

BRAD S. GREGORY

Gli imprevisti della Riforma

Come una rivoluzione religiosa
ha secolarizzato la società

VP VITA E PENSIERO

Il volume è stato pubblicato con il contributo dell'Institute for Scholarship in the Liberal Arts dell'University of Notre Dame (Indiana, USA).

www.vitaepensiero.it

Le 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, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail: autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

Titolo originale: *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*

© 2012 by the President and Fellows of Harvard College

Traduzione di Gianni Rigamonti

© 2014 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
ISBN 978-88-343-2340-3

*Per Len Rosenband,
che mi ha insegnato a pensare,
e alla memoria di Helen Heider,
che mi ha mostrato come vivere*

Il bene temporale con cui la giustizia dello Stato fruttifica e il male temporale con cui dà i propri frutti la sua iniquità possono essere e sono di fatto diversissimi dai risultati che la mente umana avrebbe potuto attendersi e gli occhi umani contemplare. Separare queste cause remote è facile come dire, alla foce di un fiume, quali acque vengono rispettivamente dai diversi affluenti e ghiacciai.

(Jacques Maritain, *La fine del machiavellismo*)

INTRODUZIONE

Il «mondo che abbiamo perduto»?

Il posto della Riforma nella storia europea sembra chiaro. Cade fra il Medioevo e l'età moderna, è una cosa esaurita, finita, conclusa da molto tempo. Appare lontana dalle realtà politiche e dal capitalismo globale dell'inizio del XXI secolo, del tutto al di fuori dai dibattiti etici e dai problemi sociali del presente. Questo libro è di un'altra opinione: quello che accadde cinque secoli fa continua ancor oggi a influenzare profondamente, non solo in Europa e Nord America, ma nel mondo intero, la vita di tutti, quella dei cristiani o dei credenti di una qualsiasi religione come quella degli altri. C'è un detto famoso di William Faulkner: «Il passato non è mai morto. Non è nemmeno passato»¹. Forse ciò è ancora più vero di quanto Faulkner sapesse, ma in modi che dubito immaginasse.

Questo libro non è stato programmato. Lavoravo già da un po' a un resoconto storico di tipo narrativo del cristianesimo all'epoca della Riforma quando mi divenne chiaro che due delle mie preoccupazioni di studioso – capire i cristiani protomoderni nel loro contesto e criticare le teorie riduzionistiche moderne della religione – in realtà riguardavano aspetti di un'unica storia, molto complessa. Le idee e le convinzioni che stavano alla base delle teorie moderne erano anche una risposta a dissensi dottrinali protomoderni irrisolti. Che la cosa fosse per lo più sfuggita all'attenzione degli studiosi, almeno nel suo aspetto di storia unitaria, era dovuto anche alla nostra abituale divisione del lavoro: in genere i teorici della religione e gli storici del pensiero europeo moderno non mirano a ricostruire il vissuto cristiano del passato pre-illuministico e dal canto loro gli storici della Riforma tendenzialmente non leggono la sociologia o l'antropologia della religione come una continuazione di problematiche cinquecentesche². Cercare di spiegare quello che avevo intravisto richiedeva dunque un tipo diverso di fare storia, che non si conformasse in tutto e per tutto alla pratica diffusa. Dovevo avventurarmi fuori dal mio 'ambito' di ricerca, per centrale che fosse l'età della Riforma nel mio racconto. Di fatto, i modi abituali di suddividere il passato – per epoca, per tipo di storia, spesso per paese – si erano rivelati parte

della storia; dovevano essere analizzati, non presi semplicemente per buoni. Il metodo seguito in questo libro ha generato più ramificazioni di quante immaginassi all'inizio e va ben al di là delle continuità fra l'età della Riforma e le moderne teorie esplicative della religione. Ne è venuto fuori un approccio che è insieme un modo di studiare il passato, di analizzare come questo passato sia diventato il presente e di fornire elementi per mettere in questione certe convinzioni su come la conoscenza venga perseguita nel mondo contemporaneo. *Gli imprevisti della Riforma* è destinato a tutti coloro che vogliono capire come l'Europa e il Nord America di oggi sono diventati quello che sono.

La vita umana viene vissuta come una successione temporale di tutti gli elementi strettamente intrecciati che la compongono; ma la storia non va scritta allo stesso modo, spostandosi cronologicamente da A come un tutto a B come un tutto. La tesi principale di questo libro è che il mondo occidentale di oggi è un prodotto straordinariamente complesso e variegato di rifiuti, conservazioni e trasformazioni della cristianità occidentale medievale il cui spartiacque cruciale è l'età della Riforma. Come ciò sia accaduto non è stato compreso in modo del tutto adeguato, e di conseguenza noi capiamo la realtà europea e nordamericana meno bene di quanto potremmo. Questo lavoro cerca di migliorare tale situazione.

Alla vigilia della Riforma la cristianità latina costituiva, nel bene e nel male, la visione del mondo tutt'altro che omogenea, ma istituzionalizzata entro cui la stragrande maggioranza degli europei viveva e trovava un senso alla propria vita. All'inizio del XXI secolo, invece, gli occidentali vivono e pensano, e perfino sentono, sulla base degli esiti storici del gioco di accettazioni e rifiuti di questa visione, in modi talmente ingarbugliati che è difficile anche solo riconoscerli, e a maggior ragione analizzarli. Partendo dall'inizio del XVI secolo per arrivare all'inizio del XXI, questo lavoro sviluppa la tesi del mio primo libro secondo la quale «furono convinzioni religiose incompatibili, profondamente credute ed espresse concretamente a spianare la via a una società laica»³. Come vedremo, l'influenza della Riforma su quella che alla fine si è rivelata una laicizzazione della società è stata complessa, per lo più indiretta, tutt'altro che immediata e assolutamente non intenzionale. Per capirla un po' meglio di quanto consentano le solite ricostruzioni e per scoprire la persistente influenza del passato sul presente, è necessario un modo di procedere non convenzionale.

Questo libro evita deliberatamente, perché incompatibile con il suo obiettivo, quell'eshaustività nelle ricostruzioni tipica di molta storiografia professionale; qualsiasi tentativo di essere onnicomprensivi riuscirebbe

solo a produrre una montagna ingestibile di dati. Di fatto, più la quantità di studi storici – paurosamente cresciuta nell'ultimo mezzo secolo – aumenta (con quella che David Lord Smail ha chiamato recentemente «la spirale inflazionistica della sovrapproduzione di ricerche unite al persistente timore di non tenere il passo della propria disciplina rischiando così il discredito professionale») più ostacola, paradossalmente, la comprensione del passato e della sua relazione col presente⁴.

È necessario un approccio diverso se vogliamo evitare di farci travolgere dagli studi specialistici, la cui proliferazione tende a rafforzare certi assunti sulla periodizzazione storica che a loro volta intralciano una comprensione adeguata del mutare delle cose al trascorrere del tempo. Se aspetti cruciali di un passato lontano continuano ad avere un'influenza importante sull'oggi, è ovvio che non verranno messi in luce da una ricerca d'archivio limitata a fonti tardomedievali e protomoderne. Che uno faccia storia protomoderna o moderna, leggere monografie – non importa quante – su sottocampi storici cronologicamente limitati inibirà, anziché svilupparle, le sue capacità di individuare simili aspetti. Non possiamo fermarci al 1648 o al 1789, e nemmeno partire dal 1945 o dal 1914, 1865, 1848, 1776. Non possiamo accontentarci di mettere sotto la lente solo le idee o le istituzioni, la cultura o il capitalismo, la filosofia o la politica: bisogna includere *tutte* queste cose, a causa del loro potere esplicativo *combinato*, che è a sua volta un corollario della loro influenza storica *interrelata*. Ognuna di esse ha un potere esplicativo e ha avuto conseguenze storiche proprio perché il cristianesimo tardomedievale, pur nella sua varietà, era una visione del mondo istituzionalizzata che influenzava ogni singolo aspetto della vita umana. Tuttavia, sul piano dell'esposizione e dell'analisi, questi domini devono essere ben *separati*, altrimenti i nostri resoconti tenderanno a ripercorrere e rispecchiare semplicemente l'ingarbugliatissimo modo in cui la vita umana viene vissuta. Perciò, ai fini dell'analisi e di una migliore comprensione, il metodo usato in questo libro richiede che aree della vita umana vissute come un unico nodo vengano preventivamente *sbrogliate* l'una dall'altra, per cercare di vedere con più chiarezza le loro trasformazioni nel tempo. Di conseguenza, l'approccio dev'essere ad ampio raggio, multifaccia e di tipo genealogico. Da qui discendono le sei 'narrazioni' connesse tra loro di questo studio: distinguendo analiticamente sei aspetti particolarmente importanti della vita umana lungo i quali si è formata la modernità, riusciremo a vedere, nell'insieme, il farsi della modernità nell'età della Riforma.

Potrebbe essere utile un paragone con la ricostruzione genealogica⁵. Proviamo a immaginare la complessità di tutte le relazioni coniugali e

di consanguineità entro una famiglia allargata nel corso di molte generazioni e di diversi secoli, e supponiamo di voler stabilire quali sono, rispettivamente, i discendenti attuali di questi e quegli antenati; quali, fra quei remoti progenitori che hanno sposato qualche membro della famiglia, hanno prodotto più discendenti viventi oggi e in che relazione stanno i membri viventi della famiglia con quegli antenati particolarmente fecondi. È poco probabile che si riesca a fare molti progressi cercando di padroneggiare l'intero albero genealogico familiare, che comprende centinaia di persone. Né si può procedere solo cronologicamente dal principio alla fine, generazione dopo generazione e dal passato più lontano fino al presente, archiviando una generazione dopo l'altra man mano che si va avanti: questo non rivelerebbe quali antenati (compresi quelli entrati nella famiglia per matrimonio) hanno prodotto più discendenti viventi. È più promettente concentrarsi sui diversi rami della famiglia, uno alla volta, e determinare la relazione fra antenati e discendenti ramo per ramo, dopo di che si potranno confrontare i rami stessi e le relazioni *tra di loro*, stabilire chi è progenie di chi, quali antenati presenti nella famiglia hanno più discendenti viventi e la relazione fra ogni singolo discendente e ogni singolo antenato. Un lavoro del genere somiglierebbe al metodo adottato in questo volume, anche se l'analisi non è perfetta, perché qui l'albero della famiglia non comincia con un'unica coppia più i suoi figli, ma con la visione del mondo complessa, pluristratificata e istituzionalizzata del cristianesimo tardomedievale, a sua volta formatasi in modo asistemático nel corso di oltre un millennio. E naturalmente non si tratta solo – che sarebbe semplice – di contare i discendenti e ricostruirne la genealogia, ma, dal principio alla fine, di un lavoro di interpretazione. Tuttavia l'idea di base è che noi valutiamo in modo scorretto la natura del mondo occidentale di oggi – con il suo straordinario pluralismo, ma anche le sue istituzioni egemoni – se non vediamo che i suoi rami così diversi sono tutti progenie dell'età della Riforma, compresi quelli che potrebbero sembrare non collegati, come gli assunti metafisici, le teorie etiche e i comportamenti economici. Discendenti diversi hanno genealogie diverse, occupano posizioni distinte nell'albero di famiglia e intraprendono relazioni complesse ed eterogenee col tardo Medioevo, con il quale condividono un comune antenato.

Dunque è per una strategia ben precisa e non per una semplice necessità pratica che l'analisi del passato proposta da questo libro è così fortemente mirata. È consapevolmente selettiva e, potremmo dire, *estrattiva*. Essa cerca di applicare, in un modo preciso, la tesi di Nietzsche che «le idee più preziose sono i *metodi*»⁶, giudicando che cosa nel passato ha

contribuito maggiormente a fare del vivere in Europa e Nord America quello che è oggi, a partire dal tardo Medioevo, da ciò che in seguito si è rivelato ricco di conseguenze profonde. Naturalmente questi giudizi possono essere criticati, come tutti i giudizi; altri storici potrebbero individuare in aspetti diversi i fattori che più hanno contribuito a plasmare il presente e/o proporre modi differenti di interpretare quelli identificati qui. I sei ambiti interconnessi che abbiamo individuato non sono affatto esaustivi. Possono certamente venire integrati con altri in una ricognizione più comprensiva. ‘Storia genealogica’ o (forse) ‘storia analitica’ potrebbe essere una definizione adeguata dell’impresa che si è andata costruendo in questo studio.

Sotto alcuni aspetti significativi, il metodo di questo libro e la sua concettualizzazione del cambiamento e della continuità nella storia comportano un modo diverso di pensare gli ultimi cinque o sei secoli della storia occidentale. In questo senso il mio lavoro ha debiti nei confronti di studiosi di discipline accademiche diverse, come l’economista Albert Hirschman, il filosofo Alasdair MacIntyre e lo storico della scienza Amos Funkenstein, che hanno applicato un approccio analogo a fenomeni storici molto diversi. Prima che Hirschman lo sostenesse in *Le passioni e gli interessi* (1977), pochi avrebbero pensato che per capire la relazione fra desiderio di guadagno e morale nell’America di oggi bisognasse conoscere il pensiero europeo del Sei-Settecento su uno di quelli che tradizionalmente il cristianesimo indica come peccati mortali⁷. Hirschman ha mostrato che per spiegare il presente dobbiamo renderci conto di come una trasvalutazione dell’avarizia particolarmente ricca di conseguenze nel lontano passato continui ancora oggi ad animare le aspirazioni e motivare le azioni umane. Analogamente, prima dell’analisi genealogica della filosofia morale in *Dopo la virtù* di MacIntyre (1981) sarebbe apparso implausibile che il rifiuto della tradizione morale aristotelica da parte dei pensatori illuministi avesse, insieme al giusto discredito della filosofia *naturale* di Aristotele avvenuto dopo Galileo e Newton, una qualche relazione significativa con le eterne contrapposizioni fra consequenzialisti, deontologisti, contrattualisti, pragmatisti, teorici del diritto naturale e altri protagonisti della filosofia morale analitica contemporanea – o con le ‘guerre culturali’ che dagli anni Ottanta del secolo scorso percorrono gli Stati Uniti⁸. E infine, prima di *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (1986) di Funkenstein, nessuno avrebbe sospettato che ci fosse un nesso fra la metafisica tardomedievale e l’ateismo neodarwiniano contemporaneo⁹ – ma gli assunti metafisici ed epistemologici della scienza moder-

na e delle ideologie scientifiche antireligiose sono chiaramente indebitati con l'emergere dell'univocità metafisica, che Funkenstein individua nella Scolastica medievale a partire da Giovanni Duns Scoto¹⁰.

Nei loro ambiti ben circoscritti, le analisi di questi studiosi ci permettono di capire meglio il presente¹¹. Esse hanno in comune il fatto di identificare nel passato medievale o protomoderno innovazioni apparentemente minori che, attraverso varie trasformazioni e appropriazioni impreviste, hanno avuto conseguenze vastissime e durature, sopravvivendo inserite in trasformazioni, assunzioni e pratiche successive. In questo senso il passato, come disse Faulkner, non solo rimane vivo ma «non è nemmeno passato» – un'idea che forse somiglia a quello che intendeva Michel Foucault parlando di «scrivere la storia del presente»¹². Hirschman, MacIntyre e Funkenstein si occupano tutti (ciascuno a modo suo) dell'abbandono di venerabili insegnamenti del cristianesimo medievale – la condanna dell'avarizia come peccato mortale, la concezione teleologica della natura umana e la morale centrata sulle virtù, la convinzione che Dio sia radicalmente e irriducibilmente distinto dalla creazione. Paradossalmente, innovazioni come queste, così ricche di conseguenze storiche, tendono a sfuggirci nonostante la loro persistente influenza, per via della loro origine in un passato lontano e del loro complicato intreccio con fenomeni successivi. Una volta normalizzate, vengono date per scontate, non le si va a cercare, non le si mette in questione e così non vengono viste. Ma un certo tipo di analisi storica può individuarle e ricostruirle.

A che cosa può somigliare un'analisi genealogica ad ampio raggio e multifaccia dell'età della Riforma? Gli sconvolgimenti del Cinque-Seicento hanno avuto grandissime conseguenze sulle successive vicende ideologiche e istituzionali di Europa e Nord America e rientrano nelle usuali ricostruzioni del modo in cui l'età della Riforma introdusse in Occidente la modernità, con la sua separazione di Chiesa e Stato, la laicizzazione della politica pubblica, la privatizzazione della religione e la libertà di credenza e pratica religiosa. Tuttavia un approccio genealogico può illuminare aspetti della Riforma che continuano a influenzare il presente ma sono rimasti, in gran parte, non riconosciuti. A modo suo, Max Weber perseguì proprio questo progetto nell'importantissimo *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), che cercava di delineare come la trasformazione calvinista dell'ascetismo medievale avesse gettato non intenzionalmente le fondamenta del dinamismo del capitalismo occidentale moderno¹³. Quale relazione potrebbe esserci fra certi ben noti aspetti dell'impatto della Riforma – il rifiuto dell'autorità della

Chiesa romana, l'influenza sulle relazioni fra Chiesa e Stato, gli effetti sulla formazione (la cosiddetta 'confessionalizzazione') di identità religiose socialmente esclusive – e il ripudio, studiato non solo da Hirschman, MacIntyre e Funkenstein ma anche da altri, di vari aspetti del cristianesimo medievale?

Un approccio genealogico che sottolinei la persistente influenza del passato sul presente va contro la recente tendenza di molti storici ad «appiattire la storia o guardare il tempo storico al telescopio», come dice Smail, accompagnata dalla «sensazione che la storia abbia cominciato ad abbandonare l'impegno verso il lontano passato», visto che «la storicità viene confusa con la modernità»¹⁴. In effetti, la continua accelerazione del cambiamento storico nel corso dell'ultimo secolo sembra rendere il lontano passato del «mondo che abbiamo perduto», come lo chiama Peter Laslett, sempre meno pertinente per chi cerca di capire il presente¹⁵. Sicuramente non si può negare il colossale spartiacque storico che separa l'Europa e il Nord America premoderni da quelli moderni, con il passaggio – fra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento – da un'economia soprattutto agraria a una industriale, unito al consolidamento di Stati politicamente forti e alla transizione demografica dalla società rurale a quella urbana. Tutto questo è incontestabile.

Ciononostante, uno degli argomenti centrali di questo libro è che alcuni mutamenti ideologici e istituzionali che ebbero luogo cinque o più secoli fa rimangono importanti, anzi necessari, per spiegare come mai il mondo occidentale di oggi è quello che è. Paradossalmente, proprio l'enormità della transizione dal premoderno al moderno ha contribuito a occultare la persistente influenza di un passato lontano sul presente. Certo, il fatto della trasformazione è la realtà storica che sostiene il corretto riconoscimento dello storicismo come indispensabile medicina preventiva contro l'anacronismo; non c'è modo di negarlo, per chiunque voglia comprendere il passato. Ma la radicalità della trasformazione ha anche permesso di elevare – problematicamente – lo storicismo a garante implicito di una separazione virtualmente assoluta fra 'noi' e 'loro'. Questa idea è stata generata soprattutto dai laceranti sconvolgimenti dell'Europa durante la Rivoluzione francese e le guerre napoleoniche, che hanno dato agli europei moderni, per riprendere un'espressione di Peter Fritzsche, uno stato d'animo da «naufraghi nel presente»¹⁶. Sul piano funzionale questa idea di storicismo ha creato fin dall'Ottocento, nella maggioranza degli storici di professione, una barriera che impedisce loro di vedere e analizzare i cambiamenti e le continuità fra loro intrecciati, che sono invece delineati in questo volu-

me. Ha addirittura favorito la convinzione che ci sia poco o niente da distinguere e analizzare in merito.

Poiché il lontano passato è così ovviamente diverso e 'altro' in così tanti modi – fatto ben noto soprattutto agli storici dell'età premoderna e sempre più ovvio man mano che essi s'immergono nelle loro fonti – molti danno per scontato che la conoscenza di quel passato sia in gran parte superflua per chi vuole capire il mondo di oggi. È un errore. Nell'insegnamento della storia e nella formazione degli storici è stata istituzionalizzata una visione massimalista e distorta dello storicismo che finisce per rendere la periodizzazione una prigionia intellettuale. I giovani storici sono condizionati nel loro percorso formativo a diventare i nuovi inquilini ed eredi delle celle della periodizzazione costruite dai loro predecessori. L'Europa tardomedievale e della Riforma non è semplicemente il retroterra da cui sono emerse le ideologie e le istituzioni moderne, rispetto al quale queste hanno definito se stesse per poi lasciarselo alle spalle. Le ideologie e le istituzioni della modernità sono anche la continuazione, lo sviluppo e l'estensione, molto ingarbugliati fra loro, di innovazioni tardomedievali e protomoderne che conservano un'influenza anche nel presente.

Le modalità in cui ciò è accaduto non sono state quasi mai individuate, e non solo a causa di alcune idee storiciste massimaliste, come quella per cui, secondo gli storici del passato recente, il passato più lontano potrebbe essere pertinente alla comprensione del presente solo in modo remoto e indiretto. Nonostante in questi ultimi anni si stia dando più rilievo a interazioni umane transnazionali e globali storicamente importanti, questo mancato riconoscimento è in parte un prodotto della pratica secondo la quale la maggioranza degli storici di professione continua a dividere il passato – quasi sempre per epoca, centro d'interesse nazionale o regionale, tipo di storia (sociale, politica, economica, culturale, intellettuale e via dicendo). Storici politici del Medioevo inglese, storici sociali della Germania del Settecento, storici culturali dell'America dopo la Seconda guerra mondiale e così via abitano in mondi intellettuali molto diversi gli uni dagli altri e in gran parte scollegati. Senza dubbio la ricerca di risposte convincenti a molte domande storiche richiede proprio un tale tipo di suddivisione del passato (e anzi il progetto di questo libro sarebbe stato inconcepibile senza i frutti di simili studi da parte di numerosi storici, attivi per diverse generazioni). Ma una ricerca racchiusa nei confini creati da questa parcellizzazione non può rispondere alla domanda «Come il mondo occidentale di oggi è arrivato a essere quello che è?», e produce invece

quantità enormi di ricerca specialistica che fanno sembrare ingestibile e non suscettibile di risposta quella domanda. Molti storici deplorano, più o meno come i colleghi di altre materie, la ristrettezza, la specializzazione, la frammentazione, la perdita di ogni 'grande visione' della loro disciplina – mentre altri si battono, al contrario, per la microstoria e contro ogni narrazione più grande di quelle che vogliono raccontare loro – ma immaginare alternative intellettualmente valide a queste realtà della vita accademica è più facile a dirsi che a farsi. Le parole di Max Weber continuano a valere per la preparazione universitaria allo studio della storia come per altre discipline accademiche, nonché a ossessionare gli sforzi degli storici: «La *Wissenschaft* è entrata in uno stadio di specializzazione ignoto nel passato [...] le cose resteranno così per sempre»¹⁷.

Detto questo, se certi cambiamenti iniziati in un passato lontano continuano a esercitare un'influenza oggi, trascendono i confini nazionali e non possono essere isolati dall'insieme delle ambizioni e azioni umane, la divisione del lavoro teorico predominante fra gli storici di professione non permette nemmeno di identificarli. Si è poco incentivati a tentare di pensare in questi termini anche dopo che il posto di ruolo è assicurato, con tante fonti da leggere, progetti di ricerca da dirigere, libri da valutare e articoli da scrivere (nel proprio campo circoscritto)¹⁸. Va a finire così che proprio le persone impegnate più intensamente nello studio del passato premoderno sono condizionate a trascurare in forma grave la sua relazione col presente. Come è già stato ricordato, e per ragioni che saranno sviluppate meglio più avanti, è poco probabile che chi studia l'età moderna, e soprattutto il passato recente, pensi che il tardo Medioevo e l'età della Riforma conservino un'importanza sostanziale per i suoi interessi. Di conseguenza, nella misura in cui processi storici radicati in un passato lontano hanno, per alcuni aspetti cruciali, fatto del presente quello che è e continuano ancora a influenzarlo, è inevitabile avere una comprensione inadeguata del mondo contemporaneo, non solo da parte degli storici ma più in generale della gente. «Il nostro passato è sedimentato nel nostro presente», ha detto recentemente Charles Taylor, «e siamo condannati a identificare noi stessi scorrettamente finché non sapremo rendere giustizia a ciò da cui veniamo»¹⁹. La periodizzazione e la suddivisione del passato da parte degli storici inibiscono la comprensione, e quindi l'espressione, di un quadro esplicitamente convincente e integrato della formazione del mondo occidentale moderno; e la proliferazione dell'erudizione storica nel quadro della divisione del lavoro degli storici non fa che aggravare il problema.

L'ironia non potrebbe essere maggiore: la stessa storia tende a inibire la comprensione storica, e quindi l'autoconsapevolezza umana.

C'è anche un'altra ragione, collegata alla precedente e rispecchiata dalla periodizzazione storica e da alcune assunzioni sul cambiamento nel tempo, per cui è probabile che la concezione del passato e il metodo storico qui proposti appaiano insoliti: quando vengono tentate narrazioni a lungo termine, ad ampio raggio e sintetiche, tendenzialmente esse presuppongono un modello sostituzionista del cambiamento storico; si postula cioè che il passato lontano sia ormai alle nostre spalle, che sia stato importante per ciò che l'ha seguito immediatamente, ma non per il presente. Gli storici della Riforma, per esempio, ovviamente hanno bisogno di capire il tardo Medioevo per comprendere poi le realtà storiche cinquecentesche che costituiscono il loro interesse primario, ma si presume che gli storici dell'America del Novecento non abbiano questo bisogno. La semplice successione temporale, banalmente vera e innegabile, non viene distinta a sufficienza dalla spiegazione storica, come se il *chronos* producesse automaticamente lo *Zeitgeist*²⁰. Di conseguenza, benché gli storici solitamente, e giustamente, insistano sulla contingenza degli eventi storici passati, molte delle narrazioni ad ampio raggio della storia occidentale nell'ultimo mezzo millennio suggeriscono, almeno implicitamente, qualcosa d'altro: esse tendono strutturalmente a fondere l'intelligibilità del passato quasi con una inevitabilità concepita in termini olistici e sostituzionistici del tipo «*Tutto considerato, ovviamente ci troviamo dove ci troviamo*» – e più capiremo il passato, meglio vedremo perché le cose stanno così. Il passato è concepito come una successione di blocchi epocali: le realtà medievali hanno ceduto il posto a quelle protomoderne, che hanno ceduto il posto a quelle moderne, portandoci dove siamo, con una successione di stadi che tende a rafforzare una visione criptohegeliana della storia (debitrice a sua volta di Vico e Lessing), la quale combacia con la visione del passato premoderno come «il mondo che abbiamo perduto», e con la «legittimità dell'età moderna» di Hans Blumenberg²¹. Non solo gli eventi del passato hanno fatto di noi quello che siamo – degli io 'moderni' o 'postmoderni', non certo 'medievali' o 'protomoderni' – ma, spiegandoli, noi spieghiamo e implicitamente giustificiamo le realtà presenti. Per esempio, si sostiene o sottintende che a un certo punto idee, valori, pratiche più vecchi sono semplicemente diventati insostenibili e quindi sono stati sostituiti da altri, più adeguati e/o raffinati. Così è accaduta la modernizzazione, e così continua ad accadere il cambiamento storico.

Questa struttura sostituzionista delle narrazioni ad ampio raggio di come saremmo arrivati a essere quelli che siamo, legata in origine a valutazioni fortemente positive del progresso storico nel Sette-Ottocento, continua a dominare anche oggi. Ciò rimane vero anche quando viene dissociata (come oggi accade spesso) dalla rosea visione di una storia occidentale dell'ultimo mezzo millennio come moto progressivo in avanti e verso l'alto. A prescindere dall'aspetto valutativo, questo schema sostituzionista continua a servire da fondamento, per esempio, a libri di testo scritti a più mani sulla civiltà occidentale (o mondiale) in cui i medievisti passano il testimone ai protomodernisti, che a loro volta lo consegnano ai modernisti per la frazione principale della staffetta. Ed è questa visione sostituzionista a essere assorbita dalla massa della popolazione, se e quando essa possiede un senso storico (e in Europa in genere succede ancora meno che negli Stati Uniti). Una visione che pretende di spiegare chi siamo e come siamo arrivati dove stiamo. Anche alcune delle migliori narrazioni recenti a opera di singoli autori procedono allo stesso modo, a prescindere dalla specificità del prodotto. Per esempio lo studio di Jacques Barzun – una storia culturale dell'Occidente dal Cinquecento in poi, ampia e ricca d'immaginazione – pur chiudendosi con una nota critica di sconforto per l'attuale «cultura demotica in decadenza», segue il modello sostituzionista organizzato in una serie di quattro parti cronologiche in successione²². Lo stesso si può dire dell'incisivo saggio di Andrew Delbanco sul carattere della speranza nell'insieme della storia americana: avendo perso l'impegno collettivo per la nazione sacralizzata che aveva soppiantato la religiosità calvinistica coloniale, secondo Delbanco «il doloroso bisogno di un significato non trova sollievo» nella nostra cultura contemporanea di consumismo individualistico, segnata soprattutto dalla «sete incontrollata di trascendenza»²³. Perfino la magistrale teoria della secolarizzazione di Charles Taylor accoglie, in ultima analisi, buona parte di questa struttura nella sua esplorazione plurisfaccettata della transizione da un tardo Medioevo incantato, caratterizzato dal «riconoscimento ingenuo del trascendente», alla modernità in cui viviamo, un'epoca di «laicità» e «umanesimo esclusivo» – un passaggio dall'«io poroso» premoderno, annidato nella società, all'«io rafforzato», costruttore di significati, che vive nella «cornice immanente» di una realtà moderna disincantata nella quale non ci sarebbe posto per il sacro²⁴.

Ma chi siamo 'noi'? *Il contenuto della risposta a questa domanda determina quello che si deve spiegare*. Si tratta di un gruppo molto eterogeneo: nel mondo occidentale di oggi, 'noi' comprende per esempio Angela Merkel e Sarah Palin, i razzisti skinhead e le Missionarie della Carità di

Madre Teresa, Rush Limbaugh e Michael Moore, creazionisti della 'terra giovane' e atei antireligiosi, Judith Butler e Condoleezza Rice, seguaci Juggalo e Juggalette degli Insane Clown Posse e membri della John Birch Society, gente che fa pornografia su internet e membri di Morality in Media, Donald Trump e Bill Gates, devoti del MoMA e fanatici di NASCAR, il papa e Hugh Hefner. Qui il punto non è che un elenco come questo enumera tipici uomini occidentali contemporanei, ma che tutti quelli che ne fanno parte, con le loro radicali differenze, sono per definizione prodotti degli stessi processi storici – tutti nordamericani o europei dell'inizio del XXI secolo. Perciò qualsiasi spiegazione storica adeguata del presente dev'essere in grado di rendere conto di tutti loro, anzi dell'intera gamma di visioni del mondo, valori, impegni che noi di fatto possediamo, coerentemente o confusamente. E deve anche saper rendere conto dei *modi* in cui manifestiamo queste visioni, dall'aggressivamente assertivo al conflittuale dichiarato, nonché dell'intero spettro delle nostre maniere di modificarle e adattarle.

Perciò il mio punto di partenza è l'osservazione (banale) che oggi nel mondo occidentale, e forse in modo particolarmente ovvio negli Stati Uniti, la vita è caratterizzata da una gamma straordinariamente ampia di pretese verità su valori umani, aspirazioni, norme, morale e significati fra loro incompatibili, che a loro volta (altra banalità) influiscono su come la gente vive e sul tipo di vita cui aspira. «La realtà ci mostra un'incantevole ricchezza di tipi, l'opulenza di un prodigo gioco e mutamento di forme»: ecco un'asserzione sulla vita umana la cui verità è ben più ovvia oggi di quando la fece Nietzsche, negli anni Ottanta dell'Ottocento, date le interazioni umane successive, facilitate da tecnologie, movimenti di popolazioni, nuove ibridazioni culturali e globalizzazione economica²⁵. Le credenze influenzano il comportamento, tanto fra gli Amish del Vecchio Ordine quanto fra i Nuovi Atei; e differiscono radicalmente tra loro. L'inizio del XXI secolo è contrassegnato non da una visione condivisa, o anche solo convergente, di ciò che 'noi' consideriamo giusto o buono, ma da un iperpluralismo di impegni religiosi e secolari. Questa eterogeneità genera poi gli attriti sociali, politici e culturali intorno ai quali si esercitano i teorici politici liberali, preoccupati di dare una legittimazione razionale agli impegni condivisi e alle istituzioni egemoni che danno vita a una democrazia²⁶. Con buona pace di Taylor, è semplicemente falso che «oscilliamo *tutti* fra due posizioni»²⁷; oggi milioni e milioni di individui – per esempio credenti religiosi devoti e credenti antireligiosi appassionati – non si mostrano in alcun modo turbati da quell'iperpluralismo al quale essi stessi contribuiscono, secondo la loro

maniera personale; e ognuno è convinto che la propria idea sia corretta. Altri tendono effettivamente, in modi diversi e diverse misure, a un tipo di ambivalenza consapevole o di scetticismo autorelativizzante, come quello descritto da Taylor: ma non si tratta di ‘noi’, se ‘noi’ indica gli europei e i nordamericani in quanto tali. Soltanto di ‘alcuni’.

In questo libro si sostiene che l’intelligibilità storica del passato non implica in nessun modo l’inevitabilità del presente. Il metodo impiegato è *genealogico* nel senso che cerca di identificare e analizzare traiettorie storiche a lungo termine che hanno origine in un passato lontano e continuano a influire sul presente, ma non è *teleologico* in alcun senso della parola. Il passato ha per definizione fatto del presente quello che è, ma le cose non dovevano per forza andare così. Istituzionalmente e ideologicamente, materialmente e moralmente, non dovevamo per forza andare a finire dove siamo finiti. Sono state prese decisioni umane che non dovevano essere prese per forza, e alcune di queste hanno finito per avere conseguenze profonde. Si sono stabiliti modelli, si sono giustificate aspirazioni, si sono considerate naturali aspettative, si sono influenzati desideri e normalizzati nuovi comportamenti che potevano anche non affermarsi. Sia pure entro i vincoli imposti e le possibilità concesse dalla realtà biologica, il passato dell’uomo non è il prodotto di ‘forze’ sociali, economiche, ideologiche o culturali autonome e impersonali; anzi queste forze sono esse stesse il prodotto cumulativo e aggregato di innumerevoli decisioni e azioni umane, a volte istituzionalizzate, politicamente protette, durature, e a volte no, che influenzano e vincolano a loro volta altre decisioni e azioni. Marx aveva ragione quando diceva che gli esseri umani fanno la storia, ma non in circostanze scelte da loro²⁸, tuttavia la sua concezione era limitata, senza alcuna necessità, dalle credenze metafisiche materialistiche e ateistiche che stavano alla base delle sue idee sugli esseri umani, sulle loro aspirazioni e sul loro benessere. E tali credenze si riferivano a un solo insieme di principi teorici fra i molti presenti in Europa a metà Ottocento. Le ‘forze’ economiche, la formazione delle classi e la lotta di classe non rappresentano inevitabilità storiche, ma l’istituzionalizzazione e il rinforzo di certi desideri, valori, decisioni, comportamenti umani al posto di altri.

Una delle tesi principali di questo libro è che l’idea – dominante – di un forte sostituzionismo storico fra il tardo Medioevo e il presente è fuorviante, se non fondamentalmente errata²⁹. I rifiuti al posto delle confutazioni – così come le appropriazioni selettive – di idee, impegni, norme e aspettative sono stati frequenti nell’ultimo mezzo millennio. Tesi e valori ereditati sono stati spesso denunciati ma non confutati – e

in tal modo certe visioni del mondo e delle istituzioni *non* sono state abbandonate, ma sono sopravvissute interagendo, in modo complicato, con tesi rivali e nuove realtà storiche che attingevano a esse in maniere diverse e a loro volta le influenzavano.

Trascurando questi fatti si crea una storia sostituzionista che distorce la nostra comprensione del presente, e la distorsione più accentuata è forse quella della religione, come se le tradizioni religiose fossero lasciate alle spalle come realtà sociali sorpassate o ritenute intellettualmente indifendibili nel confronto con le ideologie laiche. Per esempio, certe tesi centrali (e le pratiche a esse correlate) del cristianesimo medievale concretamente presenti nel cattolicesimo romano non sono mai scomparse, nonostante il rifiuto verso di esse sia cominciato con la Riforma protestante; queste tesi comprendono – oltre alle numerose credenze che i cattolici protomoderni avevano in comune con la maggioranza dei loro contemporanei protestanti – vari punti sull'autorità papale e conciliare, sulla natura della Chiesa, sulla grazia conferita attraverso i sette sacramenti, sulla realtà del libero arbitrio umano nonostante il peccato originale e sul ruolo necessario dell'azione umana nella salvezza, nonché pratiche come la partecipazione alla messa, la confessione sacramentale dei peccati, la preghiera d'intercessione ai santi e l'adorazione dell'eucaristia. Queste tesi e pratiche sono sopravvissute fino a oggi nonostante le drammatiche trasformazioni della modernità e le numerose influenze delle realtà umane protomodernе e moderne sul cattolicesimo, e contribuiscono all'iperpluralismo occidentale contemporaneo. Ad esso, tuttavia, contribuisce pure la miriade di tesi e pratiche dei cristiani protestanti, con radici nel Cinquecento o più in avanti, la cui presenza è così evidente e potente negli Stati Uniti di oggi – ma lo è stata in tutta la storia del paese, e lo è tuttora anche nell'Europa protestante.

Ignorare fatti come questi produce una storia sostituzionista che non può rendere conto delle realtà umane dei nostri giorni. Recentemente alcuni studiosi hanno osservato con stupore che «la religione è tornata», ma c'è da stupirsi invece che si sia mai pensato che se ne fosse andata, a parte i «sogni dei teorici» o le proiezioni di quelli che accettavano le teorie classiche della modernizzazione e della secolarizzazione³⁰. Solo degli autori con un impianto laicista confessionale che ignori non soltanto la realtà della fede e la pratica religiosa nel mondo moderno ma anche i sofisticati approcci intellettuali alla teologia, agli studi biblici, alla filosofia della religione possono far finta, per esempio, che anche la storia intellettuale del post-Illuminismo possa essere seriamente raccontata come una vicenda di inesorabile disincanto weberiano e di crescita

inevitabile di un ateismo post-darwiniano. Kierkegaard e Newman appartengono alla storia intellettuale dell'Ottocento non meno di Marx e Nietzsche. Una delle più brillanti allieve di Edmund Husserl, Edith Stein, si convertì al cattolicesimo e si fece monaca carmelitana negli anni Trenta del secolo scorso; Elizabeth Anscombe, ardente cattolica, nel 1970 ebbe la cattedra di filosofia di Cambridge occupata in precedenza dal suo maestro Ludwig Wittgenstein; Joseph Ratzinger ha avuto un bel testa a testa su religione, filosofia e politica con Jürgen Habermas a Monaco nel gennaio 2004³¹. Il XX secolo è stato segnato – e l'inizio del XXI continua a esserlo – da brillanti teologi e filosofi cattolici e protestanti, da Karl Barth e Henri de Lubac a Charles Taylor e a Nicholas Wolterstorff. La plausibilità della raffigurazione sostituzionista della storia occidentale oggi dominante dipende dal fatto di trascurare simili fenomeni e suscita continue domande sul senso in cui la nostra sarebbe «un'età secolarizzata».

Gli storici di professione (me compreso) sono acutamente consapevoli dell'enorme varietà, delle particolarità locali, delle singole sfumature, delle complesse realtà del passato umano, nel tempo e nello spazio. Ho cercato di non scegliere fra gli «ammassatori» e i «divisori» di J.H. Hexter o fra i «paracadutisti» e i «cercatori di tartufi» di Emmanuel Le Roy Ladurie e ho tentato invece di procedere prescindendo da simili dicotomie e attenendomi al mio obiettivo principale³². Certamente tracciare distinzioni precise non è meno importante, per capire il passato, del riconoscere i caratteri comuni autentici; né l'attenzione meticolosa alle particolarità concrete è incompatibile col vedere come queste si inseriscono in strutture più ampie. Optare per uno di questi poli a esclusione dell'altro non basterà a spiegare i cambiamenti e le continuità della storia nella *longue durée*, così come non basterà limitarsi a un unico periodo, o paese, o tipo di storia.

Oltre al desiderio intellettuale di spiegare meglio di quanto fanno le solite ricostruzioni come il lontano passato continui a influire sul presente, soprattutto per quanto riguarda le conseguenze dell'epoca della Riforma, le mie motivazioni nello scrivere questo lavoro sono anche pratiche e orientate verso almeno tre problemi contemporanei di notevole portata; e però, già formulare la cosa in questi termini è fuorviante – e sintomatico. Nel lavoro accademico è molto frequente la divisione fra storici e scienziati sociali. I primi studiano il passato ma (a parte qualche accenno nelle conclusioni dei loro scritti) di solito non si occupano di questioni pratiche del presente (a meno di studiare un passato recen-

tissimo). Invece i sociologi, gli psicologi, gli economisti, gli scienziati politici normalmente esplorano realtà umane attuali, ma è raro che siano attenti al passato, se non per delineare molto sommariamente uno sfondo. Se uno storico trasgredisce questa divisione disciplinare si dice che «non fa più storia», mentre uno scienziato sociale che la viola sarebbe «impantanato nel passato». Ma questa divisione del lavoro dovrebbe essere tracciata in modo meno netto; spesso non è, e chiaramente non può essere, reciprocamente esclusiva per la semplice ragione che le realtà presenti sono il prodotto di processi passati. Se l'argomentazione di questo libro non è fuori bersaglio, noi *non possiamo* capire la natura delle realtà contemporanee finché e se non vediamo che sono state *e sono tuttora plasmate* da un passato lontano. Considerare sotto questo aspetto alcune realtà odierne potrebbe anche gettare una luce inaspettata sul nostro modo di intendere i fenomeni sociali, politici ed economici attuali, nonché su certe assunzioni intellettuali date (in genere) per scontate e sui modi in cui vengono istituzionalizzate nel perseguimento della conoscenza. Perciò benché sul piano della preparazione professionale io sia uno storico dell'Europa protomoderna, questo è uno studio tanto del presente quanto del passato.

Da principio l'idea che le realtà presenti subiscano l'influenza di un passato lontano appare strana, ma questa stranezza diminuisce se siamo disposti a mettere in questione la concezione dominante della trasformazione e della periodizzazione storica. Presumibilmente nessuno negherebbe che le realtà umane di oggi siano il prodotto di processi storici. Questa ovvietà discende direttamente dalla temporalità della vita umana; ma la tendenza a considerare il passato *lontano* irrilevante per le realtà contemporanee rispecchia la concezione sostituzionista della storia discussa sopra e la sua espressione istituzionalizzata nella professione dello storico. Appare molto diffusa l'assunzione che per spiegare adeguatamente il mondo occidentale di oggi occorra riferirsi alla vita degli uomini dopo la rivoluzione scientifica, l'Illuminismo, l'industrializzazione e l'avvento del capitalismo moderno. Come ho già osservato, questo libro, benché si occupi anche di tali importanti fenomeni storici e cerchi di chiarire la loro relazione tanto con l'età della Riforma quanto con il presente, vuole mostrare che sotto alcuni aspetti molto significativi quel presupposto è sbagliato. L'analisi cercherà di evidenziare che tutti e tre i problemi pratici contemporanei discussi qui di seguito non sono affatto questioni evanescenti limitate all'America di oggi, ma appartengono a traiettorie storiche complesse che si sono sviluppate per secoli e dunque hanno poche probabilità di sparire entro breve tempo.

Primo: io sono preoccupato, insieme a pochi altri americani, per la misura in cui negli Stati Uniti la gente si mostra – a partire almeno dagli anni Ottanta del secolo scorso – sempre più polarizzata dal punto di vista politico e culturale, che si voglia o no definire il fenomeno una ‘guerra culturale’³³. Nel 1996 Daniel Bell parlava di «un’America confusa, arrabbiata, inquieta e insicura», e questa descrizione appare ancora più valida oggi³⁴. Gli americani sono profondamente divisi su molte questioni che hanno conseguenze rilevanti per la loro vita nazionale, ivi compresi i nostri interventi militari all’estero, il posto della religione nell’arena pubblica, i buoni scolastici e la scuola pubblica, l’aborto, l’orgoglio razziale e di gruppo, il controllo delle armi da fuoco, la relazione fra protezione dell’ambiente e sviluppo economico, la tollerabilità di una cultura popolare sessualmente esplicita e violenta dal punto di vista delle immagini. Quale che sia l’argomento, la cultura politica nazionale americana che si manifesta attraverso i media è priva di rigore e carica di rancore. Spesso «la nostra sfera pubblica avvelenata», come l’ha chiamata recentemente Anthony Grafton, sembra poco più di una gara a chi grida più forte slogan distorti e mistificanti o battute propagandistiche³⁵. La realtà di una vita politica a base di slogan urlati appare lontana dall’idealizzazione del cittadino ben informato, equo e ragionevole teorizzata – in forma rawlsiana o habermasiana o di altro tipo – dai campioni della democrazia deliberativa³⁶. Aggiungiamo a questo la tendenza, empiricamente confermata, dei cittadini a evitare il confronto faccia a faccia con chi ha idee diverse, e arriveremo alla disincantata conclusione di Diana Mutz: «È dubbio che una cultura politica pesantemente attivistica possa essere anche fortemente deliberativa»³⁷. In altre parole, abbiamo qualche probabilità di impegnarci seriamente in politica solo con quelli che la pensano come noi, mentre il dissenso rende, viceversa, meno probabile che la gente frequenti le sedi disponibili per il negoziato e un eventuale accordo. Gli americani hanno letteralmente costruito un paese a misura delle loro divisioni: sono sempre di più quelli che scelgono di vivere in quartieri o comunità dove ci sono altri che hanno idee e valori simili, e questa tendenza demografica è nettamente aumentata dai tardi anni Settanta in poi³⁸. Anche la realtà della scuola rafforza queste aggregazioni per origini e prospettive, che si tratti di scuole elementari molto esclusive, di scuole pubbliche cronicamente trascurate o del numero sempre più grande di famiglie che fanno studiare i bambini a casa, perché intendono proteggerli da idee che non approvano o semplicemente perché non vogliono esporli a un’istruzione pubblica scadente³⁹.

Normalmente il potere delle istituzioni di governo americane e l'applicazione della legge limitano e controllano l'acrimonia che sta al fondo di queste divisioni, benché le stesse istituzioni politiche siano sempre più polarizzate⁴⁰. Ma per quanto continuino a ripetere luoghi comuni, né i politici né i giornalisti né gli accademici né le celebrità mostrano di avere una qualsiasi idea di come invertire la traiettoria della polarizzazione – anzi l'arena pubblica americana sembra diventare sempre più rozza e iraconda, con protagonisti che si sopportano sempre di meno, affermano i rispettivi diritti in modi sempre più stizziti e cercano di ostacolare le azioni dell'avversario⁴¹. Come cittadini, gli americani coesistono, ma di qui a dire che prosperano ne corre. Ovviamente nessuna opera storica – o di qualsiasi altra disciplina – può fare granché per un problema così grande. Su questo non mi faccio illusioni. Ma portare alla luce qualcuna delle nostre radici storiche profonde potrebbe almeno permetterci di capire meglio la nostra condizione, e quindi di pensare in modo più produttivo a come affrontarla.

Secondo: sono preoccupato, come molti altri, per il riscaldamento climatico mondiale e ciò che esso preannuncia per il benessere ambientale della terra⁴². Il problema è più profondo di questa o quella scelta politica del governo, non si risolve con qualche provvedimento in più a favore dell'ambiente o con l'incarico a qualche compagnia, che ne ricava (letteralmente) profitto, di decontaminare e ripopolare l'ambiente. Né è verosimile che il risveglio dell'ambientalismo dal sonno degli anni Settanta del Novecento nei media, nella cultura popolare e nella pubblicità abbia un effetto più che marginale. L'avvelenamento dell'atmosfera prodotto dall'aumento delle emissioni di anidride carbonica è l'effetto delle grandi fabbriche e dell'agricoltura industriale, dei trasporti basati sul petrolio e delle tecnologie energetiche in tutto il mondo, ma queste cose sono solo un mezzo: il fine è soddisfare il ciclo dei desideri consumistici e della produzione capitalistica, apparentemente insaziabili. Il problema che c'è sotto è che quasi tutti cercano – e sono incoraggiati a inseguire da un'incessante pubblicità – prosperità materiale e comodità sempre maggiori nonostante nel Novecento, per esempio, il reddito dell'americano medio sia aumentato di otto volte in termini reali⁴³. Oggi gli occidentali vivono in società senza limiti al consumo: anzi, c'è un *ethos* economico specificamente consumistico (e non semplicemente industriale) in base al quale si tenta di convincere uomini e donne a buttar via il prima possibile le cose che sono stati spinti con non minore insistenza a comprare, affinché possa partire un nuovo ciclo di acquisizioni. Nella misura in cui l'identità di una persona deriva dal consumo,

la spinta a (ri)costruire e (ri)scoprire se stessi è inseparabile da un consumo infinito – *non può mai esserci* ‘abbastanza’ se essere è comprare e se modellare se stessi dipende da sempre più numerosi e sempre nuovi modelli⁴⁴. Questo tipo di *ethos* consumistico ha delle conseguenze: negli Stati Uniti la parola ‘eccesso’ ha perso qualsiasi senso morale socialmente significativo. Il ‘troppo’, letteralmente, non esiste finché uno ha i mezzi economici per fare quel che gli pare⁴⁵. Questo rimane vero oggi come prima del crollo economico del 2008, come risulta evidente, per esempio, dal fatto che all’inizio del 2011 si continuavano a costruire abitazioni di lusso da decine di milioni di dollari⁴⁶.

I modelli degli economisti ‘neoclassici’ riducono qualsiasi distinzione fra bisogni e scelte nella domanda e concepiscono la razionalità umana come il mezzo più efficace di soddisfare i desideri di individui per definizione massimizzanti⁴⁷. Così, nella teoria microeconomica, individui guidati dalle proprie preferenze potrebbero decidere razionalmente di viaggiare da soli in un SUV per il piacere che ne ricavano anziché sobbarcarsi alla seccatura del *car-pooling*, nonostante l’enorme differenza quanto a impatto ambientale delle due scelte. In termini di preferenze, il costo della rinuncia al SUV è maggiore di quello di continuare a guidarlo, e un individuo che lo desidera potrebbe fare razionalmente questa scelta ogni giorno per anni, comprando razionalmente un altro SUV per soddisfare i propri desideri quando il colore o la condizione di quello che possiede non gli piace più abbastanza. E sembra proprio che siano in milioni a pensare che una legge che proibisca i SUV, o qualsiasi altro bene di consumo esistente, sarebbe un’intollerabile restrizione della libertà individuale (per non parlare dello sconsiderato vincolo all’efficienza del mercato e alla crescita economica).

Nonostante alcuni dati sociologici in controtendenza, pare proprio che l’idea che l’acquisizione di beni di consumo sia la via alla felicità rimanga tuttora un assioma – e più sono i beni, e migliori sono, meglio si vive e più si è felici⁴⁸ – o così sembrano pensare i consumatori indiani e cinesi, seguendo le orme di quelli americani ed europei. Ma in mancanza di una soluzione al problema delle emissioni di CO₂ e dei loro effetti climatici, un’India e una Cina con un consumo pro capite di livello americano minaccerebbero quasi sicuramente la capacità del pianeta di sostenere la vita a lungo termine. Dunque la storia, forse, non avrà un lieto fine; forse scopriremo che il perseguimento strumentalmente razionale del consumo, del piacere, della prosperità individuali comporterà la distruzione collettiva e graduale della vita sul pianeta; forse l’incrollabile fede nel mercato e l’insistenza su una crescita economica

perpetua non porteranno a un futuro migliore, ma a nessun futuro⁴⁹. (La crisi finanziaria esplosa nel 2008 sembra altamente inadatta a portare un riorientamento fondamentale della relazione fra consumismo e capitalismo, se consideriamo che sia le politiche internazionali sia quelle nazionali sono volte a cercare, paese per paese, modi di restaurare proprio quella relazione.) Nel suo insieme, la ricerca di *roba* sempre più abbondante e migliore riscalda pericolosamente il pianeta in un modo che è un duro *memento* della realtà – non di quelle realtà che noi ‘plasmiamo’ o ‘costruiamo’ per noi stessi, ma di quelle studiate da biologi ed ecologisti, climatologi e oceanografi. Tentare di comprendere storicamente le radici di quel garbuglio di atteggiamenti, valori, istituzioni e pratiche che ha contribuito agli attuali pericoli per l’ambiente appare un’impresa degnissima. Nel suo recente e importante contributo alla storiografia – in piena crescita – del consumo, Jan de Vries ha detto giustamente che «le aspirazioni dei consumatori hanno una storia»⁵⁰ e le loro origini precedono di molto l’avvento dell’industria moderna alla fine del Settecento.

E infine, sono preoccupato per l’ottusa e incoerente negazione della categoria della verità da parte di molti accademici in campi come la morale, i valori e il significato per l’uomo. Si asserisce spesso che per l’uomo i significati, la morale e i valori possono essere solo quelli che – senza limitazione alcuna – gli stessi esseri umani si danno, soggettivamente e contingentemente, o almeno che non siamo in grado di sapere se qualcuno di questi sia qualcosa di più. Tale atteggiamento non è limitato agli antropologi culturali o a quegli umanisti che aderiscono alla moda critico-teoretica più recente. Come dice, per esempio, il premio Nobel per la fisica Steven Weinberg, che è un duro critico degli attacchi postmoderni alla scienza, «quelli morali ed estetici non sono, semplicemente, giudizi del tipo che è corretto chiamare veri o falsi», poiché «ci inventiamo dei valori in corso d’opera»⁵¹. Se le cose stanno così, allora è inappropriato dire: «È vero che il genocidio e lo stupro sono ingiusti per chiunque». Se siamo noi a inventarci i nostri valori e la nostra morale, non c’è nessuna base, a parte la preferenza, per condannare la tortura o la vendita di ragazze adolescenti come schiave sessuali; semplicemente, viviamo in una cultura in cui queste cose non piacciono quasi a nessuno. Ma in realtà i ‘diritti umani’ – come risulta chiaro dal caso dell’aborto – non possono servire da base stabile e condivisa della morale in una società divisa da dissensi fondamentali sul significato di ‘umano’; né lo può la ‘natura umana’ in un clima accademico nel quale sono in molti a pensare che questa nozione sia un’oppressiva chimera essenzialista.

Le scienze naturali non ci possono aiutare se, come sostengono molti biologi evuzionisti, l'*Homo sapiens* è solo un ominide particolarmente ben adattato, non troppo diverso da molte altre specie di mammiferi con le quali ha in comune moltissimo materiale genetico. La scienza non osserva *persone* né scopre *diritti*, per la semplice ragione che i suoi postulati metafisici e le sue assunzioni empiriche non sono dati. I cosiddetti transumanisti capiscono benissimo che cosa implica questo: se i 'diritti' e le 'persone', come la 'morale', sono puri costrutti intellettuali senza un fondamento empirico nei dati della scienza, e se solo quest'ultima può legittimamente dirci qualcosa di vero sulla realtà, è possibile decostruire questi costrutti e metterli da parte per cercare delle alternative – per esempio un programma etico eugenista ben calcolato che cerchi di affrettare l'autotrascendimento evolutivo dell'*Homo sapiens*⁵². Lo scopo dei transumanisti è, alla lettera, l'autoeliminazione deliberata degli esseri umani mediante la manipolazione genetica.

Spesso dal fatto innegabile del pluralismo si inferisce che il relativismo morale e culturale è vero e non esistono norme e valori applicabili correttamente a persone di tutti i tempi e i luoghi. (Da qui discende l'incoerenza del tentativo di abbandonare la categoria della verità: la sua negazione implica la verità almeno di questa tesi. Un abbandono *coerente* della verità impone di smettere di fare asserzioni o argomentare.) Invece di cercare di imporre pretese verità particolaristiche, fonte di divisioni – si dice – dovremmo (notare l'imperativo normativo) promuovere la tolleranza e la diversità – ma non ogni diversità: per esempio il razzismo, il sessismo e la violenza sono cose cattive da non tollerare. Ma 'cattivo' è una categoria morale, dunque abbiamo bisogno di un criterio morale per distinguere la diversità e la tolleranza buone da quelle cattive. Intanto però la morale è già stata relegata nel regno del soggettivo e del contingente, per cui i costruttivisti morali non hanno nulla a cui appoggiarsi, nessuna base per eventuali asserzioni normative⁵³. Così stando le cose, perché dovremmo accettare la *loro* costruzione arbitraria di una morale anziché quella di un fascista razzista, di un cattolico autoritario, di un fondamentalista protestante o di un islamista militante? Perché mai, se non è vera?

Le negazioni della verità e di ogni norma morale non soggettiva in nome della tolleranza e delle diversità distruggono e contraddicono se stesse, a meno di essere disposti ad andare fino in fondo e concedere che il genocidio, lo stupro, la tortura e la schiavitù sono accettabili. Per fortuna solo i casi patologici sono disposti ad arrivare a tanto, benché la ragione di ciò non sia chiara, se l'etica non ha alcuna base oggettiva.

Tuttavia il problema di fondare delle tesi sulla morale e sui valori in mezzo a un brulichio di asserzioni incompatibili e in continuo cambiamento rimane autentico e pressante. *Dobbiamo* formulare argomenti morali, se la condanna di questi mali non è una questione di pura preferenza individuale o – per nostra fortuna – di scelta maggioritaria; se, per esempio, dobbiamo spiegare *perché* i rapporti umani basati su sfruttamento e maltrattamento sono *ingiusti* sempre e ovunque. Occorrerebbe proprio un'analisi storica della genesi e natura della nostra situazione capace di fare un minimo di luce sulla natura del problema. È per questo che qualsiasi storia limitata all'età moderna è destinata all'inadeguatezza.

Se in genere la persistente influenza del lontano passato sul presente non viene avvertita a causa – in parte – del complicato garbuglio dei suoi elementi, né 'sgarbugliamento' né 'genealogia' sono pure e semplici metafore, ma fanno anche pensare – seguendo l'affermazione di Nietzsche citata prima – a un metodo e a una forma di scrittura storica. Ognuno dei sei capitoli che seguono tratta genealogicamente uno dei filoni principali del garbuglio, che vengono distinti analiticamente per cercare di favorire la comprensione, ma *non* perché i rispettivi domini della vita umana che mettono a fuoco siano stati vissuti separatamente. Ogni capitolo analizza una traiettoria storica in sé consequenziale all'interno del rispettivo dominio, ma rilevando nel contempo qualcuna delle sue relazioni con gli altri. Nel suo insieme, dunque, il libro è una spiegazione del farsi della modernità sia come rifiuto – a più facce – sia come appropriazione – molto variegata – di vari elementi del cristianesimo medievale. Nessun capitolo si regge da solo; l'argomentazione complessiva è legata al fatto che ciascuno stia insieme agli altri.

Le sei narrazioni sono distinte e collegate fra loro come parti di una ricostruzione e spiegazione unica, per cui vale forse la pena di enunciare il più brevemente possibile l'argomentazione complessiva. Questo non è né lo studio di una decadenza da un'età dell'oro perduta né il racconto di un progresso verso un futuro sempre più luminoso, ma un'analisi di conseguenze storiche non volute derivate da risposte innovative ad alcuni problemi molto grossi e molto sentiti. Il cristianesimo tardomedievale era una visione del mondo istituzionalizzata, ma segnata profondamente, e da molto tempo, dall'abisso fra la prescrizione della fede e la pratica effettiva di molti cristiani, fra l'ideale e la realtà; e qui si poneva un primo insieme di problemi. Come si poteva ridurre questo scarto e rendere più autenticamente cristiana la vita collettiva? I capi della Riforma pensavano che alla radice il problema fosse dottrinale; nel tentativo di

risolverlo rivolgendosi alla Bibbia, introdussero involontariamente varie forme di dissenso non voluto. Questo era un nuovo insieme di problemi, diverso dal primo. Che cos'era il vero cristianesimo e come si faceva a conoscerlo? Le controversie dottrinali furono letteralmente infinite, e dall'inizio del Cinquecento a metà Seicento i conflitti politico-religiosi fra cattolici e protestanti magisteriali furono distruttivi e inconcludenti. La non soluzione – indesiderata – dei contrasti fra cristiani portò con sé un terzo insieme di problemi, collegato al secondo. Come rendere stabile e sicura la vita umana fra i cristiani, spesso ostili gli uni agli altri? La soluzione adottata alla fine in tutti gli Stati occidentali moderni e liberali fu la privatizzazione della religione e la sua separazione, ideologica e istituzionale, dalla vita pubblica attraverso il diritto, protetto politicamente, alla libertà religiosa individuale. La base della vita pubblica non doveva però essere questa fede soggettiva, bensì la ragione oggettiva della scienza e della filosofia moderna. Gli Stati moderni continuavano tuttavia a basarsi su comportamenti dei cittadini che dipendevano da credenze radicate nel cristianesimo (come i diritti dell'individuo), anche quando altri comportamenti diffusi, come la tendenza ad accumulare beni materiali, erano contrari ai suoi insegnamenti. Entro la cornice istituzionale liberale dei diritti moderni, la secolarizzazione ha portato negli ultimi decenni a quella proliferazione di pretese verità laiche e religiose, più le pratiche a esse collegate, che costituisce l'iperpluralismo contemporaneo. Queste realtà di oggi pongono un insieme di problemi che sono una filiazione di quelli dell'età della Riforma, ma in un contesto intellettuale, istituzionale e materiale radicalmente mutato. Che tipo di vita pubblica o di cultura comune è possibile in società i cui membri condividono sempre meno credenze, norme e valori, a parte l'adesione quasi universale all'avidità consumistica?

Poiché il cristianesimo tardomedievale era una visione del mondo istituzionalizzata, la Riforma investì tutti i campi della vita umana in un modo che a lungo andare ha portato, non intenzionalmente, alla situazione in cui si trovano oggi gli europei e i nordamericani. Ecco perché questo libro mette insieme e cerca di analizzare attraverso mezzo millennio realtà che a prima vista sembrano non avere niente a che fare le une con le altre, come le concezioni di Dio, le pratiche consumistiche e la natura delle università. In questo modo l'indagine investe anche la formazione di alcune assunzioni dominanti che governano la vita intellettuale moderna. Ogni capitolo comincia descrivendo la situazione che caratterizza il mondo occidentale contemporaneo rispetto a un settore importante della vita umana e poi propone una spiegazione genealogi-

ca della sua formazione storica, con particolare attenzione all'influenza trasformativa (non voluta) dell'età della Riforma. I sei filoni dell'analisi mettono a fuoco rispettivamente la relazione fra religione, scienza e metafisica; la base delle asserzioni (con pretesa di verità) sui valori umani e il significato dell'umanità; il luogo istituzionale dell'esercizio pubblico del potere; il discorso morale e il comportamento morale; i desideri umani e il capitalismo; la relazione fra studi superiori e assunzioni sulla conoscenza.

Per cominciare esplorerò alcune conseguenze a lungo termine del rifiuto (inizialmente influente) a partire dal tardo Medioevo della tradizionale visione cristiana della relazione di Dio con la creazione e la misura in cui questo rifiuto continua a dominare la vita intellettuale moderna in modo tacito, ma tutt'altro che lieve. Una delle sue conseguenze più significative è stata la capillare diffusione nell'età moderna dell'idea che le spiegazioni scientifiche, sempre più potenti, delle regolarità naturali forniscano prove forti a sfavore delle asserzioni della religione rivelata in quanto tale. Verrà fuori che questa idea è il risultato di assunzioni metafisiche contingenti (e spesso inconsapevoli) che hanno radici medievali. Queste assunzioni acquisirono un valore storico inatteso a partire dal Seicento, per via del modo in cui le controversie dottrinali dell'età della Riforma marginalizzarono inintenzionalmente il discorso teologico su Dio e il mondo naturale.

Il capitolo II analizza la Riforma protestante e la filosofia moderna intese come i due mezzi più importanti (fra loro collegati) con cui coloro che rifiutavano il cristianesimo medievale della Chiesa romana tentarono di fondare le loro tesi, fino a sfociare per vie divergenti in pluralismi basati, rispettivamente, sulla Bibbia e sulla ragione. I vicoli ciechi dottrinali dell'età della Riforma favorirono la rinascita dello scetticismo epistemologico antico e ispirarono il fondazionalismo filosofico moderno; ma da Descartes in poi la 'sola ragione', esattamente come la 'sola Scrittura' da Lutero in poi, si è dimostrata incapace di assicurare una base dalla quale raggiungere risposte condivise a domande come «Che cosa è vero?», «Come dovremmo vivere?», «Che cosa dovremmo avere a cuore?». A lungo termine, il risultato è la moltiplicazione potenzialmente infinita delle posizioni su questi problemi che oggi proliferano negli Stati liberali moderni e contribuiscono nel loro insieme all'iperpluralismo occidentale.

Il capitolo III mostra come la Riforma abbia trasformato la crescente sorveglianza delle istituzioni ecclesiastiche da parte di autorità non ecclesiastiche nel tardo Medioevo nel controllo della religione da parte

dello Stato moderno, che ha finito per fare da ostetrico della secolarizzazione attraverso la tolleranza religiosa. Nell'età protomoderna, fra i cristiani che rifiutavano la Chiesa romana, solo le forme di protestantesimo provviste di un sostegno politico riuscirono ad avere, insieme ai regimi cattolici, un'influenza ampia e durevole. Gli inconcludenti conflitti politico-religiosi dell'età della Riforma favorirono, alla fine, la protezione politica della libertà religiosa individuale in cambio della privatizzazione della religione, nonostante gli Stati liberali di oggi non controllino le Chiese meno degli Stati confessionali dell'Europa protomoderna (benché in modo molto diverso).

Nel capitolo IV viene ricostruita la transizione dall'etica del bene del cristianesimo medievale all'etica formale dei diritti del liberalismo moderno attraverso i dissensi e le rotture *sul* bene cristiano nell'età della Riforma. Poiché le divisioni socio-ecclesiali cristiane rispecchiavano le dispute sul bene e le sue implicazioni per la vita umana, il discorso politico e morale moderno ha trasformato quello tradizionale sui diritti e lasciato la determinazione del bene agli individui, i cui diritti appunto sono protetti dallo Stato. Ma l'avanzare della secolarizzazione ha messo in evidenza quanto le comunità morali e politiche moderne si affidino a credenze sul bene derivate dal cristianesimo, il cui crescente abbandono ha radicalizzato fra i cittadini di oggi divisioni che mettono sempre più in difficoltà le democrazie liberali, che pure tali divisioni hanno consentito.

Al centro del capitolo V c'è il modo in cui la combinazione di consumo, capitalismo e tecnologia, passando per il Medioevo, il Rinascimento, la Repubblica Olandese del Seicento e la rivoluzione industriale, ha forgiato un'ideologia (e le relative pratiche) che domina la modernità occidentale e in misura crescente, attraverso la globalizzazione, il mondo intero. Poiché i conflitti politico-religiosi dell'età della Riforma erano stati distruttivi e sterili, sia i cattolici sia i protestanti hanno recuperato tendenze più vecchie della stessa Riforma e deciso di inseguire il consumo invece di continuare a combattere per la religione, permettendo così la propria autocolonizzazione capitalistica nel corso della 'rivoluzione industriale'. Oggi il collante culturale che tiene insieme l'eterogeneità dell'iperpluralismo occidentale è, più di qualsiasi altra cosa, la simbiosi di capitalismo e consumismo, unita al potere di Stati liberali egemoni.

Infine, il capitolo VI analizza la relazione fra i tipi diversi di sapere e i luoghi dove è stato cercato e trasmesso un nuovo sapere dal Medioevo a oggi. La confessionalizzazione delle università all'epoca della Riforma privilegiava la teologia isolando i teologi dal nuovo sapere, il

cui perseguimento finì per abbandonare le università dell'Europa protomoderna. I persistenti dissensi dottrinali fra cristiani e la debolezza intellettuale prodotta dalla protezione politica resero la maggioranza dei teologi incapace, in un modo o nell'altro, di tenere il passo delle innovazioni intellettuali del Settecento. Nel secolo successivo la produzione del sapere fu centralizzata nelle università di ricerca, la teologia venne progressivamente marginalizzata e il sapere si secolarizzò sempre di più. Il processo era sostanzialmente completo già all'inizio del Novecento, a parte le università cattoliche che però si sono adeguate verso la fine del millennio.

Nel loro insieme questi capitoli formano un intero che si sforza di presentare gli aspetti principali del mondo occidentale di oggi come il risultato a lungo termine, imprevisto, di un insieme eterogeneo di rifiuti, conservazioni e appropriazioni del cristianesimo medievale. Il libro non cerca solo di studiare il lontano passato e la sua persistente influenza sull'oggi, ma anche di mostrare alcuni problemi del presente sotto una nuova luce e di mettere in discussione alcune assunzioni che stanno alla base della vita intellettuale contemporanea, sforzandosi di capire da dove vengono e su che cosa si fondano. Cerca di essere all'altezza delle parole di John Noonan: «Guardare con attenzione al passato può migliorare la nostra visione del presente»⁵⁴.