

Spazi politici, società e individuo:
Le tensioni del moderno

a cura di

Christoph Cornelissen
Paolo Pombeni

I lettori che desiderano informarsi
sui libri e sull'insieme delle attività
della Società editrice il Mulino
possono consultare il sito Internet:
www.mulino.it

Società editrice il Mulino

Bologna

Redazione e impaginazione:
Editoria FBK

Traduzioni di Lorenzo Cortesi

SPAZI

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

Nell'occhio.: Fondazione Bruno Kessler

ISBN 978-88-15-26661-3

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

909.08 (DDC 22.ed)

Scheda bibliografica: FBK - Biblioteca

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

ISBN 978-88-15-26661-3

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

Considerazioni introduttive, di Paolo POMBENI p. 7

PARTE PRIMA: GLI SPAZI DELLA SFERA POLITTICA E PUBBLICA, SGUARDI INTRODUTTIVI

La comunicazione giuridica nella prima età moderna. L'individuo, la società e il carattere pubblico del diritto, di Harriet RUDOLPH 25

L'ampliamento dello spazio politico, di Andreas FAHRMEIR 63

«Leader» e «massa». Max Weber, la SPD e il dibattito sociologico sulla democrazia nell'Impero tedesco, di Thomas KROLL 81

Quattro possibilità per una «Intellectual History». Riflessioni intorno all'apertura di un campo di ricerca sull'esempio dello spazio politico-culturale della Bundesrepublik, di Alexander GALLUS 113

PARTE SECONDA: LO SPAZIO DEL POLITTICO NELL'ETÀ MODERNA

La legge e la piazza. Comunicare la legge negli spazi pubblici dell'Europa moderna, di Émilie DELIVRÉ e Massimo ROSPOCHER 135

Politica e religione

di Antonio Trampus

Una riflessione sul rapporto tra politica e religione in età moderna che possa rendere conto delle tensioni fra spazi politici, società e individuo negli orientamenti più recenti deve svolgersi entro il contesto di un dibattito culturale profondamente diverso da quello che ha accompagnato il tramonto del secolo appena trascorso e che consente ora di individuare nuovi percorsi di ricerca. In queste pagine perciò assumerò il titolo che vi campeggia, quello di *Politica e religione*, non come una sorta di generica endiadi ma come l'intersecazione fra due campi e modalità di ricerca ben definibili, che si affiancano e delimitano altri temi, che pur sono contermini ma che forse sono rimasti meno controversi ed esposti al ri-orientamento storiografico: quello ad esempio del rapporto «religione e politica», che rimane spesso ambito privilegiato degli studi di storia delle religioni¹; quello del rapporto tra «teologia e politica», rispetto al quale esiste una consolidata tradizione di studi a confine con quelli giuridici², e infine quello del rapporto tra «politica e Chiesa (cattolica)», che può essere misurato più facilmente su un terreno istituzionale. Certo, si tratta di delimitazioni che possono apparire come arbitrarie, ma che tuttavia restituiscono, a mio avviso, le differenti modulazioni del tema qui proposto, se inteso in senso troppo generico. Riflettere sul rapporto tra politica e religione soprattutto in età moderna significa tentare di capire il grado

¹ Si veda a titolo di esempio G. FIORAVO, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino 2009.

² M. TEMI, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed età moderna*, Roma - Bari 1995; A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996; M. MERLO, *La legge e la coscienza: il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Milano 2006.

di autonomia di questo problema e individuare le prospettive interpretative che si sono aperte a mano a mano che si approfondiva la distanza negli studi rispetto ad alcuni paradigmi che sembravano fino a poco tempo fa ancora inevitabili. Questi possono essere riassunti 1. nello sbilanciamento delle ricerche verso la prima età moderna, più adatta a evidenziare fattori di confessionalizzazione e di disciplinamento, 2. nella centralità assunta dallo spazio europeo e da quello italiano, assunti a misura di questi fenomeni, 3. nella rigidità con cui è stata intesa nel passato la categoria del moderno, stretta tra forme di modernizzazione e istanze di modernità.

Da qui nascono anche gli spunti per dialogare con autori e testi che si sono interrogati in tempi recenti sul rapporto tra la religione e il moderno e di conseguenza anche sul rapporto tra politica e religione. In un saggio apparso poco tempo fa, Christof Dipper ha offerto un contributo significativo su *La religione nel moderno nella prospettiva storica*, utile per fare i conti con alcuni nodi essenziali della storiografia del secondo Novecento³. Tra questi, il concetto di secolarizzazione come chiave di lettura dell'età moderna, l'idea universalistica della religione come costruito teorico europeo, e l'assunto che il carattere tipico dell'Illuminismo avesse origine principale nella critica alla religione⁴. Come vedremo anche in queste pagine, si tratta di questioni che la ricerca storica tende oggi a superare, sia mettendo a confronto i processi di secolarizzazione con il forte senso di religiosità che permane in tutta l'età moderna, anche nell'età dell'Illuminismo e tra gli illuministi, sia revocando in dubbio – dinanzi alle proposte della *World History* – il fatto che l'idea universalistica della religione possa essere ridotta ad un costruito europeo, sia infine riscoprendo la dimensione della religiosità deista ma anche cristiana prevalente nei protagonisti dell'Illuminismo. In realtà, vi sarebbero ragioni per riflettere anche su altre questioni, come per esempio sull'ipotesi che il

cattolicesimo discutesse il rapporto tra religione e moderno in una posizione subordinata rispetto al mondo germanico che poteva invece appellarsi alla Riforma⁵, quando la ricerca giuridica più recente ha dimostrato ormai la grande diffusione delle letture cattoliche del giusnaturalismo protestante, da Pufendorf a Vattel⁶. O ancora, si potrebbe ragionare sul fatto che il concetto del moderno si fondi principalmente su orizzonti esperienziali e sulle interpretazioni di sé e del mondo prodotte e storicizzate soprattutto nel XX secolo⁷, quando la storiografia è riuscita a lumeggiare valori enucleati ben prima del Novecento, espressi nel rispetto dei diritti umani, della dignità della persona, nella lotta contro la schiavitù e condivisi tanto dal cattolicesimo quanto dal razionalismo.

1. *L'internazionalizzazione del dibattito*

Non c'è dubbio che una delle caratteristiche più interessanti del dibattito degli ultimi vent'anni sul rapporto tra politica e religione sia la forte internazionalizzazione conosciuta dalle ricerche. La nuova generazione di storici che si è affacciata su questi temi, sia italiani sia non italiani, ha contribuito non solo ad un rinnovamento della ricerca ma prima di tutto, e talora anche come effetto indiretto, ad una riflessione sulla centralità dello spazio italiano, che prima appariva come un presupposto necessario e capace di fornire modelli interpretativi tutto sommato rassicuranti, soprattutto per lo studio della religione come esperienza disciplinante nella politica e nella società di età moderna. Le istanze verso una storia globale, attenta cioè prima di tutto alle intersezioni fra gli insiemi e ai rapporti fra contesti di civiltà differenti, hanno costretto a ripensare il rapporto tra politica e religione e a riformulare il senso della

³ C. DIPPER, *La religione nel moderno nella prospettiva storica*, in C. DIPPER - P. POMERANI (eddi), *Le ragioni del moderno* (Annali dell'Istituto storico germanico in Trento. Quaderni, 93), Bologna 2014, pp. 103-133.

⁴ *Ibidem*, pp. 105, 109, 111.

⁵ *Ibidem*, p. 115.

⁶ Sul punto mi permetto di rinviare ai saggi citati nel mio *La cultura italiana e l'Aufklärung: un confronto mancato?*, in G. CANTARUTTI - S. FERRARI - P.M. FURUPP (eddi), *Il Settecento tedesco in Italia. Gli italiani e l'immagine della cultura tedesca nel XVIII secolo*, Bologna 2001, pp. 61-93.

⁷ C. DIPPER, *La religione nel moderno nella prospettiva storica*, p. 106.

periodizzazione anche a partire dallo studio del fenomeno religioso⁸. La *World History* e la *Global History* hanno spinto inevitabilmente a individuare terreni di dibattito comuni a culture differenti dove emergono più i punti di convergenza e di intersezione che non le forme di radicalizzazione e di opposizione fra le categorie del moderno o tra il moderno e fenomeni da esso distinti. Per quanto riguarda il mestiere dello storico, la svolta generazionale sta rendendo protagonisti di questo dibattito ricercatori che non si trovano più a dover fare i conti con il senso di disorientamento provocato dal vuoto ideologico seguito al crollo del muro di Berlino e alle grandi trasformazioni mondiali degli anni 1990-1991, e che perciò sembrano muoversi con maggiore libertà e con minori pregiudizi intellettuali.

L'internazionalizzazione del dibattito su politica e religione, che diventa sempre meno italiano ma anche sempre meno europeo, rappresenta a mio modo di vedere un punto chiave per provare a capire in che direzione si va ponendo lo studio di questi fenomeni. Il ri-orientamento della discussione investe infatti direttamente il ruolo svolto in questo processo storico dall'Europa, intesa sia come entità culturale sia come comunità politico-istituzionale nelle sue varie forme dal Sacro Romano Impero sino all'Unione Europea del XX secolo. Ma il discorso non si ferma qui e riguarda ormai persino il ruolo svolto dall'Occidente stesso. Ciò è avvenuto con i *Postcolonial Studies*, che hanno insistito e insistono in chiave negativa sul rapporto tra Occidente e imperialismo, pur senza mettere in dubbio la centralità dello spazio europeo ma restituendone un'immagine negativa, tanto in termini di confessionalizzazione quanto in termini di modernità. La *New Atlantic History*, invece, che ha spostato il *focus* sullo spazio atlantico per connettere tra di loro i continenti africano, europeo e americano in un unico contesto di analisi, ha finito per relegare in secondo piano il ruolo dell'Europa e per portare al centro dell'analisi eventi

⁸ Si veda l'ultimo lavoro di J. LE GOFF: *Il tempo continuo della storia*, Roma 2014, in particolare pp. 97-135 relativamente ad un lungo medioevo che finisce nel XVIII secolo e al rapporto tra periodizzazione e globalizzazione.

che nel passato erano considerati piuttosto un effetto o una conseguenza di dinamiche europee, come ad esempio la rivolta antischiavista di Haiti⁹. La *World History*, attraverso una critica ancora più radicale all'eurocentrismo, si è proposta di decostruire le categorie di periodizzazione classiche per proporre nuove cronologie che collocano molti fenomeni culturali fuori del Vecchio Continente e per dimostrare che l'età moderna fu storia di numerosi attori, in tempi diversi e in varie parti del mondo, dall'Egitto all'India, dalla Cina al Giappone¹⁰. È interessante che proprio su questi temi abbia riflettuto uno studioso come Jerry H. Bentley, esperto di politica e religione nel Rinascimento europeo e italiano¹¹, e che vi ritorni la *call for papers* per un numero monografico di «Studi e Materiali di Storia delle religioni» del 2016 su *Religion as a Colonial Concept in Early Modern History (Africa, America, Asia)*¹².

Questi dibattiti sorriscono l'effetto di destrutturare la visione eurocentrica del problema del rapporto tra religione e politica ma anche di molti valori della politica stessa, un tempo ricondotti ad una determinata immagine del moderno e ad una transizione verso la modernità segnata da grandi tensioni e forti conflittualità. La discussione investe concetti come le libertà, naturali e civili, e i diritti, naturali e politici, sino a giungere ai valori che più caratterizzano l'origine di una modernità occidentale, quali la libertà di coscienza, l'ugua-

⁹ Si veda l'approccio marxista di P. LINDBAUGH - M. REDKER, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston 2001, pubblicato in italiano da Feltrinelli nel 2004 con il titolo *I ribelli dell'Atlantico. La storia perduta di un'utopia libertaria*, nonché i numerosi studi di Laurent Dubois e i volumi da lui curati, tra cui quello con J.S. SCOTT, *Origins of the Black Atlantic*, Oxford 2009.

¹⁰ Ciò che vogliono mostrare, tra gli altri, i volumi della rivista «World History Connected» consultabile al sito <http://worldhistoryconnected.press.illinois.edu/index.html>

¹¹ J.H. BENTLEY, *Boundary Disputes*, in «World History Connected», febbraio 2011, consultabile al sito http://worldhistoryconnected.press.illinois.edu/8.1/forum_bentley.html (ultima consultazione 13 aprile 2016).

¹² Consultabile al sito <https://networks.h-net.org/node/3128/discussions/60090/cfp-religion-colonial-concept-early-modern-history-africa-america>

glianza, la tolleranza religiosa e i diritti umani. Valori che nella realtà politica internazionale d'oggi vivono sovente una stagione di sospensione quando non di compressione dinanzi ai nuovi pericoli e alle nuove paure che si sono affacciate sullo scenario globale, e che rimangono così sospesi anche sul piano storiografico dinanzi all'uso di cronologie variegata e alla critica dell'eurocentrismo e della loro aspirazione universalizzante.

Vi sono però anche altre conseguenze. Questa dilatazione dell'orizzonte geografico e cronologico rilancia paradossalmente l'importanza della religione come fenomeno naturale, culturale e sociale, sottolineando i caratteri della religiosità, anche cattolica, maggiormente capaci di ammettere pluralità di appartenenze. In questo senso, pare emerga un universalismo religioso, ma anche politico, che non sembra ammettere più la denegazione di monopoli, né di una Chiesa né di uno Stato, e può anche spiegare in questo senso la marginalizzazione dell'esperienza europea e di modelli di comunità e poi di Stato associati tipicamente al mondo occidentale, cristiano e cattolico. Non è unicamente al mondo occidentale, cristiano e cattolico. Non è un caso, credo, che queste sollecitazioni della *World History* si accompagnino quasi simmetricamente alla diffusione dell'interesse, in Italia e nel mondo, verso alcune esperienze della cristianità che meglio farebbero comprendere le intersezioni fra culture e mondi differenti, come è il caso della diffusione e dell'opera della Compagnia di Gesù¹³.

2. *Religione e Illuminismo nella «categoria del moderno»*

La «categoria del moderno» rimane tuttavia uno spazio ancora da definire o quantomeno uno spazio mobile, come appare anche in molti dei contributi recentemente raccolti da Christof Dipper e da Paolo Pombeni¹⁴. Un po' perché il moderno sembra

¹³ Un'accurata rassegna dello stato della discussione e degli studi in appendice a C. FERLAN, *I gesuiti*, Bologna 2015, pp. 187-192; per la dimensione internazionale del dibattito si veda l'andamento della discussione in «Journal of Jesuit studies» consultabile al sito <http://www.brill.com/products/journal/journal-jesuit-studies>

¹⁴ C. DIPPER - P. POMBENI (edd), *Le ragioni del moderno*.

porsi proprio lungo quei percorsi di transizione che vanno effettivamente alla ricerca di punti di contatto tra esperienze un tempo viste come irrimediabilmente contrapposte. Un po' perché il moderno finisce per corrispondere anche ad un percorso di transizione linguistica¹⁵, rispetto a significanti e significati già strutturati nella storiografia, come ad esempio quelli relativi alla «modernità» e alla «modernizzazione». Non va tacito inoltre il fatto che tutto ciò sta avvenendo mentre crescono gli interrogativi a livello internazionale intorno all'attualità e all'efficacia di una categoria di periodizzazione come quella della storia moderna, o *Early Modern History*, nella quale come noto venivano fatte convergere in una prospettiva di continuità storica sia istanze di modernizzazione sia istanze di modernità vera e propria¹⁶.

Nella tensione fra spazi politici, società e individuo dell'età moderna si colloca anche il problema del dominio della ragione con l'idea che l'età moderna sia stata caratterizzata da un netto sbilanciamento del rapporto tra politica e religione per effetto proprio del progressivo imporsi del dominio della ragione, divenuto sempre più incompatibile con la sopravvivenza e con la trasformazione del fenomeno religioso. Anche da questo punto di vista gli studi degli ultimi anni, e in particolare quelli sul XVIII secolo, tendono a superare il paradigma del conflitto per mettere in luce forme di continuità e linguaggi condivisi dinanzi a sistemi di valori inevitabilmente in evoluzione.

Due esempi, in questo senso, possono essere utili per sostenere il discorso e mostrarne le ricadute tanto sul piano della lettura delle fonti e quanto su quello del dibattito storiografico.

Una delle fonti maggiormente indagata dalla storiografia recente sull'Illuminismo italiano ed europeo è la *Scienza della legislazione* di Gaetano Filangieri (1780-1791). Si tratta di un'opera fondamentale, assieme al *Dei delitti e delle pene* di Cesare

¹⁵ In questo senso mi pare possa essere letto anche il contributo di P. POMBENI, *Possiamo parlare di «categorie del moderno?»*, in C. DIPPER - P. POMBENI (edd), *Le ragioni del moderno*, pp. 7-32.

¹⁶ C. DIPPER, *Il moderno. La storia del concetto e i contenuti chiave*, in C. DIPPER - P. POMBENI (edd), *Le ragioni del moderno*, p. 47.

Beccaria (1764), per capire i percorsi del costituzionalismo nella penisola e nell'intero continente europeo, destinata a rimanere anche nel XIX secolo un punto di riferimento nel dibattito politico in generale e nel dibattito su religione e politica¹⁷. Ebbene, dinanzi a letture che nel tempo ne hanno in vario modo enfatizzato alcuni caratteri di radicalità, assai minore attenzione è stata invece dedicata a due assunti per Filangieri irrinunciabili nella sua riflessione politica, che rilevano direttamente nel nostro discorso. Uno dei quali è il valore fondante della religione, anche cattolica, in quanto connessa ad un forte e naturale bisogno di religiosità dell'uomo¹⁸. L'altro tema, meno indagato ancora, è quello della centralità della famiglia intesa come comunità naturale di rilevanza politica, perno attorno alla quale costruire la società civile. Alla famiglia Filangieri aveva in animo di dedicare un intero volume, mai scritto per la sua prematura morte ma il cui disegno generale si rinviene nel *Piano generale dell'opera* premesso al primo volume della *Scienza*. E alla famiglia Filangieri riservò comunque dense pagine all'interno del secondo libro dedicato alle leggi politiche ed economiche e soprattutto nel libro quarto dove analizza minutamente i *Delitti contro l'ordine delle famiglie*. Queste pagine della *Scienza*, restituiscono perciò un'idea del moderno secondo la quale la costruzione della sfera sociale dipende dalla condizione di legami di sangue o di religione e non dalla loro rinuncia in nome della razionalità o di un'autonomia intellettuale dei rapporti sociali. Le centralità dell'individuo rivendicata dalla cultura dei Lumi, funzionale ad un discorso di libertà civile e politica, polverizza quindi solo apparentemente la società ma in realtà la ridefinisce in termini di individui liberi e uguali dinanzi alla legge e dinanzi

¹⁷ Mi riferisco in particolare all'attenzione che le dedicò, proprio a partire dalle considerazioni sulla religione, Benjamin Constant, di cui si veda l'edizione critica ora curata da me e da K. KROCKE in *Œuvres Politiques - Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri (Œuvres complètes, s. 1, t. 26)*, New York - Berlin 2012.

¹⁸ Sul punto si veda F.P. CASNOLA, *Filangieri, la scienza della legislazione e la religione*, in F.P. CASNOLA, *Ritratti italiani. Individualità e civiltà nazionale tra XVIII e XXI secolo. Raccolti e prefati da Ugo Pasco, Napoli 2010*, pp. 51-68.

alla religione. La tensione fra individuo e società si rivela così un espediente prima di tutto retorico, dove il rapporto personale dell'individuo con la ragione, ma anche con la religione, viene evocato per la necessità di sciogliere i legami non tanto con la «cerchia del noi» quanto con le rigide logiche identitarie dell'Antico Regime. La libertà nella ricerca della vera religione, che costituisce un tratto distintivo della cultura dei Lumi di orientamento deista, non viene affermata al costo di distruggere le regole destinate alla convivenza civile, ma serve a riaffermare il forte bisogno di religiosità dell'individuo e la necessità di restituire un'armonia utile ad affrontare i problemi e le sfide nuove posti dalle trasformazioni di fine secolo, prime fra tutte quelle economiche e commerciali foriere di nuove disuguaglianze, come affermava l'abate Antonio Genovesi, maestro di un'intera generazione di illuministi italiani.

Un altro esempio utile a superare il paradigma del conflitto, questa volta misurabile sul piano storiografico, è giunto e sta giungendo in questi anni come esito forse imprevisto del dibattito sorto attorno alle opere di uno storico come Jonathan Israel. Partito da studi di storia economica e sociale che avevano come epicentro il mondo olandese del Cinquecento e del primo Seicento, Israel si è spostato da un quindicennio verso il terreno della storia della cultura filosofica, costruendo o se vogliamo aggiornando la tesi secondo la quale il «vero» Illuminismo sarebbe stato solo un Illuminismo filosofico e in particolare quello radicale di matrice spinozista¹⁹. Questo Illuminismo «autentico» sarebbe stato la causa prima e forse unica delle rivoluzioni che nel secondo Settecento hanno fatto nascere la modernità, e in particolare della Rivoluzione francese. A questi temi Israel ha dedicato una trilogia di forte impatto, sia perché la proposta è partita da un contesto culturale ege-

¹⁹ È interessante notare che il gioco di opposizione tra un «vero» e un «falso» Illuminismo sia in realtà una costruzione retorica più antica, che si ritrova già nella critica degli ex gesuiti degli anni Novanta del Settecento (cfr. il mio *I gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale 1773-1798*, Firenze 2000, pp. 252-262) e che venne poi ripreso nella seconda metà del Novecento nella filosofia dell'esistenzialismo di Karl Jaspers.

monico come quello dell'utilizzo della lingua inglese, sia perché si è avvalso di strumenti potenti come la Oxford University Press e l'Institut for Advanced Studies. Il risultato è stato la serie di volumi avviata nel 2001 con il *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, proseguita nel 2006 con *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752* e conclusa nel 2011 con il *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*, alla quale si è affiancato più recentemente il volume *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre* (2014).

Come si può notare, la periodizzazione di Israel copre praticamente tutta la seconda parte dell'età moderna e assorbe ogni cronologia che abbia voluto rendere conto di percorsi di modernizzazione e di modernità. C'è a tale riguardo anzitutto da osservare che l'operazione di Israel, accompagnata sin dall'inizio da un certo scetticismo che non ha permesso di coglierne appieno la portata²⁰, ha trovato spazio in un contesto che vedeva la classica storiografia sull'Illuminismo scossa sin nelle fondamenta da alcuni importanti cambiamenti. Anzitutto di tipo ideologico, perché si trattava – come ha osservato Vincenzo Ferrone – di trovare e di imprimere dopo il 1991 una nuova direzione agli studi settecenteschi dopo che era stata liquidata l'utopia comunista e con essa l'autonomia del momento rivoluzionario²¹. In secondo luogo, perché si trattava anche di trovare una risposta internazionale alla marginalizzazione dell'Europa e con essa dell'Illuminismo europeo, dopo che questo filone di studi era passato dal *Conservative Enlightenment* di John

²⁰ Mi permuto di segnalare che fui tra i primi a intuire in Italia la portata del progetto di Israel anche in virtù dei contatti che avevo con lui attraverso i comuni interessi per la storia olandese, tanto che già il 20 novembre 2002 organizzai un dibattito sul suo primo volume intitolato *Radical Enlightenment* presso l'allora Dipartimento di Studi storici dell'Università Ca' Foscari di Venezia, una parte dei cui risultati conflui nel saggio di G. RICCUPERATI, *In margine al 'Radical Enlightenment' di Jonathan Israel*, in «Rivista Storica Italiana», 65, 2003, pp. 285-329.

²¹ V. FERRONE, *The Enlightenment, History of an Idea*, Princeton 2015, pp. VII-XVI.

G.A. Pocock) al *Religious Enlightenment* di David Sorokin, all'*Atlantic Enlightenment* di Susan Manning e Francis D. Cogliano, sino all'*Islamic Enlightenment* di Reinhard Schulze e al *Enlightenment in Global History* di Sebastian Conrad. Una serie di proposte, di orientamento anche molto diverso tra loro, che sulla scia della *World History* suggerivano nuove letture del nesso tra i Lumi e la tradizione politica occidentale e un ampliamento dei contesti culturali e degli spazi geografici ben oltre il Vecchio Continente, sia verso Occidente sia verso Oriente²².

Il progetto di Israel a prima vista appariva ai più come una sorta eccentrica e un ripiegamento verso una lettura meramente filosofica, e quindi antica, del fenomeno illuminista, che prospettava una forma di riduzionismo sottolineando il nesso tra storia e filosofia e respingeva gli approdi della storia sociale, della storia economica e della storia culturale. Trasformava così la complessità del mondo dei Lumi in un coerente e ideologico sistema filosofico di marca spinoziana, che salvava gli atei e i radicali condannando i deisti e i moderati.

Le ricadute interpretative e storiografiche, al di là dell'accesa critica che si è appuntata su aspetti più o meno specifici dell'opera, sono misurabili però anche al di là del merito specifico della tesi, perché ancora una volta emergono le tensioni del moderno fra spazi politici, società e individuo. Infatti, nel momento in cui nega l'autonomia del momento rivoluziona-

²² J.G.A. Pocock, *Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions: The American and French Cases in British Perspective*, in «Government and Opposition», 24, 1, 1989, pp. 81-105; D. SORKIN, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton 2008; S. MANNING - F.D. COGLIANO (edd), *The Atlantic Enlightenment*, Aldershot 2008; R. SCHULZE, *Das islamische achthundertjährige Jahrhundert: Versuch einer historischen Kritik*, in «Die Welt des Islams», NS, 30, 1990, ma soprattutto l'eco successiva su cui N. DAVIDSON, *Islam and the Enlightenment*, in «Socialist Review», 204, 2006 (<http://socialistreview.org.uk/304/islam-and-enlightenment>) e M. YILMAZ AKBULUR, *The Debate on the «Islamic Enlightenment» of the Eighteenth Century* (https://www.academia.edu/8612787/The_Debate_on_the_Islamic_Enlightenment_of_the_eighteenth_Century); S. CONRAD, *Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique*, in «The American Historical Review», 112, 2012, pp. 999-1027.

rio, Israel finisce per allargare la dinamica del movimento dei Lumi su un periodo molto più lungo rispetto alle classiche periodizzazioni del Novecento. E nel momento in cui sottolinea provocatoriamente la radicalità di un preteso «vero Illuminismo», di cui rivendica però il carattere elitario, finisce per sottolineare la natura minoritaria della componente atea, materialista, atea e radicale di asserita matrice spinoziana. L'effetto, in un certo senso paradossale, è una conferma dell'ampiezza di un Illuminismo moderato composto da deisti ma anche da cristiani e cattolici, fautori i primi di una religione naturale e portatori gli altri di istanze di rinnovamento all'interno della Chiesa, prossimi nel riconoscere l'esistenza di un Dio come prima causa, creatore e ordinatore del mondo insieme all'immortalità dell'anima, vicini all'assolutismo monarchico o al costituzionalismo inglese.

3. Una terra di mezzo: la (ri)scoperta dei diritti umani

Lo spostamento dell'attenzione lungo le coordinate appena descritte ha fatto emergere o riemergere anche altri temi importanti che si pongono all'incrocio tra politica e religione in età moderna e appaiono sensibili alle tensioni fra spazi politici, società e individuo: in primo luogo quello dei diritti umani. Si tratta di terreno complesso, attorno al quale ancora una volta si è venuto a formare un gioco di contrapposizioni che ha investito la ricerca sulle origini di questi diritti e i loro sviluppi, così come il dibattito sui loro contenuti e sulla loro natura. E anche in questo caso, l'allargarsi del dibattito fuori e senza l'Europa non solo ha consentito di riportarlo ad altri linguaggi, non europei, della disuguaglianza, e dell'esclusione, ma ha posto ancora una volta la questione del rilevanza o meno della genesi di questi concetti nel Vecchio Continente. Anche in questo caso il dibattito ha mostrato e sta mostrando che la discussione illuministica sull'uomo e sulla sua natura, sull'idea di eguaglianza e di dignità dei popoli non europei, si poneva chiaramente contro le giustificazioni della servitù e della schiavitù, contro le idee sull'identità di razza e contro

le teorie basate sull'intolleranza e sul fanatismo religiosi. La tradizionale lettura, dominante sino a un decennio fa, che intendeva la prima metà dell'Ottocento come il netto rovesciamento o il superamento della fase storica tardo settecentesca, viene oggi revocata in dubbio dagli studi che puntano a rivalutare fenomeni di transizione e di inclusione più che di esclusione. L'idea che l'Ottocento, con la ripresa del ruolo egemonico delle Chiese e con la temperie antirazionalista della Restaurazione, avesse comportato l'oblio del soggetto individuale e universalista dell'Illuminismo e la liquidazione del linguaggio politico dei Lumi diventa oggetto di riflessione critica nel momento in cui si verifica la presenza di continuità spesso sotterranee, di dialettiche positive che gravitano attorno a nuclei strategici quali le rivendicazioni costituzionaliste, la lotta per l'abolizione della schiavitù, l'evoluzione delle scienze dell'uomo.

In realtà gli storici hanno cominciato ad appropriarsi solo molto recentemente del tema dei diritti umani che sino a poco tempo fa era terreno quasi esclusivo di giuristi, politologi e filosofi. Solo negli anni Novanta nel continente americano gli storici hanno cominciato ad interessarsi più direttamente del linguaggio dei diritti umani²³ e non senza qualche ambiguità concettuale nel momento in cui gli *Human Rights* finivano per riassumere tanto l'idea dei diritti naturali quanto l'esperienza settecentesca dei diritti dell'uomo. La storia della lingua ci ricorda peraltro che nel XVIII secolo, e nell'età dei Lumi in particolare, l'espressione «uomo» aveva una funzione chiaramente inclusiva e universalistica, nel senso di cosmopolita e polisemica. Faceva riferimento all'essere umano senza preclusioni di sesso, riuscendo a sintetizzare tanto l'immagine naturalistica della persona quanto le prospettive delle nuove scienze dell'uomo, come spiegavano le pagine dell'*Encyclopédie*. Infatti

²³ Cfr. i volumi curati da G. PECES-BARRA MARTÍNEZ - E.F. GARCÍA - R. DE AÍST ROIG (edd), *Historia de los derechos fundamentales*, 3 voll., Madrid 1998-2001, in particolare quelli dedicati a *Tránsito a la modernidad siglos XVI y XVII* e al *Siglo XVIII*; K. CMIEL, *The Recent History of Human Rights*, in «The American Historical Review», 109, 1, 2004, pp. 117-135. Si vedano anche le considerazioni di E. VEZZOSI, *Ricerca storica, diritti umani, diritti delle donne: ritardi, limiti, obiettivi*, in A. GIOIA (ed.), *Uguaglianza/Differenze. Riflessioni per Anna Rosst-Doria*, Milano 2013, pp. 51-60.

non è casuale che solamente nel corso della Rivoluzione francese, attraverso gli scritti di autori come Condorcet e Olympe de Gouges, ci si sarebbe posti il problema dell'estensione dei diritti politici alla donna, preoccupati che l'espressione «uomo» venisse intesa in senso troppo restrittivo sul piano lessicale e come un riferimento al genere. Anche in questo ambito, quindi, l'evoluzione linguistica, la trasformazione dei significati e i percorsi di transizione verso la contemporaneità ci mostrano le torsioni e le tensioni che hanno subito le categorie del moderno. Si può capire allora perché, nella ricerca di punti di contatto e di nuovi linguaggi comuni, la posteriore espressione *Human Rights*, per quanto coniata dai contemporanei e per quanto inevitabilmente anacronistica rispetto al lemma settecentesco dei *Rights of Man* in Thomas Paine o dei *Droits de l'homme* nella Dichiarazione del 1789, sia riuscita ad imporsi. Essa riesce a mantenere un riferimento ai diritti soggettivi e naturali elaborati dalla canonistica e dalla cultura giuridica del medioevo e della prima modernità, e a includere il richiamo al linguaggio morale, politico e costituzionale dei diritti dell'uomo elaborato dall'Illuminismo nell'obiettivo di garantirne l'esercizio politico attraverso la democrazia e la loro costituzionalizzazione a partire dal tardo Settecento. Il linguaggio dei diritti umani consente di ricostruire storie di lungo periodo²⁴, più facilmente intelleggibili nella società odierna, e di farle coincidere con una dimensione globale e universalistica che è quella suggerita ancora una volta dai paralleli sviluppi della *World History*, ma coincidenti in un certo senso pure con l'universalismo del fenomeno religioso e con l'universalità rivendicata dai Lumi. Il momento critico sta probabilmente là dove gli *Human Rights* novecenteschi sottolineano nei diritti umani il carattere destrutturante, post-moderno, antipolitico, tutto contenuto nell'ambito morale, come ha osservato Vincenzo Ferrone²⁵, in contraddizione con il progetto settecentesco e

illuministico che guardava invece allo Stato, alla nazione e alla costituzione come strumenti politici idonei ad attivare concretamente i diritti naturali trasformandoli in diritti di cittadinanza. Ma è anche vero che il lessico dei diritti umani può essere considerato, in una prospettiva attenta ai percorsi di transizione e di adattamento ai nuovi contesti, come la formula più adatta ad individuare un terreno comune di discussione che soddisfa esperienze differenti e consente di porre questioni concrete nell'agenda della politica internazionale²⁶.

4. *Due contributi di riflessione*

Entro questo quadro, così complesso e così mutevole, la ricerca internazionale e quella italiana sull'età moderna stanno cercando muoversi in una direzione che punta da un lato ad inserirsi con più decisione nel dibattito internazionale e dall'altro a non rinunciare ad terreno di studi europeo che può continuare ad offrire spunti importanti per capire l'elaborazione e la trasformazione di modelli ed esperienze culturali che hanno avuto comunque ad un forte impatto nella società globalizzata del XX secolo. Per questo motivo, il superamento dei vecchi paradigmi del conflitto e l'individuazione di punti di contatto e di linguaggi condivisi diventano un aspetto cruciale nei percorsi di studio che vogliono rendere conto di queste complessità. E questo avviene sia allargando i campi di indagine a discipline contorni, sia spostando l'attenzione oltre le frontiere delle classiche periodizzazioni, e in particolare per quanto riguarda la modernistica oltre l'età delle rivoluzioni e della Restaurazione.

I due contributi presenti nel volume riprendono il dibattito avviato nel corso della LVIII Settimana di studio dell'Istituto Storico Italo-Germanico di FBK da Marco Bellabarba e da Fernanda Alfieri e costituiscono, in questo senso, utili momenti diritti umani con la raccomandazione di non dimenticare però «i diritti della storia».

²⁴ Si veda ad esempio A. FACCHÌ, *Breve storia dei diritti umani*, Bologna 2007.
²⁵ V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma - Bari 2015², ma anche il suo *Diritti umani o diritti dell'uomo?*, in «Domenica, Il Sole 24 Ore», 17 aprile 2016, p. 23 dove tutto sommato viene preso atto dell'uso prevalente dell'espressione

²⁶ M.A. GLENDON, *Justice an Human Rights: Reflections on the Address of Pope Benedict to the UN*, in «The European Journal of International Law», 19, 2008, 5, pp. 925-930.

di riflessione per comprendere alcuni approdi della ricerca e talune nuove prospettive di indagine.

La ricerca di Marco Bellabarba sul dibattito culturale ma anche linguistico intorno all'ABGB e al suo posizionamento rispetto a questioni qui esaminate, come la centralità dell'individuo rivendicata dalla cultura settecentesca, la riaffermazione di bisogni comunitari e la funzione dell'istituto della famiglia, rappresenta un caso importante per capire in che modo la cultura austriaca ma anche quella italiana, quantomeno dei domini soggetti agli Asburgo, si trovarono a fare i conti con l'eredità del progetto illuministico. Il bisogno di depotenziarne la carica rivoluzionaria si confrontava con la constatazione che la costituzione aveva consentito comunque di mettere fine ai pluralismi di Antico Regime e con la consapevolezza che occorreva – all'indomani della Restaurazione – individuare gli strumenti che consentissero di veicolare, di riadattare, di rendere comunque utilizzabili alcune conquiste che apparivano come irrinunciabili. La scelta dello strumento codicistico, ritenuto un compromesso idoneo a ridurre le tensioni tra individuo e comunità, e l'attenzione per la dimensione della famiglia come spazio idoneo a rimediare concretamente a tali tensioni, possono essere quindi elementi utili per una rilettura critica profondamente rinnovata non soltanto dell'esperienza della codificazione ottocentesca, ma anche di molti fenomeni e problemi legati alla gestione dell'eredità culturale dei Lumi. In questa prospettiva, infatti, il codice diventava effettivamente lo strumento più efficace, nel mutato contesto post-rivoluzionario, per ricollocare e integrare l'individuo all'interno dei sempre necessari processi di costruzione identitaria. In fin dei conti, affidarsi allo strumento del codice, pur con le sue chiare differenze rispetto a quello della costituzione, implicava lo stesso grado di affidamento nella capacità dello Stato e della nazione di tradurre politicamente in atti concreti un linguaggio dei diritti che gli illuministi avevano perseguito invocando la costituzione contro le vestigia dell'Antico Regime. L'esperienza del codice, con lo spazio dedicato al suo interno alla dimensione individuale e a quella comunitaria, si intrecciava peraltro con quella della territorializzazione dei codici stessi, cioè del

loro adattamento alle diverse esperienze regionali e nazionali, ed appariva quindi non come una mera reazione alla stagione costituzionale ma come la messa in campo di una formula capace di intercettare nuove dinamiche sociali e performativo senza ritornare ai pluralismi dell'Antico Regime²⁷.

A sua volta il contributo di Fernanda Alfieri, sulle *Somatizzazioni dell'io nelle scienze mediche e reazioni cattoliche nel primo Ottocento*, mostra in maniera molto persuasiva l'esito delle scienze dell'uomo e delle scienze per l'uomo in un dibattito che con il volgere del XIX si fece sempre meno medico, nel senso specialistico della disciplina, e sempre più politico per le sue implicazioni etiche, sociali ed anche religiose. Anche qui le tensioni del moderno corrispondono a tensioni e torsioni di tipo linguistico e lessicale, dove il superamento del rapporto conflittuale tra scienza e religione passa attraverso una riflessione sul significato e sulla funzione del razionalismo. La ragione sempre più spesso veniva riconosciuta come un agente ordinatore in funzione di una rimodulazione del linguaggio che consentiva di orientarsi tra corpo e spirito, tra coscienza ed anima, per cercare di comprendere in maniera più ampia, come osserva l'autrice, l'identità complessiva della persona.

I percorsi che ho tentato di descrivere in queste pagine confermano a mio avviso quanto sia produttiva in questo momento storico una riflessione sulla costruzione del moderno e sul significato di questa. Le condizioni della storiografia internazionale e gli esiti delle ricerche sono oggi favorevoli per tracciare traiettorie originali e per rilanciare il tema della conoscenza interpretante del passato, come è stato auspicato nei lavori preparatori di questo volume. Il delicato contesto internazionale richiede però anche giusta attenzione ed equilibrio in questa operazione, che investe ancora una volta il ruolo svolto dalla coscienza storica occidentale, che non può più ambire a

²⁷ Sono rivelatrici in questo senso, a mio avviso, le tensioni che accompagnano la formulazione, l'adozione, l'adattamento e le resistenze all'ABGB su cui finivo al mio. *Le traduzioni italiane dell'ABGB: orientamenti istituzionali e politiche del diritto*, in P. CARONI - R. FERRANTE (edd), *La codificazione del diritto tra il Danubio e l'Adriatico. Per i duecento anni dall'entrata in vigore dell'ABGB (1812-2012)*, Torino 2015, pp. 79-96.

ruoli egemonici ma non deve nemmeno ripiegarsi su posizioni meramente difensive tali da innescare processi di esclusione anziché di inclusione. In questo senso, forse, la modernità e il moderno hanno ancora bisogno di utopie che consentano di misurarsi con la realtà e di creare laboratori virtuali per una società migliore.

Sulla trasformazione dello spazio politico dalla prima età moderna ai nostri giorni

di *Christoph Cornelissen*

Già da anni la crescente digitalizzazione della politica e della società ha nel frattempo acuito la consapevolezza del fatto che il controllo degli spazi di manovra individuali da parte di autorità statali e soprattutto di imprese private è in continuo aumento. Su questo sfondo la classica distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, ovvero tra uno spazio politico da un lato e ambiti abbastanza lontani dalla politica dall'altro, pare essere divenuta piuttosto inconsistente¹. Inoltre lo sguardo viene rivolto al tempo stesso al fondamentale problema se mai tra le possibilità tecnologiche che si offrono e nelle condizioni di contesto politiche e sociali dei nostri giorni si possa in generale ancora esibire a livello individuale una condotta di vita autodeterminata. Tale esigenza viene ulteriormente ostracolata dall'incessante mediaizzazione dei rapporti di vita nel loro complesso. Essa contribuisce in maniera sostanziale a far sì che i luoghi, le forme e i canali della comunicazione politica siano sottoposti a un ininterrotto mutamento nell'ambito del quale, da ultimo, soprattutto i «social media» hanno svolto la propria parte nel determinare il fatto che i confini dello spazio politico, e con essi la distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, divenissero ancora più fluidi? Ad una valutazione

Traduzione di Lorenzo Cortesi

¹ P.U. HOHENDAHLE (ed), *Öffentlichkeit. Geschichte eines kritischen Begriffs*, Stuttgart 2000; U. KEMPER, *Politische Legitimität und politischer Raum im Wandel. Eine historisch-systematische Studie zu einem Kontextverhältnis*, Wiesbaden 2015.

² A. FRAME, *Citizen Participation and Political Communication in a Digital World*, Florence 2015; T. WEICHERT, *Datenschutz, Bürgerrechte und Social*