

History is not the past. La lettura della contemporaneità politica nel pensiero della storiografia italiana

di Lorenzo Coccoli*

ABSTRACT

In this paper, I will consider the works of three main figures of the present Italian historiographical scenario – Adriano Prosperi, Paolo Prodi, Carlo Ginzburg – in order to assess what lesson can be learned from their reflection on contemporaneity. I will do so, however, by, not by focusing so much on their *explicit* contents as on what can be inferred from them regarding the peculiar «regime of historicity» which today characterizes our understanding of history.

– Contributo ricevuto su invito il 31/01/2019. Sottoposto a peer review, accettato il 27/02/2019.

«History is not the past. It is the present. We carry our history with us. We are our history»
(J. Baldwin, *Remember This House*)

Nel bel dialogo con Vittorio Foa pubblicato da Feltrinelli nel 2003, Carlo Ginzburg, commentando la tendenza di parte della storiografia a concentrarsi sul momento della scelta individuale lasciando nell'ombra il «parallelogramma delle forze» in cui quella scelta è già sempre presa, racconta la storiella dell'ubriaco «che cerca di notte la chiave di casa sotto un lampione, e al passante che gli chiede: ma è lì che l'hai persa? risponde: no, ma qui c'è luce»¹.

Qualcosa di simile mi è accaduto mentre mi accingevo a preparare il testo di questo contributo. L'idea generale era quella di provare a leggere le forme del tempo presente utilizzando gli *outils* metodologici ed ermeneutici messi a disposizione dal pensiero italiano. Un po' per la mia attuale, recente (ri)collocazione disciplinare, un po' per evitare di ribadire il già detto – molto infatti si è scritto, negli ultimi anni, sulla precipua connotazione politica della cosiddetta *Italian Theory*² – ho pensato potesse essere interessante indagare che cosa accade quando gli storici sono chiamati (o si chiamano) a pronunciarsi in veste di intellettuali: quando cioè essi si avventurano fuori dai confini della loro disciplina per arrivare a dire qualcosa del presente, nel presente. Ciò

* Università di Napoli "Parthenope".

significava, certo, dare del sintagma ‘pensiero italiano’ un’interpretazione lasca, ampliandone l’estensione semantica oltre il campo della sola filosofia. E tuttavia, mi sembrava non si trattasse di un’operazione del tutto infondata: non solo perché, com’è noto, le contaminazioni e gli scambi tra riflessione filosofica e ricerca storiografica sono in Italia assai rilevanti, in una genealogia che ha radici forse ancor più antiche dell’Umanesimo³; ma anche perché la presenza degli storici nel panorama del dibattito pubblico italiano è un fatto consolidato a partire almeno dal secondo dopoguerra⁴.

Per limitare il campo del mio esperimento e rendere la materia maneggiabile, ho dunque ristretto il campione a tre dei più noti modernisti italiani contemporanei: Adriano Prosperi, Carlo Ginzburg e Paolo Prodi (da poco scomparso). La selezione non era completamente arbitraria. In primo luogo, tutti e tre rispondevano al requisito base: quello di aver preso parola, in diversi momenti e in varie forme, su alcuni importanti aspetti dell’attualità – quando non sull’attualità *tout court*, sulle sue strutture costitutive. Per inciso, questa urgenza di impegno civico, di intervento diretto nella congiuntura del presente, mi sembrava un’ulteriore conferma della possibilità di ascrivere a pieno titolo la loro riflessione storiografica ai ranghi di quella «differenza italiana» che ha nel «prendere parte» uno dei suoi tratti distintivi⁵. Con una precisazione che si rende però subito necessaria. Perché i tre

autori di cui stiamo ragionando accedono a questo *côté* politico da un’angolatura particolare, una postura acquisita non *nonostante* ma proprio *grazie* alla loro attività di studiosi del passato: *history is not the past*. Tutti e tre infatti – ed è il secondo punto ad accomunarli e a giustificare una loro trattazione unitaria – hanno affrontato il tema del rapporto tra potere e società in epoca moderna, pur se con metodologie e prospettive anche molto differenti, partendo alternativamente ‘dal basso’ di chi il potere lo subisce (Ginzburg)⁶, ‘dall’alto’ di chi lo esercita (Prodi)⁷ o da entrambi i lati della relazione (Prosperi)⁸. Come hanno avuto modo di ribadire in più occasioni, la loro sensibilità sui temi della repressione, del controllo, della resistenza individuale e collettiva è nata e si è affinata sulle carte dei processi inquisitoriali, sulle tracce degli eretici, sui manuali dei confessori.

Questa vicinanza di ispirazione e temi, oltre a una serie di altri dati di contesto – tutti e tre appartengono più o meno alla stessa generazione (Prodi era nato nel 1932, Ginzburg e Prosperi sono del 1939), tutti e tre si sono formati e hanno frequentato più o meno gli stessi ambienti (Torino, Bologna, Pisa) – fanno sì che tra di essi si respiri una certa aria di famiglia, manifestata anche dalla serie di rimandi incrociati tra i loro lavori: citazioni, recensioni, libri scritti a quattro mani, convegni, presentazioni. Questo insieme di correlazioni soggettive e oggettive sembrava insomma ulteriormente legittimare

la limitazione del campo d'indagine, conferendogli una sua coerenza interna.

Quando però sono andato a verificare, *in corpore nobili*, l'ipotesi di ricerca che mi ero proposto – analizzare cosa il pensiero storico italiano abbia da dire sul presente – i risultati sono stati relativamente deludenti, anche se per motivi tendenzialmente diversi. Prosperi era quello in cui avevo riposto le aspettative maggiori, in virtù anche della sua (ormai quasi ventennale) attività di editorialista per *La Repubblica*. Ma proprio la natura congiunturale di questo tipo di intervento e del medium che lo ospita ne circoscriveva la profondità analitica e lo rendeva tutto sommato effimero. Si rilegga ad esempio *Cause perse*, la raccolta di articoli pubblicata da Einaudi nel 2010: si avrà l'impressione di temi e problemi irrimediabilmente ingialliti, scomparsi già o quasi dall'orizzonte del discorso pubblico, tanto che talvolta si fatica persino ad afferrarne i riferimenti⁹. Con Prodi il problema è opposto: l'analisi del contemporaneo è inscritta in una prospettiva di lunghissimo periodo in cui le strutture millenarie vengono messe in risalto a scapito dei fenomeni più quotidiani – e quindi per noi più riconoscibili. In una battuta: troppa cronaca nel primo caso, troppa poca nel secondo. Ginzburg, infine, è il più elusivo dei tre: in ogni suo lavoro si percepisce una forte tensione politica, ma la sua preoccupazione eminentemente metodologica gli fa mettere a distanza il confronto *esplicito* con la realtà presente. Difficilmente si troverà nelle

sue pagine (che pure non sono poche) un richiamo immediato all'attualità, se non per rapidi cenni¹⁰.

Un approccio diretto risultava dunque poco fruttuoso. Per arrivare a qualcosa di più consistente bisognava allora evitare di ripetere l'errore dell'ubriaco della storiella: cercare la giusta chiave di lettura solo dove c'è luce – cioè, fuor di metafora, dove sembra più ovvio trovare ciò che si cerca. Ho tentato allora una differente *démarche*: interpretando in qualche modo alla lettera l'idea originaria da cui avevo preso le mosse, ho interrogato i tre autori a partire da una domanda sul tempo presente – meglio, sul tempo *del* presente, sul modo cioè in cui il nostro presente esperisce il suo rapporto col tempo. La nuova domanda ha cioè a che fare con quello che François Hartog, Gérard Lenclud e altri, sulla scorta della semantica dei tempi storici di Koselleck, hanno definito «regime di storicità»¹¹. Com'è noto, analizzando il contenuto delle categorie politiche nel passaggio dal mondo antico al moderno, Koselleck mostra come queste categorie, a seconda delle epoche, rispondano a strutture temporali distinte. Ciò testimonierebbe di come l'esperienza che le società umane fanno del tempo e della storia sia anch'essa storica, di come cioè essa si muova su un piano che non è né quello trascendentale né quello naturale. Da questo punto di vista, il presente si darebbe come tensione continua tra uno «spazio di esperienza» (il passato per come è ricordato, percepito dal presente)

e un «orizzonte di aspettativa» (il futuro previsto, atteso, desiderato)¹².

A partire da questo schema, Hartog definisce il «regime di storicità» come il modo (egemone) in cui una determinata società in una determinata epoca articola il suo rapporto col passato, il presente, il futuro. Le modalità sociali di ritensione e protensione variano col tempo: alla temporalità ciclica dell'antichità, in cui il futuro è sostanzialmente atteso come ripetizione del passato, segue quella del mondo cristiano, modellata sulla linearità di un tempo escatologico tutto però proiettato nell'aldilà, e infine – con la *Sattelzeit* di questo nuovo passaggio fissata da Koselleck in un periodo a cavallo tra metà Settecento e metà Ottocento¹³ – quella della modernità. Sto evidentemente semplificando in maniera fin troppo riduttiva un discorso che meriterebbe un ben altro grado di complicazione. Quel che mi interessa qui è però sottolineare le caratteristiche idealtipiche del regime di storicità moderno, in modo da poter cogliere rotture e differenze coi regimi precedenti ed – eventualmente – successivi. La modernità è infatti il tempo della separazione tra spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa: il passato non è più vissuto come punto di riferimento normativo per il futuro (nella forma della tradizione), ma al contrario come ciò da cui il futuro deve liberarsi, prendere le distanze. Questa messa a distanza del passato fa sì, da un lato, che esso possa essere in qualche modo “oggettualizzato”, trasformato in

oggetto di indagine scientifica: è la condizione di possibilità della nascita della storiografia come disciplina autonoma¹⁴; dall'altro, fa sì che il futuro diventi la meta di un cammino irreversibile, unico, progressivo, pianificabile ma mai concluso. Il tempo, scrive Koselleck, «si temporalizza», si emancipa cioè definitivamente dalla cronologia naturale dei mesi e delle stagioni: possono allora nascere i concetti moderni di Storia (con la maiuscola), di Progresso, di Rivoluzione¹⁵.

Tenendo sullo sfondo questo sia pur molto schematico modello, quel che mi propongo di fare nel seguito è usare l'opera dei nostri tre autori per verificare la tenuta del regime di storicità moderno: leggere quel che essi scrivono sul presente non per quello che effettivamente dicono ma come spia delle modalità contemporanee di articolazione del rapporto tra passato, presente e futuro, misurandone eventuali scarti rispetto al paradigma appena illustrato. La scommessa è che la loro sensibilità di ‘professionisti della storia’ li renda particolarmente adatti allo scopo: con il *caveat* però che questa sensibilità non si manifesta necessariamente *solo* nelle prese di posizione intenzionali, ma va cercata anche e soprattutto nelle pieghe del discorso, nel suo ‘paratesto’, leggendolo – è il metodo di Ginzburg mutuato da Benjamin – contropelo¹⁶.

Andiamo con ordine, così da rendere più perspicua questa dichiarazione di metodo. Nel 2016 Prosperi ha pubblicato per Laterza un libro sull'*Identità*

(sottotitolo, significativo: *L'altra faccia della storia*), che in realtà raccoglieva due interventi tenuti in anni un poco precedenti¹⁷. La scelta del tema – quello dell'identità o delle identità – non è casuale. Buona parte della ricerca storica di Prosperi ruota infatti, in qualche modo, attorno al tema della costruzione – meglio, imposizione – di identità. Identità individuali, formate per secoli in quel «tribunale della coscienza» che è la confessione auricolare riorganizzata a seguito della Controriforma; e identità collettive, come nel caso delle missioni gesuitiche nelle Americhe e nelle «altre Indie» – le campagne del Sud Italia¹⁸. Costruzione, ma anche cancellazione di identità: è il caso ad esempio di Giorgio Siculo e de *L'eresia del Libro Grande*, le cui tracce furono sistematicamente distrutte dall'Inquisizione romana in un progetto mirato di rimozione per oblio.

In *Identità*, però, Prosperi si avventura nel campo dell'attualità. Da qualche tempo, scrive, il tema dell'identità torna ossessivamente non solo nel linguaggio quotidiano e nel dibattito politico, ma anche nel discorso delle scienze sociali:

La parola, denunciata come sintomo di un pericolo e oggetto di dotte disquisizioni e di appassionate testimonianze, conosce specialmente nella terminologia degli storici un successo quasi senza opposizioni. E prende il posto nel loro linguaggio di termini un tempo tradizionali, come civiltà, cultura, mentalità¹⁹.

La diffusione sempre più capillare del lessema, il suo riproporsi ossessivo nel linguaggio comune e in quello specialistico, sono letti da Prosperi come traccia di altro: «come dice il proverbio, la lingua batte dove il dente duole»²⁰. Ma traccia di cosa? La risposta *esplicita* dell'autore non sembra del tutto soddisfacente, rispetto almeno alla domanda da cui siamo partiti. Il fenomeno rimanderebbe a un indebolimento del senso di sé individuale e collettivo determinato dai processi di deterritorializzazione legati alla globalizzazione, dai problemi aperti dalle migrazioni e dall'incontro tra culture, dall'ingresso sulla scena dei fondamentalismi ecc. La reazione identitaria sarebbe allora la risposta che le società e chi le governa danno a questo mutato scenario mondiale: una risposta ostile, passivo-aggressiva, escludente, che rimuove il dato – scontato per uno storico – della natura costruita di *ogni* identità, personale o collettiva. Una risposta, insomma, sostanzialmente sbagliata.

Analisi certo condivisibile, ma forse non particolarmente originale. Le cose cambiano se interroghiamo il testo da una prospettiva diversa: che cosa ci dice l'emergenza prepotente del tema identitario rispetto al nostro rapporto col passato? Rispetto cioè a eventuali modificazioni intervenute nel nostro «spazio di esperienza»? Qui la questione si fa più interessante, perché Prosperi fornisce indicazioni preziose – anche se, per così dire, incidentali, a margine dell'argomentazione prin-

cipale. La famiglia linguistica dell'identità (radici, fondamenti, caratteri originari) rimanda a «tutto ciò che sta alle *origini* e *permane* nel tempo»²¹. Ecco già un elemento chiave: l'identità vive il tempo del passato come permanenza, come punto di *Ursprung* del presente. Il passato non è più ciò che passa ma ciò che ritorna, identico: ripetizione senza differenza. Questa postura – che Prospero chiama «storia immaginata», probabilmente con riferimento alle comunità immaginate di Anderson – è agli antipodi della «storia reale»: «da un lato la fissità sacrale, dall'altro la storia imprevedibile e mutevole di una specie che è fatta di tempo»²².

Sacralizzazione del passato, cristallizzazione del tempo in fissità rigide che so-stanziano il senso del sé: ciò significa che il passato prende il sopravvento sul presente? Non proprio. Più precisamente, quel che accade è un «restringersi dell'orizzonte storico alle immediate premesse del tempo presente»²³. Il tema delle radici comporta insomma non una valorizzazione, ma un impoverimento della ricchezza e della complessità storica, una riduzione funzionale alla legittimazione dell'esistente – all'identificazione con la «storia dei vincitori», per dirla con Benjamin. Si rimuovono selettivamente le storie dei vinti, i «molti fili»²⁴ diversi che compongono ogni identità collettiva – perché anche l'oblio, spiega Prospero nell'introduzione alla raccolta dei saggi di Robert Hertz da lui curata, è un dispositivo culturale e politico, mai naturale²⁵ – per avere tessiture

uniformi, omogenee, aproblematiche. Il presente congela il passato, lo reifica, ne fa un feticcio disponibile alle sue esigenze.

Ma un tempo così bloccato, immobile, assomiglia molto più a una 'natura' che a una 'storia'. Le classificazioni identitarie vanno bene quando le si applica a «minerali o specie animali», ma quando le si usa per i gruppi umani si finisce per «ignorare la dimensione del mutamento che appartiene alla storia»²⁶. Non a caso, nel campo delle scienze umane si è assistito a un progressivo slittamento dell'attenzione dagli elementi culturali e sociali a quelli genetici e biologici:

Oggi trionfano le neuroscienze e lo studio del cervello riassume in sé tutto quello che il nostro tempo cerca di sapere sul mistero dell'io.

Di conseguenza il sapere storico regredisce a funzioni ancillari. La dimensione storica delle culture registra la sua sconfitta inglobando dosi massicce di terminologia identitaria²⁷.

Si badi: non è che questa morfologia identitaria del passato sia del tutto inedita. Quello che però Prospero segnala è che oggi essa sta divenendo egemone, si sta appropriando del senso e del linguaggio comuni. Ora, rispetto al regime moderno di storicità, questa riconfigurazione dello spazio di esperienza si segnala per due importanti differenze: innanzitutto, il passato non è più qualcosa da cui emanciparsi ma una reliquia da venerare, un terreno su cui mettere 'radici'; inoltre, il tempo, de-naturalizzato dal moderno,

viene ora ri-naturalizzato, ridotto nuovamente a natura²⁸.

Rivolgiamoci ora all'orizzonte di aspettativa, che la modernità vedeva, ricordiamolo, come un campo sempre aperto di possibilità e di perfettibilità indefinita. Qui è la riflessione di Paolo Prodi a tornarci particolarmente utile. L'impalcatura concettuale che sorregge la ricerca di Prodi è nota. Il mondo occidentale si caratterizza per la sua peculiare non-coincidenza tra sfera del sacro e sfera del politico, per il dualismo tra Gerusalemme e Atene – dualismo che non si darebbe invece in Oriente o nel mondo musulmano²⁹. Questo particolare disaccoppiamento ha fatto sì che, tra un polo e l'altro, si creasse una tensione fruttuosa, uno spazio di trasformazioni perpetue che ha costruito l'Europa come un orizzonte di «rivoluzione permanente». Tutte o quasi le principali innovazioni politiche e istituzionali occidentali – il diritto naturale, la libertà di coscienza, la nascita del mercato, le carte dei diritti, le Rivoluzioni moderne, le codificazioni, il costituzionalismo – sarebbero venute alla luce all'interno e grazie a questa dialettica di poteri, entrambi impegnati a conquistare per sé il monopolio della produzione simbolica e normativa, senza però mai riuscirci fino in fondo.

Ora, al cuore di questo movimento si colloca il passaggio dalla profezia all'utopia³⁰. La profezia dell'antico testamento, ricorda Prodi, non ha nulla a che fare con la predizione del futuro. Profetare significa parlare al posto di Dio: un Dio

trascendente la cui voce si contrappone all'immanenza del potere, denunciandone abusi, ingiustizie e storture, e invocando un cambiamento di rotta. Il profeta è, per definizione, colui che parla *da fuori*, fuori del tempio o del palazzo: la profezia è una categoria più spaziale che temporale. Su questa linea, la Chiesa di Cristo (e di Paolo) si struttura come «profezia istituzionalizzata», come proclamazione della parola di Dio non più da parte di un singolo ma di una comunità. Nell'XI secolo, la «rivoluzione papale» di Gregorio VII, avocando alla Chiesa l'esclusiva sul sacro, da un lato formalizza il dualismo tra potere spirituale e temporale (perché il potere temporale si de-sacralizza: dall'unzione si passa al giuramento), dall'altro però marginalizza la profezia, relegandola negli interstizi dell'eremitismo e delle eresie millenariste. Il nuovo punto di svolta è collocato da Prodi tra la fine del Quattrocento (le prediche di Savonarola sul profeta Aggeo) e l'inizio del Cinquecento (la pubblicazione, nel 1516, dell'*Utopia* di More), con la trasfusione dell'antico linguaggio profetico nel nuovo pensiero politico. La profezia si temporalizza, proietta nel futuro la sua istanza di giustizia e di cambiamento, di critica all'esistente. Come Prodi scrive in *Occidente senza utopie* (l'ultimo suo libro pubblicato in vita, scritto assieme a Massimo Cacciari): «l'utopia può nascere soltanto quando, con il passaggio alla modernità, si afferma il concetto di mutamento e si affaccia la possibilità di progettare una società alter-

nativa a quella dominante e di lottare per la sua trasformazione in realtà»³¹.

Si noti, per inciso, come Prodi anticipi di circa due secoli, rispetto a Koselleck, la soglia che segna l'ingresso nella modernità e la trasformazione della semantica politica. Ma a parte questo disaccordo sulla cronologia (comunque tutt'altro che anodino), la diagnosi della modernità come nuovo regime di storicità, in cui l'orizzonte di aspettativa si apre a un futuro atteso come razionalmente progettabile, aperto, perfettibile sembra grosso modo confermata. Il domani diventa cammino dell'umanità verso la salvezza. Di nuovo, questa tensione trasformativa ha come sua condizione di possibilità la schisi tra sacro e politico, l'esistenza cioè di una trascendenza tra essere e dover essere, tra esistente e possibile. Questa trascendenza, questa non-coincidenza di piani si sarebbe conservata intatta almeno fino alla Rivoluzione bolscevica del 1917: il marxismo (e prima ancora l'Illuminismo) non sarebbe che l'ultima delle profezie secolarizzate. Il punto però è che, secondo Prodi, questa stagione si è ormai definitivamente chiusa. I titoli di alcuni dei suoi ultimi lavori sono eloquenti: il già citato *Occidente senza utopie* e, di qualche anno prima, *Il tramonto della rivoluzione*. Oggi, scrive,

siamo davanti a un enorme processo di omogeneizzazione in cui è l'anima stessa dell'Occidente a essere rimessa in causa: stanno venendo meno i punti di riferimento alter-

nativi rispetto ai grandi poteri degli imperi e del capitalismo internazionale che si vanno fondendo in un monopolio unico politico-economico³².

Un monopolio «che tende ad affermarsi ovunque, nella nuova configurazione dei mercati finanziari e del consumo, e che domina, con sondaggi e anche con pseudo-comitati etici, i mass-media e la vita degli uomini»³³. Questo monopolio comporta, in altre parole, la chiusura dell'antica divaricazione tra sacro e politico, la fine della trascendenza che aveva caratterizzato la stagione dell'Occidente come rivoluzione permanente. L'immanenza radicale del presente cancella il campo dell'alternativa futura: l'utopia, che si reggeva sulla dis-identificazione tra il potere e una «giustizia metapolitica» da attuarsi nella storia, dilegua fino a scomparire. L'esistente in qualche modo si ri-sacralizza, lo spazio del cambiamento si richiude. L'eziologia di questo passaggio resta, mi sembra, non troppo definita: non è chiarissimo se il punto di svolta vada datato agli anni Trenta del Novecento, con la nascita dei totalitarismi come «religioni politiche» che fanno del potere, appunto, una religione, o al 1989, con la fine del socialismo sovietico e l'affermazione planetaria del capitalismo e delle democrazie liberali. In ogni caso, la diagnosi è netta: l'orizzonte di aspettativa che è stato tipico del regime di storicità moderno non è più il nostro. Il futuro, aperto dalla modernità, torna a rinserrarsi su sé stesso.

Possiamo ora cominciare a mettere insieme i pezzi. Da un lato, con Prosperi, ci si è prospettato un passato cristallizzato, bloccato, ridotto a «premessa immediata» del presente; dall'altro, con Prodi, un futuro che ha perso ogni attesa utopica e rivoluzionaria, la fede o la speranza nel cambiamento. Quello che resta sulla scena come unico protagonista è allora un presente naturalizzato, sacralizzato, che costruisce il passato a sua immagine e chiude l'attesa di un futuro diverso. Un presente che dunque non ammette eccedenze né nel senso della ritenzione né in quello della protensione, ma che esaurisce in sé sia lo spazio di esperienza che l'orizzonte di attesa. François Hartog ha chiamato «presentismo» questo regime di storicità – il nostro – in cui il presente, per così dire, si 'presentifica'. La domanda diventa allora: come pensare un'alternativa a questo presente totalitario? Come rimetterne in questione il monopolio? Come – è il titolo di un libro recentissimo di un altro storico francese, Jérôme Baschet – «disfare la tirannia del presente»³⁴?

È qui che entra in gioco Ginzburg. Come accennavo, solo di rado Ginzburg ha tentato *direttamente* una lettura politica delle forme del contemporaneo. Il suo apporto è stato soprattutto un apporto metodologico. E tuttavia – il dato credo sia interessante – l'elaborazione di questo metodo, il metodo microstorico, è profondamente radicata nella crisi del regime moderno di storicità. In un articolo

scritto a quattro mani con Carlo Poni su «Quaderni storici» nel 1979 – la data è significativa – Ginzburg affermava quanto segue:

In questi ultimi anni fenomeni molto diversi tra loro [...] hanno indotto a rimettere in discussione obiettivi strategici a lungo dati per scontati – e in quanto tali non sottoposti ad analisi – si trattasse del socialismo o dello sviluppo tecnologico illimitato. Non è arrioso supporre che la crescente fortuna delle ricostruzioni microstoriche sia legata ai dubbi crescenti su determinati processi macrostorici³⁵.

Lo sviluppo della microstoria e la definizione del metodo indiziaro possono allora essere letti come una risposta al tramonto della grande narrazione della macrostoria moderna – la Storia con la maiuscola, cammino lineare e progressivo – che non cede però alle sirene relativiste che, in quegli stessi anni, teorizzavano la cancellazione del confine tra *fiction* e *history*, tra narrazioni di finzione e narrazioni con pretesa di verità. La lunga battaglia ingaggiata da Ginzburg in sede di teoria della storiografia contro le posizioni post-moderniste e decostruttiviste aveva questo significato: restare fedele a un'idea di verità storica che non fosse più quella ingenua dello storicismo positivista ma che nemmeno la dissolvesse tutta in linguaggio, retorica, discorso³⁶.

La posta in gioco, che per Ginzburg era a un tempo «epistemologica, mo-

rale e politica», è chiara: ridurre tutta la ricerca storica a pura forma narrativa senza valore di verità significava, di fatto, recidere i ponti col passato e ignorare i «rapporti di forza» che governano le società e, di conseguenza, la produzione delle fonti. Significava cioè rinchiudersi nel presente, assolutizzandolo: il postmodernismo descritto da Ginzburg è, potremmo dire, l'altra faccia del presentismo. La sua proposta è nota: per accedere alla realtà del passato, le fonti vanno «spazzolate contropele». Occorre cioè guardare non a quello che dicono ma a quello che *non dicono*: coglierne i cali di tensione, i *lapsus*, gli anacronismi, gli inciampi. Occorre concentrarsi non sulle caratteristiche più evidenti, sul centro della scena, ma sui suoi margini, sui particolari trascurati, lì dove cioè si suppone che l'intenzione, il controllo cosciente dell'autore sia meno forte: «Di qui – per chi non voglia rassegnarsi a scrivere per l'ennesima volta la storia dalla parte dei vincitori – l'importanza delle anomalie, delle crepe che si aprono talvolta (molto raramente) nella documentazione, incrinandone la compattezza»³⁷. La realtà, che è appunto realtà di rapporti di potere, è inattinabile per via diretta: ma ciò non vuol dire che sia inattinabile *tout court*. Il punto è che bisogna aggirarne l'immediatezza con cui si auto-presenta, la sua pretesa di coincidere con sé stessa, per cogliere le tracce che ne indicano invece le distanze interne, le fratture che impe-

discono di pensarla come un tutto: «Se la realtà è opaca, esistono zone privilegiate – spie, indizi – che consentono di decifrarla»³⁸.

La questione su cui vorrei chiudere è dunque la seguente: è possibile, e utile, applicare questo metodo, che Ginzburg elabora per l'interpretazione del passato, a una lettura politica del presente? Si tratterebbe allora di partire dai margini per disfare il presentismo *dall'interno*, smontarne le pretese di totalizzazione e di piena identità a sé senza ricorrere alla riproposizione di una trascendenza il cui ritorno sembra altamente improbabile (e forse nemmeno auspicabile). Faccio solo un esempio, tratto da Marc Fisher, per chiarire meglio il punto. Quello che lui chiama «realismo capitalista» è l'equivalente del nostro presentismo: un «presente continuo» che ha abolito passato e futuro perché si propone come felicità realizzata nel qui e ora. Ci sono però degli indizi, avvertibili in regioni dell'esperienza solitamente considerate 'marginali', che indicano tutto il contrario: ad esempio, la crescita esponenziale del disagio psichico, che mostra come il realismo capitalista sia in realtà una gigantesca macchina di produzione di infelicità³⁹. Lavorando su questi margini, usandoli come cunei per allargare le crepe del presentismo, si possono forse allora riaprire spazi al desiderio di cambiamento, riattivando la tensione tra esperienza e aspettativa.

_NOTE

1 _ V. FOA e C. GINZBURG, *Un dialogo*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 59.

2 _ Tra i molti titoli pubblicati di recente sull'argomento, cfr. R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010; D. GENTILI, *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna 2012; e D. GENTILI e E. STIMILLI (a cura di), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, DeriveApprodi, Roma 2015.

3 _ Cfr. G. GALASSO, *Storia della storiografia italiana. Un profilo*, Laterza, Roma-Bari 2017.

4 _ Per una panoramica delle principali figure e scuole storiografiche italiane del secondo dopoguerra, cfr. G.P. ROMAGNANI, *Storia della storiografia. Dall'antichità a oggi*, Carocci, Roma 2019, pp. 341-349.

5 _ Cfr. D. GENTILI, *op. cit.*, in particolare pp. 7-19.

6 _ Molta parte della ricerca ginzburgiana – non solo quella specificamente microstorica – va di fatto in questa direzione: da *I benandanti* del 1966, a *Il formaggio e i vermi* del 1976, alla *Storia notturna* del 1989, fino ai saggi raccolti nel 2000 in *Rapporti di forza*. Tuttavia, va aggiunto, la sua concezione del rapporto alto/basso è ben più complicata della schematica caratterizzazione che ne sto dando qui: cfr. sul punto C. GINZBURG, *L'alto e il basso. Il tema della conoscenza proibita nel Cinquecento e Seicento*, in Id., *Miti emblemici spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 1986, pp. 107-132.

7 _ Oltre alle opere più note, mi riferisco qui in particolare ai suoi lavori sul tema del «disciplinamento sociale», per cui cfr. almeno P. PRODI (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo*

e *disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 1994.

8 _ Basti pensare, per limitarsi a esemplificare le due diverse direzioni di ricerca, a *Tribunali della coscienza* del 1996 e a *Leresia del Libro Grande* del 2000.

9 _ A. PROSPERI, *Cause perse. Un diario civile*, Einaudi, Torino 2010.

10 _ Fa ovviamente eccezione *Il giudice e lo storico* del 1991 (ripubblicato poi nel 2006 da Feltrinelli), in cui Ginzburg prende direttamente la parola nel dibattito sul caso del processo ad Adriano Sofri («amico vicinissimo e lontano», come lo definisce nella prefazione del 1997 a *Occhiacci di legno*), Giorgio Pietrostefani e Ovidio Bompresì. Ma la natura puntuale e personale dell'intervento, che si basa inoltre più su una – peraltro interessantissima – riflessione metodologica che su una lettura esplicitamente politica, ne circoscrive in qualche modo il raggio d'azione e lo rende perciò inservibile al proposito più ampio che, almeno inizialmente, mi ero prefissato.

11 _ Cfr. F. HARTOG, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*, Sellerio, Palermo 2007; G. LENCLUD, *Traversées dans le temps*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 5 (2006), pp. 1053-1084; e M.I. MUDROVICIC, *Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente*, «Historiografías», 5 (2013), pp. 11-31.

12 _ Cfr. R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna 2007, in particolare le pp. 300-322.

13 _ Sulla nozione koselleckiana di *Sattelzeit* cfr. M. RICHTER, *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, Oxford University Press, New York-Oxford 1995, pp. 36-39.

- 14 _ Cfr. R. KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., pp. 30-54 e 110-122; e S. CHIGNOLA, *I concetti e la storia (sul concetto di storia)*, in S. CHIGNOLA e G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 201-233.
- 15 _ Cfr. i saggi raccolti in R. KOSELLECK, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Il Mulino, Bologna 2009.
- 16 _ C. GINZBURG, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 47.
- 17 _ Il primo, *Identità: uno, nessuno, centomila*, è il testo di una conferenza tenuta all'Accademia dei Lincei il 10 febbraio 2012; il secondo, *L'Europa e le altre civiltà, le altre civiltà e l'Europa*, era già stato pubblicato in M.A. VISCEGLIA (a cura di), *Le radici storiche dell'Europa. L'età moderna*, Viella, Roma 2007, pp. 231-256.
- 18 _ Cfr. A. PROSPERI, "Otras Indias": *missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, in AA.VV., *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze, 26-30 giugno 1980)*, Olschki, Firenze 1982, pp. 205-234.
- 19 _ A. PROSPERI, *Identità. L'altra faccia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2016, pp. 10-11.
- 20 _ Ivi, p. 11.
- 21 _ Ivi, p. 15 (corsivi miei).
- 22 _ Ivi, p. 51.
- 23 _ Ivi, p. 17.
- 24 _ Ivi, p. 47.
- 25 _ Cfr. A. PROSPERI, *Cristianesimo e religioni primitive nell'opera di Robert Hertz*, in R. HERTZ, *La preminenza della destra e altri saggi*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 1994, pp. VII-XLII.
- 26 _ A. PROSPERI, *Identità*, cit., p. 9.
- 27 _ Ivi, p. VII.
- 28 _ Benché il concetto di natura sia anch'esso nel frattempo profondamente mutato: ma è un discorso che ci porterebbe troppo lontano.
- 29 _ Cfr. ad esempio P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e giustizia*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 21-57.
- 30 _ Cfr. P. PRODI, *Profezia vs utopia*, Il Mulino, Bologna 2013.
- 31 _ P. PRODI, *Profezia, utopia, democrazia*, in M. Cacciari e P. Prodi, *Occidente senza utopie*, Il Mulino, Bologna 2016, p. 27.
- 32 _ Ivi, p. 47.
- 33 _ P. PRODI, *Il tramonto della rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 2015, p. 99.
- 34 _ J. BASCHET, *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*, La Découverte, Paris 2018.
- 35 _ C. PONI e C. GINZBURG, *Il nome e il come: scambio ineguale e mercato storiografico*, «Quaderni storici», 40 (1979), p. 183.
- 36 _ Cfr. in particolare i saggi raccolti in C. GINZBURG, *Rapporti di forza*, cit.; e ID., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Feltrinelli, Milano 2006.
- 37 _ C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1998, p. XXIV.
- 38 _ C. GINZBURG, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, ora in ID., *Miti emblematici spie*, cit., p. 191.
- 39 _ Cfr. M. FISHER, *Realismo capitalista*, Nero, Roma 2018, pp. 81-85.