potrebbe sussistere alcun soggetto organico definibile come "il passato"; nessuno sarebbe oggi così pazzo da autodefinirsi come uno scienziato del "presente", perché nessuno potrebbe dirsi esperto di economia come di religione, di politica internazionale come di climatologia e via discorrendo. Il "passato" di cui lo storico si proclama conoscitore, dunque, si riduce nei fatti a pochi aspetti, privilegiati in virtù d'una valorizzazione arbitraria.

Ammettiamo però per assurdo che esista uno storico, o meglio, ch'esista una gigantesca *équipe* di storici, in grado di padroneggiare le più diverse dimensioni della vita sociale: potremmo allora dire che una tale struttura sarebbe in grado di "conoscere il passato" o almeno, per utilizzare un'altra variante del medesimo concetto, di "ricostruire il passato"?

Ho trascorso buona parte dei miei primi anni in mezzo ai contadini dell'appennino reggiano; la circostanza che i miei non potessero farmi trascorrere vacanze vere ha fatto sì che mi toccasse l'immenso privilegio di vivere dall'interno *il mondo che abbiamo perduto* proprio nel momento della sua fine, riportandone un ricordo indelebile. Agl'inizi del decennio successivo persi i contatti con i luoghi della mia infanzia, da cui rimasi lontano per oltre quarant'anni, quando un caso fortuito mi portò a rivisitarli.

Non ricordo dove, ho letto che, nonostante l'olfatto si sia indebolito nella nostra specie, resta comunque il senso che più d'ogni altro s'imprime nella memoria; so però molto bene che, appena sceso dalla corriera, il vento serotino mi portò, assieme all'odore inconfondibile del latte appena munto e della legna bruciata nelle cucine, una emozione di rara violenza. In quella circostanza, il vecchio storico ha creduto davvero di compiere un balzo nel passato, perché *il passato* erano per lui quegli odori, le voci delle persone e degli animali, i rumori dell'aia, i sapori della tavola. L'immagine del mio passato è inconcepibile senza questo cosmo di sensazioni; ma nessuno storico, nemmeno lavorando mille anni, sarebbe mai in grado di farle percepire a nessuno. *Il passato*, nella sua globalità organica, è dunque perduto, perduto per sempre; novello Enea, lo storico tenta d'abbracciarlo, nel regno delle ombre che frequenta, ma sente ogni volta tornargli le mani al petto.

Tre volte cercò di circondargli il collo con le braccia.
tre volte invano afferrata l'immagine sfuggì dalle mani;
pari ai lievi venti, simile ad alato sogno.²¹

Limiti non meno seri, anche se di natura in parte diversa, incon-
trerebbe del resto chi credesse di accrescere la propria capacità cono-
scitiva dedicandosi solo al “presente” – qualunque cosa si celi dietro
le ambiguità di questo termine – “poiché, nell’immenso tessuto di
eventi, di gesti e di parole che compongono il destino di un gruppo
umano, l’individuo non scorge mai più di un angolino, angustamen-
te limitato dai suoi sensi e dalla sua facoltà di attenzione”;²² in effetti,
noi viviamo entro un mondo *creduto e rappresentato*.²³

6. La storia, dunque, non “conosce” e non “ricostruisce” il passa-
to; secondo la visione più tradizionale, essa accerta alcuni fenomeni e
li dispone poi entro una cornice narrativa sequenziale orientata – la
familiare metafora del “cammino umano”, che giunge fino ai nostri
giorni e pretenderebbe, con ciò, di spiegarli. L’inconsistenza episte-
mologica di questa prospettiva è stata denunciata da tempo e non fa
quindi bisogno soffermarvicisi. L’idea biblica della storia come una
marcia nel tempo è solo una delle molte metafore attraverso cui leg-
giamo la nostra realtà; ha i suoi vantaggi e i suoi limiti. L’atteggia-
mento più proprio nei confronti d’essa consiste innanzitutto, come
già si è visto, nell’evitare di ontologizzarla, poi di non considerarla
come l’unica proponibile e di chiedersi se costituisca, oggi, la moda-
lità più idonea per affrontare i problemi di fronte a cui ci troviamo.

Se si abbandonerà la metafora che equipara lo scorrere del tempo
a un moto spaziale, apparirà evidente che la storia non è in effetti una
disciplina, ma una *dimensione*: lo studio dei fenomeni nella loro tem-
poralità. Questo rende però indispensabile porsi qualche domanda a
proposito del *tempo*.

A ben pensarci può sembrare curioso, ma negli ormai quasi qua-
rant’anni della mia militanza in campo storico non ho mai incontrato
un solo professionista della ricerca che si sia posto, per lo meno in
modo consapevole e sistematico, questa domanda; gli storici, del re-

²¹ “Ter conatus ibi collo dare bracchia circum, / ter frustra comprehensa manus
effugit imago, / par levibus ventis volucrique simillima somno”, VIRGILIO, *Enei-
de*, VI, 700-702, a c. di E. Paratore, tr. di L. Canali, Milano, Mondadori 1979.

²² M. BLOCH, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino, Einaudi 1973⁴ [tr.
it. de *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris 1949], p. 59

²³ Cfr. *Il telaio incantato*, pp. 76-77.

sto, reagiscono per lo più a qualsiasi quesito anche solo lontanamente filosofico che faccia capolino dalle loro carte con il medesimo terrorizzato ribrezzo che proverebbero se si trovassero fra le mani uno scarafaggio e questo con tanta maggior vivacità quanto più da vicino il problema li riguardi. Del resto, si scrive per i concorsi, dunque per altri storici; rompere la congiura del silenzio potrebbe risultare pregiudizievole. Di fronte al problema che rappresenta la sostanza medesima del loro lavoro, pertanto, gli storici, non importa a quale subcorporazione appartenenti – contemporaneisti, modernisti, medievisti, antichisti ecc. – si rifugiano dietro la rassicurante immagine volgare del tempo, secondo la quale esso è, analogamente allo spazio, una sorta di contenitore unitario, di ambiente neutro e vuoto, entro cui hanno luogo, in sequenze lineari, gli eventi; a differenza dallo spazio, però, il tempo avrebbe la caratteristica d'essere animato secondo un moto monodirezionale: di qui le numerose fantasie letterarie su poteri o macchine in grado, invece, di viaggiare avanti e indietro nel tempo, così come si fa nello spazio.

In parole povere: la concezione popolare identifica il tempo con la nostra unità di misura d'esso, con il tempo astronomico valevole per l'infimo angolo d'universo in cui viviamo; essa sostanzializza alcuni specifici eventi regolari – la rotazione del nostro pianeta attorno a se medesimo e al sole – che in effetti sono eventi così come miliardi di altri, conferendo dignità ontologica a un'illusione ottica; per noi, che su questo pianeta viviamo, è certo molto comodo assumerne i moti astrali a noi più prossimi come parametri in base a cui poter ridurre a denominatore comune gl'infiniti diversi tempi dei quali si compone in effetti la nostra esperienza, così come era molto utile, nell'antica Europa, effettuare i calcoli in una unica, inesistente moneta detta, proprio per ciò, *moneta di conto*; ma, come questa moneta, la mitica *lira imperiale*, non fu mai coniata, perché il suo scopo non era di servire come mezzo di pagamento, ma di consentire la comparabilità fra le infinite specie monetarie materialmente circolanti, così a termini quali anno, mese, giorno, non corrisponde alcuna realtà sostanziale e comune sul piano cosmico, dove la rilevanza dei moti d'un pianeta insignificante attorno a una piccola stella entro una galassia marginale è prossima allo zero. Quanto comunemente si intende allorché si parla *del tempo* rappresenta in effetti la nostra unità di misura *dei tempi*.

Eppure sono già trascorsi ottant'anni tondi tondi da quando un manipolo di pionieri, divenuto poi l'avanguardia riconosciuta e rive-

rita (almeno a parole) della storiografia mondiale, ha posto tutte le premesse per una prospettiva ben diversa. La battaglia ingaggiata dal gruppo delle *Annales* contro la storiografia diplomatico-militare fino allora dominante, l'*histoire-bataille*, l'*histoire événementielle*, era tutta condotta in base alla distinzione fondamentale fra *eventi e strutture*. Questa distinzione conteneva già, *in nuce*, quel concetto di *longue durée* che sarebbe toccato poi a Fernand Braudel applicare praticamente nella sua opera maggiore e formulare in termini espliciti a livello teorico. A sua volta, l'idea della compresenza, entro lo sviluppo storico, di fenomeni muniti di durate diverse – brevissime e brevi, medie, lunghe – anzi, l'idea che la storia stessa altro non fosse se non la risultante dell'interazione di tali diverse durate, conteneva implicitamente la nozione rivoluzionaria d'una *molteplicità del tempo storico* o, meglio, dell'esistenza di *tempi plurimi*.²⁴

Purtroppo, però, le premesse sono rimaste tali: né Braudel né alcun altro, entro e fuori le *Annales*, ha poi mai portato oltre il discorso finché, a partire dagli anni Ottanta del Novecento, la tematica stessa della *lunga durata* è scomparsa perfino dal dibattito storiografico francese. Si è forse trattato d'un'occasione perduta; forse la coincidenza cronologica fra le prime riflessioni della rivista francese e gli sviluppi della fisica contemporanea rappresentava qualcosa di più che non un mero accidente. In ogni caso, credo sia proprio di qui che occorra riprendere il discorso.

L'idea stessa della molteplicità del tempo storico comporta infatti, a fil di logica, alcune conseguenze immediate e necessarie. Innanzitutto, una distinzione netta fra la temporalità e la misurazione d'essa, attuata in virtù della scelta, convenzionale e arbitraria, di alcuni fenomeni assunti come unità di misura. Ma, in secondo luogo, essa comporta l'idea che il tempo, come lo spazio, non rappresenti in alcun modo una sorta di contenitore vuoto, ma di proprietà costitutiva d'ogni singolo soggetto esistente – filosoficamente, si potrebbe dire, di *predicato dell'essere*. Se, con un puro atto d'astrazione intellettuale, proviamo a raffigurarci una porzione d'universo totalmente vuota,

²⁴ Ancora insuperata, per chiarezza e lucidità, rimane a mio avviso l'analisi delle *Annales* fatta da G. BARRACLOUGH, *Atlante della storia 1945-1975*, Laterza, Bari 1977, pp. 45 sgg.; per gli sviluppi successivi, v. F. BRAUDEL, *Storia e scienze sociali. La "lunga durata"*, in ID. (a c. di), *La storia e le altre scienze sociali*, Laterza, Bari 1974, pp. 152-193 (comparso in originale sulle *Annales* nel 1958), più i due saggi in risposta da parte di WALT W. ROSTOW, *Storia e scienze sociali: la lunga durata* e di W. KULA, *Storia ed economia: la lunga durata*, ibidem, pp. 194 sgg.

non riusciremo a concepire in essa alcun tempo, né alcuno spazio: tempi e spazi comincerebbero a esistere solo nel momento in cui questa porzione fosse occupata da qualcosa.

Pertanto, nella storia non esiste *il* tempo, se non come mera unità di misura degl'infiniti e diversi tempi propri degl'infiniti esseri che vi si muovono; ciò che chiamiamo sviluppo storico può quindi essere concepito come il luogo dei punti d'interazione di queste innumerevoli durate.

7. In un celebre passo, richiamato e citato con molta frequenza, B. Croce proclamava e argomentava con grande efficacia, nel 1937, il carattere di contemporaneità proprio, oltre qualsiasi classificazione accademica, di ogni "vera storia":

"Storia contemporanea" si suol chiamare la storia di un tratto di tempo, che si considera un vicinissimo passato: dell'ultimo cinquantennio o decennio o anno o mese o giorno, e magari dell'ultima ora e dell'ultimo minuto. Ma, a voler pensare e parlare con istretto rigore, "contemporanea" dovrebbe dirsi sola quella storia che nasce immediatamente sull'atto che si viene compiendo, come coscienza dell'atto; la storia, per esempio, che io faccio di me in quanto prendo a comporre queste pagine, e che è il pensiero del mio comporre, congiunto necessariamente all'opera del comporre... "Storia non contemporanea", "storia passata", sarebbe invece quella che trova già innanzi a sé una storia formata, e che nasce perciò come critica di essa storia, non importa se antica di millenni o remota di un'ora appena. Senonché, considerando più da vicino, anche questa storia già formata, che si dice o si vorrebbe dire "storia non contemporanea" o "passata", se è davvero storia, se cioè ha un senso e non suona come discorso a vuoto, è contemporanea, e non differisce punto dall'altra. Come dell'altra, condizione di essa è che il fatto, del quale si tesse la storia, vibri nell'animo dello storico... E se la storia contemporanea balza direttamente dalla vita, anche direttamente dalla vita sorge quella che si suol chiamare non contemporanea, perché è evidente che solo un interesse della vita presente ci può muovere a indagare un fatto passato; il quale, dunque, in quanto si unifica con un interesse della vita presente, non risponde a un interesse passato, ma presente... Ho richiamato codeste formule della tecnica storica per togliere aspetto di paradosso alla proposizione: che "ogni vera storia è storia contemporanea"... D'altro canto, fermato l'indissolubile nesso di vita e pensiero nella storia, spariscono a un tratto e totalmente, e quasi non si riesce più neppure a concepirli, i dubbi che si sono mossi intorno alla certezza e all'utilità della storia. Come mai potrebbe essere incerto ciò che è un presente

produrre del nostro spirito? Come potrebbe essere inutile una conoscenza, che risolve un problema sorto dal seno della vita? ²⁵

A distanza di quasi un secolo, ritengo queste affermazioni ancora largamente condivisibili, pur con qualche riserva; la posizione crociana infatti assume, in modo unilaterale ed esclusivo, il punto di vista del *soggetto* che fa storiografia: inteso in senso non-individuale, questo soggetto è del tutto congruente con la natura neoidealistica del crocianesimo; inteso invece in senso individuale, esso corrisponde al sentire comune, immediato: si tratta però dell'unico approccio possibile? Di più: si tratta dell'approccio oggi più utile a livello scientifico, e non solo scientifico? Torniamo per un attimo al signor Palomar:

La terrazza è a due livelli: un'altana o belvedere sovrasta la baraonda dei tetti su cui il signor Palomar fa scorrere uno sguardo da uccello. Cerca di pensare il mondo com'è visto dai volatili; a differenza di lui gli uccelli hanno il vuoto che s'apre sotto di loro, ma forse non guardano mai in giù, vedono solo ai lati, librandosi obliquamente sulle ali, e il loro sguardo, come il suo, dovunque si diriga non incontra altro che tetti più alti o più bassi, costruzioni più o meno elevate ma così fitte da non permettergli d'abbassarsi più di tanto. Che là sotto, incassate, esistano delle vie e delle piazze, che il vero suolo sia quello a livello del suolo, lui lo sa in base ad altre esperienze; ora come ora, da quel che vede di quassù, non potrebbe sospettarlo. La forma vera della città è in questo sali e scendi di tetti, tegole vecchie e nuove, coppi ed embrici, comignoli esili o tarchiati, pergole di cannuce e tettoie d'eternit ondulata, ringhiere, balaustre, pilastrini che reggono vasi, serbatoi d'acqua in lamiera, abbaini, lucernari di vetro, e su ogni cosa s'innalza l'alberatura delle antenne televisive, dritte o storte, smaltate o arrugginite, in modelli di generazioni successive, variamente ramificate e cornute e schermate, ma tutte magre come scheletri e inquietanti come totem. Separati da golfi di vuoto irregolari e frastagliati, si fronteggiano terrazzi proletari con corde per i panni stesi e pomodori piantati in catini di zinco; terrazzi residenziali con spalliere di rampicanti su tralicci di legno, mobili da giardino in ghisa verniciata di bianco, tendoni arrotolabili; campanili con la loggia campanaria scampanante; frontoni di palazzi pubblici di fronte e di profilo; attici e superattici, sopraelevamenti abusivi e impunibili; impalcature in tubi metallici di costruzioni in corso o rimaste a mezzo; finestroni con tendaggi e finestrini di gabinetti; muri color ocre e color siena; muri color muffa dalle cui crepe ce-

²⁵ B. CROCE, *Storia, cronaca e false storie*, da *Filosofia. Poesia. Storia. Pagine tratte da tutte le opere a cura dell'Autore*, in "I classici del pensiero italiano", vol. XVI, Biblioteca Treccani e Il Sole 24 ORE S. p. A., 2006, pp. 443-45.

spi d'erba riversano il loro pendulo fogliame; colonne d'ascensori; torri con bifore e con trifore; guglie di chiese con madonne; statue di cavalli e quadrighe; magioni decadute a tuguri, tuguri ristrutturati a *garçonnières*; e cupole che tondeggiano sul cielo in ogni direzione e a ogni distanza come a confermare l'essenza femminile, giunonica della città: cupole bianche o rosa o viola a seconda dell'ora e della luce, venate di nervature, culminanti in lanterne sormontate da altre cupole più piccole. Nulla di tutto questo può essere visto da chi muove i suoi piedi o le sue ruote sui selciati della città. E, inversamente, di quassù si ha l'impressione che la vera crosta terrestre sia questa, ineguale ma compatta, anche se solcata da fratture non si sa quanto profonde, crepacci o pozzi o crateri, i cui orli in prospettiva appaiono ravvicinati come scaglie d'una pigna, e non viene neppure da domandarsi cosa nascondano nel loro fondo, perché già tanta e tanto ricca e varia è la vista in superficie che basta e avanza a saturare la mente d'informazioni e di significati. Così ragionano gli uccelli, o almeno così ragiona, immaginandosi uccello, il signor Palomar...²⁶

Forse però non è necessario immaginarsi uccello per comprendere quanto il punto di vista sia essenziale per la nostra percezione della realtà; l'esperienza comune di ciascuno basta e avanza. Consentitemi di riandare, ancora una volta, ai miei ricordi d'infanzia. Durante le mie vacanze contadine, ogni sera, tutta la numerosa famiglia si riuniva per cena nella stanza più importante della casa, la cucina – non senza averne prima scacciato in malo modo il maiale, alcune galline di passaggio, e non senza aver ridotto a livelli tollerabili la popolazione di mosche che vi stazionava abitualmente – del resto, il locale di fianco era la stalla. Ricordo molto bene che quella stanza mi appariva, allora, immensa: perciò non riuscivo quasi a riconoscerla quando, quarant'anni dopo, vi ho fatto ritorno: un angusto bugigattolo paragonabile solo al cortile dove, sempre da bambino, giocavo con gli amici e che avevo visto del pari restringersi a una sorta di budello quando, diversi anni dopo, vi avevo rimesso piede. Chi del resto non ricorda il prodigio in virtù di cui, nei pochi mesi della crisi di crescita adolescenziale, quei giganti che gli erano sempre apparsi i genitori s'erano trasformati in ometti del tutto normali, e magari anche un poco bassini?

Come vedremo il mondo se fossimo uccelli? Quesito legittimo. Trasferiamolo però, di nuovo, dallo spazio al tempo. Le nostre nozioni di passato e presente, di contemporaneo e di estinto, altro non sono se non la proiezione dell'esperienza della nostra vita, una

²⁶ CALVINO, *op. cit.*, pp. 55-57.

vita la cui durata media è oggi di settanta-ottant'anni, senza alcun rapporto con i tempi propri dei fenomeni stessi. In base a ciò noi vediamo la storia.²⁷ Come la vedremo, però, se fossimo moscerini della frutta (*drosophilæ*), il cui ciclo vitale oscilla, a seconda della temperatura dell'ambiente, fra le due e le quattro settimane? E come la vedremo, invece, se fossimo querce millenarie? Le prime crociate sarebbero un ricordo infantile, la *Magna charta* un episodio della nostra giovinezza. E come vedrei la storia, parafrasando Cecco, *s'i' fossi Dio*? I teologi hanno risposto da tempo: la vedrei come un solo, grande presente. Eppure si tratta della medesima storia, sia che la guardi l'uomo, il moscerino, la quercia o Dio. La nostra attuale visione della storia è dunque viziata dal fatto che "il pensiero d'un tempo fuori della nostra esperienza è insostenibile".²⁸ Questa visione è il trasferimento irriflesso di una *percezione* in una *concezione*.

Eppure, il problema non si esaurisce nemmeno qui; perché il signor Palomar ragiona, in effetti, immaginandosi di essere non un uccello, ma un uomo che viva come un uccello; dell'uccello egli assume il mero punto di vista spaziale, non il *sensorio* né tanto meno la *conformazione cognitiva*. La "realtà" è la medesima per tutti gli esseri che la abitano: ma non viene vista nello stesso modo da menti diverse.²⁹

Ho introdotto, con ciò, due concetti che ritengo d'importanza fondante per qualsiasi moderna filosofia teoretica. Il sensorio dipende, con ogni chiarezza, dalla struttura fisiologica degli apparati corporei d'ogni singolo vivente. Il caso della conformazione cognitiva – concetto largamente in uso fra etologi e neuroscienziati – è a mio avviso molto più complesso: da una parte, esso potrebbe essere interpretato come l'estensione a tutto il regno animale del concetto kantiano di *ragion pura*: la ragion pura kantiana potrebbe essere definita, infatti, come la conformazione cognitiva propria dell'*homo sapiens sa-*

²⁷ A questo proposito, noto come nessuno (per quanto io ne sappia) si sia ancora posto il problema delle modifiche sul senso del tempo e della storia generate dal prolungamento della vita media che, almeno nelle società sviluppate dell'Occidente, ha avuto luogo nel corso delle ultime due generazioni. A mio avviso, il rapido passaggio da una vita media di quaranta-cinquant'anni a una di settanta-ottant'anni non può che aver poderosamente "rallentato" la percezione soggettiva del trascorrere del tempo e della storia. Credo che questo argomento sarebbe degno d'una riflessione più approfondita.

²⁸ CALVINO, *op. cit.*, p. 89.

²⁹ G. VALLORTIGARA, *Altre menti. Lo studio comparato della cognizione animale*, il Mulino, Bologna 2000; D. MAINARDI, *L'animale irrazionale. L'uomo, la natura e i limiti della ragione*, Mondadori, Milano 2002².

piens: nel momento in cui, come fa Vallortigara, si ammette che non solo l'uomo, ma anche gli altri animali, posseggano una mente dotata di capacità cognitiva, il concetto di ragion pura, o di facoltà cognitiva pura, deve essere esteso anche a queste *altre menti*. La questione, in realtà, è più complessa, perché la ragion pura kantiana considera solo le facoltà puramente logico-astratte della mente umana, e non invece quella *ragione emotiva* che oggi si considera come parte fondamentale della ragione, umana e non. In ogni caso, la conformazione cognitiva, comunque intesa, sembrerebbe dipendere dalla struttura organica stessa del sistema nervoso centrale, anche se qui, man mano ci si inoltra in facoltà complesse, diventa estremamente difficile distinguere una sfera puramente anatomico-organica da fattori culturalmente trasmessi, filogenetici od ontogenetici che siano.

Qualsiasi descrizione del sistema teoretico dei viventi sembra però dover richiedere un terzo concetto fondamentale, quello dei cosiddetti *stati di coscienza*, i quali paiono dipendere invece da ciò che, con metafora presa dall'informatica, potremmo chiamare il *linguaggio-machina* cerebrale, ossia da fenomeni di natura biochimica e bioelettrica: in sostanza, il linguaggio elettrochimico del cervello. Questi stati determinano letture diverse della realtà all'interno d'un medesimo sensorio e d'una medesima conformazione cognitiva. Finora l'attenzione dei ricercatori si è preferibilmente indirizzata verso i cosiddetti *stati non ordinari* di coscienza, così definiti in base a forti differenze riscontrabili nell'attività elettrica cerebrale, comunque indotte – dall'assunzione di “sostanze psicoattive chimiche e vegetali”, da tecniche fisiche (come nel caso dei *dervisci*) o da tecniche puramente psicogene “quali l'estasi, la trance, la possessione, la meditazione”³⁰.

Pur senza negare l'interesse scientifico e le potenzialità teoretiche del concetto in tali ambiti, pare a me ancor più importante applicarlo anche agli stati di coscienza cosiddetti *ordinari*, assai meno eclatanti ma di ben maggiore rilevanza personale e sociale, introducendo, a tale scopo, una distinzione fra *ordinario* e *normale* – la paura, per esempio, costituisce uno stato di coscienza del tutto normale, pur se non ordinario. Intendo con ciò le modifiche, in apparenza piccole, della percezione della vita quotidiana da parte delle persone “normali”, che silenziosamente alterano in modo profondo la visione della

³⁰ Si veda, in proposito, la rivista annuale *Altrove*, organo ufficiale della SISSC, *Società italiana per lo studio degli stati di coscienza*, da cui sono tratte le citazioni nel testo.

realtà, orientando di conseguenza anche tutto il sistema decisionale delle persone stesse. Sotto questo profilo, i due stati di coscienza alterati “normali” più comunemente noti sono quelli indotti da stati depressivi di varia gravità e dall’innamoramento, che proprio in virtù del proprio stato specifico di coscienza si distingue in modo drastico dalla mera attrazione sessuale. In tutti questi casi alterazioni a livello di neurotrasmettitori trasformano in modo silente la visione della realtà, facendo sembrare auspicabili o possibili decisioni o giudizi che invece, in uno stato ordinario, non lo apparirebbero affatto.

Fra i numerosi casi clinici raccolti nel suo libro più famoso, Oliver Sacks prende in esame quello dello studente di medicina ventiduenne Stephen D., drogato soprattutto di anfetamine. Una notte Stephen sognò di essere un cane e al suo risveglio si trovò in un mondo che sembrava proprio quello del sogno, un mondo di sensazioni incredibilmente ricche e significative; la sua sensibilità cromatica s’era acuita (“Dove prima avevo visto semplicemente del marrone, ora distinguevo dozzine di marroni. I miei libri, rilegati in pelle, che prima sembravano tutti uguali, ora avevano ciascuno una tonalità distinta e peculiare”); ma ciò che aveva davvero trasformato la sua coscienza era l’esaltazione dell’odorato:

“Entrai in una profumeria” continuò Stephen. “Non avevo mai avuto molto naso per gli odori, prima, ma ora li distinguevo tutti all’istante, e trovavo che ognuno fosse unico, evocativo, un intero mondo”. Scoprì di riuscire a distinguere all’odore tutti i suoi amici, e gli altri pazienti: “Entrai in clinica, fiutai come un cane, e subito riconobbi, prima di vederli, i venti pazienti che si trovavano là. Ognuno aveva la sua fisionomia olfattiva, una faccia olfattiva, molto più vivida e suggestiva, molto più complessa di una faccia visiva”. Sentiva l’odore delle loro emozioni – paura, contentezza, eccitazione sessuale – come un cane. Riconosceva ogni strada, ogni negozio, dall’odore; era in grado di orientarsi, infallibilmente, per New York con l’olfatto.³¹

Stephen si trova immerso in un “mondo di una concretezza travolgente... Lui che prima era stato un tipo intellettuale, portato alla riflessione e all’astrazione, ora trovava difficile e irrealistico usare il ragionamento, l’astrazione e la categorizzazione, di fronte alla prepotente immediatezza di ciascuna esperienza.” Poi, dopo tre settimane, il fenomeno finì; i sensi di Stephen tornarono normali ed egli si ri-

³¹ O. SACKS, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello* (tr. it. de *The Man Who Mistook His Wife For a Hat*, 1985), Adelphi, Milano 1986, p. 210

trovò “nel suo vecchio mondo sbiadito... di sensazioni fievoli... di astrazione”.³²

Sacks ricorda come Freud definì più volte l'olfatto umano nei termini d'una “vittima” del processo evolutivo, conseguente alla assunzione della posizione eretta e alla rimozione della sessualità primitiva; non ricordo chi, ha addirittura ipotizzato che proprio questo indebolimento del sensorio abbia costituito la condizione imprescindibile a che l'uomo sviluppasse la capacità di elaborare concetti — nessun cane, mai, potrebbe immaginare che due rose, ciascuna delle quali individuata ai suoi occhi (o meglio, al suo naso, circa duecento volte più sensibile del nostro) in modo assolutamente univoco, possano avere qualcosa in comune, tale da meritare il nome de “la rosa”.

Come vedrei, dunque, il mondo e la storia, se fossi un cane? E come le vedrei se fossi una zanzara o una mosca? I biologi si sono spesso domandati a qual tipo d'immagini possa dar luogo un occhio composto; certo, se fossi un'ape potrei percepire immediatamente colori ai quali, come uomo, sono del tutto cieco, e che posso rilevare solo con l'ausilio di strumenti molto sofisticati. Eppure l'uomo, il cane, la zanzara, l'ape, guardano tutti un unico e medesimo mondo. Solo gli storici, a quanto sembra, credono che questo scenario possa esser considerato da un solo punto di vista e all'interno d'un unico stato di coscienza. Questa limitazione potrebbe rivelarsi però svantaggiosa, perché le diverse modalità percettive e cognitive degli esseri viventi, se sono parziali, come lo è del resto la nostra, non sono casuali, poiché la loro fissazione deriva dai processi adattativi che consentono a ogni essere di sopravvivere nel proprio ambiente.

L'uomo ha le medesime necessità adattative di tutti gli altri esseri viventi, ma un problema in più: date le dimensioni e la complessità dell'ambiente sociale ch'egli stesso si è creato, e l'imponenza delle continue trasformazioni cui questo è soggetto, l'uomo deve adattarsi anche, continuamente, a *se stesso*.

8. Sul *desktop* della nostra analisi sono a questo punto comparse tutte le icone necessarie per riavviare l'indagine. Ho scritto che il compito attuale comune alla storia, come a tutte le scienze sociali e umane, è formulare nuovi modelli antropologici; che la metafora corrente dello sviluppo storico come moto lineare monodirezionale è oggi poco utile a questo scopo e va comunque deontologizzata per lasciar spazio a ulteriori concezioni, più rispondenti ai nostri attuali

³² *Ibidem*, p. 211.

bisogni; che la storia non ha alcuna possibilità di “ricostruire il passato”, così come non è possibile conoscere il presente; che, d'altra parte, la storia è sempre storia contemporanea; che però il concetto di contemporaneità, rozzo e sfocato, non può esser fatto coincidere con le esperienze soggettive accidentali dei singoli uomini – dato che ciascuno di noi nasce in una data diversa dalla schiacciante maggioranza degli altri, ne deriverebbe che esistono tanti passati quante persone, e che quindi non potrebbe darsi “contemporaneità” alcuna; che in realtà *il tempo* non esiste, se non come misura convenzionale di innumerevoli durate diverse, ciascuna propria d'ogni singolo essere; che vi sono durate brevissime, brevi, medie, lunghe, lunghissime, alle quali deve ben aggiungersi il “tempo zero” della nostra realtà di *homo sapiens sapiens*, definita da due salti successivi entro l'evoluzione dei viventi.³³

Prese nel loro insieme, queste coordinate rendono plausibile una diversa immagine della storia, in base a cui essa non ricrea il passato, ma *scompon*e il presente secondo i diversi piani temporali dalla cui interazione esso risulta, rendendolo in tal modo assai meglio comprensibile. Una simile prospettiva altera a fondo la visione tradizionale, imponendo una drastica distinzione fra i concetti di “presente” e di “contemporaneità”, che nel pensiero comune sono mal distinti. Con “presente”, infatti, si dovrà intendere il luogo temporale, continuamente mobile, dei punti in cui le diverse durate dei fenomeni s'intersecano reciprocamente, mentre la “contemporaneità” dovrà essere trasferita dall'ottica soggettiva ov'è attualmente collocata alla dimensione obbiettiva dei fenomeni stessi, frantumandosi in innumerevoli contemporaneità possibili; a prescindere dalla breve e accidentale durata della mia vita, qualunque cosa concorra a determinare il mio presente diviene contemporaneo a me, anche se fa parte d'un fenomeno millenario: ad esempio, il concetto di patto con la divinità, elaborato in ambiente assiro oltre tremila anni or sono, in quanto fattore costitutivo essenziale dell'idea di *popolo eletto*, ancora pienamente attiva nella mia vita quotidiana, è a tutti gli effetti mio contemporaneo.

³³ “Certamente, oggi non giudichiamo più... che nel tempo ci sia ‘almeno qualcosa di immutabile: l'uomo’. Abbiamo imparato che anche l'uomo è molto mutato; nello spirito e, non v'è dubbio, persino negli organi più delicati del suo corpo... La sua atmosfera mentale è profondamente mutata; la sua igiene e la sua alimentazione, anche. Eppure è necessario che nella natura umana e nelle umane società ci sia un sostrato immutabile; altrimenti i nomi stessi di uomo e di società non significherebbero nulla” (BLOCH, *op. cit.*, p. 53).

Una simile concezione della storia, d'altra parte, ne abbatte la separazione rispetto non solo alle altre scienze sociali, ma più in generale rispetto a tutte quelle che abbiamo indicato come le scienze *per l'uomo*, creando uno spazio epistemologico comune entro cui tutte queste discipline possono interagire all'insegna di obiettivi condivisi.

Di più. Una simile concezione restituisce piena unità al sapere storico. Le tradizionali suddivisioni in storia antica, medievale, moderna e contemporanea cessano di rappresentare sub-discipline autonome per trasformarsi in mere articolazioni *tecniche* d'un sapere unico, ch'è quello della contemporaneità. Il modernista, l'antichista divengono semplicemente coloro che posseggono la cultura e la preparazione tecnica specifica necessarie per utilizzare le fonti relative alle diverse "epoche", cioè ai diversi segmenti di piani temporali da cui risulta la nostra realtà vivente.

Vediamo di chiarire meglio il concetto cedendo la parola a uno dei fondatori delle *Annales* che, in una delle sue ultime pagine, mostra una consapevolezza straordinariamente acuta delle implicazioni che la dialettica strutture/avvenimenti può sviluppare proprio rispetto alla molteplicità del tempo storico. Trattando della "superstizione della causa unica, in storiografia", Marc Bloch ha modo infatti di scrivere:

Immaginiamo un uomo che cammini su un sentiero di montagna. Fa un passo falso e cade in un precipizio. Perché quell'incidente accadesse, ci volle il concorso di molti elementi determinanti. Quali, tra gli altri, la legge di gravità, la presenza di un rilievo risultante a sua volta da lunghe vicende geologiche, il tracciato di un sentiero destinato, per esempio, a collegare un villaggio ai suoi pascoli estivi. Sarà, dunque, perfettamente legittimo dire che, se le leggi della meccanica celeste fossero differenti, se l'evoluzione della terra fosse stata un'altra, se l'economia alpina non si fondasse sulla transumanza stagionale, la caduta non sarebbe avvenuta. Se domandiamo però quale fu la causa, ciascuno risponderà: il passo falso... Il ragionamento storico, nella sua prassi abituale, non procede altrimenti. Gli antecedenti più costanti e più generali, per quanto necessari essi siano, rimangono semplicemente sottintesi... È indubbio che in questa discriminazione c'è un principio fecondo di ricerca. A che soffermarsi su antecedenti quasi universali? Sono comuni a troppi fenomeni per meritare di apparire nella genealogia di qualcuno di essi in particolare... Ma non sarebbe privo di rischi l'elevare a dignità di assoluto una classificazione gerarchica che non è, in verità, se non una comodità della mente. La realtà ci presenta una quantità quasi infinita di linee di forza, tutte convergenti verso un medesimo fenomeno. La scelta da noi fatta tra esse può

si fondarsi su caratteri, in pratica, degnissimi di attenzione; ma non è che una scelta.³⁴

Limitato, come ho fatto fin qui, ai suoi assunti teorici, il discorso può sembrare una pignoleria accademica; qualche semplice applicazione a esperienze comuni nella vita quotidiana di molti di noi mostrerà invece quali sconvolgimenti esso sia in grado di portare nel nostro modo di considerare la realtà e di agire in essa.

Chiunque abbia compiuto i propri studi durante i primi anni Sessanta del Novecento ricorda molto bene l'atmosfera sessuofobica imperante nelle scuole di ogni ordine e grado: si studiavano i capolavori della letteratura su apposite edizioni *espurgate* e poteva capitare perfino di veder rimuovere dalle aule il calendario d'un celebre istituto d'arti grafiche non perché raffigurasse *pin-up* uso camionista, ma perché conteneva un'immagine della Venere di Milo – senza testa, senza braccia, senza gambe, di marmo, ma, perbacco, discinta.

Ebbene, in questo clima, dove l'eterosessualità era bandita e l'omosessualità nemmeno menzionabile, tanto orrore ispirava, i giovani virgulti che frequentavano quello che allora era considerato il vertice sommo degli studi superiori, il liceo classico, si trovavano poi a dover tradurre panegirici di Sofocle ove il virile stratega veniva elogiato per l'astuzia con cui, durante un simposio, era riuscito a baciare sulla bocca un giovane coppiere le cui procaci forme, ben leggibili sotto la tunica trasparente, erano doviziosamente descritte; o inni alla continenza di Socrate, capace di trascorrere un'intera notte con l'adolescente Alcibiade, nudo, stretto al suo corpo sotto il mantello, senza sbilanciarsi nelle *avances* che qualsiasi altro ateniese bennato, al suo posto, non si sarebbe fatto mancare.³⁵

Ricordo le corse furibonde attraverso il monumentale dizionario nel disperato tentativo di non tradurre ciò ch'era del tutto evidente; invano: i docenti, esibendosi in spericolati saggi di vero e proprio bispensiero orwelliano (il testo tratta di pederastia, ma siccome appartiene alla civiltà greca classica, ch'è la fonte della nostra, non può trattare di pederastia; *ergo* il testo non tratta di pederastia) provvedeva a informare i perplessi che, nonostante le apparenze, trattavasi di

³⁴ BLOCH, *op. cit.*, pp. 161-63.

³⁵ E. CANTARELLA, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 64, 43.

questione filosofica, legata – udite, udite! – al solito fatto che *kalò-skaiaqathòs* e via discorrendo.³⁶

Quanto emerge da ciò relativamente al mondo greco e romano, e ch'è proprio di molti altri popoli antichi, costituisce in effetti una sessualità di ruolo, ove l'appartenenza di genere non è definita in base alle caratteristiche anatomiche, ma al ruolo assunto durante il rapporto sessuale: l'elemento attivo e dominante è quello maschile, l'elemento passivo e dominato quello femminile, a prescindere da qualsiasi struttura organica. Nel nostro mondo invece, ove la sessualità è orientata alla riproduzione, ne domina una concezione genitale.³⁷

Tutto a posto, allora? Non tanto. Perché, se dall'empireo della cultura ci portiamo a considerare gl'inferi del turpiloquio, aspetto della nostra vita quotidiana peraltro assai diffuso, ancorché poco commendevole, troveremo un'intera gamma di espressioni, verbali e gestuali, che qui non riporto, ma che ciascuno non farà fatica a individuare, comprensibili solo ed esclusivamente alla luce d'una concezione della sessualità legata proprio al ruolo. Cosa ci fanno, allora, gli antichi Greci e Romani nella nostra testa?³⁸

Facciamo un altro caso. L'anziana signora scende le scale della metropolitana; inciampa, cade, si rompe una gamba; grida, si lamenta, si disperà; ma, prima che qualcuno delle numerose persone di passaggio si dia pena di chiamare un'ambulanza, passa mezz'ora.

³⁶ “Winston lasciò cadere le braccia lungo i fianchi... La sua mente si perdettero lontana nel labirinto del bispensiero. Sapere e non sapere. Essere cosciente della suprema verità nel mentre che si dicono ben architettate menzogne, condividere contemporaneamente due opinioni che si annullano a vicenda, sapere che esse sono contraddittorie e credere in entrambe ... Dimenticare tutto quel che era necessario dimenticare e quindi richiamarlo alla memoria nel momento in cui sarebbe stato necessario e quindi, con prontezza, dimenticarlo da capo. Questa era l'ultima raffinatezza: assumere coscientemente l'incoscienza e quindi, da capo, divenire inconscio dell'azione ipnotica or ora compiuta. Anche per capire il significato della parola *bispensiero* bisognava mettere, appunto, in opera il medesimo”, G. ORWELL, 1984, tr. di G. Baldini, Milano, Mondadori, 1984, p. 58.

³⁷ “Sia in Grecia sia a Roma... l'opposizione fondamentale tra comportamenti sessuali non era quella eterosessualità/omosessualità, bensì quella attività/passività, rispettivamente caratteristiche la prima... del maschio adulto, e la seconda... delle donne e dei ragazzi” (CANTARELLA, *op. cit.*, p. 10; cfr. anche le pp. 76, 194, 276, 280).

³⁸ “Un gesto tuttora ben noto, consistente nel tenere la mano chiusa a pugno, a eccezione del dito medio rivolto verso l'alto, era un insulto inequivocabile... Il gesto era in uso, con lo stesso significato, anche a Roma, ove il dito medio – per questa ragione – era detto *digitus inpubicus...*” (*ibidem*, p. 72 e n. 127).

Casi simili capitano con una certa frequenza e vengono di norma riportati dai mass-media con un tono rituale di scandalo e qualche pistolotto moralistico di circostanza; segno inconfutabile e ripugnante della mala qualità dei tempi. Ma stanno davvero così le cose? Fatti di questo genere sono dovuti davvero solo alla mostruosa insensibilità morale di gran parte dei nostri contemporanei?

Altre interpretazioni sono possibili; un confronto con i nostri meno evoluti cugini metterebbe in luce la nostra costituzione di animali di branco, usi cioè procurarsi il cibo mediante azioni coordinate di gruppo, tali da rendere necessaria una gerarchia interna definita e una altrettanto rigorosa divisione di compiti e ruoli – che proprio questa struttura rappresenti la base comunicativa e quindi la condizione imprescindibile dell'ormai lunga simbiosi fra la nostra specie e i mammiferi più gregari e sociali esistenti in natura, i canidi, non è un mistero per nessuno.³⁹ Né ci vuol molto per comprendere come questa antica struttura si sia trasferita, armi e bagagli, nella moderna divisione sociale del lavoro; di fatto, la schiacciante maggioranza di noi vive in società che costituiscono la sommatoria d'innumerabili gruppi, all'interno di ciascuno dei quali ognuno ha ruoli e compiti precisi, una sorta di frammento di *software* che gli dice cosa fare nelle circostanze abituali della sua vita. Trovarsi di fronte a un'eventualità non prevista, e per cui non sono disponibili istruzioni, rappresenta per molti un problema insolubile: di colpo la persona, condizionata da sempre a eseguire un segmento di procedura ben definito, dovrebbe rovesciare il proprio ruolo e trasformarsi in individuo alfa, in capo-branco, capace di assumere l'iniziativa. Per la maggior parte di noi, ciò costituisce una difficoltà insuperabile: il risultato sarà dunque il panico davanti alla situazione imprevista e, quindi, la fuga. I conti tornano.

Più oltre, gran parte del mio studio si occuperà di mostrare come le linee epistemologiche qui proposte consentano di reinterpretare, o di interpretare per la prima volta in modo persuasivo, fenomeni storici nel senso stretto del termine; per ora, voglio fornire qualche ulteriore anticipazione tratta da fatti ben presenti alla memoria corrente, se non di tutti, di molti fra i contemporanei, allo scopo di mostrare come una più compiuta comprensione persino dell'oggi immediato non possa prescindere da una lettura temporalmente stratificata delle componenti dalle quali esso risulta.

³⁹ D. MAINARDI, *Il cane secondo me*, Milano, Cairo 2010.

Il pomeriggio del 28 aprile 1945 davanti al cancello della villa Belmonte, a Giulino di Mezzegra, Mussolini, Claretta Petacci e alcuni gerarchi sono fucilati; il mattino del giorno dopo i partigiani agli ordini del “colonnello Valerio” scaricano i cadaveri a Piazzale Loreto, dove l’anno prima quindici antifascisti erano stati fucilati ed esposti da un plotone di volontari della Muti, su ordine delle SS, come rapresaglia per un presunto attentato gappista, e dove la folla ne fa strazio; il servizio d’ordine partigiano decide allora di appendere le salme a testa in giù al traliccio d’un distributore di benzina.⁴⁰

Il fatto, ricordato e rinfacciato infinite volte nel corso degli anni successivi, rappresenta uno fra gli episodi più enigmatici della storia italiana recente, perché il gesto fu immediatamente percepito da tutti, allora e sempre in seguito, come un gesto altamente semantico e altrettanto infamante – al massimo livello concepibile – senza però che nessuno riuscisse a decifrare il messaggio di cui esso era portatore. L’enigma è reso ancor più profondo dalla circostanza che, come posso testimoniare io medesimo, avendo ricevuto in proposito le confidenze di persone che non solo erano allora presenti, ma ricoprivano cariche di altissima responsabilità, neppure chi assunse quella decisione era consapevole dei motivi per cui l’aveva presa.

Sergio Luzzatto, che ha di recente ricostruito l’episodio, ricorda un’analogia che in effetti può venire, in un primo momento, alla mente: l’esposizione dei corpi a testa in giù rimanderebbe allo spettacolo dei macelli, condannando il duce e i gerarchi alla degradazione animalesca. Ma questa spiegazione va esclusa: perché la simbolizzazione zoppica – quelle degli animali sono appunto carcasse eviscerate e decapitate, non cadaveri – perché il messaggio risulterebbe debole e aspecifico – venendo genericamente a significare che i giustiziati “sono animali” – e infine perché lo spettacolo d’innocenti animali uccisi è idoneo a suscitare piuttosto pietà che non odio. I cadaveri di Mussolini e dei gerarchi, del resto, erano già stati oltraggiati a sufficienza, e lo sarebbero stati ancora di più se fossero stati lasciati a terra: anzi, proprio la necessità di sottrarre le salme a un continuo linciaggio post-mortem fu la giustificazione addotta, peraltro non senza feroce sarcasmo, da coloro che ordinarono la sospensione delle salme al traliccio.

Luzzatto indica però poi un altro elemento, che lo porta assai vicino alla chiave del problema: i cadaveri vengono appesi a testa in giù

⁴⁰ S. LUZZATTO, *Il corpo del duce. Un cadavere tra immaginazione, storia e memoria*, Torino, Einaudi 1998, pp. 57-61.

perché la Resistenza ha la memoria lunga, lunghissima: dal Medioevo in poi, afferma il nostro Autore citando una nota monografia di G. Ortalli, l'impiccagione per i piedi rappresenta il colmo dell'infamia.⁴¹

Ma la soluzione non c'è ancora: occorre spiegare *per qual motivo* l'impiccagione rovesciata rappresenti il colmo dell'infamia; in effetti, nel basso medioevo italiano questa era la pena riservata ai *traditori*, "più pericolosi di qualsiasi colpevole di un reato specifico" in quanto eversori del principio base di qualsiasi convivenza civile e, come tali, non-uomini, anti-uomini: se coesenziale alla natura umana è il vivere in società così come il camminare eretti, il traditore, asociale per eccellenza, dovrà essere giustiziato da non-uomo quale egli è, rovesciato.

Già nei giorni della Liberazione, – prosegue Luzzatto – il cappotto della *Luftwaffe* indossato da Mussolini per evitare la cattura era divenuto un simbolo del primo crimine di Dongo: prova materiale del tradimento di Mussolini... il duce travestito era l'incarnazione stessa del duce traditore. Precisamente *Il traditore Mussolini* si era intitolato, nel 1945, l'*instant-book* di una donna che aveva amato il personaggio prima di odiarlo, la socialista russa Angelica Balabanov... Terzo reato del Mussolini di Dongo, l'adulterio. Dopo avere infaticabilmente nutrito la retorica del matrimonio, il capo del fascismo era scappato con l'amante senza curarsi della moglie.⁴²

Qui Luzzatto individua tre diversi livelli di tradimento, dotati ciascuno d'un ambito proprio. Mussolini è tre volte traditore: traditore del proprio Paese per la fondazione della Repubblica di Salò, che l'ha consegnato agli invasori nazisti – questo è il livello semantico più generale, che corrisponde alla linea antifascista degli anni della Liberazione e al tentativo di presentare la Resistenza come movimento nazionale e non di parte. Sotto questo livello ve n'è però uno assai più ristretto, ma molto più forte: Mussolini ha tradito la propria classe e il proprio partito: l'opuscolo della Balabanoff rispecchia il giudizio unanime, in merito, di tutti i socialisti, comunisti e anarchici, ch'erano stati l'anima della Resistenza.

Certo, non si può escludere che qualcuno, nel piazzale Loreto del 1945, conservasse qualche reminiscenza letteraria, forse mediata dalla *Commedia* dantesca, che individuava nel rovesciamento rituale una

⁴¹ *Ibidem*, pp. 64-65. G. ORTALLI, "... pingatur in palatio..." *La pittura infamante nei secoli XIII-XIV*, Roma, Jouvence 1979, pp. 39-41.

⁴² LUZZATTO, *op. cit.*, pp. 192-93.

sorta di contrappasso: questo eventuale ricordo, però, non poteva essere comune alle migliaia e milioni che assisterono, o ebbero notizia, dell'evento, e che pure ne percepirono netto, pur in forma "cifrata", il senso, che equivaleva a una disumanizzazione delle vittime. La circostanza stupefacente dell'esposizione di Piazzale Loreto è proprio questa: che né gli autori del gesto-comunicazione né i destinatari di esso sapevano perché proprio quel gesto fosse stato compiuto, eppure ne comprendevano immediatamente e con somma chiarezza il carattere: e ciò è spiegabile solo ammettendo che qui operasse non tanto la trasmissione d'un elemento culturale, quanto la ri-generazione spontanea di un identico modulo in circostanze analoghe, che interferisse insomma un piano metastorico, un tempo zero risalente a una "percezione elementare, minima, che la specie umana ha di se stessa – della propria immagine corporea", "un'istanza mediatrice di carattere formale in grado di rielaborare esperienze, legate a caratteristiche fisiche della specie umana, traducendole in configurazioni simboliche potenzialmente universali".⁴³ L'uomo è tale perché sta con i piedi per terra e la testa in alto; l'impiccato è un delinquente, ma resta un uomo; l'impiccato per i piedi è il contrario d'un uomo, un non-uomo. Chi ha commesso il sommo crimine, quello di rovesciare la propria fede, deve essere rovesciato esso stesso. In modo del tutto analogo, durante la rivolta napoletana del maggio 1585, l'eletto del popolo Gian Vincenzo Storace, titolare d'un ufficio che s'era venuto sempre più staccando dalla sua originaria base popolare per cadere sotto il controllo di gruppi di borghesia privilegiata, fu linciato dalla folla dopo essere stato condotto "con le spalle voltate" verso il convento di Sant'Agostino, sede del seggio popolare stesso.⁴⁴

Veniamo a un altro caso. Il festival organizzato al Parco Lambro di Milano dalla rivista *Re Nudo* nel 1976, su cui avrò modo di ritornare più oltre,⁴⁵ richiamò l'attenzione dei *media* e del dibattito politico soprattutto per i diffusi episodi di nudismo che vi si verificarono; lo scandalo maggiore, tuttavia, fu sollevato da un incidente in apparenza curioso. Un camion carico di polli surgelati fu preso d'assalto e saccheggiato da alcuni gruppi di partecipanti al raduno il che, pur su-

⁴³ C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 288-289.

⁴⁴ R. VILLARI, *La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini (1585-1647)*, Bari, Laterza 1967, pp. 38-46.

⁴⁵ Cfr. più oltre, in questo stesso volume, il saggio *Il telaio incantato*, a p. 53 e n. 10.

scitando larghe condanne, non stupì, poiché la prassi del cosiddetto *esproprio proletario* costituiva da tempo una componente acquisita entro il vasto cosmo ideologico che caratterizzava i movimenti usciti dal Sessantotto. Quanto scatenò invece una ondata d'indignazione fu la circostanza che gli assalitori si servissero poi d'alcuni dei polli avanzati per improvvisare una partita di pallone, quasi a voler aggiungere – così fu letto il gesto – al danno la beffa.

Chiunque invece abbia, stavolta sì, la memoria lunga, non può non cogliere la congruenza reciproca dei fattori che ho esposto e il loro profondo legame con alcuni dei pilastri ideali più profondi e antichi della cultura occidentale, pur se espressi secondo un linguaggio laicizzato o addirittura sottintesi; a partire almeno dal basso medioevo l'Europa era stata percorsa da movimenti eterodossi i quali interpretavano l'Incarnazione nel senso che, con tale gesto, Dio avrebbe divinizzato attraverso Cristo l'intera umanità, ripristinandone pertanto la condizione precedente la caduta, la condizione edenica così come descritta in *Genesi 2, 8-25*:⁴⁶

E l'Eterno Iddio piantò un giardino in Eden... e quivi pose l'uomo che aveva formato. E l'Eterno Iddio fece spuntare dal suolo ogni sorta d'alberi piacevoli a vedersi e il cui frutto era buono da mangiare... e... diede all'uomo questo comandamento: "Mangia pure liberamente del frutto d'ogni albero del giardino; ma del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangiare... E l'uomo e la sua moglie erano ambedue ignudi e non ne avevano vergogna.

Il modello del racconto biblico, risalente al periodo babilonese, è fornito dai giardini dove, almeno a partire dal XV secolo a. C., i sovrani egizi, assiri e babilonesi, così come dopo di loro infiniti altri regnanti, fino al Rinascimento italiano, concentravano ogni sorta di piante e animali a scopo ideologico e propagandistico, per riaffermare la loro funzione di mediatori fra cielo e terra, di garanti del cosmo pacificato, "quasi a materializzare in forma cerimoniale il loro controllo sul mondo intero, richiesto dall'ideologia dell'impero universale". Entro questo spazio "tutto è facile e spontaneo: le acque d'irrigazione, gli alberi da frutta, gli stessi abitanti che vivono in riposo e innocenza. Al di fuori tutto diviene difficile e faticoso: lo spazio aperto diventa produttivo solo a seguito di lavoro estenuante".⁴⁷

⁴⁶ Incontreremo più oltre, alle pp. 50-52, alcuni esponenti di queste tendenze nei cosiddetti *adamiti* boemi.

⁴⁷ LIVERANI, *op. cit.*, pp. 262-64.

I conti tornano. Chi, avendo riconquistato la condizione edenica, vive in un mondo pacificato, non si vergogna della propria nudità, non ha nessun bisogno di lavorare, si appropria semplicemente dei beni che trova a disposizione e, proprio per questo motivo, può anche farne un uso improprio, o buttarli via. Ovviamente, è molto improbabile che i giovani presenti allora al Parco Lambro conoscessero tutti le Sacre scritture; ho evocato la vetustà della tradizione biblica non per suggerire l'idea ch'essa fosse la *causa* dei comportamenti messi in atto dai simpatizzanti di Re Nudo, poiché una tradizione culturale non si muove per conto proprio, ma richiede sempre una scelta attiva. Occorrerà quindi postulare, al contrario, che nella tradizione biblica si esprima un paradigma simbolico il quale dà voce a bisogni talmente profondi da attraversare per decine di secoli società totalmente diverse fra loro.

Dovrebbe risultare a questo punto chiaro quale enorme impatto può avere una concezione della storia come scomposizione del presente secondo piani temporali diversi sia in ambito scientifico che sul terreno della pratica civile e politica.

Possiamo servirci, al proposito, d'un'ulteriore metafora. Supponiamo di trovarci in un campo sotto cui corra un'enorme condotta contenente, al proprio interno, miliardi di cavi, diversi per colore, materiale e diametro. Se, nel tentativo di comprenderne la struttura, opereremo come abitualmente si procede nell'analisi della realtà contemporanea, praticando una sezione della condotta medesima in senso normale rispetto al suo asse, potremo rilevare, appunto, il diverso diametro dei cavi, ma mai le loro rispettive lunghezze. Di conseguenza se decidessimo, per qualsiasi ragione, di eliminarne qualcuno perché guasto o comunque dannoso, e cominciasimo perciò a tirare, potremmo trovarci di fronte a sgradite sorprese. Se infatti il cavo in questione fosse lungo pochi metri, l'operazione potrebbe riuscire; ma se fosse lungo migliaia di chilometri, il tentativo produrrebbe solo danni, senza risultato alcuno.

Gravissimi problemi che affliggono anche le società contemporanee, quali l'uso di sostanze psicoattive, comuni da sempre a qualsiasi gruppo umano di cui abbiamo notizia, rappresentano senza dubbio cavi lunghi migliaia di chilometri, di fronte a cui l'unico atteggiamento razionale sembra dover essere quello che si rifaccia a tre antiche, note regole: *primum, non nocere*, non peggiorare la situazione con misure che risultino solo iatrogene, criminogene e fonte d'immensa sofferenza sociale; secondo, studiarsi di mettere sotto controllo il fe-

nomeno limitandone i danni, nei limiti del possibile, in attesa che – terzo – un domani conoscenze più avanzate ci mettano in grado di risolverlo.

9. Credo risultino a questo punto chiare la natura e la portata del progetto che ora qui prende le mosse: non aggiungere un'ennesima collana di settore alle numerose già esistenti; non inanellare ghirlande di manualetti divulgativi, microenciclopedie in pillole che smiuzzino al "popolo" briciole d'un "sapere" già morto; non esibire testi accademico-concorsuali di storia, né di antropologia, né di sociologia e via discorrendo; ma fornire un ambito dove esponenti non delle sole scienze sociali, ma di tutte le discipline che abbiano per oggetto e obiettivo l'uomo possano trovare una dimensione di dialogo, uniti dal comune proposito di rappresentare nel modo più articolato e fedele possibile la nostra realtà.

L'impegno d'un così ampio fronte potrebbe allora forse contribuire a che i contemporanei, "alla vista di queste immagini governate dalla misura dell'opera umana" siano spinti ad abbandonare "lo sterile abbraccio con i cadaveri della loro storia" per dischiudersi "a un destino eroico più alto e moderno", ricacciando "nei suoi confini il regno delle tenebre e delle ombre" – così come l'Achille dell'episodio omerico, alla vista del grandioso scudo che la madre aveva fatto approntare da Efesto per lui.⁴⁸

In questa sorta d'*agorà* virtuale possono ben ritrovarsi tutti coloro che hanno a cuore i nostri comuni destini, a riascoltare una volta di più sui gradini del tempio, dopo venticinque secoli, l'eterno ammonimento del dio: *gnòthi sautón; nosce te ipsum*; conosci te stesso.

10. "Papà, spiegami a che serve la storia".⁴⁹ Giunto al termine di questa breve analisi, non è possibile per me sottrarmi all'obbligo di fornire una risposta che a un tempo soddisfi la legittima curiosità dei nostri figli e indichi possibili vie d'uscita ai problemi sollevati in apertura di conversazione.

Il quesito si presenta assai arduo perché, come abbiamo già visto nelle pagine precedenti, e come ancor meglio si vedrà nei saggi che occupano le successive, la storia si presenta, da un lato, come lo stu-

⁴⁸ Vedi sopra la *Premessa* alle pp. 7-8 e n. 1; le citazioni sono tratte dalla conclusione di E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1966 [1° ed. 1959], p. 139.

⁴⁹ BLOCH, *op. cit.*, p. 23.

dio del mutamento; dall'altro, però, questo studio acquista senso solo se riferito a un medesimo soggetto, a qualcosa cioè che mantenga comunque una propria riconoscibilità e che, quindi, almeno entro certi limiti, non muti – intendendo questo verbo anche nel senso strettamente genetico del termine.

Né io, né alcun altro al mondo è oggi in grado d'indicare in cosa consista un simile soggetto: anzi, in ciò risiede precisamente uno fra i massimi compiti di qualsiasi umanesimo avvenire. Per ora questo soggetto ha per noi piuttosto forma oscura, negativa, quasi un *deus absconditus*, il residuo irriducibile d'ogni indagine, il postulato impre-scindibile perché ogni discorso nell'ambito delle scienze sociali abbia senso.

Alla luce di queste considerazioni la storia – la storia in senso proprio, la storia *umana*, intendo – ci viene incontro con tutta la sua carica enigmatica, ambivalente, di *contraddizione in termini*, d'irriducibile Sfinge: lo studio del mutamento dell'immutabile. Ne abbiamo colto la precisa consapevolezza in Bloch: se il soggetto della storia mutasse in modo essenziale, la storia cesserebbe; ma se questo medesimo soggetto non mutasse, cesserebbe esso di esistere, e con esso la sua storia. Così, ancora una volta, stretto fra essere e non essere, l'uomo è forzato a *divenire*.

Alla luce di queste premesse risulta chiara l'impossibilità di dare al quesito iniziale di questo paragrafo una risposta univoca, poiché la storiografia reca in sé la medesima natura autocontraddittoria delle vicende umane che sceglie per proprio oggetto. Da un lato è troppo facile rilevare le distanze abissali che separano Erodoto da Braudel, Ssu-ma chen da Machiavelli, ed è troppo immediato, quindi, rispondere che la storiografia muta continuamente secondo che spira lo *Zeitgeist*, per poter rispondere alle necessità d'ogni singola epoca, d'ogni singola società, financo d'ogni singolo uomo. Da questo punto di vista, il quesito iniziale ammette non una, ma *n* risposte o, meglio, una risposta formale e dinamica: la storia serve a ciò che i diversi soggetti che la fanno decidono che serva. Scopo del mio saggio, sotto questo profilo, è stato proprio individuare un tipo di storiografia idoneo a soddisfare i bisogni particolari dell'epoca che stiamo vivendo.

Questa, però, sarebbe solo una mezza risposta; perché, quali che siano le enormi differenze sussistenti fra loro, rimane il fatto che Erodoto, Ssu-ma chen, Machiavelli, Braudel, hanno inteso se medesimi e sono stati intesi dai loro contemporanei e posteri come *storici*. E questo ci costringe a considerare ch'esista un'attività umana, il *fare*

storia, comune, certo sotto forme diverse – di mito, di *opus oratorium*, di liturgia, d'elaborazione seriale e computerizzata di dati – a tutte le epoche note, a tutte le società umane conosciute. L'unica spiegazione possibile di ciò è, quindi, che tale attività risponda a bisogni strutturali e ineliminabili della mente umana.

In quale direzione debba essere ricercato questo bisogno discende quasi naturalmente dall'intera impostazione che ho prescelto. Oggi non siamo in grado di comprendere molto riguardo alla visione di sé e del mondo che possono avere gli altri viventi che condividono con noi l'esistenza su questo pianeta – quelle che qualcuno ha opportunamente chiamato "altre menti".⁵⁰ Ma sappiamo molto bene come, a fondamento essenziale della nostra, vi sia il concetto di "io", unico ambito dove esistenza e conoscenza vengono a identificarsi.

Questo concetto presuppone un'identità: io sono io, e sono io in quanto continuo a essere io. L'identità è il risultato d'un'equazione e un'equazione implica l'esistenza di due termini: nel nostro caso, questi due termini non possono consistere in altro che in una dislocazione del soggetto in due momenti diversi del suo proprio tempo.

Oliver Sacks, a proposito del caso di Jimmie G., il "marinaio perduto" la cui memoria era rimasta bloccata retroattivamente al 1945, senza più alcuna possibilità di memorizzare qualsiasi evento successivo, ricorda un passo di Luis Buñuel:

Si deve incominciare a perdere la memoria, anche solo brandelli di ricordi, per capire che in essa consiste la nostra vita ... La nostra memoria è la nostra coerenza, la nostra ragione, il nostro sentimento, persino il nostro agire. Senza di essa non siamo nulla... (Non mi resta che aspettare l'amnesia finale, quella che può cancellare una vita intera, come fu per mia madre...).

E commenta:

Questo passo commovente e spaventoso... solleva interrogativi fondamentali: clinici, pratici, esistenziali, filosofici. Che genere di vita (se di vita si può parlare), di mondo, di sé, rimane in una persona che ha perduto la maggior parte della memoria e con essa il suo passato e i suoi ormecci nel tempo?⁵¹

E che genere di vita, di mondo, di sé può sussistere in una persona che abbia perduto, o non posseda, la totalità della memoria?

⁵⁰ Cfr. sopra n. 29.

⁵¹ SACKS, *op. cit.*, p. 44.

Perciò, a mio avviso, l'uomo ha sempre avuto bisogno e sempre avrà bisogno di storia: perché, senza di essa, non potrebbe aver coscienza di esistere e, quindi, non esisterebbe. Il problema insomma, potremmo dire parafrasando quanto Engels affermava circa il rapporto fra scienza e filosofia, non è se avere o non avere una storia, ma se avere una cattiva storia, volgare e poco utile, quando non dannosa, o una buona storia, all'altezza delle nostre necessità.

Contribuire alla fabbrica d'una tale storia, oggi che tanta storiografia corrente sembra trovarsi in uno stato di distacco dai problemi del nostro secolo del tutto analogo a quello dell'*histoire bataille* nel 1929, è stato l'obiettivo di questo scritto. Comunque vada, ritengo d'aver fatto la mia parte: "la statuaria è morta, ma la scultura, vive".

Parte II

IL TELAIO INCANTATO¹

Fenomeni storici inspiegati ed epistemologia storica

1. Il 21 febbraio 1420, mercoledì delle Ceneri e inizio della Quaresima, un gruppo di taboriti, l'ala chiliasta del movimento ussita, assalì e conquistò la città signorile di Sezimovo Ústí; pochi giorni dopo, il 30 marzo, forse considerando la posizione strategicamente mediocre del centro o forse a seguito di nuove prediche millenariste, i rivoltosi abbandonarono d'improvviso la città, dandola alle fiamme, e si diressero verso nord. Giunti al castello di Hradiště che, vicino al fiume Lužnice, dominava alcune case su un erto picco, lo espugnarono e iniziarono a costruire, lavorando febbrilmente giorno e notte, un nuovo centro – il luogo eletto dove sarebbe giunto Cristo al suo avvento in Boemia – cui diedero il nome di Tábor, il monte della trasfigurazione.² I contadini abbandonavano i loro villaggi per andare a Tábor, mentre il fumo degli incendi si levava sui loro tuguri abbandonati; alcuni paesi vicini sparirono del tutto perché gli abitanti si sbarazzarono dei loro beni e incendiarono le proprie case; i pani abbandonati nel forno distrutto d'un fornaio, a Sezimovo Ústí, testimoniano la frenetica eccitazione che accompagnava la marcia dei fedeli.

Ciò che andava sorgendo non era una città, quanto piuttosto un campo militare. Ancor oggi il tracciato di Tábor, con le sue vie sinuose e irregolari, rivela che quel luogo era nato in fretta, senza alcun piano urbanistico; solo dieci anni più tardi esso inizierà a prendere una fisionomia urbana.³

¹ La metafora, che si riferisce al cervello umano, è utilizzata da SACKS (il quale la riprende a sua volta da C. S. Sherrington), *op. cit.*, p. 178.

² Matteo 17, 1-13; Marco 9, 2-13; Luca 9, 28-36.

³ Con molta lentezza, peraltro: si veda la bellissima lettera con cui, ancora il 21 agosto 1451, Enea Silvio Piccolomini riferisce al cardinale Giovanni Carvajal

L'élite al potere era costituita da circa 50 sacerdoti, il cui capo era Martín Húska; moravo d'origine, era chiamato *l'angelo* o *il profeta Daniele*. Grazie soprattutto a costoro, Tábor cominciò a organizzarsi come una comunità dove regnava l'uguaglianza; la proprietà privata fu abolita e nessuno poteva innalzarsi sopra gli altri né per origine né per fortuna; se qualcuno portava beni o denaro, doveva depositarli in botti che fungevano da cassa comune; le botti si trovavano dove sarebbe sorta in futuro la piazza e il popolo eleggeva magistrati che distribuivano le risorse secondo le necessità. Anche i sacerdoti eleggevano tra loro anziani che fungevano da vescovi; si eleggevano pure i capi militari, alla cui testa stava Nicola da Hus. Secondo i sacerdoti taboriti quest'organizzazione avrebbe dovuto essere estesa poco a poco al resto della Boemia e poi a tutti i paesi cristiani. A Tábor si verificò anche una profonda trasformazione della Chiesa; sparì quasi completamente ogni differenza fra chierici e laici, furono aboliti i sacramenti, il purgatorio, le preghiere ai santi, i pellegrinaggi, l'unzione, mentre la messa, detta in ceco, era ridotta alle preghiere e alla comunione.⁴

Entro il campo taborita si muovevano peraltro correnti molto diverse fra le quali, agl'inizi del 1421, se ne venne manifestando una che prese il nome dai cosiddetti *piccardi*, eretici giunti in Boemia dal nord della Francia e dalle Fiandre alcuni anni prima. Secondo la testimonianza dell'ussita moderato Lorenzo da Brezová, cancelliere della città di Praga e autore della più apprezzata cronaca dei primi anni della riforma boema, più di quattrocento persone d'ambo i sessi

della visita a Tábor fatta agl'inizi del luglio precedente in A. MOLNÁR (a c. di), *I taboriti, avanguardia della rivoluzione hussita (sec. XV). Gli scritti essenziali*, Torino, Claudiana 1986, pp. 169-177.

⁴ Le informazioni essenziali sulle origini di Tábor sono tratte da J. MACEK, *Jean Hus et les traditions hussites*, Paris, Plon 1973 – ho sottomano l'edizione spagnola dell'opera, *La revolución husita. Orígenes, desarrollo y consecuencias*, Madrid, Siglo XXI de España editores, 1975, pp. 107-109. Un'esposizione più recente nella monumentale opera di František ŠMAHEL *Die Hussitische Revolution*, II, Hannover 2002, Hahnsche Buchhandlung [MGH Schriften, Bd. 43; 1ª ed. *Husitská revoluce*, 1993], pp. 1032 sgg., 1131 sgg. (per l'eresia piccarda), 1153-1158 (per gli adamiti) – Colgo l'occasione per precisare qui, una volta per tutte, che, dato il carattere meramente esemplificativo che questo, e gli episodi successivi, giocano in questa sede, mi atterrò, per l'esposizione d'essi, al livello medio di conoscenze della letteratura corrente in merito, pur nella consapevolezza degli enormi problemi esegetici che tali fenomeni – dato il ruolo massiccio che in essi giocano i fattori mentali, emotivi e inconsci – pongono allo storico, e che, all'occasione, non mancherò, nei limiti del possibile, di evidenziare.

avrebbero aderito, a Tábor, all'eresia piccarda, il cui tratto di fondo sarebbe consistito in una radicale negazione dell'eucarestia. In conseguenza di ciò, circa duecento *pikarti* sarebbero poi stati espulsi dalla roccaforte radicale e avrebbero vagato per boschi e monti, dove alcuni sarebbero stati colti da follia, al punto da gettare i vestiti e andare in giro completamente nudi, in quanto, secondo loro, le vesti sarebbero state adottate a seguito del peccato originale; del pari, essi avrebbero ritenuto che non vi fosse peccato alcuno nell'unione sessuale. Il 23 aprile 1421 cinquanta di loro, fra cui il prete Peter Kániš, sarebbero poi stati arsi nel villaggio di Klokoty, presso Tábor, dal celebre comandante Jan Žižka di Trocnov, mentre altri 25 lo sarebbero stati, dopo la partenza di Žižka, dai taboriti del medesimo villaggio. Kániš e i suoi sarebbero entrati nelle fiamme ridendo, convinti che quello stesso giorno avrebbero regnato con Cristo nei cieli.⁵

Un altro gruppo di *pikarti* scacciati da Tábor si sarebbe invece rifugiato su un'isola del fiume Lužnice, nelle vicinanze, avrebbe eletto in capo un contadino, ribattezzato Mosè, e praticato una dottrina sintetizzata da Žižka in 20 punti in una lettera indirizzata ai cittadini di Praga dopo la spedizione durante cui aveva annientato il gruppo, forte di circa 40 membri, il 21 ottobre 1421. Nemmeno uno di loro – sottolinea il cronista – portava brache; oltre a vivere di rapine, infatti, ai danni dei villaggi vicini, a negare l'eucarestia, a disprezzare qualsiasi libro in nome della legge divina che sarebbe stata scritta nei loro cuori e a prescrivere come un dovere ogni sorta di eccesso sessuale, questi *adamiti* avrebbero avuto la caratteristica di vivere nudi.⁶

Lo storico Joseph Macek commenta queste notizie con ironia:

Che si fossero verificati a Tábor simili atti isolati d'esaltazione e fanatismo, e che fra i chiliasti si facesse sentire l'influenza dei Fratelli del libero spirito, è possibile. Sette medievali che professavano credenze simili erano già comparse in passato... Non bisogna ritenere però che il credo degli *adamiti* fosse solo una manifestazione di follia collettiva. Le informazioni in merito provengono per lo più dai loro peggiori nemici e le testimonianze circa il loro disordine morale erano destinate soprattutto a giustificare la necessità d'un intervento esemplare... Non è la prima né l'ultima volta che una calunnia vien fatta passare per vera in bocca ai nemici della rivoluzione.

⁵ *Die Hussiten. Die Chronik des Laurentius von Brezová, 1414-1421*, Aus dem Lateinisch und Alttschechischen übersetzt, eingeleitet und erklärt von J. BUJNOCH (Slavische Geschichtsschreiber, Hg. Von G. Stökl, Band XI), Graz-Wien-Köln, Verlag Styria 1988, pp. 212-214; MACEK, *op. cit.*, p. 127.

⁶ *Die Hussiten, cit.*, pp. 272-276.

D'altra parte, il senso comune ci dice che... era molto difficile star nudi da gennaio a marzo nelle dure condizioni dell'inverno ceco...⁷

L'argomentazione sembra avere dalla propria parte la forza dell'evidenza; ma l'*evidenza* è una categoria più emotiva che intellettuale – come il *sensu comune*, del resto – e, pertanto, spesso ingannevole. La fonte, si è visto, era destinata a legittimare la condotta di Žižka di fronte ai suoi compatrioti: e non lo sapevano, forse, i buoni cittadini di Praga, quanto fossero freddi gl'inverni, da quelle parti?

In effetti, allo scetticismo di Macek possono essere opposti tre ordini d'obiezioni. Innanzitutto, cautele di carattere esegetico: lette attentamente, infatti, le stesse parole della fonte non sono così univoche come sembra. Da un lato, Lorenzo da Brezová scrive che gli adamiti, uomini e donne, “si spogliavano e ballavano nudi attorno a un fuoco, cantando un inno sui dieci comandamenti” – e star nudi attorno a un fuoco non è la stessa cosa che star nudi e basta; dall'altro, ch'essi “non temevano caldo né freddo, ma *speravano* di andare in giro nudi per il mondo come Adamo ed Eva in Paradiso”.⁸ In nessun passo, dunque, il nostro Autore afferma, in realtà, che gli adamiti andassero abitualmente in giro nudi.

Ciò, peraltro, non è di rilevanza decisiva poiché – secondo ordine d'obiezioni – qualsiasi cosa l'*evidenza* possa indicare in contrario, altri episodi analoghi sono documentati con certezza. Mentre era in corso il dramma della cosiddetta comune anabattista di Münster, di cui riferirò fra breve, si ebbe ad Amsterdam l'episodio dei *Naaktlopers*: nella notte fra il 10 e l'11 febbraio 1535, durante un incontro fra anabattisti, un tale Henrick Snyder, ritenuto un profeta, cadde in una crisi mistica accompagnata da convulsioni, riavutosi dalla quale si spogliò del tutto, invitando gli altri a far lo stesso. Sei uomini e cinque donne seguirono il suo esempio e uscirono nudi per le vie cittadine, fino al mattino, gridando che la vendetta del Signore stava per cadere sulla città. Portati in carcere, continuarono a rifiutare gli abiti, affermando che tutti coloro i quali proclamavano la verità dovevano essere nudi come la verità stessa – e in questo stato furono decapitati.⁹

Il terzo motivo per cui non mi è possibile condividere l'ironia di Macek è che io gli adamiti li ho visti, a poche centinaia di metri da

⁷ MACEK, *op. cit.*, p. 128.

⁸ *Die Hussiten, cit.*, pp. 274-275; il corsivo è mio.

⁹ U. GASTALDI, *Storia dell'anabattismo dalle origini a Münster (1525-1535)*, Torino, Claudiana 1972, pp. 573-574.

casa mia: non si chiamavano più con quel nome, non basavano più il loro nudismo sulla Sacra scrittura, non dovevano vincere i rigori degli inverni boemo od olandese, quanto piuttosto la ripugnanza d'un ambiente contaminato dai ratti, ma avevano in comune con gli eretici quattro e cinquecenteschi quello che si rivela così, oltre qualsiasi linguaggio storicamente determinato, il vero nocciolo del loro comportamento, il bisogno irrefrenabile e, con ogni evidenza, ricorrente, di liberarsi degli abiti, percepiti come simbolo di oppressione – sto naturalmente parlando del celebre festival organizzato al Parco Lambro di Milano dalla rivista *Re Nudo* nel 1976.¹⁰

2. Nei primi decenni del XVI secolo la città di Münster, in Westfalia, si trovava, come gran parte delle città tedesche, di fronte a uno snodo decisivo della propria storia.¹¹ Grande secondo gli *standard* tedeschi, medio-piccola secondo quelli italiani (15.000 abitanti), essa stava alla testa d'un principato vescovile il cui signore era eletto dal Capitolo del duomo, espressione dell'aristocrazia locale, cui si contrapponeva una borghesia organizzata in gilde e padrona del Consiglio; la concorrenza attuata dal clero – elemento percepito dai ceti urbani, a differenza che in Italia, come estraneo al corpo cittadino – verso le attività industriali e commerciali dei laici grazie ai suoi privilegi fiscali costituiva, qui come in tutte le città tedesche, un fattore continuo di tensione. Entro un siffatto contesto, la Riforma religiosa veniva a configurarsi naturalmente come ulteriore capitolo d'una lotta oramai secolare per l'emancipazione urbana.¹²

¹⁰ A. BERTANTE, *Re Nudo. Underground e rivoluzione nelle pagine di una rivista*, Rimini, NdA Press 2005, pp. 160-161. L'utilità di questo lavoro è fortemente sminuita da un'impostazione di fondo pesantemente ideologica e tutta interna all'oggetto medesimo dello studio. Evidenti preoccupazioni apologetiche e una sostanziale incomprensione delle dinamiche verificatesi durante il festival del 1976 fanno pertanto sì che l'A., incredibilmente, passi sotto silenzio proprio quegli episodi di promiscuità e nudismo che, al contrario, rappresentarono allora uno fra gli aspetti meglio percepiti dagli osservatori.

¹¹ Per un primo orientamento sulla posizione e il ruolo delle città nel mondo tedesco fra Quattro e Cinquecento risulta molto utile il lavoro di THOMAS A. BRADY JR., *Turning Swiss. Cities and Empire, 1450-1550*, Cambridge University Press, Cambridge - London - New York - New Rochelle - Melbourne - Sydney, 1985.

¹² Tutte le notizie sull'episodio di Münster sono tratte dall'esposizione di U. GASTALDI, *op. cit.*, pp. 511 sgg., rispetto alla quale non mi sembra che le ricerche degli ultimi decenni abbiano cambiato alcunché di rilevante, come si può vedere p. es. dal recente saggio di C. DEJEUMONT, *La réforme du mariage dans la communauté*

Città di mercanti a poche decine di chilometri dai Paesi Bassi, Münster accolse ben presto elementi luterani, zwingliani e strasburghesi e diede i natali a un proprio riformatore nella figura di Bernhard Rothmann, figlio d'un fabbro del posto, che poté compiere gli studi universitari a Colonia e poi a Wittenberg grazie ad aiuti sia del Capitolo che delle gilde, allora guidate dal ricco mercante di panni Berndt Knipperdolling. Tornato a Münster nel luglio 1531, Rothmann divenne subito predicatore nella chiesa di S. Lamberto, nonché punto di riferimento della opposizione politico-religiosa urbana.

L'azione di Rothmann fu favorita dalla fase d'instabilità in cui si trovava proprio allora il Principato: quando Franz von Waldeck fu eletto signore nel 1532, succedendo a un primo predecessore, morto dopo breve tempo, e a un secondo subito dimessosi, la Riforma aveva oramai preso piede: nell'agosto 1532 tutte le parrocchie cittadine, eccetto la Cattedrale, erano controllate, con il benessere del Consiglio, dai riformati, per ora di tendenza moderata, equidistante fra Lutero e Zwingli. Dopo acuti momenti di tensione, e grazie all'intervento di Filippo d'Assia, Vescovo e Consiglio stipularono nel febbraio 1533 un trattato che garantiva libertà religiosa ad ambo le confessioni, confermando l'insediamento dei pastori evangelici nelle parrocchie cittadine.

Già durante i mesi precedenti, però, il pensiero di Rothmann aveva cominciato a risentire dell'influenza d'elementi anabattisti espulsi dal confinante Ducato di Clève; il movimento riformatore venne perciò a dividersi, nella primavera del 1533, fra un'ala luterana, capeggiata dal borgomastro von der Wieck, e una radicale, ostile al battesimo degli infanti, capeggiata da Rothmann e sostenuta dalle gilde. Si riproduceva così a Münster, in veste religiosa e con la complicazione d'un terzo incomodo, l'elemento cattolico fautore del potere territoriale, quel contrasto fra comunità (*Gemeinde*) e consiglio (*Rat*) che aveva già caratterizzato in Germania la *rivoluzione dell'uomo comune* nel 1525-26.

In questo quadro, teso e complesso, giunsero in città il 5 gennaio 1534 due degli "apostoli" nominati dal fornaio di Haarlem, nonché esponente millenarista, Jan Matthys, producendo viva impressione: Rothmann e i suoi seguaci si fecero ribattezzare, al pari di molte

anabaptiste de Münster: quelle utopie?, "Clio" 24 (2006), *Variations*, pp. 27-57, <http://clio.revues.org/index3802.html> (cons. 2010 gen. 6) o dall'esposizione divulgativa di H. LAHRKAMP, *Das Drama der "Wiedertäufer"*, Münster, Aschendorff Verlag 2004².

donne delle famiglie più ricche e di numerose monache uscite dai conventi – secondo alcune fonti, in una sola settimana ci sarebbero stati oltre 1.400 battesimi. Partiti i primi due “apostoli”, altri due ne giunsero, fra i quali Jan Bockelson, meglio noto come Giovanni da Leida, figlio naturale d’un sindaco di villaggio olandese e d’una fantesca della Westfalia; attore e drammaturgo dilettante, Bockelson aveva fatto dapprima il sarto, poi il mercante e infine l’oste, sempre senza successo; al tempo del suo arrivo a Münster, il 13 gennaio 1534, aveva 25 anni.

Benché gli anabattisti, a questa data, costituissero ancora una minoranza, e una minoranza del tutto pacifica, von Waldeck pensò di approfittare della loro presenza per colpire, in effetti, la maggioranza riformata, emanando il 28 gennaio un violento editto che sospendeva le libertà civili nei confronti di chi proteggesse gli anabattisti stessi; la città cadde in una vera e propria psicosi allarmistica e migliaia di persone si raccolsero in piazza tumultuando; il 30 gennaio il Consiglio rispose dichiarando che tutti i cittadini godevano di piena libertà di religione.

Il Principe, che risiedeva fuori città, convocò allora per il 3 febbraio la dieta locale, invitandovi anche i cavalieri, e ordinando ai magistrati di arrestare gli anabattisti; l’8 Bockelson e Knipperdolling uscirono di corsa per le vie di Münster, ammonendo la folla a temere l’ira divina e a pentirsi dei propri peccati, cosa che diede la stura a scene d’isterismo collettivo. La mattina dopo giunse la notizia, falsa, secondo cui 3.000 armati erano comparsi dinanzi alle porte; i cittadini corsero di nuovo alle armi, ma questa volta concentrandosi in due gruppi distinti: gli anabattisti, guidati da Bockelson e Knipperdolling, nella piazza del mercato e i luterani, con i due borgomastri e svariati consiglieri, davanti alla chiesa di Überwasser: forse per la prima volta, gli anabattisti rinunciavano a uno dei loro principi di base, il rifiuto delle armi.

Nonostante avesse un carattere solo difensivo, quest’azione mise in allarme molti e diede inizio a un doppio movimento il cui ruolo, in ordine a quanto accadde poi, mi pare sia stato sottovalutato: parecchi cittadini, sia cattolici che luterani, oltre a vari membri del Consiglio e dell’aristocrazia e a diversi predicatori, cominciarono a lasciare la città alla spicciolata, mentre gli anabattisti, in previsione d’un assedio, invitarono altri loro confratelli. È da tener presente che le città tedesche del primo Cinquecento si trovavano a un livello di sviluppo assai più arretrato rispetto alle città italiane: se in queste ultime, or-

mai, la struttura corporativa tipica del basso medioevo stava cedendo il passo alla formazione d'un tessuto sociale più compatto, su cui veniva elevandosi un ceto dirigente relativamente omogeneo, le città tedesche conservavano un assetto basato sulla coesistenza, entro un medesimo spazio, di gruppi in sé coesi, più simile a un'emulsione che non a un mezzo omogeneo. L'abbandono, o l'espulsione, di gruppi altri da sé veniva pertanto a limitare, o addirittura a bloccare, il fisiologico processo interattivo di validazione sociale necessario per elaborare un'immagine condivisa della realtà, aprendo la strada a un ambiente monolitico ove il soggettivismo di singoli poteva facilmente trasformarsi in "realtà" altra, universalmente accolta. Di fatto, il comparire di motivi deliranti entro l'esperienza münsteriana decorre con esatto parallelismo rispetto all'espulsione di gruppi disomogenei rispetto all'*elite* al potere.

L'esodo durò fino alla fine di febbraio, quando gli anabattisti si trovarono a essere maggioranza in una città semideserta; la forte differenziazione del corpo urbano rispetto al territorio, particolarmente pronunciata in ambiente tedesco – e resa tangibile, come ovunque, dalla presenza delle mura – oltre alle condizioni contingenti d'una minaccia d'assedio, contribuivano a un isolamento molto pronunciato della comunità. Il 23 febbraio von Waldeck, con un gesto più che altro dimostrativo, pose in un paese vicino il suo quartier generale con 200 cavalieri, mentre lo stesso giorno – e non a caso – i radicali conquistavano la maggioranza nel Consiglio cittadino, eleggendo Knipperdolling e Kibbenbrok, entrambi anabattisti, in borgomastri e il giorno dopo Jan Matthys, ricomparso in città, assumeva la guida del movimento: in un certo senso, era stato proprio il Principe a fornire la spinta decisiva verso la catastrofe.¹³

La svolta si ebbe il 27 febbraio, quando la cavalleria vescovile bloccò le vie d'accesso alla città, rendendo effettivo un assedio fino allora solo annunciato. Subito, Matthys proclamò la necessità di eliminare gli "infedeli" cattolici e luterani e solo a fatica Knipperdolling

¹³ Come avremo modo di osservare più oltre, e come risulta dall'analisi di analoghi movimenti contemporanei, sistemi ideologici quali quello ravvisabile nel millenarismo münsteriano sembra contengano una sorta di meccanismo autodistruttivo, che si attiva qualora il gruppo senta minacciata la propria integrità, e determina la trasformazione in senso aggressivo e militante del gruppo stesso; von Waldeck, com'è ovvio, intendeva solo utilizzare strumentalmente il movimento anabattista per colpire i suoi antichi nemici urbani, ora raccolti sotto le insegne riformate, e si assunse invece, stringendo d'assedio la città, il ruolo dell'apprendista stregone.

e Bockelson riuscirono a fargli accettare l'idea che si attendesse fino al 2 marzo, offrendo ai miscredenti la possibilità d'una conversione, per bandire poi chi non si fosse fatto battezzare; sembra che i renitenti venissero poi presi nelle loro case, spogliati di denaro e vesti e condotti alle porte fra bastonate, risa di scherno e maledizioni. Tutti coloro che restarono in città furono battezzati in cerimonie pubbliche sulla piazza del mercato sì che, dal 3 marzo, non c'erano più, ufficialmente, "miscredenti" e Münster era divenuta una città interamente "anabattista".

I vuoti lasciati dagli espulsi dovevano essere colmati, intensificando l'afflusso di correligionari dall'esterno; questo trasformò peraltro in modo drastico l'autorappresentazione della città, facendo di essa, sull'esempio di Tábor, la Nuova Gerusalemme, una città-tempio veterotestamentaria, la città privilegiata dove un popolo di santi poteva instaurare la legge divina e vivere in pieno amor fraterno, giustizia sociale e perfetta uguaglianza, in attesa dell'imminente ritorno in gloria di Cristo fra le sue mura, sopra le ceneri d'un mondo distrutto; la stessa presenza d'un assedio da parte di empi e idolatri costituiva del resto la prova incontrovertibile che il dramma apocalittico era cominciato, schierando l'avanguardia dell'esercito dei santi con cui Dio avrebbe liberato la terra dai suoi nemici. Missionari e proclami vennero indirizzati alle città vicine, accompagnati da una vera e propria pioggia di *pamphlet* in cui si invitavano i confratelli a trasferirsi a Münster con le loro famiglie, e con le loro armi, per partecipare alla difesa della Nuova Sion.

Nella prima età moderna, però, espugnare una città era una faccenda molto complicata e dall'esito sempre dubbio; ben presto il Vescovo si rese conto che le forze a sua disposizione, un migliaio di mercenari con qualche pezzo d'artiglieria, non bastavano per concludere rapidamente l'impresa, tanto più che, dall'altra parte, le motivazioni erano ben altrimenti forti: Matthys, pretendendo che Dio stesso rivelasse attraverso di lui la propria volontà per governare direttamente il suo popolo eletto, riunì nelle proprie mani tutti i poteri, affidando a Bockelson il governo, a Rothmann la propaganda e a Knipperdolling la difesa, nonché nominando tutti gli ufficiali subalterni, come i sette diaconi ai quali fu affidata l'amministrazione dei beni confiscati agli espulsi; lo stesso Matthys avrebbe ucciso con le proprie mani, davanti alla popolazione convocata nella piazza del mercato, il fabbro Hubert Ruecher, che aveva osato mettere in dubbio la sua autorità.

Successivamente, i cittadini furono costretti a consegnare tutto il denaro e i preziosi di cui fossero in possesso; il denaro, che i veri cristiani non devono possedere, poteva essere usato solo per i rapporti con il mondo esterno e per spese d'interesse generale, mentre il lavoro doveva essere compensato con generi di sussistenza. Ben presto furono istituite mense comuni vicino alle porte per coloro ch'erano addetti alla difesa delle mura, s'impose che gli usci delle case restassero aperti giorno e notte, a disposizione di tutti, fu fatto un censimento annuario: le necessità d'uno stato d'assedio si mescolano qui con l'instaurazione d'un comunismo integrale di consumo che non è solo un "comunismo di guerra" contingente e che vedeva in Rothmann il proprio teorico. A metà marzo furono distrutti tutti i libri, eccetto la Bibbia.

Si avvicinava frattanto la data in cui avrebbe dovuto aver luogo l'Apocalisse profetizzata da Matthys, la domenica di Pasqua, 5 aprile; non essendo avvenuto nulla il profeta, affermando d'aver avuto una visione, uscì allo scoperto assieme a un drappello di seguaci, avanzando poi, solo e disarmato, verso le truppe vescovili che, salito su un muretto, cominciò ad arringare, invitandole alla diserzione; fu invece ucciso da un ufficiale con un colpo di spada. Secondo l'anabattista olandese Obbe Philips, i mercenari avrebbero poi inferito a tal punto sul corpo "che i suoi fratelli dovettero trasportarlo in un canestro, quando la zuffa fu finita".

Il gruppo dirigente münsterita riuscì però a superare il trauma; qualche giorno dopo, Knipperdolling annunciò d'aver avuto da Dio la rivelazione che il nuovo profeta di Sion era Bockelson, e si mise a correre nudo – anche qui – per la città con un gruppo di entusiasti che gridavano "Gloria al nuovo profeta!". Lo stesso Bockelson poi, prudentemente ai primi di maggio, scese nudo per le vie cittadine, restò in estasi tre giorni e si risvegliò infine con un piano bell'e fatto per un nuovo governo della città: lui alla testa, in luogo dei borgomastri, e un consiglio di dodici anziani in luogo del Consiglio cittadino. Fu anche redatto un nuovo codice di leggi che puniva duramente i reati sessuali e rendeva il lavoro obbligatorio per tutti ma poi, nel luglio 1534, fra lo sconcerto generale degli stessi münsteriti e non senza energiche resistenze da parte dei medesimi anziani da lui nominati, il nuovo profeta impose l'introduzione della poligamia – anche questo, come il nudismo, un elemento che ricorre di continuo in esperienze storiche lontanissime fra loro.

Ai primi di settembre, sull'onda di alcuni successi militari conseguiti contro gli assediati, si ebbe un ulteriore sviluppo della situazione in città. Una mattina un certo Johann Duseschuer, un orefice salito in reputazione di profeta, annunciò che Dio gli aveva rivelato in sogno cose importantissime da comunicare al popolo; davanti alla folla, riunita sulla piazza del mercato, il "profeta" annunciò che Dio restaurava il trono di Davide, designando Bockelson a regnare sull'intero universo, fino all'avvento di Cristo. Bockelson, dopo alcune proteste rituali d'indegnità, dichiarò d'ubbidire all'ordine del Signore e procedette a erigere una corte fastosa, attribuendo cariche e titoli altisonanti ai suoi fedeli i quali, dal canto loro, si diedero un gran da fare per spartirsi gli onori di questo regno immaginario. Poi, fra rivelazioni e tentativi di suscitare all'esterno moti in grado di alleggerire la pressione degli assediati, il confronto si trascinò fino al gennaio 1535 quando von Waldeck, ricevuti soccorsi più consistenti da diversi principi, timorosi ormai degli effetti destabilizzanti che un prolungarsi dell'esperienza münsterita poteva avere, riuscì a stringere la città in un blocco totale. Dagli inizi d'aprile fu la fame; a maggio Bockelson, fallite diverse sue profezie di liberazione imminente, fu costretto a lasciar partire chi voleva – oltre cinquecento persone, parte delle quali furono poi uccise dai mercenari del Principe, o giustiziate più tardi, o morirono di stenti.

Infine alle prime luci del 25 giugno 1535 l'esercito vescovile, grazie al tradimento di due difensori, riuscì a entrare in città; di quel che accadde poi, non fa bisogno dire: Rothmann non fu trovato, né vivo né morto, e non si seppe più nulla di lui; Bockelson e Knipperdolling, catturati e processati, furono orribilmente messi a morte assieme a Bernhard Krechting il 22 gennaio 1536 sulla piazza del mercato e i loro cadaveri appesi poi in gabbie di ferro, ancor oggi visibili sul campanile della chiesa di S. Lamberto.

3. Nel suo ormai vetusto ma sempre utile lavoro dedicato a quelle che definisce *forme primitive di rivolta sociale*, E. J. Hobsbawm si sofferma, tra l'altro, su quelli che definisce, a mio avviso in modo del tutto pertinente, come gli *scioperi millenaristi* degli anarchici andalusi fra Otto e Novecento.¹⁴ L'Andalusia, regione dominata dal latifondo, era stata lungo l'intera età moderna tra le più devote alla Chiesa cat-

¹⁴ E. J. HOBSBAWM, *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale* [tr. it. de *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester University Press, 1959], Torino, Einaudi 1966, pp. 95 sgg.

tolica e fra le meno conflittive, sul piano politico-sociale, dell'intera Spagna; all'inizio degli anni Settanta del secolo XIX, però, le cose cominciarono a cambiare, con il rapido diffondersi fra i braccianti, ma anche fra i piccoli proprietari e gli artigiani rurali, delle idee anarchiche nella loro declinazione bakuniniana;¹⁵ a partire da quella data, il Paese fu scosso da vasti moti con cadenza, grosso modo, decennale: agl'inizi degli anni Ottanta e Novanta dell'Ottocento, con uno sciopero generale nei primi anni del Novecento, a seguito delle notizie sullo scoppio della rivoluzione bolscevica e, infine, con l'avvento della Repubblica.

L'ideologia del movimento prevedeva in teoria, sul piano economico, la proprietà comune; in pratica, perseguiva la spartizione delle terre; sul piano politico il *pueblo*, autogovernantesi, doveva costituire l'autorità sovrana, a esclusione di qualsiasi forza estranea, entro un quadro repubblicano e antiautoritario. "Tuttavia – prosegue, a mio avviso con grandissimo acume, Hobsbawm – descrivere le aspirazioni degli anarchici come un complesso di precise esigenze politiche ed economiche potrebbe indurci in errore. Ciò che essi volevano era *un nuovo mondo morale*".¹⁶

Questo avrebbe dovuto essere un mondo di scienza, progresso e istruzione, non necessariamente di prosperità, cosa che esorbitava dall'ambito esistenziale dei contadini andalusi:

il risultato sarebbe stato senza dubbio simile alla situazione di Castro del Río nella provincia di Cordova, nell'intervallo fra la conquista del potere e l'occupazione da parte dei soldati di Franco: espropriazione delle terre, abolizione del denaro, uomini e donne al lavoro senza proprietà e senza retribuzione prendendo ciò che era loro necessario dal magazzino del villaggio... in un clima di formidabile esaltazione morale... Il villaggio era isolato, e forse ancora più povero di prima; ma era libero e puro e coloro che non erano fatti per la libertà venivano uccisi.¹⁷

¹⁵ HOBBSAWM, *op. cit.*, p. 104, 107, istituisce un rapporto, a mio avviso assai plausibile, tra la diffusione delle idee anarchiche nelle campagne e una rottura intervenuta nel rapporto fra la società rurale andalusa e la Chiesa, in virtù di cui i ceti subalterni si sarebbero sentiti abbandonati da quella, trovando una nuova espressione dei loro ideali e dei loro bisogni nell'idea anarchica; di qui anche il loro violento anticlericalismo, la loro "caratteristica passione... per bruciare le chiese".

¹⁶ HOBBSAWM, *op. cit.*, p. 105; il corsivo è mio.

¹⁷ *Ibidem*, p. 106.

Gli adepti dell'anarchismo spagnolo erano predicatori incolti e profeti di villaggio, ispirati da una letteratura fatta di giornali e fogli volanti che, al più, volgarizzava il pensiero dei maestri, stranieri, del movimento; in sferico antagonismo con tutto quanto fosse tradizione, l'anarchico andaluso professava un ateismo totale, era contrario alle corride, non consumava alcool né tabacco e, per quanto in teoria adepto del libero amore, censurava ogni promiscuità sessuale, spingendosi in tempo di sciopero fino al punto da praticare la castità.

La *leadership* locale (i cosiddetti *obreros conscientes*) limitava la propria attività alla propaganda; la rivoluzione doveva essere espressione della volontà del villaggio. L'innescò della crisi era fornito di solito dalla notizia di qualche evento straordinario, come la rivoluzione russa o la proclamazione della repubblica, o da qualche altro segno, comete incluse, da cui si potesse inferire che il tempo era giunto. Nessuno però sapeva dire come sarebbe avvenuto il grande mutamento finché, attorno al 1900, la notizia delle discussioni sullo sciopero generale in atto nei movimenti socialisti non convinse gli anarchici andalusi che proprio questo costituiva lo strumento tanto a lungo cercato. Gli scioperi che da allora si ebbero

erano del tutto spontanei e compatti; anche le cameriere e le bambinaie delle case signorili si astenevano dal lavoro. Le taverne erano vuote. Nessuno formulava petizioni o richieste, nessuno cercava di condurre trattative... Il villaggio scioperava per qualcosa di molto più importante di un aumento delle paghe. Dopo circa due settimane, quando ormai era evidente che nessuna rivoluzione sociale era scoppiata in Andalusia, lo sciopero cessava improvvisamente, compatto l'ultimo giorno come il primo, e ognuno tornava al lavoro e all'attesa. In effetti... i tentativi da parte degli anarchici e di altri capi di usare di questi scioperi... per il raggiungimento di scopi limitati incontrò opposizioni e scarso entusiasmo: i contadini volevano "scioperi messianici"... Essi non vedevano nel movimento rivoluzionario l'impegno ad una lunga guerra contro i suoi nemici, con una serie di campagne e di battaglie culminanti nella conquista del potere... Essi vedevano un mondo malvagio destinato a finire rapidamente, seguito dal "giorno del mutamento", che avrebbe dato inizio a un mondo giusto, in cui coloro che si trovavano in fondo si sarebbero trovati in cima e i beni della terra sarebbero stati distribuiti tra tutti.¹⁸

Date simili premesse, il movimento anarchico andaluso rappresenta per Hobsbawm soprattutto l'esempio d'un totale spreco d'ener-

¹⁸ *Ibidem*, pp. 114-115.

gie; un'agitazione durata settant'anni, e talmente vasta da poter rovesciare regimi ben più solidi dei deboli governi spagnoli dell'epoca, non produsse invece neppure il più piccolo miglioramento nelle condizioni dei suoi protagonisti e non rappresentò mai per le autorità niente di più che un problema di polizia. Un "fallimento continuo e senza rimedio", insomma, destinato a passare nel ricordo "insieme agli anabattisti e a tutti gli altri profeti, che, per quanto armati, non seppero che cosa fare delle loro armi, e furono sconfitti per sempre".¹⁹

Quest'ultima considerazione, sull'onda d'un celebre passo del Segretario fiorentino, appare senza dubbio suggestiva e retoricamente efficace; considerata un po' più da presso, però, insoddisfacente. Nella sua recentissima monografia sulla guerra civile spagnola, Gabriele Ranzato non dedica a questi episodi "millenaristici" più d'una nota, affermando che il "modello messianico dell'anarchismo proposto da Eric Hobsbawm... per il periodo risulta anacronistico".²⁰ Ne siamo sicuri? Certo, a differenza dagli scioperi dei decenni precedenti, durante gli anni della Repubblica la rivoluzione c'era sul serio: è chiaro quindi come eventuali motivi escatologico-messianici dovessero assumere forme nuove; ciò peraltro non significa che non fossero più operanti. E lo sguardo attento d'un ottimo conoscitore della tradizione anarchica non ha alcuna difficoltà a riconoscerle:

La violenza – scrive P. Adamo, con riferimento soprattutto alla situazione catalana, dove gli anarchici avevano in mano la situazione – si rivolge essenzialmente contro due gruppi di avversari, i borghesi... e gli ecclesiastici. L'anarchismo spagnolo si appoggia pesantemente al sindacalismo rivoluzionario da un lato... e al comunismo libertario dall'altro... È una tradizione che... esaspera i motivi classisti, l'antagonismo sociale, lo scontro economico, la lotta culturale, riproducendo con tutta evidenza i dogmi dello gnosticismo rivoluzionario e affidandosi a un *ethos* pesantemente millenaristico, con i "reietti" nel ruolo degli eletti destinati a trionfare alla fine dei tempi. I polani spagnoli immaginano così la rivoluzione come la resa dei conti con il Maligno, impersonato al meglio dai "padroni".²¹

¹⁹ *Ibidem*, pp. 116-118.

²⁰ G. RANZATO, *L'eclissi della democrazia. La guerra civile spagnola e le sue origini, 1931-1939*, Torino, Bollati Boringhieri 2004, p. 170 n. 42.

²¹ P. ADAMO (a cura di), *Pensiero e dinamite. Gli anarchici e la violenza 1892-1894*, M&B Publishing, Milano 2004, p. 87; cfr. anche quanto detto in merito alle pp. 69, 92-93, 95.

Un giudizio la cui profondità viene svelata da questo illuminante passo di J. Taubes:

Per la gnosi il cosmo è un mondo svuotato di significato e il suo ordinamento è privo di senso. Proprio la compiutezza del cosmo antico viene da essa concepita come limite e muro contro cui si urta senza speranza. È la compiutezza come limite a rendere possibile innanzi tutto la affermazione dell'Aldilà, intendendo precisamente con ciò il rivestimento più esterno che racchiude il cosmo circondandolo. Nella gnosi il cosmo non è svuotato nel senso di un'impotenza, esso piuttosto è attivo in quanto pienezza del male. Il cosmo è dominato dalla sostanza delle tenebre, possiede il suo proprio spirito e, secondo Marcione, persino il suo Dio. Questo incredibile potere del cosmo... sta a indicare che nella gnosi la scissione tra Dio e mondo e la autoestraniazione dell'uomo toccano il loro culmine. Qui il mito gnostico si rovescia su se stesso e si ferma davanti all'origine, da cui trae il suo *pathos* rivoluzionario. Mentre Jahvè, il Dio dell'Antico Testamento, viene considerato dalla gnosi garante di questo mondo attraverso la sua parola-di-creazione, l'odio apocalittico-rivoluzionario nei confronti del mondo si trasforma in una rivolta gnostica contro quel Dio e il suo principio. Caino, l'archetipo del proscritto, del maledetto dal Dio-creatore, che deve continuare a vagabondare come un fuggiasco sulla terra, diventa oggetto del culto gnostico. Con Caino vengono riabilitati anche gli altri proscritti dell'Antico Testamento, come il serpente, che nella Genesi rappresenta la tentazione del male, e che ora viene adorato con un culto. Marcione... reinterpreta in maniera sovversiva il procedere della storia lungo il filo conduttore dell'Antico e del Nuovo Testamento, affermando che Cristo è disceso nell'inferno per chiamare alla salvezza Caino e Core, Datan e Abiram, Esaù e tutti i popoli che si sono ribellati al Dio creatore, che per lui si identifica con il Dio dell'Antico Testamento. Abele, Enoch, Noah, i patriarchi e Mosè che invece hanno seguito le vie del Dio del mondo, e quindi, secondo Marcione hanno disprezzato il Dio della salvezza, restano nella palude infernale ... Solo con una simile forza la negazione del cosmo diventa possibile, perché esso è tenuto in tensione dal polo opposto di Dio. Dio e mondo non sono distanti, ma estranei e separati, quindi reciprocamente attratti l'uno dall'altro. Nel cosmo non c'è niente di Dio, così come Dio è il nulla del mondo. Nel mondo Dio è lo "sconosciuto", il "nascosto", l'"innominabile" e l'"Altro"... nelle espressioni negative di Dio prende forma un nuovo e rivoluzionario modo di pensare. Il Dio gnostico-apocalittico non è *al di sopra del* mondo, quanto piuttosto essenzialmente *contro* il mondo ... L'affermazione del Dio sconosciuto racchiude in sé un rifiuto del mondo con la piena consapevolezza di questo rifiuto.²²

²² TAUBES, *op. cit.*, pp. 63-64.

4. Il 26 marzo 1997 all'interno d'una villa in un sobborgo di San Diego, in California, furono trovati i corpi di 21 donne e 18 uomini suicidatisi durante la settimana precedente, tutti membri di *Heaven's Gate*, un gruppo i cui adepti credevano che un'astronave extraterrestre giunta al seguito della cometa Hale-Bopp li avrebbe condotti nel Regno dei cieli, dove avrebbero assunto una forma superiore d'esistenza.²³

Era il tragico epilogo d'una lunga storia, iniziata venticinque anni prima con l'incontro fra un professore di musica, Marshall Herff Applewhite, e Bonnie Lou Nettles, un'infermiera con interessi teosofici e astrologici. I due, concluso uno strettissimo sodalizio all'insegna dei comuni interessi misteriosofici, si convincono ben presto di essere i due testimoni che, in Apocalisse, 11, dopo aver profetato per milleduecentosessanta giorni, vengono uccisi dalla bestia che sale dall'abisso e salgono poi in cielo su una nuvola; i due pensano però che la nuvola sarebbe in effetti un'astronave e il Paradiso uno spazio fisico ove si diventa esseri androgini immortali; per poter accedere a questo livello superiore è necessario abbandonare ogni attaccamento alla realtà terrena: amicizie, famiglia, lavoro, beni, sesso.

Nonostante l'ostilità e la derisione con cui viene accolto il loro messaggio, in cui frammenti di Scrittura si mescolano con motivi fantascientifici molto in voga in quegli anni, i due riescono a riunire attorno a sé circa duecento seguaci, successivamente ridottisi della metà e poi a poche decine – al punto che il gruppo esce dal raggio dei media, anche grazie alla sistematica politica di isolamento sociale e fisico e al continuo nomadismo che i due *leader*, assunti i nomi di *Bo* e *Peep*, impongono ai loro seguaci.

Nel 1985 però la Nettles muore di cancro, smentendo la credenza, fino allora tenuta ferma dal gruppo, secondo cui i fedeli sarebbero entrati nel *prossimo livello* con il loro corpo, senza dover passare attraverso la morte fisica; la dottrina dovette quindi essere modificata. Agli inizi degli anni Novanta *Heaven's Gate* decide di presentarsi nuovamente in pubblico, mediante videocassette diffuse a pagamento sulle televisioni satellitari o inviate per posta, e un annuncio sul

²³ Sono debitore, per le informazioni su *Heaven's Gate*, alla tesi magistrale di E. PALLAMARA, *Nuovi movimenti religiosi. Credenze apocalittiche e suicidio collettivo* [Università degli studi di Milano-Bicocca, Facoltà di sociologia, rel. prof. M. Pisati, a. a. 2005-2006], pp. 167 sgg., cui rimando anche per la bibliografia in merito; ringrazio vivamente l'Autrice per avermi consentito di utilizzare questo suo lavoro.

quotidiano più diffuso, *USA Today*, onde permettere ad altri alieni incarnati presenti nel mondo di unirsi ad esso: la Terra sta per essere “spianata” o “riciclata” e gli uomini rifiutano di evolversi. In vista della partenza, allo scopo di vincere i propri impulsi sessuali, molti uomini del gruppo si fanno evirare, chirurgicamente o chimicamente.

Altri fattori accentuano negli adepti il senso dell'imminenza del “passaggio” e fra questi soprattutto due: il sanguinoso epilogo della vicenda dei cosiddetti *Branch Davidians*, assediati nella loro sede vicino a Waco, Texas, da forze speciali di polizia e poi dalla stessa FBI tra il 28 febbraio il 19 aprile 1993, a seguito di cui furono uccisi quattro agenti e cinque davidiani, mentre altri 74 adepti, fra cui 23 bambini, morirono nel rogo del *ranch* di Mount Carmel – che suscita il timore di cospirazioni governative contro il movimento – e il visibile declino della salute del *leader*, verso cui gli adepti hanno sviluppato un così forte senso di dipendenza da non riuscire a immaginare una vita senza di esso. L'arrivo della cometa Hale-Bopp nel 1995 e le connesse polemiche per un oggetto in apparenza presente nella sua scia, che la comunità degli ufologi interpreta come un disco volante, suonano per i membri di Heaven's Gate come il segno decisivo che è giunta l'ora di abbandonare la Terra. Il 19 marzo 1997 Bo e i suoi seguaci affidano a due videocassette il loro estremo saluto al mondo; uno di loro dichiara – non diversamente da Kániš e dai suoi seguaci *pikarti* – che quello è il giorno più felice della sua vita.

5. La scelta degli eventi i cui tratti ho qui sommariamente richiamato e che, per fini di pura opportunità espositiva, ho disposto in ordine cronologico crescente, è del tutto accidentale e dipende solo dal fatto che m'è capitato d'imbattermi in essi nel corso delle mie passate ricerche; si tratta insomma di quattro esempi presi a caso entro una categoria assai più numerosa di fenomeni. Il loro ruolo in questa sede consiste nel documentare ed esemplificare la presenza, entro lo sviluppo storico, di manifestazioni particolari, distinte da tutte le altre per il fatto di non essere mai state spiegate e di non poterlo essere mediante quella che chiamo la *ragione storica corrente*, ossia l'insieme di chiavi interpretative in uso oggi, e anche prima d'oggi, in ambito storiografico; tali fenomeni, in genere, vengono solo *etichettati*, nell'illusione di poterne così esorcizzare l'alterità rispetto alla nostra comprensione, disinnescando la carica angosciosa che scatenano in noi, come avviene per qualsiasi elemento irrelato dell'esperienza. Termini quali *irrazionalità*, *fanatismo*, *folia*, in effetti non spiegano

nulla – anche perché dovrebbero poi a loro volta essere definiti. In altri casi vengono evocate, a pretesa “spiegazione”, intere *liste della spesa* di presunte “cause”, quali la miseria, lo sfruttamento, il disorientamento, prive in realtà di qualsiasi nesso specifico e funzionale con i fenomeni descritti o addirittura contraddittorie rispetto ad essi – nel caso del millenarismo taborita, per esempio, non si capisce perché mai dei contadini ridotti alla fame dovessero reagire dando fuoco alle uniche cose che possedevano e un discorso del tutto analogo vale per gli anarchici andalusi.

Tali fenomeni manifestano, peraltro, alcuni caratteri comuni: in primo luogo, la presenza al loro interno di forti elementi d'apparente *antieconomicità*, talvolta predominanti, nel senso che al relevantissimo dispendio d'energie e sofferenze spesso richiesto per prendervi parte attiva sembra non corrispondere alcun profitto visibile, nel senso ordinariamente inteso del termine, anzi, corrisponde spesso una perdita secca, sotto forma d'un peggioramento delle condizioni materiali di vita, quando non addirittura la stessa scomparsa fisica del soggetto medesimo; ciò fa ritenere come i bisogni che tali manifestazioni soddisfano, pur palesemente profondi e imperiosi, non rientrino nel novero ordinario dei bisogni materiali, ma siano di tutt'altro genere. Questa apparente antieconomicità costituisce il primo elemento che concorre a rendere oggi “inspiegabili” tali fenomeni, in quanto il denominatore comune di tutti i parametri della ragione storica corrente consiste nell'assunto secondo cui qualsiasi atto, individuale o collettivo, viene compiuto in ordine alla soddisfazione d'un bisogno positivo e deve quindi concludersi, perlomeno nelle attese di chi lo compie, con un saldo attivo. E se, nel caso dei taboriti o dei münsteriti, si potrebbe obiettare che un saldo siffatto era presente, pur sotto forma della fede in un nuovo e definitivo Avvento, ciò non vale per gli anarchici andalusi, materialisti ed atei: anche nei due casi precedenti, del resto, è troppo facile toccare con mano come non fosse quella aspettativa d'una futura vita felice a muoverne gli adepti, ma proprio l'esperienza della loro condizione attuale.

La seconda caratteristica che individua questi fenomeni è la loro *dimensione collettiva*, la circostanza di avere cioè come soggetti *gruppi* umani più o meno ampi, anche se per lo più limitati quanto a numero di membri. Solo eccezionalmente tali gruppi assumono dimensioni maggiori (nel senso che coinvolgono un maggior numero di persone) e, dimessa la forma quiescente che di solito li caratterizza, conoscono come una virulentazione di tipo aggressivo; ancor più di

rado, poi, questi gruppi riescono addirittura ad assumere posizioni dominanti entro un contesto sociale più ampio, inibendo le reazioni difensive attuabili nei loro confronti dalle altre parti della società stessa, pur numericamente maggioritarie, e configurandosi in tal modo come pericoli a dimensione più ampia, talvolta perfino epocale: è il caso di Münster, ove un gruppo millenarista riesce a impadronirsi d'un'intera città, è il caso degli anarchici andalusi, ma è anche il caso della seicentesca caccia alle streghe in Europa e, soprattutto, del nazismo, la cui ideologia si muoveva dichiaratamente entro una prospettiva millenaristica, la sola capace di rendere concepibile il genocidio degli ebrei.

La terza caratteristica consiste nel fatto che i membri di simili gruppi condividono un *sistema rappresentativo soggettivo distinto e contrapposto* rispetto a quello di *qualsiasi* altro gruppo sociale loro contemporaneo.

La quarta caratteristica consiste in quella che potremmo definire una stupefacente *fissità strutturale*, ossia nella presenza, qui riscontrabile, di nuclei ideali e relazionali che ricompaiono come funzionalmente identici in epoche e in società lontanissime e radicalmente diverse fra loro: è il caso della pulsione nudista, da cui sembra trasparire un problema nel rapporto con il sé corporeo tale da scavalcare i contesti più diversi. Questa fissità accomuna tali eventi ad altre categorie di fenomeni con i quali condividono appunto l'invarianza nel tempo e nello spazio e rappresenta il secondo fattore della loro irriducibilità a termini storici.

Tale irriducibilità sembrerebbe quindi dover rinviare al fatto che non di fenomeni storici in senso proprio si tratta; entro lo sviluppo storico comparirebbero, in altre parole, elementi che vanno *oltre* la storia stessa e si collocano entro un ambito definibile perciò, letteralmente, in termini di *metastoria*. Questa idea di metastoria, peraltro, non rappresenta in sé niente di straordinario, né di originale. Noi definiamo come "storia" l'insieme delle vicende che hanno come soggetto la nostra specie, dalla sua prima comparsa fino a un non prevedibile futuro. Questo soggetto è individuato da un insieme di caratteristiche biologiche costanti nel tempo: certo, anche queste caratteristiche mutano, ma secondo ritmi che non appartengono alla storia umana appunto, bensì a quella che una volta si definiva "storia naturale". D'altra parte, in quanto immutabili nel quadro della vicenda umana, tali caratteri non costituiscono problema per gli storici, vengono posti come scontati, fatti per dir così uguali a zero, con

un'operazione perfettamente legittima sotto il profilo scientifico: nessuno storico ha mai sentito il bisogno di documentare che gli antichi Egizi avevano due gambe e due braccia, né che gli uomini delle caverne possedevano una testa sola. Dunque è plausibile trascurare questi elementi, a patto di non dimenticare, però, che gli antichi Egizi due gambe ce le avevano davvero – che la metastoria, quindi, non costituisce un volo pindarico concettuale, ma la base concreta e imprescindibile su cui la storia umana si costruisce.

Finché parliamo di caratteristiche fisiche, il discorso appare ovvio: da sempre tutti gli uomini, a qualsiasi tempo o luogo o civiltà appartenessero, hanno avuto il bisogno di mangiare, di dormire, di ripararsi eccetera. Il problema si complica invece quando da organi quali lo stomaco o le gambe si passa al sistema nervoso centrale.

Non dovrebbe esserci dubbio, in effetti, che, se tra noi e i nostri progenitori sussistono differenze culturali così ampie e profonde da renderci vicendevolmente imparagonabili, essi avevano però il nostro stesso cervello – lo stesso numero di circonvoluzioni, gli stessi neurotrasmettitori deputati a mediare un identico linguaggio biochimico; questo ci può far supporre ch'essi condividessero con noi alcune esigenze mentali di struttura, anche se soddisfatte con strumenti del tutto diversi – proprio analogamente a quanto avviene, del resto, per necessità quali l'alimentarsi, il ripararsi, il coprirsi.

Il comparire nella storia di fenomeni ideali e sociali identici per struttura, anche se diversi per linguaggio, può allora suggerire che lo zoccolo metastorico di cui ho parlato non si limita a recitare la parte della base passiva, della condizione silente, ma può dar anche luogo a *interferenze* con lo sviluppo storico; o, detto altrimenti, che lo sviluppo storico può far affiorare problemi la cui dinamica non si esaurisce interamente entro lo specifico quadro storico dato.

L'antieconomicità che abbiamo posto in evidenza indica del resto già da sola che la direzione verso cui cercare i bisogni che queste manifestazioni soddisfano deve orientarsi verso fattori di tipo mentale – il *nuovo mondo morale* che costituiva la vera motivazione profonda degli anarchici andalusi; ma proprio qui sorge un problema.

I fenomeni di cui trattiamo presentano la caratteristica di avere alla propria base al tempo stesso dinamiche psichiche eccentriche, fuori norma, ma possibili solo entro una dimensione intersoggettiva: come tali, essi tendono a sfuggire alla presa sia di discipline quali quelle psicologiche e psichiatriche, che studiano preferibilmente le sofferenze individuali (pur se socialmente generate o condizionate)

secondo un approccio tecnico-terapeutico, sia di quelle antropologico-culturali, che studiano invece contenuti mentali di gruppo assunti nella loro quotidianità. Tutte queste discipline, inoltre, operano sempre con riferimento a un quadro storico determinato e non si pongono neppure il problema, per noi invece di fondo, della dimensione storicamente trasversale di certi fenomeni.

6. Quest'atemporalità, in effetti, porta di nuovo alla ribalta un vetusto dibattito, mai del tutto sopito: se esista o meno qualcosa definibile come "natura umana" e quali caratteristiche possa avere – sembrerebbe, insomma, che ciò di cui avremmo bisogno dovrebbe essere proprio una psicoantropologia della natura umana in quanto tale.

Certo, per storici che sono cresciuti, tra l'altro, alla scuola di Lucien Febvre, questa stessa espressione rappresenta poco meno di una bestemmia anche se, a ben guardare, la critica febvriana non toccava tanto il concetto di una possibile natura umana, quanto l'identificazione di questa con alcuni contenuti ideologici specifici; non diversa è l'operazione compiuta al proposito a livello di senso comune, là ove si elevano alla dignità di natura umana i pregiudizi o le idee di qualcuno, nel puerile intento di conferire a queste la dignità di leggi eterne.²⁴

Pure, il problema esiste. Seguendo le tracce lasciate dai suoi benandanti friulani cinque-seicenteschi, Carlo Ginzburg si è visto proiettato su un teatro plurimillenario esteso all'intero Pianeta, che lo ha condotto a cogliere nel nucleo folklorico del sabba un tema comune, quello del viaggio nel mondo dei morti – un "nucleo narrativo elementare" che "ha accompagnato l'umanità per millenni":

Nella partecipazione al mondo dei vivi e a quello dei morti, alla sfera del visibile e a quella dell'invisibile, abbiamo già riconosciuto un tratto distintivo

²⁴ "Nelle vite romanizzate... che cosa urta lo storico?... la cosa più grave è il perpetuo, irritante anacronismo incoscientemente commesso da uomini che si proiettano quali sono nel passato, coi loro sentimenti, le loro idee, i loro pregiudizi intellettuali e morali, e che avendo travestito un Ramsete II, un Giulio Cesare, un Carlo Magno, un Filippo II, ed anche un Luigi XIV, da bravi borghesi del 1938, ritrovano nei loro eroi quello che essi stessi vi hanno messo, ne stupiscono doverosamente e concludono la loro "analisi" con un *nil novi* atteso sin dall'inizio: «Così l'uomo è sempre identico a se stesso» (L. FEBVRE, *Storia e psicologia*, in *Problemi di metodo storico*, Torino, Einaudi, 1976, p. 115).

della specie umana. Ciò che si è cercato di analizzare qui non è un racconto fra i tanti ma la matrice di tutti i racconti possibili.²⁵

Per quanto oggi ne sappiamo, l'uomo è l'unico essere vivente ad avere consapevolezza sia della morte sia della necessità della propria morte. È pertanto del tutto comprensibile come l'umanità debba risolvere un problema le cui condizioni specifiche cambiano di luogo in luogo e di tempo in tempo, ma le cui caratteristiche strutturali, ossia formali, rimangono sempre le stesse. Si comprende dunque molto bene qual sia la base di quel *nucleo narrativo elementare* che ha *accompagnato l'umanità per millenni*; da questo punto di vista, lo stesso capolavoro della nostra letteratura altro non è se non una rielaborazione particolarmente complessa, e storicamente determinata, di questo nucleo narrativo metastorico.

L'ampiezza spazio-temporale delle convergenze che questo nucleo mette in luce, una volta scartate, per le difficoltà che sollevano, spiegazioni in base a processi di diffusione o di origine da una fonte comune, conduce a ritenere possibile, sempre secondo Ginzburg, una terza ipotesi, quella d'una "derivazione da caratteristiche strutturali della mente umana"; tale origine però, se non la si voglia semplicemente asseverare in guisa di postulato, come avviene nel caso del concetto di archetipo, va a sua volta in qualche modo motivata. Ciò sembra all'Autore possibile nel caso di un elemento centrale del nucleo narrativo di cui stiamo parlando, quello dell'asimmetria deambulatoria, sia questa dovuta a zoppaggine mitica, come nel caso di Edipo, o a monosandalismo, come in quello di Cenerentola, o ad altro:

La diffusione transculturale dei miti e dei riti imperniati sull'asimmetria deambulatoria ha verosimilmente la sua radice psicologica in questa percezione elementare, minima, che la specie umana ha di se stessa – della propria immagine corporea. Ciò che altera quest'immagine, su un piano letterale o metaforico, appare quindi particolarmente adatto a esprimere un'esperienza oltre i limiti dell'umano: il viaggio nel mondo dei morti, compiuto in estasi o attraverso i riti d'iniziazione... Con ciò la nozione di archetipi viene riformulata in maniera radicale, perché saldamente ancorata al corpo. Più precisamente alla sua autorappresentazione. Si può ipotizzare che essa operi come uno schema, come un'istanza mediatrice di carattere formale in grado

²⁵ C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 288-289.

di rielaborare esperienze, legate a caratteristiche fisiche della specie umana, traducendole in configurazioni simboliche potenzialmente universali.²⁶

Aggiungendo a questo orizzonte interdisciplinare l'etologia, si potrebbe ricordare a questo punto come uno fra gli esperimenti più comuni in tale contesto sia quello dello specchio, di fronte al quale solo alcune specie di scimmie, oltre all'uomo, sono in grado di comprendere il fenomeno fisico dell'immagine riflessa e sono quindi in grado di produrre anche un'immagine *mentale*, ossia una rappresentazione, del proprio corpo.

In ogni caso, posto l'itinerario dischiudosi durante la sua lunga ricerca, non meraviglia l'impegnativa conclusione tratta dall'Autore nel presentare la propria opera:

Tanto tempo fa mi ero proposto di dimostrare sperimentalmente, da un punto di vista storico, l'inesistenza della natura umana; mi sono trovato, venticinque anni dopo, a sostenere una tesi esattamente contraria.²⁷

Contro questa tesi milita però lo stesso Ginzburg: la sua ricerca infatti è tutta basata, nell'impossibilità di accedere a fonti tradizionali (data l'enorme ampiezza nel tempo e nello spazio del campo d'indagine) su criteri di carattere morfologico, gli *isomorfismi* rintracciabili nel materiale mitico-rituale esaminato. Dietro questa, che viene presentata come una necessità metodologica, si cela però probabilmente qualcosa di molto più profondo. Anche solo osservando i pochi casi che ho sopra addotto come esempi di fenomeni d'interferenza fra storia e metastoria è possibile constatare come siano caratterizzati da una singolare inversione polare nei rapporti fra ciò che usualmente identifichiamo come *forma* e ciò che identifichiamo invece come *contenuto*: in qualche modo, la loro forma sembra essere la loro vera ragione, cioè la loro sostanza, il loro contenuto appunto, mentre la modalità concreta in cui presentano se medesimi – il linguaggio che parlano – sembra essere invece la loro veste esteriore, ciò che consente a un elemento metastorico di esistere entro un contesto storico determinato.

Anche questo tipo di modalità è riscontrabile trasversalmente nella storia, in tutti i sensi possibili: per esempio nei pellegrinaggi di gruppi mariani cattolici a Medjugorje e nell'attività di talune orga-

²⁶ *Ibidem*, pp. 193, 197-198, 223.

²⁷ *Ibidem*, p. XXXVII.

nizzazioni del carismatico cattolico italiano – un movimento nato a margine del Vaticano II per imitazione dei pentecostali americani riformati – ma nella stessa Opus Dei e, per altri aspetti, anche nel fenomeno di Radio Maria, dove le orazioni divengono un vero e proprio *mantra*, o addirittura nel culto di Elvis Presley, il cui unico contenuto “dottrinale” sarebbe “don’t be cruel”. In tutti questi movimenti il contenuto è nulla e la forma è tutto, o meglio, il contenuto è forma e la forma contenuto; la religione è un armadio di segni vuoti, mentre la sostanza autentica s’identifica con il totale abbandono alla struttura collettiva. Impressionanti sono poi le somiglianze con il misticismo maturato in ambiente monastico femminile nell’Italia seicentesca e inquadrato poi dal Sant’Uffizio nella cosiddetta eresia *quietista* – del resto, a proposito degli svenimenti spesso ricorrenti fra i pentecostali, spunta proprio l’espressione “stato di quiete”.²⁸

Torniamo però al problema della “natura umana”, cercando di precisare meglio il concetto. Se esiste alcunché di definibile in simili termini, non può non prevedere elementi di tipo innatistico, basati di necessità su informazioni trasmesse geneticamente. Ora, sembra in effetti che fattori di questo tipo possano essere riscontrati non solo fra gli animali, ma anche in ambito umano. Scrive, a questo proposito, Giorgio Vallortigara:

Per parecchio tempo si è creduto che i neonati umani non apprendessero le caratteristiche del viso umano fino a 2 o 3 mesi di vita. Gli studi che impiegano la tecnica della fissazione preferenziale, nella quale vengono presentati al neonato stimoli costituiti da un disco al cui interno sono collocati occhi, naso e bocca schematici disposti o nell’ordine giusto (“facce”) oppure in maniera casuale (“non-facce”), mostravano concordemente che i neonati non hanno alcuna tendenza a guardare più a lungo le prime rispetto alle seconde fino ai tre mesi di vita. Tuttavia, più di recente, si è scoperto che neonati di solo un’ora di vita inseguono con gli occhi e con il capo stimoli che si muovono lentamente nel loro campo visivo molto più facilmente quando questi sono costituiti da facce che da non-facce... Anche i neonati, quindi, possederebbero un meccanismo innato che li porta a prestare attenzione a stimoli che assomigliano ai conspecifici. Così come per il pulcino, questa

²⁸ M. MARZANO, *Cattolicesimo magico. Un’indagine etnografica*, Bompiani 2009 (v. soprattutto alle pp. 118-119, 129-130, 159); F. PINOTTI, *Opus Dei segreta*, Milano, RCS libri 2008; E. PALLAMARA, *E Elvis disse: “Don’t be cruel”... Il culto di Elvis Presley*, Tesi presso la Facoltà di sociologia dell’Università di Milano Bicocca (rel. M. Pisati), a. a. 2003-2004; A. MALENA, *L’eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 2003.

idea innata della madre sarebbe alquanto rozza: un disco con tre piccoli ton-di disposti al suo interno nell'ordine giusto, due in alto orizzontali per gli occhi e uno in basso al centro per la bocca, sono sufficienti per evocare la risposta di inseguimento oculare nel neonato.²⁹

Un comportamento come quello or ora descritto appare, peraltro, dotato d'un grande significato adattativo: l'informazione geneticamente trasmessa possiede un carattere meramente formale, di filtro, insegna non *chi* sia la madre, ma *dove* andarla a cercare, scartando l'enorme quantità di stimoli innessari o devianti rispetto all'obiettivo e delegando la precisazione del dato a un'interazione con l'ambiente; in tal modo il giovane individuo è messo al riparo dai rischi insiti in possibili variazioni dell'ambiente stesso che gli impedirebbero di riconoscere la madre, qualora questa si discostasse da un'immagine geneticamente trasmessa. Sembrerebbe dunque di poterne inferire che, se una natura umana esistesse, dovrebbe consistere comunque in una sorta di struttura formale, di scatola vuota.

Vi è però poi un'altra considerazione che impedisce di assumere il concetto d'una natura umana a livello mentale, e cioè che altro è individuare l'esistenza di singoli elementi d'ordine metastorico, altro è sostenere che tali elementi sono fra loro vincolati da legami necessari e costanti, sì da configurare un tutto organico; e finora nessuno – neppure Ginzburg con quel *nucleo narrativo* da lui stesso definito *elementare* – è riuscito ad addurre prova alcuna dell'esistenza d'un siffatto sistema.

7. Restiamo dunque saldamente ancorati alla constatazione della presenza, empiricamente riscontrabile, di elementi metastorici singoli. Almeno un tentativo di formulare un'intera teoria antropologico-culturale in piena congruenza con tale ottica è stato compiuto da Ernesto De Martino grazie al concetto-chiave di *crisi della presenza*, con il quale viene a essere indicato il rischio supremo, connaturato alla mente umana in quanto tale, che potremmo definire in termini di *collasso sistemico*: esso comporta il crollo della distinzione io/mondo, il reciproco precipitare dell'io nel mondo e del mondo nell'io e, con questo, la dissoluzione dell'io medesimo, dissoluzione che viene di norma vissuta dal soggetto in forma speculare, come *fine del mondo*. La crisi della presenza rappresenta, negli sviluppi maturi del pensiero di De Martino, non già una debolezza o una patologia circoscritte a

²⁹ VALLORTIGARA, *Altre menti*, cit., pp. 113-114.

tempi o situazioni delimitate, ma il rovescio medesimo della mente umana, un rischio continuo, connaturato alla struttura stessa dell'io, e definito pertanto come *rischio antropologico permanente*, il "rischio di non poterci essere in alcun mondo culturale possibile"; l'intera cultura umana non ne rappresenterebbe altro, addirittura, che un colossale esorcismo.

La fine dell'ordine mondano esistente può essere considerata in due sensi distinti, e cioè come *tema culturale storicamente determinato*, e come *rischio antropologico permanente*. Come tema culturale storicamente determinato essa appare nel quadro di determinate configurazioni mitiche che vi fanno esplicito riferimento: per esempio il tema delle periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo nel quadro del mito dell'eterno ritorno o il tema di una catastrofe terminale della storia nel quadro del suo corso unilineare e irreversibile. Come rischio antropologico permanente il *finire* è semplicemente il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile, il perdere la possibilità di farsi presente operativamente al mondo, il restringersi – sino all'annientarsi – di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana, la catastrofe di qualsiasi progettazione comunitaria secondo valori. La cultura umana in generale è l'esorcismo solenne contro questo rischio radicale, quale che sia – per così dire – la tecnica esorcistica adottata...³⁰

Proprio per queste sue profonde analogie con la prospettiva in cui mi sono posto, il concetto di crisi della presenza appare particolarmente idoneo ai miei fini. Per poterne cogliere però tutte le potenzialità sembra necessario superare i limiti ch'esso conosce nella sua formulazione originaria; De Martino infatti si è limitato ad asseverare *sic et simpliciter* la realtà di questa crisi, senza rendere esplicite in alcun modo le premesse che di quel concetto rappresentano necessariamente la condizione e conferiscono ad esso pieno valore.

La prima e la più importante di tali premesse è che, se l'io risulta costantemente minacciato di dissoluzione, non può in alcun modo

³⁰ E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 1977, p. 219; le enfattizzazioni (da noi rese in corsivo) sono dell'A. – Non è questa la sede ove procedere a un'analisi del pensiero di De Martino; il lavoro di C. ZANARDI, *Sul filo della presenza*, che esce contestualmente al mio in questa stessa collana, mi esonera da tale compito. Mi limito a indicare alcuni passi de *La fine del mondo*, particolarmente significativi in ordine alle considerazioni da me qui fatte, alle pp. 14-18, 58, 62-63, 74-75, 89, 136-145, 169-170, 222-223, 248-249, 262-263, 430, 447-448, 452-453, 457-460, 464, 467, 469, 473, 528-529, 532, 547, 558, 563-564, 574, 576-577, 596-597, 617, 630-631, 635, 640, 643, 654, 659, 663, 666, 668-669, 674-675.

rappresentare una sostanza semplice, ma una *pluralità* di funzioni, strutture, dinamiche, dati – se così non fosse, lo stesso concetto di presenza risulterebbe infatti privo di basi, giacché un io semplice non potrebbe correre il rischio di collassare o di dissolversi; l'*identità* si configura pertanto, in tale prospettiva, come il risultato finale, e mai definitivamente acquisito, del *processo* di riduzione a unità d'un molteplice, che inizia fin dai primi giorni e dura per tutta la vita, posto che "in generale, ogni momento del divenire è nuovo, e quindi critico per la presenza".³¹

Seconda premessa è che, quindi, la costruzione dinamica risultante da queste operazioni dev'essere compiuta di continuo: innanzitutto, ogni volta che riprendiamo coscienza dopo qualche interruzione dello stato vigile, sia in seguito a un normalissimo sonno che a cause accidentali o patologiche, quali uno svenimento o un trauma; ma, poi, durante lo stesso stato di veglia, posto che ogni nuovo dato dell'esperienza deve trovare spazio entro la costruzione. Nell'uomo in salute questo processo è del tutto inconsapevole: ma l'esistenza e la portata vitale d'esso emergono là ove le capacità cerebrali d'integrazione s'indeboliscono e si perdono, come avviene sovente nelle persone anziane, ma anche nelle giovani laddove siano sottoposte a *stress* particolarmente intensi; l'esito, nel primo caso, è la demenza senile, nel secondo, uno stato confusionale più o meno acuto.

Ciò comporta – terzo elemento – alcune necessarie conseguenze; in termini mutuati dalla fisica, potremmo dire che la realizzazione di questa fabbrica richiede un *lavoro*, il che implica a sua volta un certo consumo di *energia*; traducendo questi concetti in termini di vissuto soggettivo, possiamo affermare che quest'attività comporta *sofferenza* e *fatica*.

Come quarto punto, occorre ammettere che il sistema nervoso centrale si comporti come un *sistema omeostatico*, il cui fine supremo consiste nel ripristino continuo d'un equilibrio continuamente turbato mediante l'assimilazione del nuovo.

Va però a questo punto posta in rilievo anche l'*unilateralità* dell'analisi demartiniana, in quanto essa considera la crisi della presenza quasi esclusivamente sotto il profilo della carica insostenibile d'angoscia ch'è in grado di suscitare e quindi nell'ottica d'una risoluzione positiva, la riaffermazione dell'io, resa possibile dal primigenio *ethos del trascendimento* (stretto parente, a mio avviso dell'*élan vital* bergsoniano e forse anche dell'adleriana *volontà di potenza*), ch'è poi quanto

³¹ DE MARTINO, *La fine del mondo, cit.*, p. 138.

interessa all’A. Una valutazione più completa deve invece cogliere come possa subentrare anche una sorta di stanchezza suprema, tale da far apparire in termini invece positivi, di sommo piacere, proprio l’abbandono del processo identitario, con tutto il carico di fatica e sofferenza che necessariamente comporta. Possiamo infatti individuare una serie d’esperienze, cui la *communis opinio* conferisce segni di valore molto diversi, e le cui affinità profonde quindi non è in grado di cogliere, ma che appaiono, al contrario, strettamente collegate proprio dal denominatore comune dello smarrimento dell’io. Al proposito, possiamo distinguere una forma *incontrollata e irreversibile* di smarrimento, là dove la morte viene accettata per stanchezza, come talvolta capita a persone molto anziane o a malati terminali in grande sofferenza; e forme invece *controllate e reversibili*, quali la più nota fra tutte, l’orgasmo sessuale, o la vasta gamma d’esperienze generate attraverso mezzi chimici (quali le sostanze psicotrope), fisici (come la ripetizione di un *mantra* o la perdita del senso d’equilibrio) o psicogeni, come avviene in molte esperienze di tipo mistico. L’elemento comune di tutte queste manifestazioni consiste appunto nel temporaneo “uscir da sé” del soggetto, nell’abbandono provvisorio, quindi, del processo identitario.³²

8. Fin qui abbiamo considerato la costruzione del binomio io/mondo – ciò che, in altre parole, potremmo anche indicare come *la realtà* – nei termini d’un lavoro meramente individuale, ma nei fatti le cose non si svolgono così. La nostra vita quotidiana si sviluppa entro un mondo *creduto e rappresentato*, cioè entro un’immagine complessiva che, certo, ha a monte una realtà esterna, di cui però noi percepiamo in prima persona solo una piccola parte: la nostra rappre-

³² Va comunque doverosamente precisato che spunti in questo senso non sono del tutto assenti dalla prospettiva demartiniana, come è possibile vedere *ibidem*, pp. 596-597, ove, citando Piaget, De Martino considera la condizione infantile come quella in cui non è ancora intervenuta la distinzione fra io e mondo, sì che i movimenti del proprio corpo non sono distinti da qualsiasi movimento esterno: ciò fa provare al bambino la gioia d’un dio, che dirige a distanza il moto degli astri. Questa perpetua “assenza di presenza” non costituisce dunque una condizione angosciata, ma, al contrario, di somma felicità: l’espressione *crisi della presenza* rappresenta dunque, in effetti, una *vox media*, descrive una condizione bifronte, mentre le forme *controllate e reversibili* di smarrimento dell’io da me qui richiamate, alla luce di quanto detto, assumono anche il sapore d’un regresso verso la condizione neonatale – come magistralmente reso, sul piano poetico, da Giovanni Pascoli in una celeberrima lirica (*La mia sera*).

sentazione del noumeno, della realtà *an sich*, non è quindi necessariamente falsa, ma è di certo molto *parziale*.

Ogni nostra percezione diretta, del resto, non costituisce alcunché di *sui ipsius interpretis*, ma può trovar posto entro il nostro teatro mentale solo se sottoposta a un'*imputazione semantica* ch'è sempre un *fenomeno sociale*: è solo l'interazione con i nostri simili, o con alcuni d'essi, a persuaderci se la luce che noi vediamo in cielo debba essere considerata una stella, un aereo o un disco volante. Inoltre la nostra rappresentazione della realtà è formata in massima parte da informazioni trasmesseci da altri e che noi decidiamo di accogliere per vere. In questo senso ciò che chiamiamo "il mondo" costituisce non già, semplicemente, un sistema creduto e rappresentato, come espresso qui sopra, ma un sistema *socialmente creduto e rappresentato*. Ciò che noi consideriamo, *la realtà*, si configura come il prodotto di una *costruzione sociale*.³³

Ciò, del resto, è del tutto congruente con le origini medesime della nostra specie; i nostri antenati cacciatori erano usi procacciarsi il cibo in branco; lo testimonia, fra l'altro, la precoce domesticazione e la lunga storia di rapporti con altri animali di branco quali il cane, ove le strutture mentali comuni di branco forniscono la base d'intesa necessaria per la comunicazione simbiotica interspecifica. Dal cacciatore i moduli della vita di branco sono stati poi trasferiti nella divisione del lavoro dell'agricoltore prima e del fabbricante poi. Questa esperienza svolge un ruolo chiave nella costruzione sociale della realtà, poiché è solo grazie al lavoro organizzato che l'uomo sopravvive, oggi ancor più che non migliaia d'anni or sono.

Torniamo però alla tematica demartiniana della crisi della presenza come rischio antropologico permanente risolto dalla cultura e, in particolare, dalla tematica mitica della fine del mondo, non a caso presente in tutte le culture umane, anche non comunicanti fra loro. De Martino analizza qui la fisiologia, la normalità dell'omeostasi cerebrale, muovendosi in base a due assunti impliciti: a) che il divenire rappresenti una grandezza costante e b) che la capacità di integrare i dati dell'esperienza sia la medesima in tutti gl'individui.

Entrambi questi assunti costituiscono però mere astrazioni a fini espositivi, come chiunque può verificare anche solo in base alla propria esperienza. Innanzitutto, come anticipavo già prima, perché

³³ P. L. BERGER-Th. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, il Mulino, 1969, pp. xvi-7-258 [tr. it. de *The Social Construction of Reality*, Garden City, New York, Doubleday and Co., 1969].

queste capacità variano nell'arco della vita d'ogni singolo, risultando minime in coincidenza con le età estreme dell'esistenza e massime durante la maturità; in secondo luogo perché è troppo facile osservare che vi sono ambiti storici ben più dinamici di altri. Possiamo pertanto introdurre il concetto d'una possibile *capacità di carico*, d'una possibile *portata* mentale rispetto al bombardamento di dati dell'esperienza, variabile secondo una combinazione di tempi, luoghi e persone: un domani forse la neurologia identificherà anche possibili basi organiche di queste differenze. Quanto a noi ora qui importa è acquisire che sussiste la possibilità, accanto a un rischio antropologico generale di crisi di presenza, anche di rischi *specifici*.³⁴

De Martino considera il divenire come un blocco omogeneo, il che è empiricamente falso: il divenire deve certo essere differenziato in rapporto alla sua intensità, o velocità, come sopra si diceva, ma questo non basta: occorre anche distinguere *cosa* diviene entro la molteplicità di piani che formano l'evoluzione storica, e ai quali corrispondono altrettanti piani nell'edificio dell'io. Ciò è imprescindibile perché, in effetti, l'io reagisce in modo differenziato davanti a stimoli di natura differenziata. In particolare, occorre distinguere fra un divenire quotidiano, microstorico, entro un quadro macrostorico stabile, e un divenire degli assi medesimi di questo quadro macrosto-

³⁴ È vero che De Martino dedica l'intera prima parte della sua ultima opera alla malattia psichica, ove trionfa quel vissuto di fine del mondo il cui rischio è reintegrato nel quadro delle escatologie, delle apocalissi e dei millenarismi culturalmente condizionati. L'utilità dei vissuti schizofrenici di fine del mondo consiste per De Martino proprio nel fatto ch'essi rendono visibile il rischio estremo cui è esposta l'esistenza in quanto tale. La loro parentela con i vissuti culturali si limita a ciò: come due persone che rispettivamente salgono e scendono da una scala, v'è un punto in cui entrambi i fenomeni stanno sullo stesso gradino, ma inseriti entro dinamiche opposte: l'uno risale verso il riscatto culturale, l'altro precipita verso l'irrimediabile isolamento incomunicabile della malattia psichica. I fenomeni dei quali ci stiamo interessando in questa sede, però, a onta delle apparenze, non hanno nulla a che vedere con il campo delle patologie, in primo luogo perché il loro tratto saliente è di non essere individuali, in secondo luogo perché non possono essere in alcun modo definiti come patologici o anormali, quanto piuttosto come *reazioni normali a situazioni anormali* – reazioni cioè che qualsiasi essere umano ha in condizioni determinate. In altre parole: non esiste alcuna mente umana che non conosca limiti della propria capacità di carico: è il *livello* di questa soglia che varia da individuo a individuo. Sono debitore di questa essenziale precisazione a un colloquio con D. Mainardi, cui va la mia riconoscenza.

rico. A caratteri diversi del divenire devono infatti corrispondere strumenti profilattici differenziati.

9. Siamo ora giunti al vivo del problema. Di fronte alla percezione del superamento della propria capacità di carico mentale, un disagio, anche sotterraneo e inconsapevole, ma acutissimo, può impadronirsi di taluni individui, suscitando una reazione angosciosa che rappresenta il preannuncio d'un possibile collasso sistemico: di fronte a questo rischio, che, come già sappiamo, non può essere corso, il singolo ha in sostanza due possibili vie d'uscita.

La prima consiste in una via individuale e si attua, in buona sostanza, attraverso un'inversione dei meccanismi omeostatici abituali: se di solito, cioè, la mente ripristina l'omeostasi tentando di far coincidere le proprie rappresentazioni con i dati dell'esperienza, così come socialmente interpretati entro l'ambiente in cui il soggetto vive, qualora sia esposta a sollecitazioni eccessive, può reagire generando invece dati virtuali, ossia allucinazioni.

Questo sistema però comporta un grave limite: esso può esitare nella follia vera e propria, esponendo il singolo a una pressione sociale insopportabile – potremmo parlare anche, in tal caso, di omeostasi fallita, d'un metodo che esita in sbocchi contraddittori rispetto alle necessità di partenza. In altre parole: una ristrutturazione meramente individuale della realtà porrebbe il singolo di fronte al drammatico rischio di identificare se medesimo come folle, il che diventa auto-contraddittorio, una sorta di tragico *Comma 22* – per ristabilire il mio equilibrio mentale devo diventare folle, ma se divento folle perdo il mio equilibrio mentale.

Il secondo metodo, invece, fa appello proprio ai meccanismi di costruzione sociale della realtà cui sopra mi riferivo; la risposta è fornita dalla nascita di un *gruppo specifico*, il quale si distingue e si isola rispetto agli altri raggruppamenti umani che costituiscono una società data. Quest'isolamento può anche essere *fisico*; ma realizzare una condizione siffatta non sempre è possibile, né del resto è indispensabile, perché esiste anche la possibilità di raggiungere un isolamento altrettanto ermetico con mezzi puramente psicologici, culturali, ideologici – dichiarando, per esempio, che il mondo è interamente corrotto e i membri del gruppo sono gli unici a possedere la verità e a potersi salvare. In tal modo il gruppo recide qualsiasi interazione e si sottrae a qualsiasi verifica da parte del resto della società – vissuta come la fonte del suo malessere – e può procedere indisturbato alla

costruzione d'una realtà sociale propria, dove perfino le allucinazioni possono realizzarsi, nel senso d'essere credute e rappresentate, perché posseggono comunque quel predicato essenziale della intersoggettività che l'*ethos* del branco converte in fattore e stigma di verità. Quanto possano sostenere gli "altri" in contrario è facilmente riasorbito, nel quadro di questo vortice psichico autoreferenziale, in quanto bollato come frutto di malignità, ostilità, peccato eccetera. Diventa in tal modo possibile *delirare come se non si delirasse*, far tornare i conti del proprio io sfuggendo all'obiezione della follia, che contrassegna invece ogni delirio individuale.

Il gruppo adempie dunque al fine di ricostruire l'io/mondo dei suoi adepti – è proprio questo il "nuovo mondo morale" di cui andavano in cerca gli anarchici andalusi di Hobsbawm: la figura del "profeta", attorno a cui il gruppo di norma si costruisce, ha proprio il compito di "ricreare il mondo", ossia di ridefinire l'io. Un siffatto modello interpretativo è in grado di spiegare buona parte delle caratteristiche di questi gruppi: la dipendenza totalizzante da uno o più "soggetti alfa" (i "profeti"); l'organizzazione, di conseguenza, sempre molto gerarchica e autoritaria; l'autoreferenzialità; il tratto caratteristico secondo cui contrassegno essenziale dei membri è la convinzione di aver *trovato la pace*; la composizione del gruppo, sempre eterogenea e non riconducibile ad ambienti socialmente determinati, né a particolari condizioni di disagio economico – lo abbiamo ben visto nel caso di Münster, dove la predicazione millenarista ebbe eco soprattutto fra i ceti dirigenti della borghesia urbana, alla cui testa stava proprio quel Knipperdolling ch'era indiscutibilmente la personalità di maggior rilievo in città.

Diviene anche chiaro come mai le fasi di grandi trasformazioni storiche risultino particolarmente favorevoli all'insorgere di questi fenomeni: esse infatti da una parte accrescono il carico di trasformazione e quindi acquiscono il bisogno di ripristinare l'omeostasi mentale e il relativo disagio, dall'altra agiscono "allargando i confini del possibile". Ed è caratteristico di molti di questi fenomeni il fatto ch'essi conoscano una fase nascente nel seno di movimenti più ampi i quali, pur muovendosi del tutto all'interno di prospettive razionali, sono connotati da un'ardita progettualità; il gruppo ristretto, per dir così, conosce una fase genetica durante cui si mimetizza entro il moto più ampio, per staccarsene poi quando le condizioni paiono diventare più favorevoli, come abbiamo visto nel caso dei pikarti, e poi degli adamiti, rispetto alla rivoluzione ussita.

Le stesse ragioni spiegano come mai il comparire di simili gruppi sia tanto più frequente quanto più moderna e dinamica risulti una società, per il combinarsi di disintegrazione sociale e velocità di trasformazione che caratterizza, appunto, il dinamismo sociale. Non è certo per caso che il paese oggi più prolifico quanto a esperienze di questo genere siano gli Stati Uniti, dove addirittura sono all'opera da oltre vent'anni movimenti anticulto che si giovano della opera di cosiddetti *cult specialist*, o *deprogrammatori mentali*, professionisti in grado di riportare a una vita "normale" gli adepti di questa o quella "setta", liberandoli *dal lavaggio del cervello* cui, in omaggio ai miti maccartisti, sarebbero stati sottoposti.³⁵

Mi sembra opportuno, a questo punto, compiere un'osservazione che ritengo di grande rilevanza. Ho avuto modo di notare come, nella grande maggioranza dei casi, i gruppi specifici di cui ho detto si presentino in forma quiescente e assolvano quindi ai loro scopi nella indifferenza, talvolta anche beffarda, della società circostante; altre volte, invece, vadano incontro a una sorta di mutazione in senso militante e aggressivo, dietro cui è agevole leggere, in effetti, un vero e proprio controcanto autodistruttivo.

La stretta contiguità fra terrore supremo e desiderio supremo di dissoluzione dell'io – di fatto, due facce della medesima medaglia – con cui ho proposto di completare il modello demartiniano di crisi della presenza, consente di spiegare in termini convincenti questo passaggio. È come se, in modo analogo a quanto narrato in certi vecchi racconti di fantascienza, i sistemi ideologici entro cui queste formazioni si muovono contenessero proprio un programma di autodistruzione, capace di attivarsi in circostanze determinate, e cioè in tutti i casi in cui il gruppo stesso, condizione e garante della ritrovata presenza dei suoi membri, vacilla, o perché si sente minacciato dall'esterno (siano le minacce reali o solo immaginarie), o perché si sente minacciato dall'interno, per esempio anche dal solo declino fisico del proprio *leader*. Nel momento in cui i membri del gruppo sentono cedere la propria ritrovata identità, cosa inaccettabile, si attiva allora il programma (auto)distruttivo, a un tempo riaffermazione identitaria estrema e forma ultima e irreversibile di smarrimento.

10. Una simile compresenza di polarità opposte può essere ancor meglio articolata e resa comprensibile riflettendo sulla natura comune che i casi richiamati in questo scritto rivelano ora con chiarezza e

³⁵ PINOTTI, *op. cit.*, p. 313.

che rende plausibile inserirli entro una categoria distinta di fenomeni storico-sociali, definibile appieno in termini di *fenomeni adattativi mentali*. Il concetto di adattamento, centrale in biologia, viene di solito inteso in termini di adeguamento fisico passivo a mutate condizioni dell'ambiente; nel caso della nostra specie, tuttavia, il problema è reso molto più articolato e complesso sia dalla capacità umana di modificare l'ambiente stesso, in misura molto superiore a quella di qualsiasi altro essere vivente, sia dalla circostanza che, come ho già sottolineato, oltre all'ambiente naturale gli esseri umani devono adattarsi anche ad ambienti sociali particolarmente complessi e mutevoli – e vi sono buoni motivi per ritenere che proprio quest'ultima attività impegni in misura massiccia le loro capacità cerebrali.³⁶

I casi di cui ci siamo occupati non riguardano né adattamenti fisici né risposte di tipo meramente passivo; la costituzione e il mantenimento d'un gruppo sociale separato e contrapposto rispetto agli altri che costituiscono una società determinata può realizzarsi solo grazie a volumi massicci d'energia, in grado di reggere l'intera costruzione. È forse proprio in questa sorta di centrale nucleare della mente umana che si generano forze in grado di esplodere, in condizioni appropriate, in senso tanto costruttivo quanto distruttivo, verso se medesimi o verso altrui.

³⁶ VALLORTIGARA, *Altre menti, cit.*, pp. 263-264

Parte III

IL CASO THOMAS MÜNTZER

Uno scritto corsaro

1. Un romanzo storico ambientato nell'Europa cinquecentesca, comparso alcuni anni or sono sotto lo pseudonimo generico di Luther Blissett e sotto il quale, in questo caso, si cela un gruppo di lavoro, si apre sulla rappresentazione drammatica della fuga d'un gruppo di reduci dalla fin troppo celebre "battaglia" svoltasi a Frankenhau- sen, in Turingia, il 15 maggio 1525, che recano sulle spalle il riformatore Thomas Münzer, ferito. Questo primo capitolo serve per introdurre la parte iniziale dell'opera, occupata dalla rappresentazione di quella che un tempo era nota come la "guerra contadina" tedesca del 1524-25 e che oggi invece gran parte della storiografia ha ritenuto più corretto chiamare la "rivoluzione dell'uomo comune".¹

Q ha avuto un notevole successo commerciale ma oggi, ad appena dodici anni dalla sua comparsa, è già dimenticato. E con ragione, perché si tratta d'un'opera di retroguardia. Non ho le competenze, e quindi non mi permetterei mai di pronunciare un giudizio, sul valore letterario del romanzo; dal punto di vista storico, invece, è certo che si è trattato d'una operazione altrettanto furba sotto il profilo di mercato quanto scadente dal punto di vista culturale, perlomeno se si considera l'enorme ricerca che su questo *grande avvenimento* della storia europea è stata condotta dalla storiografia degli ultimi quarant'anni.

Oggi, in particolare, sappiamo che quello turingio ha rappresentato un episodio del tutto secondario della grande rivoluzione tedesca, le cui carte si giocarono a sud, fra Selva Nera, Svevia, Confederazione elvetica, Tirolo, Salisburgo, Austria; che il ruolo di Müntzer è stato, del pari, trascurabile; che tale ruolo è stato ingigantito a livello di storiografia essenzialmente per il durissimo scontro impegnato

¹ Luther BLISSETT, *Q*, Torino, Einaudi 1999.

contro di lui da Lutero, in parte per provincialismo (Lutero fu anche uomo di vedute ristrette, rimasto tutta la vita rinchiuso nella sua Sassonia e portato quindi a enfatizzare oltre misura l'importanza di quanto gli capitava nel cortile di casa) e in parte invece per motivi assai seri, come avrò modo d'illustrare più oltre; che è completamente falsa la visione di quegli eventi in termini di scontro escatologico-epocale fra forze del bene e del male, conclusosi con il trionfo delle seconde – in almeno un terzo delle zone interessate dalla rivoluzione il conflitto si concluse non con un massacro, ma con compromessi fra autorità e insorti che segnarono importanti conquiste per l'uomo comune, come avvenne ad esempio in Tirolo e a Salisburgo; che la stessa Dieta imperiale di Spira del 1526 avviò un'importante riflessione sulle cause di quanto era accaduto, prendendo a base dei lavori proprio i celebri *Dodici articoli* dei contadini altosvevi (il "Manifesto del 1525", come l'ha definito Peter Blickle) e avviando un dibattito che fu poi all'origine dello spettacolare sviluppo impresso al sistema giudiziario tedesco nel secolo XVI.

Le decine di migliaia di pagine dedicate in questi anni dagli storici alla rivoluzione tedesca sono olimpicamente ignorate dagli autori di Q, i quali ripropongono un'immagine di quei fatti vecchia di centocinquanta anni e che presenta l'unico vantaggio d'essere talmente trita da risultare familiare a un pubblico molto più ampio rispetto a quello degli storici di mestiere – di qui l'astuzia commerciale dell'operazione. Al centro di tale immagine campeggia la figura titanica di Thomas Müntzer, l'Ercole dei diseredati, il riformatore che, travolto dalla passione sociale per le miserabili condizioni dei ceti subalterni, piega la dottrina al servizio della rivoluzione incendiando, con le proprie prediche, gli animi del popolo tutto (il quale però, poi, non si comprende perché, si farà spazzar via da quattro colpi di cannone), ed estendendo e coordinando, grazie ai propri emissari, il conflitto in tutta la Germania. Müntzer epicentro del sisma tedesco, dunque; non è a caso che la prima parte del romanzo s'intitoli appunto *Il Coniutore*, traduzione non molto elegante del cognome del personaggio in questione ("colui che batte moneta").

Al netto di numerosi dettagli, risalenti solo alla fertile fantasia degli Autori, questo è il nocciolo del quadro proposto da Q; molto rassicurante soprattutto per quell'ampia fascia di opinione pubblica colta, molto attenta ai problemi della società presente, che si qualifica solitamente come schierata alla sinistra del quadro politico. "Sarebbe però il caso di chiedersi – ha scritto con fine ironia Máximo Diago

Hernando a proposito delle interpretazioni fornite in merito a un episodio storico affine, quello delle *comunidades* di Castiglia – “se falsificare il passato [*rappresenti*] la maniera migliore di far prendere coscienza ai contemporanei dei problemi del presente”.²

2. La popolarità dell'immagine di Müntzer proposta da Q ha peraltro radici talmente ampie e profonde da giustificare a usura la sua sopravvivenza, *contra viento y marea*. Formulata per la prima volta alla vigilia della rivoluzione del 1848 dal grande storico Wilhelm Zimmermann,³ pastore evangelico di umili origini, filosofo hegeliano, letterato, poi deputato dell'estrema sinistra al Parlamento di Francoforte, e riproposta quindi da Friedrich Engels nel 1850 in un *pamphlet* politico scritto mentre imperversava la reazione – tradotto anche in italiano fin dal 1904 e ristampato e diffuso nelle sezioni socialiste e comuniste infinite volte⁴ – essa ha costituito la base di tutta la storiografia sovietica del Novecento in proposito e soprattutto della monumentale opera di Moisej Mendelevic Smirin, insignita nel 1948 del premio Stalin di 2ª classe,⁵ nonché di tutta la successiva storiografia della Repubblica democratica tedesca, la quale indicava proprio nella guerra contadina e nella figura di Müntzer la vera scaturigine delle genuine tradizioni del popolo tedesco, tradite e sfigurate dalla dittatura nazista; il Riformatore di Stolberg veniva elevato, in tal modo, a vero e proprio pilastro ideologico in grado di legittimare la Repubblica socialista uscita dal secondo conflitto mondiale. Malauguratamente Zimmermann, che per primo aveva potuto lavorare su fonti originali, non aveva invece avuto accesso proprio agli archivi di Dresda e Weimar, che sarebbero stati necessari per la ricerca su Müntzer.

Com'è facilmente intuibile, alla vigilia della “primavera dei popoli” lo spirito del tempo, lo *Zeitgeist*, spirava con particolare violenza; troviamo così il nostro Autore tracciare una linea diretta fra gli eventi del 1525 e quelli del 1848:

² M. DIAGO HERNANDO, *Le comunidades di Castiglia (1520-1521). Una rivolta urbana contro la monarchia degli Asburgo*, Milano, Unicopli 2001, p. 13.

³ F. WINTERHAGER, *Bauernkriegsforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981, cap. 2.2; ID., *Wilhelm Zimmermann. Ein schwäbischer Pfarrer als Historiker des Bauernkrieges*, Würzburg, Königshausen und Neumann 1986.

⁴ *La guerra dei contadini* di Federico ENGELS, Versione dall'originale tedesco di A. Morandotti, Roma, Luigi Mongini editore, 1904.

⁵ M. M. SMIRIN, *Die Volksreformation des Thomas Müntzer und der grosse Bauernkrieg*, übersetzt von H. Nichtweiss, Berlin, Dietz Verlag 1956².

Tutti i fenomeni del futuro movimento sociale europeo sono contenuti in quello del '25; esso è non solo l'inizio delle rivoluzioni europee, ma la loro quintessenza in miniatura. Tutti i fenomeni in virtù di cui degli stati furono trasformati nel corso dei secoli successivi, così come quelli che, ai nostri giorni, preparano una trasformazione sociale, trovano i loro modelli nel movimento del '25, sia per quanto concerne gli individui che le idee.⁶

Engels si muoverà nella medesima scia, a costo di far violenza a quello stesso materialismo storico di cui pure rivendicava l'impiego; Müntzer diventa infatti per lui l'interprete di una classe sociale *inesistente*, la "opposizione plebea" delle città, composta da "elementi rovinati della vecchia società feudale e corporativa" misti a "primi principi degli elementi proletari della germinante moderna società borghese":

Solo in Turingia, sotto la diretta azione di Münzer, e in pochi altri luoghi sotto quella dei suoi scolari, la frazione plebea delle città fu trascinata tant'oltre dall'impeto dell'insurrezione da lasciare per un momento prevalere in essa, e su tutte le altre frazioni, l'embrionale elemento proletario. Questo episodio, che forma il punto culminante di tutta la guerra dei contadini, e che si aggruppa intorno alla sua più grande figura, a Tomaso Münzer, è anche il più breve. E s'intende che esso dovesse chiudersi rapidamente ed assumere un'impronta fantastica...⁷

Il nefasto mito del precursore celebra anche in questo celeberrimo *pamphlet* engelsiano i propri trionfi:

Questa violenta forzata anticipazione della storia ventura... noi la troviamo per la prima volta in Germania in Tomas Münzer e nel suo partito... in Münzer, per la prima volta, queste reminiscenze comunistiche [*taborite*] divengono l'espressione dei bisogni di una frazione di classe, da lui vengono formulate con una certa chiarezza, per riapparire dopo d'allora in ogni grande commovimento popolare, sino a congiungersi a poco a poco al moderno movimento proletario...⁸

Un'attenzione tutta particolare merita poi il giudizio di Engels sulle posizioni religiose di Müntzer; così come il suo programma po-

⁶ W. Zimmermann, riportato da WINTERHAGER, *op. cit.*, p. 26; la traduzione è mia.

⁷ *La guerra dei contadini* di Federico ENGELS, *cit.*, pp 22-23.

⁸ *Ibid.*, p. 29.

litico “rasenta il comunismo”, la sua “filosofia religiosa rasenta l’ateismo”: essa infatti

attaccava tutti i punti principali non solo del cattolicesimo, ma del cristianesimo in generale. Egli insegnava sotto forme cristiane un panteismo che ha una sua singolare somiglianza col pensiero speculativo moderno, e che rasenta qua e là l’ateismo... il nocciolo eretico traspare da tutti i suoi scritti, e ci si avvede che il mantello biblico era per lui cosa men seria che non fosse per parecchi fra gli scolari di Hegel.⁹

L’analisi, com’è ovvio, potrebbe proseguire a lungo. Ai nostri scopi, tuttavia, basta fissare qui due punti fermi, che risultano sufficientemente documentati da quanto sopra esposto: Zimmermann ed Engels hanno letto la figura di Thomas Müntzer in tutto e per tutto alla luce di quello che era non un problema, ma *il* problema dell’Europa ottocentesca, figlia della rivoluzione industriale, vale a dire alla luce della *questione sociale*, disegnando di conseguenza il ritratto d’un teologo che, travolto dall’impeto della rivoluzione, piega la propria dottrina allo scopo di legittimarla.

3. Prima di procedere sembra opportuno, però, richiamare sinteticamente gli elementi essenziali della biografia del nostro personaggio così come risultano dallo stato odierno della ricerca.¹⁰ Thomas Müntzer nacque attorno al 1490 a Stolberg, nell’Harz, figlio d’un artigiano; studiò teologia a Lipsia e Francoforte sull’Oder, impadronendosi anche del greco e di rudimenti d’ebraico, e fu poi nominato parroco nel maggio 1520, dietro raccomandazione di Lutero, entro la cui scia allora si muoveva, nella città tessile di Zwickau dove però, sotto l’influenza dei cosiddetti *profeti*, d’orientamento valdese-taborita, si sarebbe staccato dalla dottrina luterana, divenendone un deciso avversario. Costretto a lasciare la città a seguito degli effetti delle sue prediche si recò poi a Praga dove, nella speranza di suscitare l’appoggio dei gruppi ussiti e taboriti, pubblicò la sua prima opera nota, il *Manifesto di Praga*, nel novembre 1521.

⁹ *Ibid.*, pp. 34-35.

¹⁰ La nota biografica su Thomas Müntzer è basata su R. ENDRES, *Thüringen*, in H. BUSZELLO-P. BLICKLE-R. ENDRES (Hrsg.), *Der deutsche Bauernkrieg*, 2. durchges. und ergänzte Aufl., Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh 1991, pp. 154-176; ho tenuto presente anche l’esposizione di G. FRANZ, *Der deutsche Bauernkrieg*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977¹¹, pp. 248-270.

A partire dalla Pasqua del 1523 lo troviamo attivo come predicatore nella cittadina rurale di Allstedt dove fonda, il 24 marzo 1524, la *Lega degli eletti*, alla quale appartenevano il Consiglio e circa 500 cittadini, artigiani e minatori; questa lega doveva costituire lo strumento per annientare gli empi e preparare così il regno egalitario di Cristo; convinto dell'avvento imminente d'una nuova epoca, Müntzer, "servo e nuncio di Dio" e "profeta", chiama tutti gli uomini a una fedeltà incondizionata e in questo spirito tiene il 13 luglio davanti ai principi di Sassonia, il duca Giovanni e Giovanni Federico, una celebre predica ove li invita a entrare nella Lega e a diventare "combattenti di Dio"; avutone un rifiuto, si rivolge allora contro gli "empi governanti", sostenendo che il potere della spada sarebbe stato dato al popolo comune. Richiesto di sciogliere la sua Lega dopo un interrogatorio a Weimar, il profeta fuggì.

Il 15 agosto 1524 Müntzer giunse nella città imperiale, agricolomercantile, di Mühlhausen che, con circa 7500 abitanti e 19 villaggi sudditi, rappresentava il nucleo urbano più grande della Germania centrale e, benché in declino, era riuscita a mantenere una relativa indipendenza, barcamenandosi fra le rivalità esistenti fra le due linee di principi sassoni – l'ernestina elettorale, cui apparteneva il protettore di Lutero, Federico il Saggio, e l'albertina, cui apparteneva il duca Giorgio, deciso fautore invece della Chiesa romana – che si contendevano allora il predominio della frammentatissima Turingia. Elemento di particolare instabilità era rappresentato qui dai sobborghi, ove il 40% degli abitanti erano non solo poveri, ma anche del tutto privi di diritti politici. Proprio basandosi su questi ceti, nonché sugli strati intermedi della popolazione artigianale e contadina, l'ex monaco Heinrich Pfeiffer aveva costretto il Consiglio ad accettare, il 1 aprile 1523, una giunta di Otto membri i quali presentarono poi in 54 articoli le rivendicazioni del Comune: partecipazione al governo della città, controllo delle finanze e del sistema giudiziario, abolizione dei privilegi fiscali del clero e insediamento di predicatori evangelici.

A metà settembre scoppiò di nuovo in città la rivolta: gl'insorti fondarono la "Lega eterna di Dio" e formularono gli "Undici articoli di Mühlhausen", verisimilmente influenzati da Müntzer e Pfeiffer, ove si richiedeva l'insediamento d'un "Consiglio eterno" vitalizio, di impostazione nettamente teocratica, fondato unicamente sull'Evangelo e il diritto divino – nelle aspettative di Müntzer, un esempio per l'intera Turingia e poi per l'intera Cristianità. Il Consiglio cittadino però, chiamati duecento contadini dei villaggi circostanti e sostenuto

dalla maggioranza delle corporazioni, fece bandire sia Müntzer che Pfeiffer, i quali si recarono prima a Bibra e poi a Norimberga, ove diedero alle stampe due fra le principali opere di Müntzer stesso, la *Esplicita messa a nudo della falsa fede* e la *Confutazione ben fondata e risposta alla carne senza spirito che vive mollemente a Wittenberg*. Il Consiglio della città però, di orientamento luterano, fece bandire Pfeiffer e confiscò la maggior parte delle copie dei due libri; Müntzer si trasferì allora nella Selva nera e sull'Alto Reno, ove cercò di prender contatto con i riformatori locali.

Frattanto a Mühlhausen i conflitti erano proseguiti, il che consentì a Pfeiffer e poi allo stesso Müntzer di far ritorno, il 13 dicembre e alla fine del febbraio 1525. Già il 17 marzo successivo fu eletto il "Consiglio eterno": seguì l'abolizione dei monasteri e la secolarizzazione dei loro beni a beneficio comune e la riduzione allo stato laicale di frati e monache: data la posizione preminente della città in Turingia, questi eventi cominciarono a suscitare echi in molte località, dove fautori del Riformatore di Stolberg si misero all'opera.

Contemporaneamente la Turingia cominciava ad essere coinvolta dagli effetti dell'intera rivoluzione tedesca, a partire dalla Franconia e soprattutto da Fulda. Müntzer cercò di coordinare i propri fautori da tutti i centri insorti, nel tentativo di conquistare l'intera regione e forse anche di contrastare l'influenza di Pfeiffer, i cui piani si limitavano a un ambito strettamente locale. Le città turingie, peraltro, non riuscirono a trovare alcuna unità di intenti, né fra loro, né con le comunità rurali; la nobiltà, stretta fra il timore d'una mediatizzazione da parte dei principi e la prospettiva d'una secolarizzazione dei beni ecclesiastici, ebbe un contegno oscillante, ma rientrò nei ranghi non appena cominciò a profilarsi la vittoria dei principi stessi, mentre i minatori se ne stettero per conto loro. Frattanto Lutero, male accolto dalla popolazione nella Contea di Mansfeld, spaventato dai successi di Müntzer e preoccupato per le esitazioni in campo principesco, diede alle stampe il 6 maggio il *pamphlet Contro le bande dei contadini assassini e saccheggiatori* per cui è rimasto poi famoso.

Mentre il langravio Filippo d'Assia occupava Hersfeld, l'annuncio d'un imminente arrivo di Müntzer e delle sue truppe da Mühlhausen dava fiato all'opposizione interna della piccola città di Frankenhäusen: il Consiglio fu abbattuto, il convento femminile saccheggiato, imposto un documento di 14 articoli, in effetti assai moderati; solo il 3 maggio successivo ne furono avanzati altri, ove l'influenza

müntzeriana è riconoscibile. Il giorno dopo veniva a morte Federico il Saggio.

Infine, il 10 o l'11 maggio, giunse in città lo stesso Müntzer, prese il comando e scrisse ai signori locali, i conti Ernst e Albrecht von Mansfeld, chiedendone l'incondizionata sottomissione; si rivolse poi alle città di Erfurt e Nordhausen e ai conti di Schwarzburg chiedendo loro un aiuto militare, che fu però rifiutato. Il 15 maggio le truppe di Filippo d'Assia, Giorgio di Sassonia ed Enrico di Braunschweig giunsero a Frankenhausen e chiesero la consegna "del falso profeta Thomas Müntzer assieme al suo seguito"; il Riformatore però riuscì a trattenere le sue truppe, grazie anche alla comparsa in cielo, durante la predica, d'un arcobaleno, lo stesso che campeggiava sulle bandiere della sua Lega degli eletti e che, come scritto in Genesi 9, 12-17, simboleggiava il ritrovato patto con Dio dopo il diluvio universale.¹¹

Subito dopo la predica i principi, stanchi di aspettare, diedero voce all'artiglieria. Non vi fu alcuna battaglia di Frankenhausen, vi fu un massacro di Frankenhausen: a fronte di forse 5000 caduti e 600 prigionieri fra gl'insorti si contarono 6 soldati uccisi. Müntzer, scovato in città dopo la battaglia, fu consegnato al suo vecchio nemico, il conte Ernesto di Mansfeld, e decapitato a Mühlhausen il 27 maggio. Nel corso dell'interrogatorio, secondo una tradizione peraltro contestata, egli avrebbe abiurato tutte le sue dottrine e sarebbe tornato al cattolicesimo.

4. Com'è possibile vedere anche da questa breve esposizione, gli storici hanno ricondotto da tempo il ruolo di Müntzer nei fatti del 1525 a un ambito strettamente locale. Il nocciolo di base dell'interpretazione ottocentesca, tuttavia, è rimasto inalterato anche a livello scientifico, per tacere di quello divulgativo, nonostante diversi autori non manchino di sottolineare, *en passant*, l'interesse pressoché esclusivo del profeta di Stolberg per la problematica religiosa rispetto a quella politico-sociale.

In effetti mentre il povero Lutero, tacciato da secoli di servo dei principi, traditore, boia dei contadini, si diede perlomeno il disturbo

¹¹ G. BRENDLER, nota acutamente come l'adozione di questo simbolo da parte di Müntzer significhi un distacco dal Nuovo testamento e il ristabilimento del patto veterotestamentario precristiano (*Idee und Wirklichkeit bei der Durchsetzung der Volksreformation Thomas Müntzers in Mühlhausen*, in G. BRENDLER-A. LAUBE (Hrsg.), *Der deutsche Bauernkrieg 1524-25*, Akademie Verlag, Berlin 1977, p. 87).

di confrontarsi con i celebri *Dodici articoli* altosvevi, in tutte le opere di Thomas Müntzer si cercherebbe invano una sola parola, che non sia retorica e di circostanza, sulle condizioni economico-sociali e le rivendicazioni di quei ceti la cui miseria avrebbe generato la sua scelta di campo.

La linea del Riformatore di Wittenberg verso gli eventi del 1525, d'altra parte, non coincide affatto con quella espressa nel fin troppo noto libello *Contro le bande dei contadini*, sopra ricordato, su cui è stata appiattita. Lutero dedicò al problema ben sei diversi scritti, che non lasciano dubbi su qual fosse, almeno inizialmente, la sua idea di fondo in merito;¹² tale posizione, espressa con assoluta chiarezza nel primo opuscolo, *Esortazione alla pace, sopra i dodici articoli dei contadini di Svevia*, pubblicato alla fine di aprile o inizi di maggio del 1525, e ribadita nel secondo, *Patto tra l'onorevole Lega sveva e i due gruppi di contadini del Bodensee e dell'Allgäu*, coincide esattamente con la linea allora tenuta dalle città libere tedesche: mediazione a oltranza fra i due fronti, comunitario e signorile; occorre insomma impedire a ogni costo che si addivenisse a uno scontro.

A prima vista, questa identità di vedute fra i consigli delle città libere meridionali e il sassone Lutero, espressione d'un mondo assai meno urbanizzato, può sembrare strana, ma risulta ovvia se si considera che sussistevano, nell'uno e nell'altro caso, identiche necessità funzionali: sia Lutero che i consigli cittadini, infatti, sapevano bene come, in caso di conflitto aperto, chiunque vicesse, loro avrebbero perso – cosa che poi, di fatto, si verificò. Il Riformatore non mentiva allorché, qualche mese più tardi, scrisse all'amico Gaspare Müller che avrebbe “tanto voluto pacificare i contadini e ammaestrare l'autorità”.¹³

Con questo – scrive Lutero, rivolgendosi ai contadini altosvevi – non voglio già giustificare o difendere l'autorità nella sua intollerabile ingiustizia, che voi soffrite... ma questo voglio: se da ambo le parti non intendete farvi ammaestrare e, Dio ci assista, vi ponete uno contro l'altro e vi colpite, in tal caso nessuna delle due parti porti il nome di cristiana, ma... si dica... che Dio punisce un ribaldo per mezzo d'un altro ribaldo. Se si venisse alla guerra – che Iddio misericordioso voglia evitare – voglio considerarvi sotto tale specie e con tale nome...¹⁴

¹² Gli scritti sono da tempo disponibili in lingua italiana in Martin LUTERO, *Scritti politici*, tradotti da G. Panziera Saija, Torino, UTET 1959², pp. 442-528.

¹³ *Una lettera sul duro libretto contro i contadini, ibidem*, p. 527.

¹⁴ *Ibid.*, p. 461, analoghi appelli alla mediazione si trovano a p. 473.

Quando poi si addivenne al celebre Trattato di Weingarten fra le truppe della Lega sveva, comandate dal siniscalco Jörg von Waldburg, e quelle della Lega contadina del lago di Costanza, cui si unirono poi le altre due altosveve – un accordo che, come poi si sarebbe visto, sanciva l'inferiorità strategica degli insorti e apriva la strada al prevalere delle forze signorili – Lutero ne fece addirittura stampare il testo, munendolo d'un preambolo e d'una ammonizione finale in cui additava il trattato a esempio e ribadiva disperatamente la necessità d'un accordo.¹⁵

Certo, non si può dire che la posizione di Lutero fosse davvero equidistante fra i fronti in lotta, poiché, nell'*Esortazione alla pace*, egli colpiva in effetti al cuore il nocciolo legittimante medesimo della rivoluzione dell'uomo comune, ossia quella concezione del *diritto divino* che, dichiarando illegittimo ogni canone in uso in base sia al diritto consuetudinario che a quello comune, riteneva accettabile solo quanto si potesse desumere dalla Sacra scrittura: ciò era esattamente quanto stava alla base dei *Dodici articoli* ove, a fianco di ogni rivendicazione (elaborata, come ormai si ritiene, dal garzone pellicciaio di Memmingen Sebastian Lotzer in base a centinaia di rivendicazioni locali) comparivano i riscontri che dalla Scrittura aveva tratto il predicatore zwingliano di S. Gallo Christopher Schappeler.

Di ciò, peraltro, Lutero non recava né colpa né consapevolezza alcuna. Benché infatti egli fosse considerato il corifeo e primo iniziatore del rinnovamento religioso, la Riforma aveva preso le mosse per opera di decine d'intellettuali, operanti in numerosi centri, e le cui dottrine, pur unite da alcuni principi di fondo, quali la giustificazione per sola fede, erano in realtà molto diverse fra loro. Di simili divergenze, tuttavia, non sussisteva, durante quei primi anni, la benché minima idea: la prospettiva dominante era, al contrario, che l'unico compito fosse scrostare dalla parola di Dio, contenuta nella Scrittura, tutte le deformazioni (le cosiddette *aggiunte umane*) introdotte nei secoli successivi dalla malvagità degli uomini, come avevano insegnato e iniziato a fare quegli umanisti di cui Lorenzo Valla era stato il precursore ed Erasmo da Rotterdam il massimo esponente. Tutti i riformatori si muovevano, quindi, nella fiducia che la Bibbia fosse *sui ipsius interpretes*, non avesse bisogno cioè di interpretazione alcuna, perché la parola del Signore può essere solo chiara e univoca.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 474 sgg.: *Patto tra l'onorevole Lega sveva e i due gruppi di contadini del Bodensee e dell'Allgau, con preambolo ed esortazione*. FRANZ, *op. cit.*, p. 133.

Ben altrimenti stavano le cose, come si vide negli anni successivi. Per il riformatore di Zurigo Ulrico Zwingli, allievo spirituale del neoplatonismo fiorentino, tra idea e realtà, tra l'irraggiungibile perfezione cristiana e la vita degli uomini su questa terra, doveva esistere un rapporto necessario d'imitazione: la Sacra scrittura, di conseguenza, non contiene per lui solo precetti utili alla salvezza dell'anima, ma anche concrete indicazioni cui i governanti cristiani sono vincolati, al punto che, in caso contrario, il popolo cristiano ha il dovere di abbatte-terli – proprio di qui deriva la struttura bipartita dei *Dodici articoli*. Per il sassone Lutero, che dell'umanesimo accoglie solo il metodo filologico ma non l'orizzonte ideologico, il mondo spirituale e quello materiale sono retti da ordinamenti voluti entrambi da Dio, ma radicalmente diversi fra loro: il potere politico ha il compito di mantenere un ordine solo esteriore, con l'unico scopo d'evitare che gli uomini si distruggano fra loro e di consentire in tal modo la sopravvivenza della chiesa cristiana, ch'è "chiesa invisibile", inevitabilmente minoritaria, e conosciuta solo da Cristo; il governo civile, perciò, può benissimo non essere cristiano, ma anche turco.

Quello fra Lutero e i compilatori dei *Dodici articoli* si configurava dunque come un vero e proprio dialogo fra sordi, un tragico malinteso. Altri elementi affiorano però da questi primi scritti luterani, che meritano d'essere evidenziati. Uno è l'atmosfera escatologico-apocalittica, caratteristica dell'Europa di quegli anni e soprattutto del mondo tedesco, di cui Lutero, com'è ben noto, mostra d'essere pienamente partecipe:

Tanti e sì terribili segni comparsi in cielo e in terra indicano imminente una grande sciagura e importantissimi cambiamenti in terra di Germania, sebbene noi purtroppo poco ce ne curiamo.¹⁶

L'altro è la vera e propria ossessione verso i "falsi profeti", che riaffiora di continuo: Dio, irato contro di noi, "ci manda tanti falsi maestri e profeti affinché, errando e offendendo Dio, ci meritiamo in precedenza l'inferno"; Egli "lascia che il demonio per mezzo dei suoi falsi profeti ecciti il popolo contro di voi"; i contadini non devono credere "a ogni sorta di visionari e predicatori, perché il tristo Satana ha ridestato, sotto il nome di Vangelo, le schiere degli spiriti sediziosi

¹⁶ *Esortazione alla pace, sopra i dodici articoli dei contadini di Svevia*, in LUTERO, *op. cit.*, p. 446. Per la convinzione dell'imminenza del Giudizio universale, v. anche *Contro le empie e scellerate bande dei contadini*, *ibid.*, p. 489.

e omicidi, e ne ha riempita la terra”; “temo che si siano uniti a voi molti profeti di delitti”; e potremmo proseguire ancora a lungo.¹⁷ Con queste definizioni Lutero intende molti suoi avversari: talvolta il riferimento è agli anonimi estensori dei *Dodici articoli*;¹⁸ in altri casi invece i “profeti di morte... scesi tra questa plebaglia, con la quale praticano da più di tre anni” vanno chiaramente identificati proprio con Thomas Müntzer.¹⁹

Ma come si può distinguere un vero da un falso profeta, ora che il primato romano è stato distrutto e, con esso, ogni monopolio nell'interpretazione della Sacra scrittura, ora che le comunità dei santi si trovano nude di fronte a quel Testo il quale, come ogni altro testo, se interrogato, tace maestosamente? Lutero non ha che una risposta: dai segni che il Signore manda. Dio parla agli uomini attraverso due canali diversi, che devono risultare compatibili e congruenti fra loro: in modo diretto, tramite i profeti, come è avvenuto con Mosè sul monte Horeb; ma poi, attraverso la *storia*, ch'è storia sacra, attuazione del piano divino nel mondo e, quindi, discorso di Dio agli uomini: come è avvenuto con le piaghe d'Egitto.²⁰

E se insisterete [*voi contadini*] nella vostra impresa, anche avendo contro di voi ambedue, diritto cristiano e divino nel Vecchio e nel Nuovo testamento e diritto naturale, dovrete mostrare qualche nuovo ordine particolare di Dio, confermato da segni e miracoli, che vi dia potestà e vi comandi di agire così...²¹

Gli estensori dei *Dodici articoli* avevano concluso il loro accorato appello al “lettore cristiano” invocando il precedente dell'*Esodo*:

Ora, se Dio intende dare ascolto ai contadini... chi troverà da ridire sulla volontà di Dio? Chi si frapperà ai Suoi intendimenti? Chi invero si opporrà alla Sua maestà? Non ha Egli forse dato ascolto ai figli d'Israele che lo imploravano di salvarli dalle mani del Faraone? Non può forse Egli salvare anche oggi i Suoi figli? Sì, egli li salverà...²²

¹⁷ LUTERO, *op. cit.*, pp. 447, 448, 451, 456, 458, 462, 464, 468, 470, 483,

¹⁸ *Ibid.*, p. 464.

¹⁹ *Ibid.*, p. 448.

²⁰ *Esodo*, 3-12.

²¹ LUTERO, *op. cit.*, pp. 453-44.

²² S. LOMBARDINI, *Rivolte contadine in Europa (secoli XVI-XVIII)*, Torino, Loescher 1983, p. 58.

Ma la risposta di Lutero è pronta:

E come esempio adducete anche i figli d'Israele, dei quali Dio esaudì le invocazioni e li liberò. Ma perché non vi attenete a quel medesimo esempio del quale vi vantate? Invocate Dio anche voi così, ed attendete fino a che Egli non vi mandi un altro Mosè, che con segni e miracoli dimostri d'essere mandato proprio da Lui.²³

D'altra parte, invocare esempi biblici del passato non serve poiché, scrive Lutero in modo assai significativo (come vedremo), "Mosè più non conta né vale nel Nuovo testamento; qui regna il nostro maestro Cristo".²⁴

5. Chi oggi, sulla scorta del testo engelsiano, si accosti alle opere di Müntzer in cerca di quel programma politico che "rasenta il comunismo" e di quella "filosofia religiosa" che "rasenta l'ateismo" non può che restare sconcertato perché, scartata la maggioranza di testo che, giusti gli usi controversistico-accademici del tempo, consiste in invettive e rimandi scritturali, non si riesce a trovare in esse alcuna traccia né di programmi politici né di dottrina religiosa alcuna.

Che Müntzer abbia ottenuto il suo primo impiego di parroco, come s'è visto, dietro raccomandazione di Lutero, non è affatto un caso: i due riformatori infatti muovevano da premesse e, soprattutto, da una base culturale comune, seppure declinata secondo modalità differenti. Di conseguenza, può essere esteso a Müntzer l'acuto giudizio che L. Febvre ha applicato a Lutero e alla sua famosa *scoperta*:

Si trattava di una scoperta dottrinale, di un insieme di concetti inediti? È abbastanza ridicolo il fatto che qualcuno si sia posto un tale problema ... Il monaco aveva bisogno di un rimedio e fu un rimedio quello che trovò, o, più esattamente, una terapia.²⁵

Un *rimedio*, una *terapia*, un *metodo* insomma: potremmo dire anche una *via*. Né Lutero né Müntzer sono filosofi e tanto meno teologi: sono *maestri* i quali, fermo restando il mistero insondabile della divinità, si ripropongono di risolvere quello ch'era avvertito da vasti strati di "opinione pubblica" del tempo come *il problema* per anto-

²³ LUTERO, *op. cit.*, p. 464.

²⁴ *Contro le empie e scellerate bande dei contadini, ibidem*, p. 486.

²⁵ L. FEBVRE, *Martin Lutero*, Roma-Bari, Editori Laterza 1974² [1^a ed. orig. 1927], p. 56.

nomasia: assicurare il fedele riguardo alla sua condizione rispetto alla salvezza.²⁶

Qual è, allora, la *via* proposta da Müntzer? Lo storico sovietico M. M. Smirin, che abbiamo già ricordato, e la cui opera è stata in gran parte ignorata, nella sua boria accademico-ideologica, dalla storiografia “occidentale” nonostante, al di là degli equilibrismi a sua volta “ideologici” e talvolta ridicoli in cui si cimenta, rappresenti un’analisi d’enorme valore, dedica l’intera prima parte del suo lavoro a una ricostruzione delle *Idee filosofico-religiose e politico-sociali di Müntzer e della loro genesi*. Dopo aver minuziosamente ricostruito il distacco di Müntzer dalla riforma luterana e avere escluso, del tutto a ragione, qualsiasi parentela con il monaco cistercense Gioacchino da Fiore, vissuto fra XII e XIII secolo – colui che formulò per primo nella storia del pensiero occidentale l’idea di *progresso* – e con la complessa tradizione testuale e intellettuale, mediata soprattutto attraverso l’ordine francescano, che andava impropriamente sotto il nome di quegli, si rivolge a ciò che rappresenta la vera fonte maestra del pensiero müntzeriano, come anche di quello luterano: la mistica domenicana tedesca del Trecento, inaugurata da Meister Eckhart ma rappresentata, nel nostro caso, soprattutto da Giovanni Taulero.

Il capitolo successivo, dedicato da Smirin ai rapporti fra Müntzer e il settarismo medievale, e che di fatto cerca di rintracciare un’influenza da parte della riforma boema e soprattutto dell’ala chiliasta di quella, i taboriti, è di scarso interesse: i taboriti infatti costituirono non una dottrina, ma un movimento assai complesso, agitato al proprio interno da correnti molteplici; ha quindi scarso senso parlare d’influenze “taborite”. Se poi tali influenze dovessero essere individuate, come Smirin fa, nella prospettiva apocalittico-chiliasta, la Germania del primo Cinquecento, come vedremo, non aveva proprio bisogno di farsela insegnare da nessuno.

D’altra parte, il famoso *Manifesto di Praga*, datato al 25 novembre 1521, pervenutoci in quattro testimoni manoscritti e di cui non si sa se abbia mai circolato, più che testimoniare un’influenza boema su Müntzer testimonia il tentativo di Müntzer d’influenzare i boemi: lo scritto, firmato “Thomas Müntzer vuole adorare un Dio non muto, ma parlante”, dove le citazioni veterotestamentarie prevalgono in

²⁶ Si veda in proposito l’acuto saggio di B. HAMM, *Tra severità e misericordia. Tre tipi di prediche riformatrici nelle città prima della riforma: Savonarola - Geiler - Staupitz*, in G. FRAGNITO-M. MIEGGE (a c. di), *Girolamo Savonarola da Ferrara all’Europa*, Firenze, SISMEL 2001, pp. 347-381.

modo netto su quelle neotestamentarie e si proclama apertamente la superiorità del Padre rispetto al Figlio, è percorso da un'autentica ossessione che si rivelerà essere il nocciolo medesimo della prospettiva müntzeriana: lo ispirazionismo. Lo Spirito santo deve pervadere l'uomo, svuotandogli la mente, affinché possa "udire e comprendere il Dio vivente"; sono gli empi preti a credere "che Dio non può parlare in persona con l'uomo", mentre i "cuori ripieni del timore di Dio" rappresentano "il papiro e la pergamena su cui Dio scrive la vera sacra Scrittura, e non con inchiostro ma con la sua mano vivente... Questa Scrittura possono leggerla tutti gli eletti che mettono a profitto i loro talenti" – e così via.²⁷ D'altra parte, Müntzer precisa qui che "Dio parla alle creature solo nella tribolazione, che i cuori degli increduli non conoscono". E questo ci riporta a Taulero.

L'interesse per i mistici trecenteschi è un fenomeno caratteristico dell'intera epoca della Riforma. Ciò si spiega, secondo Smirin, con il fatto che il movimento religioso trecentesco era nato nella scia dello scontro fra papa Giovanni XXII e l'imperatore Ludovico il Bavaro, contro cui venne fulminato l'interdetto. Si sarebbe aperto, in tal modo, un vasto campo d'attività, favorevole anche alla diffusione di dottrine eterodosse. Si formarono circoli di mistici, fra i quali vi fu quello degli "amici di Dio", cui appartenne proprio il frate domenicano Giovanni Taulero – non sarà forse a caso che un Müntzer, ancora convinto di operare nel solco luterano, si rivolgesse da Zwickau al Maestro, in una lettera del 13 luglio 1520, chiamandolo "modello e faro degli amici di Dio".²⁸

Capostipite dell'intera mistica tedesca del Trecento era stato il domenicano Meister Eckhart, morto probabilmente fra 1327 e 1329. I riformatori cinquecenteschi, tuttavia, mostrarono pochissimo interesse per lui, mentre al centro della loro attenzione campeggiavano i suoi seguaci, Taulero e, in certa misura, Suso e la *Theologia Deutsch*. Ciò si doveva al fatto che i riformatori s'interessavano poco o nulla al problema ontologico, dell'essenza di Dio, e molto invece al ruolo dell'uomo nella redenzione; ed è proprio il problema della salvezza a rappresentare il centro di gravità del sistema di Taulero che nelle sue considerazioni puramente speculative si limita a seguire Eckhart.

Sempre secondo Smirin le prediche e i *pamphlet* di Müntzer sono scritti sotto il forte influsso di Taulero; Müntzer applica soprattutto

²⁷ *Manifesto di Praga*, in Thomas MÜNTZER, *Scritti politici*, Introduzione, versione e note a cura di E. CAMPI, Torino, Claudiana 1972, pp. 75-87 *passim*.

²⁸ SMIRIN, *op. cit.*, Parte I, cap. 1.

il metodo tauleriano di confrontare continuamente Dio con le creature per sottolineare l'incompatibilità esistente fra la fedeltà a Dio e un rapporto positivo verso le creature. L'uomo deve uccidere in sé ogni libidine carnale per dare a Dio una dimora, sì ch'Egli possa operare in lui. Risalgono anche a Taulero la drastica contrapposizione tra semplicità divina e molteplicità delle creature, nonché il motivo delle difficoltà della via verso Dio, che Müntzer contrapporrà poi al "dolce Cristo" luterano. Altre somiglianze possiamo poi trovare fra i due nella polemica contro i dotti. Taulero contrappone ai grandi maestri di Parigi i quali leggono i grandi libri, gli uomini che posseggono la fede vivente, i quali leggono il libro vivente, sfogliano cielo e terra e leggono l'opera meravigliosa di Dio.

Il tema centrale di Taulero è la via che conduce l'uomo a Dio. Dio è il bene immanente a tutte le cose e non è determinabile positivamente in modo alcuno; perciò Taulero rimanda alle Sue sole caratteristiche in negativo. Quando l'uomo coglie la perfezione più alta e trova Dio in sé, allora entra "nella nascosta oscurità del bene indefinito". L'uomo perfetto penetra nell'unità divina, concepita, anche questa, solo in negativo: è la semplice unità priva di modi, dov'egli perde ogni differenza e si libera dall'oggettivo e dal sensibile. I perfetti si sono gettati nelle tenebre della solitudine divina, che oltrepassa ogni comprensione.

Taulero definisce insomma Dio come il Nulla che non soggiace a determinazione alcuna, ch'è immanente a ogni cosa e, nello stesso tempo, rappresenta la negazione di tutte le caratteristiche, immagini e differenze d'ogni cosa; Dio è il fondamento increato d'ogni creatura. Attraverso un'abnegazione completa – la via più ardua, piena di tormento – l'uomo deve raggiungere il riconoscimento della nullità del suo nulla; quando coglie questa condizione, allora non solo ha toccato la profondità massima della sua propria anima, ma la sua anima creata s'è mescolata con quella increata, con il fondamento divino esistente in lui da tempo immemorabile.

Non è possibile nutrire dubbio alcuno circa i fondamenti neoplatonici della teologia di Taulero: è lui stesso a corroborare i propri detti con l'autorità "dei grandi maestri Proclo e Platone". Alcuni ricercatori, tuttavia, vedono la specificità del contributo tauleriano nel particolare modo in cui il neoplatonismo si coniuga con il cristianesimo. L'idea tauleriana del "ritorno" dell'anima al proprio principio divino si distingue nettamente da quanto pensavano in proposito i greci: qui non abbiamo il ritorno indolore dell'idea al Tutto, ma una

via dura, piena di pene, di sconvolgimenti innominabili, che il soggetto umano deve percorrere per poter scoprire in sé il soggetto divino. Non vi è nulla della concezione platonica d'una differenza fra l'idea e la sua copia, quanto invece la concezione cristiana della peccabilità del corpo e dell'espiazione attraverso i dolori.

Oltre però alle definizioni di Dio in negativo troviamo in Taulero, sempre secondo Smirin, anche l'idea agostiniana del Dio onnipotente, trascendente, creatore. Come si concilia, allora, quest'idea con la definizione neoplatonica di Dio come assoluto "nulla", tenebra divina? Taulero distingue fra un Dio come in verità è e un Dio come entra nel mondo e come può apparire all'uomo che lotta per unirsi a lui. Per la creatura Dio si annienta fino alla tenebra e in questa tenebra divina si devono immergere gli uomini mentre superano ogni loro determinatezza cosale, la molteplicità della loro natura.

Non si può quindi intendere la definizione tauleriana di Dio come "nulla" e "tenebra" in guisa di definizione dell'essenza divina in senso proprio, ma solo nel senso della Sua assoluta inconoscibilità attraverso qualsiasi ragione creata. Dio, in effetti, non è affatto tenebra, ma luce: viene definito "tenebra" solo nel senso che non lo si può descrivere, comprendere e spiegare mediante una ragione creata. L'idea dell'inconoscibilità di Dio mediante la ragione creata percorre come un filo rosso tutte le prediche di Taulero; egli considera la forza della ragione umana come il difetto fondamentale dell'uomo, come ciò che gli arreca danno. Gli uomini si abbandonano alla loro ragione e perdono la verità viva, essenziale: il mezzo migliore per accostarsi alla verità è una "umiltà profondamente sprofondante"; solo in questo modo si può raggiungere il Dio che abita *nel fondo del fondo* dell'anima (*im Abgrund der Seele*).

Taulero si occupa in tutte le sue opere di questa difficoltà a superare le particolarità mondane e dei tentativi d'una rinuncia totale a sé: l'uomo, dopo che ha raggiunto la condizione più elevata, tocca la verità, secondo cui egli è nulla, tocca cioè la scintilla divina nel fondo dell'anima sua e si fonde con l'universale "Nulla" divino. Taulero chiama questa comprensione di Dio "comprensione in modo essenziale", una comprensione immediata, a differenza della conoscenza logica, "comprensione in modo razionale", e chiama *vera fede vivente* in Dio questa difficile via, dell'immediata penetrazione nell'essenza di Dio stesso. Con la via della rinuncia completa ai propri desideri individualistici, corporali e mondani, l'uomo diventa simile a Dio,

mescolandosi con Lui nel comune nulla, cioè nella contrapposizione comune a tutte le qualità e determinatezze mondane.

La prospettiva eckhartiano-tauleriana, dunque, si profila come una poderosa sintesi fra un neoplatonismo mediato attraverso Agostino, secondo cui l'Uno-Dio dev'essere cercato nell'interiorità dell'uomo e non fuori – in una *entasi* e non già in un'*estasi* – e la pratica penitenziale monastica: solo mediante la dolorosa rinuncia a ogni essere particolare è possibile unirsi a quell'Essere senza aggettivi né limiti ch'è la negazione d'ogni essere specifico. Per il misticismo neoplatonico Dio è sostanza, e l'anima è, nella sua essenza più interiore, parte dell'eterna sostanza divina, nella quale essa vuole dissolversi come una goccia nel mare, superando tutti gli ostacoli frapposti a ciò dalla carne. È precisamente questa la dottrina che troviamo in Thomas Müntzer:

Inoltre, perché qualcuno possa essere ricolmato dell'eterna e divina bontà, bisogna che, dopo lunga disciplina, sia svuotato mediante la sofferenza e la croce, acciocché possa essere ricolmato, secondo la misura della sua fede, del supremo tesoro della sapienza cristiana... La scienza di Dio... non deve essere trasmessa mediante il fetido alito dei diabolici dottori, ma mediante l'eterna e potente parola del Padre che è nel Figlio, con l'illuminazione dello Spirito santo...

... l'uomo deve ridurre in frantumi la sua furtiva e falsa fede cristiana per mezzo di una immensa sofferenza del cuore, di una dolorosa tribolazione... Allora egli impiccolisce e ha disprezzo di sé; mentre gli empi grandeggiano e insuperbiscono, l'eletto è atterrato. Allora egli può esaltare e glorificare Dio e, dopo le tribolazioni del cuore, può rallegrarsi di tutto cuore in Dio suo salvatore. Allora il potente deve cedere il passo al debole e vergognarsi dinanzi a lui. Quanto gioverebbe ai poveri e reietti contadini saperlo!

Ma anzitutto il popolo deve essere ripreso con estremo rigore a motivo dei suoi scomposti piaceri che lo distolgono così voluttuosamente, privandolo di ogni ferma facoltà di riflettere seriamente della fede.²⁹

La potenza intellettuale di questi mistici domenicani, veri iniziatori della filosofia classica tedesca, lascia attoniti; non è però chi non veda come una siffatta prospettiva militi in senso specularmente opposto rispetto ai bisogni e alle rivendicazioni che animavano la rivolta dell'uomo comune nella Germania del primo Cinquecento. Troviamo dunque qui una prima risposta al paradosso che avevo segna-

²⁹ *Esplicita messa a nudo della falsa fede del mondo infedele*, in Thomas MÜNTZER, *op. cit.*, pp. 158-160.

lato più sopra: come mai, cioè, negli scritti di questo presunto corifeo dei contadini in rivolta non si trovi nemmeno una parola in difesa delle loro rivendicazioni materiali, dei loro bisogni concreti; come abbiamo già visto, per Müntzer, in realtà, le tribolazioni materiali – a differenza delle sole tribolazioni *morali*, come avviene in Lutero – vanno ricercate, e non fuggite; e l'accusa ch'egli rivolge ai potenti non è affatto quella di affamare i sudditi, ma di nascondere loro la verità circa la loro salvezza. Ma c'è di più: se quanto ho esposto è vero, ne consegue anche che la rivoluzione non avrebbe prodotto alcun mutamento visibile nella dottrina di Thomas Müntzer.

Sotto questo profilo, il giudizio di G. Franz, secondo cui Müntzer a Zwickau, a seguito dell'influenza del tessitore taborita Nikolaus Storch, si sarebbe distaccato da Taulero, appare totalmente errato;³⁰ come vedremo, è possibile sostenere invece che il Nostro rimase fino all'ultimo, perfino nel caso d'una sua abiura e d'un suo ritorno in seno al cattolicesimo, del tutto fedele al grande Maestro domenicano. Se così non fosse, non comprenderemmo nulla del secondo *Leitmotiv* che percorre tutte le opere müntzeriane, vale a dire l'accusa continua, ripetuta, insistente, rivolta verso Lutero, di adorare un "dolce Cristo".

Chiunque si sia misurato con l'estremo rigore etico del Padre della Riforma fa un'enorme fatica a riconoscerlo nella "carne senza spirito che vive mollemente a Wittenberg" che costituisce il bersaglio della *Confutazione ben fondata*.³¹ Questo giudizio, in apparenza incomprensibile, si spiega solo in base a due circostanze: la prima che, nel momento in cui Müntzer scrive, alla vigilia della rivoluzione, la dottrina luterana conserva ancora intatto il potente afflato liberatorio alla cui insegna era stata concepita e formulata: "dottrina di pace, nella sua fresca novità" – come la definisce giustamente L. Febvre – "E insieme dottrina di forza, di energia".³² Ai dubbi angosciosi circa la propria salvezza, al senso incolmabile d'indegnità, al sospetto che ogni sforzo umano, ogni "buona opera" fosse compiuta solo nel proprio interesse personale, al fine d'evitare la dannazione, Lutero contrappone la certezza che, certo, quel tormento era motivato, quei dubbi erano giusti, quel dolore era la voce medesima di Dio il quale, in tal modo, avvertiva i propri figli a non confidare nelle loro deboli forze, ma ad abbandonarsi totalmente alla Sua opera giustificante,

³⁰ FRANZ, *op. cit.*, p. 253.

³¹ Thomas MÜNTZER, *Scritti politici*, *op. cit.*, pp. 183 sgg.

³² FEBVRE, *op. cit.*, p. 61.

unica in grado di colmare l'abisso che li separava dal Padre, confidando ch'Egli avrebbe infine voluto conservare la propria più preziosa creatura.

La seconda considerazione è poi che, mentre Lutero, trasferendo la prospettiva mistico-tauleriana interamente dal piano ontologico al piano etico, si trova in condizione di compiere una svalutazione assoluta delle buone opere, in quanto queste tali sono precisamente per il loro presunto valore morale, Müntzer denuncia, attraverso le sue accuse, d'essere rimasto molto più fedele al proprio Maestro: le buone opere, intese qui come rinuncia ascetica ai beni e ai piaceri del mondo, mantengono valore in sé in quanto strumenti necessari della negazione del molteplice e, quindi, ponte indispensabile per il ricongiungimento con l'Uno – *im Abgrund der Seele*.

Müntzer dunque, seguendo fedelmente Taulero, tocca il fondo del fondo della propria anima dove però – questo è lo snodo decisivo – non trova più la tenebra divina, il Dio impersonale e muto dei neoplatonici, con cui ci si può solo unire, perdendo la propria *stessità*, ma un altro Dio, quello dell'Antico testamento – un Dio personale che, invece, parla; e che parla ad altissima voce.

6. A questo punto l'affermazione che ho fatto poco sopra, e secondo cui non sarebbe possibile ravvisare in Müntzer dottrina alcuna, perde ogni carattere di paradosso e si configura come l'ovvia conseguenza del suo *metodo*: Müntzer non può formulare dottrina alcuna perché ogni nuova dottrina verrà comunicata agli eletti direttamente da Dio, mediante sogni o visioni – come avverrà, in effetti, nella Münster di qualche anno dopo; perché la Rivelazione non è finita, ma prosegue; perché Dio non è morto, né ha perso la favella, ma continua a parlare, oggi come al tempo dei Profeti. Questo è il nocciolo della seconda accusa capitale che Müntzer rivolge contro Lutero, che discende dalla prima e che ritorna ossessivamente in tutti i suoi scritti, a partire dal *Manifesto di Praga*, come abbiamo già visto: quella di adorare un dio *muto*:

Se ora uno, per tutta la sua vita, non avesse né udito né visto la Scrittura potrebbe ben aver fede mediante il diretto insegnamento dello Spirito, come l'ebbero tutti coloro che pur senza tanti libri hanno scritto la sacra Scrittura...

[*gli scribi che crocifissero Gesù*] dicevano del Cristo che non era preannunciato nella Legge di Dio; questi ora dicono lo stesso... che non si può intraprendere nulla con lo spirito di Cristo... perché chi fa ciò viene segnalato con il primo dei segni di sciagura di un falso profeta. La Scrittura (come essi

dicono) deve dare la fede, tuttavia gli empi flaccidi non conoscono nessun motivo preciso per cui la sacra Scrittura debba essere accolta o respinta, eccetto che essa è stata accolta per antica tradizione da molti uomini... Ma attestano il contrario Maria, Zaccaria, Abrahamo, Giuseppe, Mosé e tutti i patriarchi, i quali si sono condotti secondo l'ispirazione dello Spirito santo nella profondità del cuore e non hanno tenuto giammai conto delle opinioni degli empi...

Quasi tutti affermano: noi siamo paghi della Scrittura, non vogliamo credere a nessuna rivelazione, Dio non parla più. Pensi che se tal gente fosse vissuta al tempo dei profeti avrebbe creduto loro o li avrebbe battuti a morte? Sì, sono talmente ciechi nella sacra Scrittura da non voler vedere o udire con quanta fermezza essa insiste sul fatto che si può e si deve essere ammaestrati solo da Dio.³³

Queste considerazioni aprono la via a un'immagine del tutto diversa di Müntzer, secondo cui il significato della sua comparsa non consisterebbe tanto nell'aver egli sposato la rivoluzione dell'uomo comune, quanto nel presentarsi come la prima clamorosa epifania d'un fenomeno vasto, complesso, che solo molto di recente si è cominciato a individuare come oggetto di ricerca e che, parafrasando Aby Warburg, potremmo definire *la rinascita dello ebraismo antico*. Tale rinascita, che si riproporrà poi in termini del tutto analoghi nella cultura europea fra Otto e Novecento, si caratterizzò per il confluire di tre elementi di fondo: un interesse verso la cultura ebraica in apparenza filologico, in realtà volto a riconsiderarne i contenuti in termini autonomi e normativi, e la presenza di tensioni rivoluzionarie in ambito politico e sociale; un *revival* che partorì a un tratto sia filosemitismo che antisemitismo – come mostrano abbondantemente, nella stessa Germania del primo Cinquecento, le furibonde polemiche attorno alla figura del grande ebraista Johannes Reuchlin – e che, nel caso otto-novecentesco, può essere considerato un'importante precondizione dello stesso Olocausto.

Come ha ricordato G. Bartolucci, fu con il XV secolo che la cultura ebraica riacquistò una sua autonomia in ambito cristiano e l'ebraistica cristiana compì i primi passi, muovendo, in apparenza, dall'esigenza umanistica d'un ritorno alle fonti non solo classiche, ma anche scritturali, ma avviando poi la fabbrica d'un pensiero che in molti casi rappresentò "una frattura rispetto alla tradizione". Il XVI secolo, poi, ebbe un atteggiamento ambiguo verso l'ebraismo,

³³ *Esplícita messa a nudo della falsa fede del mondo infedele*, in Thomas MÜNTZER, *op. cit.*, pp. 142, 144, 158.

visto dalle diverse chiese come mezzo utile a comprendere le Scritture, ma anche come alcunché di pericoloso ed eversivo – donde le accuse di “giudaizzare” che i diversi riformatori volentieri si scambiavano. I semi di questa riscoperta della cultura ebraica, nati in Italia, sarebbero poi germinati in ambienti di crisi, quale quello della Francia del secondo Cinquecento, dove le questioni erano sia civili che religiose: ciò attenuava il ruolo dei modelli classici a favore della tradizione ebraica, dove il governo della religione era centrale. Il primo a occuparsi dell’antico stato degli ebrei sarà pertanto Jean Bodin, cui seguiranno Corneille Bertram (*De politia judaica*, 1574), poi rifugiato a Ginevra, dove l’ideale calvinista “di una storia ebraica come anticipatrice del nuovo Israele cristiano giocò un ruolo determinante”, e il modenese Carlo Sigonio (*De republica Hebraeorum*, 1582) che, protetto dal cardinal Paleotti, insegnò a Bologna.³⁴

Quanto la ricerca storica, a mio avviso, non è riuscita finora a capire, è che la specifica tensione rivoluzionaria di Müntzer non deriva né dalla mistica medievale né dalle rivendicazioni dei contadini cinquecenteschi ma, molto semplicemente, dall’Antico testamento, alla cui luce Müntzer interpreta anche il Nuovo, rovesciando specularmente i rapporti tradizionali e storici fra i due.³⁵ Il motivo ultimo di ciò sta nelle condizioni in cui sorse il testo biblico il quale, essendo nato come struttura di resistenza d’un gruppo umano minoritario oppresso, è letteralmente inzeppato di narrazioni, paradigmi, algoritmi potenzialmente portatori di grande instabilità politico-sociale, fattori tutti che la tradizione successiva, sia rabbinica che cristiana, ha tentato invano di neutralizzare – nel giudizio perentorio, ma difficilmente contestabile, di J. Taubes, “Israele è la rivoluzione”. Questi elementi possono però essere sempre riattivati e, di fatto, lo furono di continuo lungo i secoli, fino ai giorni nostri.

Il caso Müntzer si configura, a questo punto, come ottimo esempio di quanto una diversa concezione della storia possa consentire di cogliere nessi, e quindi di risolvere problemi, che alla luce della vecchia risultano indecifrabili. Gli storici, finora, hanno operato, in me-

³⁴ G. BARTOLUCCI, *La repubblica ebraica di Carlo Sigonio. Modelli politici dell’età moderna*, Olschki 2007.

³⁵ Ancora molto utile risulta, al proposito, il saggio di A. FRIESEN, *Thomas Müntzer and the Old Testament*, comparso nel 1973 e poi riproposto, in traduzione tedesca, in A. FRIESEN U. H.-J. GOERTZ (Hrsg.), *Thomas Müntzer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978, pp. 383-402, ch’è invece del tutto obsoleto, alla luce dei successivi sviluppi della ricerca, rispetto ai rapporti fra il Riformatore di Stolberg e la tradizione gioachimita.

rito, all'insegna d'un modello lineare del tempo il quale supporta, inevitabilmente, il concetto di *tradizione*: e tradizione, come abbiamo già visto, è quanto gli uomini decidono di *tradere*, cioè di consegnare: in quanto tale, essa comporta una scelta e la scelta implica, a sua volta, l'obliterazione di alcuni elementi rispetto ad altri.

Lutero però, avendo abbattuto l'esegesi monopolistica della Chiesa, ed essendosi richiamato in termini esclusivi, così come molti altri riformatori e come gli stessi movimenti di massa di quegli anni, al principio della *sola Scriptura* "senza aggiunte umane", per di più ristabilita in base alla critica filologica degli umanisti, si trovava con ciò stesso a sganciare il testo biblico dalle panie della "tradizione", ricollocandolo sul piano temporale di lungo periodo a esso proprio e riattivando con ciò anche tutti gli elementi che tanto la tradizione rabbinica quanto quella cattolica avevano disinnescato al momento della loro istituzionalizzazione, a causa del potenziale destabilizzante di quelli.

Che la Bibbia sia stata fatta dai profeti, dunque, Lutero, proprio in quanto esegeta, lo sa benissimo e, di conseguenza, non può opporre alcuna obiezione a Müntzer quando questi gli domanda perché mai Dio dovrebbe esser diventato muto o quando sostiene che, s'egli fosse nato ai tempi dei profeti stessi, li avrebbe lapidati. Non è la diversità ma, al contrario, proprio l'estrema prossimità delle rispettive basi culturali a scatenare la guerra fra i due Riformatori: in qualche modo, Lutero vede in Müntzer se medesimo riflesso in uno specchio deformante – e ne prova un autentico terrore.

In tali distrette, però, come già sappiamo, Lutero dispone ancora d'una freccia al proprio arco; che il Signore possa inviare profeti è innegabile; ma la Scrittura afferma altresì che possono comparire anche *falsi* profeti. Il problema dunque – e questo anche Müntzer lo sa benissimo – è come distinguere i veri dai falsi profeti e la risposta, come abbiamo visto, non è difficile: quando Dio invia dei profeti, manda anche dei *segni* che li indicano come tali.³⁶

7. A questo punto il quadro è quasi completo: manca però ancora un elemento, decisivo, e questo è lo *spirito del tempo*, lo *Zeitgeist*. Come sa chiunque si sia occupato di storia di Europa agli inizi del Cinquecento, la prima parte del secolo fu contraddistinta, soprattutto in Germania, da un clima apocalittico che coinvolse grandissima parte dei contemporanei – Lutero in testa. L'attesa d'un'imminente fine

³⁶ Cfr. sopra pp. 94-95.

del mondo prese qui la forma del *Sintflut*, d'un nuovo diluvio, che avrebbe avuto un significato ancor più sociale che fisico.

Queste previsioni erano alimentate da una singolarità astronomico-astrologica: nel febbraio 1524 quasi tutti i pianeti si sarebbero congiunti nel segno dei Pesci – un evento possibile solo ogni 960 anni. Il matematico e astrologo Johann Stöffler, di Tubinga, aveva concluso da ciò, fin dal 1499, che in quel mese vi sarebbe stato un diluvio su tutta la terra. La profezia suscitò l'attenzione generale, che si venne facendo tanto più acuta quanto più ci si approssimava all'evento critico: ben 56 autori presero parte alla disputa, con 133 opere in sei lingue. Nel solo 1523 comparvero ben 51 scritti in merito e altri 16 entro il febbraio 1524; non tutti la pensavano come Stöffler, ma tutti concordavano che la congiunzione dovesse avere un significato funesto. L'astrologo viennese Georg Tannstätter ci vide "divisione e tumulto tra l'uomo comune e il clero; è anche da temere un *Bundschuh* dell'uomo comune contro i signori e specialmente contro i vescovi e tutti i preti, cui i loro censuari non corrisponderanno più i censi, ma chiederanno loro conto";³⁷ i monaci sarebbero stati uccisi, i conventi distrutti. Oscuri segni celesti, nascite mostruose e terremoti sembravano confermare le profezie.

In Germania il dibattito in merito s'era molto intensificato a partire dal 1521; le congiunzioni astrali furono perfino oggetto di ampi dibattiti alla dieta imperiale di Worms. Quando, poi, il febbraio del 1524 passò senza che nulla accadesse, non per questo la tensione diminuì. La rivoluzione tedesca dell'uomo comune, insomma, è forse l'unico evento storico che sia stato predetto dagli astrologi con una notevole esattezza; non ci voleva molto, del resto, dato che i conflitti erano divenuti ormai endemici, in Germania, e manifestavano da tempo la tendenza a generalizzarsi.

L'aspettativa del diluvio-fine del mondo-rivoluzione ha lasciato un sedimento imponente nelle fonti dell'epoca, sia letterarie che iconografiche. L'immagine forse più nota in proposito è la silografia posta nel frontespizio del *Pronostico circa le grandi e molteplici congiunzioni dei pianeti che compariranno nell'anno 1524 e produrranno senza dubbio*

³⁷ Il termine *Bundschuh* ("scarpone con i legacci" o anche "scarpone della lega"), simbolo cetuale che indicava i contadini, in contrapposizione allo *Stiefel* (stivale) dei nobili, e ch'era stato utilizzato come bandiera d'una serie di congiure svoltesi fra 1493 e 1517 in Alsazia, a Spira, in Breisgau e nell'Alto Reno soprattutto a opera di Joss Fritz, enigmatica figura di contadino servo, viene usato qui come sinonimo di "rivolta contadina".

molte cose mirabili, di Leonhard Reynmann, uscito a Norimberga nel 1523.³⁸ Il cielo è oscurato da un gigantesco pesce, simbolo della costellazione che domina la congiunzione, nel cui corpo compaiono i simboli astrologici dei diversi pianeti – come Marte, Venere, Mercurio, il Sole e la Luna – e un cadavere, forse a significare malattia e morte; dal ventre del pesce sgorga impetuoso il diluvio, che sommerge uomini ed edifici e divide in due la scena, raffigurando le principali forze astrali in opposizione e i loro corrispettivi gruppi umani: Saturno, patrono delle professioni basse, spesso rappresentato, come qui, sotto forma d'un vecchio storpio con una falce, marcia con uno stendardo alla testa d'una schiera di contadini armati dei loro attrezzi da lavoro contro Giove, preposto al governo e alla religione, e i suoi figli – imperatore, papa, cardinali e vescovi – colti in atteggiamento timoroso ed esitante. Gli altri pianeti della congiunzione amplificano la minaccia di sovvertimento implicita nella posa aggressiva del primo gruppo: la Luna, volubilità e irrequietezza, il Sole, litigiosità, Marte, pianeta della guerra e della violenza – un'allusione rafforzata probabilmente dalle figure del pifferaio e del tamburino che compaiono sullo sfondo, e della cometa che, secondo Reynmann, avrebbe preannunciato una rivolta contadina.

Questa aspettativa apocalittica è il secondo elemento che spiega la totale indifferenza di Müntzer per qualsiasi rivendicazione economico-politica degli insorti; qualsiasi volontà di migliorare le proprie condizioni materiali non solo militava contro quella via asceticomistica di distacco dalle creature che costituiva il presupposto essenziale per accedere allo *status* di eletto, ma era per giunta del tutto priva di senso per chi fosse talmente convinto dell'imminente fine del mondo attuale da porre sul proprio vessillo il simbolo biblico dell'arcobaleno.³⁹

Ciò spiega anche come mai in Müntzer la dimensione distruttiva predomini in modo quasi esclusivo, né è un caso che la sua parola d'ordine finale, come appare ripetutamente dal *Proclama ai cittadini di Allstedt*, scritto probabilmente alla fine d'aprile 1525, suoni *es ist Zeit*,

³⁸ Per il ruolo dell'astrologia alla vigilia della "guerra contadina" v. FRANZ, *op. cit.*, pp. 92-93; la silografia di Reynmann è riprodotta in R. W. SCRIBNER, *Per il popolo dei semplici. Propaganda popolare nella Riforma tedesca*, Milano, Unicopli, 2008 [ed. orig. 1994], ill. 94, e ampiamente commentata alle pp.126-128; una bellissima riproduzione e un altrettanto ampio commento in C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi 1970, tav. I e pp. 33-34.

³⁹ Cfr. sopra a p. 90 e n. 11.

es ist hohe Zeit – è tempo, è il tempo giusto;⁴⁰ affiora qui una concezione discontinua, qualitativa del tempo, forse di origine gnostica, secondo cui un termine si è esaurito, un intervallo si è concluso e si apre quindi, nella temporalità, il privilegio d'un presente in cui bisogna prendere una decisione. Gnostica potrebbe essere anche, nel senso che abbiamo visto cogliere da J. Taubes, la pulsione distruttiva.⁴¹ Chi del resto si muova entro un'ottica ispirazionistico-apocalittica si pone solo il compito di distruggere il mondo presente, posto che i tratti del nuovo saranno comunicati da Dio agli eletti sopravvissuti. Non aveva dunque del tutto torto Lutero a parlare, dal suo punto di vista, di "profeti di delitti"; una siffatta prospettiva consente peraltro di misurare molto bene la distanza che separava Müntzer da qualsiasi ottica propriamente rivoluzionaria, dove il momento distruttivo risulta circoscritto ai soli aspetti del presente che risultino incompatibili rispetto a un progetto politico-sociale determinato e noto a priori.

8. Veniamo ora a quello che può esser considerato, a mio avviso, come il vero punto di svolta nella carriera religiosa di Thomas Müntzer: la celeberrima *Spiegazione del secondo capitolo del profeta Daniele*, tenuta il 13 luglio 1524 nel castello di Allstedt davanti al duca Giovanni di Sassonia (fratello del principe elettore Federico il Saggio, il protettore di Lutero), del figlio di costui Giovanni Federico, di alcuni alti dignitari di corte e del Consiglio cittadino, e meglio nota come la *Predica ai principi*. In questa solenne e cruciale circostanza, la cui posta era quale dottrina riformata i principi sassoni avrebbero deciso di sostenere, Müntzer scelse come argomento il sogno di Nabuccodonosor II di cui tratta il libro biblico di Daniele al capitolo 2 – il testo senza dubbio più celebre di tutta la tradizione apocalittica occidentale, al punto da esser passato nel linguaggio quotidiano attraverso la metafora del "gigante dai piedi d'argilla".⁴²

La scelta non era a caso. Ambientato, sia in omaggio alla tendenza arcaizzante caratteristica dell'età ellenistica, sia (e soprattutto) per accrescere l'autorità dello scritto, sia sfruttando alcune analogie formali fra le situazioni storiche, nei tempi lontani di Nabuccodonosor II, il re che abbatté il regno ebraico di Giuda, distruggendo le mura e il

⁴⁰ Thomas MÜNTZER, *op. cit.*, pp. 219-222.

⁴¹ Cfr. sopra, parte II, p. 63. e n. 22. Sono debitore di queste indicazioni sulla temporalità discontinua ad A. Cavazzini, che ringrazio.

⁴² Vedi in proposito M. MIEGGE, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milano, Feltrinelli 1995.

Tempio di Gerusalemme e deportando gli ebrei a Babilonia nel 597 a. C., quello di Daniele è in realtà il libro più recente della Bibbia ebraica, risalendo alla persecuzione scatenata nel 169 a. C. dal re seleucide Antioco IV Epifane, il quale entrò nel Tempio, ne sottrasse gli oggetti di culto e, due anni dopo, mise a sacco Gerusalemme, uccidendo molti degli abitanti, facendone schiavi altri e demolendone infine le mura. Tutti i precetti dell'ebraismo furono proibiti: i sacrifici tradizionali, il sabato, la circoncisione; i rotoli sacri dovevano essere distrutti; il culto di Yahweh fu sostituito da quello d'un dio siriano, Baal Shamen, e un nuovo altare sovrimposto al vecchio. La famiglia sacerdotale degli Asmonei fornì i *leader* della resistenza e uno di loro, Giuda, soprannominato *Maccabeo* ("il martello"), si mostrò così abile comandante da dare il nome all'intera rivolta. Dopo una serie di vittorie, nel 164 il tempio fu liberato e il culto ristabilito; due anni dopo la comunità ebraica riottenne i suoi diritti tradizionali.⁴³

Torniamo alla *Predica ai principi*. Le coordinate di fondo dello scritto sono assolutamente chiare; l'argomento è solo religioso: ancora una volta, delle condizioni materiali e delle rivendicazioni degli insorti non si fa parola e la pietà verso i "poveri contadini" si limita, come avviene anche in Lutero, al fatto che gli empi li vorrebbero privare della vera luce del Vangelo. I destinatari sono i "laboriosi e diletti duchi e magistrati di Sassonia", assimilati al re babilonese; lo scopo, che utilizzino il "potere della spada" loro conferito da Dio per difendere il nuovo Daniele, cioè Müntzer medesimo. Di tutta la rivoluzione dell'uomo comune viene colto solo l'aspetto religioso: essa diviene qui "la pietra ch'è diventata grande" del sogno del Re, cioè Cristo, che sta dilagando, e che distruggerà lo stato di cose esistente per inaugurare un'epoca del tutto nuova.

Perciò, voi dilette e carissimi governanti, apprendete giustamente dalla bocca di Dio il vostro giudizio e non lasciatevi sedurre né trattenere con pazienza e falsa bontà dai vostri ipocriti preti. Poiché la pietra staccata senz'opera di mano è diventata grande. I poveri laici e i contadini lo riconoscono molto più acutamente di voi. Sì, Dio sia lodato, essa è diventata così grande che se altri signori e vicini volessero perseguirvi a cagione dell'evangelo, sarebbero scacciati dal loro proprio popolo. Questo io lo so per certo. Sì, la pietra è grande, e il mondo insensato l'ha temuta a lungo. È caduta nel mondo mentre era ancora piccola. E cosa dobbiamo fare adesso che è diventata così grande e potente? Mentre con siffatta potenza è così irresistibilmente precipitata sulla

⁴³ COHN, *op. cit.*, pp. 165 sgg.

grande statua e l'ha frantumata fino ai vecchi vasi? Perciò voi, dilette governanti di Sassonia, schieratevi coraggiosamente con la pietra angolare...

... la miserevole devastazione della cristianità è diventata così grande che per il momento nessuna lingua può esprimerla. Perciò deve sorgere un nuovo Daniele e interpretare la vostra rivelazione, ed egli stesso deve andare avanti, mettersi alla testa, come insegna Mosè... Deve comporre l'ira dei principi con quella del popolo infuriato...

... anche la spada è necessaria per sterminare gli empi... Ma affinché questo avvenga in maniera conveniente e giusta, devono farlo i nostri dilette padri, i principi, che confessano con noi il Cristo. Ma se non lo fanno, allora verrà tolta loro la spada... perché confessano Cristo a parole ma lo rinnegano nei fatti...⁴⁴

9. Il quadro è completo; il guanto della sfida è lanciato. Prendendo le mosse dai suoi stessi principi, Müntzer affronta Lutero: dimmi perché Dio non potrebbe parlare agli eletti, ora come al tempo dei profeti, dimmi perché non potrei essere io il nuovo Daniele. E Lutero accusa il colpo: non vi è nessun motivo per cui ciò non possa avvenire, tanto più che il mondo sta giungendo evidentemente alla fine. Accanto ai veri profeti, però, proprio quando si profila la fine del mondo, occorre attendersi la venuta di falsi profeti, profeti di morte e distruzione, profeti non di Dio ma del diavolo.

E Müntzer accusa il colpo: occorre trovare a tutti i costi un *segno* divino nella storia, ch'è storia sacra, il quale confermi in modo perentorio che il nuovo Daniele è proprio lui. Dopo il rifiuto da parte dei principi sassoni, questo segno può consistere solo nella rivoluzione, apocalitticamente intesa, nella "pietra diventata grande" che colpirà i piedi d'argilla della statua facendola rovinare, in quella bandiera che reca il segno dell'arcobaleno, del nuovo patto che Dio stabilirà con gli eletti sopravvissuti dopo il nuovo diluvio, così come ha fatto con Noè.

Perciò il 15 maggio 1525, a Frankenhausen, se non si giocavano le sorti della rivoluzione tedesca dell'uomo comune, si giocavano però certo quelle di Thomas Müntzer e della sua dottrina: il falso segnale celeste e il successivo massacro rappresentarono la conferma inappellabile che Lutero aveva avuto ragione e che Müntzer era un falso profeta. Nulla potrebbe esser più chiaro, in merito, del libello che Lutero stesso pubblicò alla fine di maggio, *Una terribile storia e un giudizio di Dio sopra Tommaso Müntzer, nei quali Dio manifestamente ne smaschera e condanna lo spirito*:

⁴⁴ Thomas MÜNTZER, *op. cit.*, pp. 115-117, 122-123.

Vedrai qui come quello spirito malvagio si vanti che Dio parla ed agisce attraverso di lui, e che tale è la Sua divina volontà, e come si comporti, quasi che la vittoria sia dalla sua: ma in un batter d'occhio eccolo là giacere nella merda con mille altri. Se veramente Dio avesse parlato attraverso lui queste cose non sarebbero accadute, perché Dio non mente, ma tiene fede alla Sua parola; ma ora che Tommaso Münzer ha perduto, è manifesto che, sotto il nome di Dio, ha parlato e agito invece a nome del demonio.⁴⁵

Prima ancora che nello scritto del riformatore di Wittenberg, queste parole terribili dovettero risuonare nella mente stessa di Müntzer: con Frankenhausen, tutto il suo mondo dovette rovinargli addosso. Proprio perciò ritengo che la voce secondo cui, prima di morire, egli avrebbe abiurato alle proprie dottrine e si sarebbe addirittura riconciliato con il cattolicesimo romano, non sia una calunnia messa in circolazione dai vincitori, tanto più che, come abbiamo visto, grazie al metodo ascetico mutuato da Taulero, Müntzer, a differenza di Lutero, aveva mantenuto in realtà un sottile legame con l'efficacia salvifica delle opere.

Nella tormentata e per molti versi oscura vicenda umana e intellettuale di Thomas Müntzer un dato svetta, accertato, indiscutibile: il suo schierarsi finale, senza equivoci, dalla parte della rivoluzione. Il problema è dato dai *motivi* per cui egli fece questa scelta: alla storiografia contemporanea, dall'Ottocento in poi, dominata dalla questione sociale, parve ovvio rispondere tracciando il profilo d'un teologo che, travolto dalla passione per la causa degli oppressi, aveva piegato la propria dottrina al loro servizio; la mia analisi rovescia questa prospettiva in modo speculare, restituendo l'immagine d'un intellettuale che, a partire da uno specifico disagio religioso, utilizza al contrario la rivoluzione per trovar pace dalle proprie inquietudini.

⁴⁵ Martin LUTERO, *op. cit.*, p. 495.