

La storia e l'Occidente all'inizio del nuovo millennio

Vittorio Beonio Brocchieri

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6356-192X>

DOI: [10.54103/milanoup.216.c467](https://doi.org/10.54103/milanoup.216.c467)

ABSTRACT

In questi decenni stiamo assistendo al tramonto di quello che Koselleck ha chiamato il “nuovo concetto di storia” contraddistinto da una visione unitaria, lineare e progressiva e orientata al futuro dello sviluppo storico. Una concezione che ha preso forma negli ultimi decenni del XVIII secolo, in stretta relazione con l'apertura di una nuova fase del processo di mondializzazione che ha visto l'Europa nel suo complesso, assumere un ruolo egemonico nel sistema delle relazioni politiche, economiche e culturali su scala mondiale. Il “nuovo concetto di storia” è stato uno strumento fondamentale per interpretare e legittimare il dominio globale occidentale nel corso del XIX e XX secolo. La capacità di generare una storia con un significato universale è stata considerata una prerogativa esclusiva dell'Occidente.

Il sapere storico sta attraversando una congiuntura particolarmente complessa. Gli storici ne sono consapevoli e l'inquietudine ha trovato espressione, anche in Italia, in numerose pubblicazioni con accenti accorati, talvolta apocalittici. Non si tratta solo di sapere se ci sarà in futuro posto per la storia nelle nostre scuole¹ (e nelle università) ma più in generale quale potrebbe essere la più ampia funzione sociale di questa forma di conoscenza in quello che ad alcuni appare ormai “un tempo senza storia”². A essere messa in discussione è la capacità della storia di dare un contributo significativo alla comprensione del presente. Il passato appare sempre più non solo un “un paese lontano”³, ma un “paese straniero”⁴, con il quale non sentiamo più di avere un legame organico, di reciproca appartenenza. Un paese nel quale “*they do things differently*”⁵, il che potrebbe essere piuttosto ovvio, ma ora questa differenza sembra diventata

1 P. Bevilacqua, *Sull'utilità della storia per l'avvenire delle nostre scuole*, Donzelli, Roma 1997.

2 A. Prosperi, *Un tempo senza storia. La distruzione del passato*, Einaudi, Torino 2021.

3 G. Chittolini, “Un paese lontano”, in: *Società e storia*, n.26, pp. 331-354.

4 D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2015 (I ed. 1985).

5 L. P. Hartley, *The Go-Between*, Penguin Classic, London 1953, p. 1.

per noi indecifrabile a causa di quella che Hobsbawm ha denunciato come una “distruzione dei meccanismi sociali che connettono l’esperienza dei contemporanei a quella delle generazioni precedenti”⁶. Dunque ci si può legittimamente chiedere se abbiamo ancora bisogno della storia per interpretare i mutamenti in corso nel mondo globalizzato⁷.

Questa crisi della storia come disciplina deve essere collocata nella prospettiva di una più generale crisi, o se si preferisce, più ottimisticamente, riformulazione del nostro rapporto col passato e, più in generale con la temporalità. Da vari versanti si è segnalata una profonda alterazione della relazione fra le diverse dimensioni temporali: passato presente e futuro. Sociologi, antropologi, filosofi e, naturalmente, storici hanno proposto versioni diverse, ma sostanzialmente convergenti nella diagnosi secondo la quale “il presente è diventato l’orizzonte esclusivo. Privo di un futuro e senza un passato, questo presente produce esso stesso il futuro e il passato di quali ha di volta in volta bisogno e valorizza esclusivamente l’immediato”⁸. Se abbiamo scelto le parole di uno storico – Hartog – anziché quelle di un antropologo come Augé⁹, di una sociologa come Leccardi¹⁰, di un filosofo come Perniola¹¹, è perché questa schiacciante egemonia del presente sulle altre dimensioni temporali non può che risultare particolarmente destabilizzante per un sapere, la storia, che con la temporalità ha intrattenuto un rapporto particolarmente intimo e alla quale *ab origine* è stato demandato il compito di indagare la relazione fra il presente, il passato e il futuro e dare ad essa un senso. Ad Hartog si deve anche, se non la paternità, quanto meno la fortuna, anche mediatica, del termine che sintetizza la caratteristica fondamentale della “coscienza temporale”¹² della nostra tarda modernità o della post-modernità: *presentismo*.

La storia, come sapere, deve dunque oggi confrontarsi con un *regime di storicità* molto diverso sia da quello classico, che non riconosceva l’alterità costitutiva del passato rispetto al presente, abbracciandoli “in un orizzonte storico comune”¹³, sia da quello della prima modernità, fondato sull’idea di irreversibilità del tempo

6 E. Hobsbawm, *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano, 1994, p. 14.

7 S. Gruzinski, *Abbiamo ancora bisogno della storia? Il senso del passato nel mondo globalizzato*, Raffaello Cortina, Milano, 2016.

8 F. Hartog, *Regimi di storicità*, Sellerio, Palermo, 2007, p. 151.

9 “Agli occhi dei comuni mortali esso [il presente] non è più il frutto della lenta maturazione del passato, non lascia più trasparire i lineamenti di possibili futuri, ma si impone come un fatto compiuto, schiacciante, il cui improvviso sorgere fa sparire il passato e satura l’immaginazione del futuro” M. Augé, *Che fine ha fatto il futuro?*, Eléuthera, Milano 2009, p. 27.

10 “La ricerca di senso sembra essersi trasferita su un’altra dimensione temporale, quella del presente [...] il presente conosce ai giorni nostri glorie inusitate” C. Leccardi, *Sull’interpretazione del futuro*, Università della Calabria, Working paper n. 41, 1990, p. 14.

11 Perniola parla di una “dilatazione del presente che incorpora passato e futuro e si impone come unico tempo” M. Perniola, *Transiti. Filosofia e perversione*, Castelvecchi, Roma 1998, p. 44.

12 J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari-Roma, 1985, p. 1.

13 R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna, 2007, p. 12.

storico, della discontinuità fra passato e presente e su quella “passione per l'avvenire”¹⁴ che sola consente di dare un senso e un valore al passato. In entrambi i casi si poteva attribuire alla storia una funzione magistrale – *Historia magistra vita* – un magistero però esercitato in forma molto diverse. Nel caso del regime di storicità classico, il presupposto era quello dell'immutabilità della natura delle cose e, in particolare della natura umana, e quindi l'immutabilità delle leggi che regolano la vita sociale e politica. Possiamo trarre insegnamenti dal passato perché, come voleva messer Nicolò, “il cielo, il sole, li elementi, li uomini” non sono “variati di moto, di ordine e di potenza da quello che furono anticamente”¹⁵. Certo, come osservava Guicciardini, che pure conveniva sul presupposto di fondo, occorre avere “buono occhio”¹⁶ per non farsi trarre in inganno da analogie superficiali fra gli accadimenti del passato e quelli del presente.

Nel caso del regime moderno, rivolto al futuro, la possibilità di trarre insegnamenti dalla storia derivava dalla convinzione che il mutamento storico obbedisse a una logica interna e che la conoscenza di questa logica, di quella che potremmo chiamare l'equazione della curva della storia, consentisse entro certi limiti di prevederne lo sviluppo futuro. E, soprattutto nella fase ascendente del nuovo regime di storicità, si tendeva a dare per scontato che questi sviluppi sarebbero stati positivi, con un costante progresso delle conoscenze, delle condizioni materiali e anche morali dell'umanità.

Questo *concetto moderno di storia*¹⁷ dopo una gestazione piuttosto lunga, che ha coinciso con quella che chiamiamo età moderna, ha avuto il suo punto d'approdo – passando attraverso Bacone, la *querelle des Anciens et des Modernes*, Vico etc. – nella seconda metà del XVIII secolo¹⁸. Se si sente il bisogno di fissare un *terminus a quo*, il testo di Turgot del 1751 può essere considerata la prima, o almeno una delle prime, formulazioni compiute di una filosofia della storia progressiva:

I segni arbitrari delle lingue e della scrittura, fornendo agli uomini il mezzo per assicurarsi il possesso delle loro idee e comunicarle agli altri, hanno reso tutte le conoscenze particolari un tesoro comune che una generazione trasmette all'altra, come un'eredità *sempre accresciuta* [il corsivo è mio] dalle scoperte di ciascun secolo. Il genere umano, considerato fin dalla sua origine, appare quindi agli occhi d'un filosofo, *un tutto immenso* [il corsivo è mio], che ha anch'esso, come ogni individuo, la sua infanzia e i suoi progressi¹⁹.

14 P. Valéry, *La crise de l'esprit*, Gallimard, Paris, 1919, p. 13.

15 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, in: *Il Principe e le opere politiche*, Garzanti, Milano, 1976, p. 104.

16 F. Guicciardini, *I Ricordi*, Garzanti, Milano, 1976, p. 98.

17 R. Koselleck, *Storia. La Formazione del concetto moderno*, CLUEB, Bologna, 2009.

18 Si veda anche F. Benigno, *La storia al tempo dell'oggi*, Il Mulino, Bologna 2024, p. 24.

19 A.-R.-J. Turgot, *Le richesses, il progresso e la storia universale*, Einaudi, Torino, 1975 (1751), p. 5.

La linearità orientata del *concetto moderno di storia* è stata interpretata anche come una derivazione della temporalità escatologica del giudaismo e del cristianesimo, proiettata verso la venuta del Messia e la fine dei tempi²⁰. Le differenze non sono in realtà di poco momento. L'escatologia giudaico-cristiana è infatti incentrata su un evento trascendente, ed esterno, che fa irruzione nella storia, mentre l'idea di progresso "estrapola il futuro da una struttura immanente alla storia e percettibile in ogni presente"²¹.

Pur discutibile, questa relazione fra concetto moderno di storia e cristianesimo ha avuto ampia fortuna, forse perché ha contribuito a stabilire, *ab origine*, un legame privilegiato, e risalente nel tempo, fra quello che noi intendiamo per storia e l'Occidente. Un legame che passa attraverso entrambe le radici della civiltà occidentale, quella cristiana e quella classica:

Essa [la nostra civiltà occidentale] infatti, a differenza di altri tipi di civiltà, si è sempre ripromessa molto dalla propria memoria. Tutto ve la induceva: la tradizione cristiana al pari di quella classica. I Greci e i Latini, primi nostri maestri, erano popoli storiografi. Il Cristianesimo è una religione di storici. [...] I cristiani, come Libri Sacri hanno dei libri di storia, e la loro liturgia commemora, con gli episodi della vita terrena di un Dio, i fasti della Chiesa e dei santi. Ma storico il cristianesimo lo è anche per un altro aspetto, forse più profondo: ai suoi occhi il destino dell'umanità, svolgendosi fra la Caduta e il Giudizio, appare come una lunga vicenda, di cui ogni destino, ogni pellegrinaggio individuale è, a sua volta il riflesso; nella durata dunque, e perciò nella storia, si svolge, asse centrale di qualsiasi meditazione cristiana, il gran dramma del Peccato e della Redenzione²².

Il significato escatologico attribuito alla Grande Rivoluzione – il momento in cui l'uomo diventa presente a se stesso attraverso la Storia – riconcilia in un certo senso le due cronologie, quella lunga che fa in sostanza risalire la nostra concezione occidentale e moderna di storia al retaggio giudaico e soprattutto cristiano, e quella breve che lega l'emergere del *concetto moderno di storia* all'affermazione dell'Illuminismo nelle sue molteplici articolazioni.

In ogni caso la nuova idea di storia risulta essere il risultato di eredità o dinamiche di natura soprattutto culturale e politica interne al mondo occidentale. Eppure la collocazione nei decenni a cavallo fra Sette e Ottocento della nascita di un nuovo tipo di sguardo storico avrebbe dovuto condurre a considerare con attenzione il ruolo giocato in questo sviluppo dalle connessioni politiche, economiche culturali tra l'Occidente europeo e le altre aree del mondo, tanto più

20 Ad esempio Löwith, secondo il quale "la moderna filosofia della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico" K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 1949, p. 231.

21 H. Blumenberg, C. Schmitt, *L'enigma della modernità*, Laterza, Bari-Roma, 2012, pp.10-11.

22 M. Bloch *Apologia della storia*, Einaudi, Torino, 1969, p. 24.

che un carattere fondamentale del *nuovo concetto di storia* risiede nel passaggio dalle storie al plurale alla Storia, al singolare, concepita come totalità organica capace di connettere la molteplicità apparentemente confusa degli avvenimenti in un disegno complessivo coerente. È questa Storia universale che ci permette di vedere nell'umanità un "tutto immenso" ma unitario²³, come nel passo citato di Turgot.

E in realtà molte cose mutano, nelle relazioni fra Occidente e resto del mondo, nell'ultimo scorcio del XVIII secolo. Nel corso dei primi due secoli e mezzo del processo di mondializzazione, le diverse potenze europee avevano avuto certamente un ruolo propulsivo nella costruzione di un sistema-mondo in continua espansione, ma ciò non autorizza ancora a parlare di una complessiva superiorità scientifica, tecnologica ed economica dell'Occidente europeo rispetto alle altre grandi civiltà dell'Eurasia, quella cinese innanzitutto, ma anche quella indiana o islamica. Tutt'al più si può parlare di alcuni vantaggi settoriali, anche se certamente rilevanti e talvolta decisivi, ad esempio in campo navale o nella tecnica e nell'organizzazione militare. Mentre nelle Americhe, per ragioni specifiche, legate al millenario isolamento di questo continente dai flussi culturali e biologici che attraversavano invece il Vecchio mondo, gli Europei riuscirono abbastanza rapidamente a imporre forme efficaci di dominio su uomini e risorse, in Asia rapporti di forza politici e militari più equilibrati fecero sì che gli Occidentali siano stati costretti a contrattare le regole del gioco economico e talvolta a sottostare alle regole dettate da altri. Alla metà del XVIII secolo dunque, la mondializzazione non si era ancora tradotta in una pura e semplice europeizzazione del mondo.

In seguito le cose cambiarono rapidamente. Le sconfitte inflitte dagli inglesi ai *nawab* del Bengala a Plassey, nel 1757 e Buxar nel 1764 possono essere considerate uno spartiacque. Durante l'ultimo quarto del Settecento e nei primi decenni dell'Ottocento, il Regno Unito riuscì a imporre il proprio controllo su un'area vastissima, che ospitava una delle più antiche civiltà e circa un quarto della popolazione del globo. Qualche decennio più tardi, nella cosiddetta Guerra dell'oppio (1839-42), i britannici avrebbero nettamente sconfitto quello che era allora il più popoloso impero del mondo – la Cina – imponendole condizioni di pace umilianti.

Questi sviluppi comportarono una straordinaria estensione geografica del sistema-mondo controllato dall'Europa ma soprattutto la nascita di un'egemonia globale fondata su una superiorità scientifica, tecnologica e organizzativa schiacciante anche rispetto a quegli imperi e quelle civiltà che nei due-tre secoli precedenti all'Europa avevano saputo tener testa efficacemente. In sintesi, si può senz'altro essere d'accordo con Harari secondo il quale "il centro del potere

23 Per Halbwachs, è appunto l'unitarietà il tratto distintivo della Storia, rispetto alla Memoria, che può e di fatto è, per lo più plurale, patrimonio di un singolo gruppo: "Ci sono, in effetti, più memorie collettive [...] La Storia è una, e si può dire che non c'è che una storia". M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, a cura di T. Grande e P. Jedlowski, Unicopli, Milano 2007, p. 161.

mondiale si trasferì in Europa solo fra il 1750 e il 1850, quando gli Europei umiliarono le potenze asiatiche in una serie di guerre e conquistarono cospicue porzioni dell'Asia"²⁴.

Questa presa di possesso del mondo da parte delle potenze occidentali è strettamente legata all'altro macro-processo che prende avvio nella seconda metà del XVIII secolo: la rivoluzione industriale. Un legame bidirezionale: la rivoluzione industriale è in larga misura il risultato della preminenza acquisita dall'Europa nel sistema di scambi internazionali nel corso della prima età moderna²⁵ e, a sua volta, il crescente divario tecnico ed economico prodotto dalla rivoluzione industriale alimenta l'imperialismo europeo dell'Otto e dei primi decenni del Novecento, rendendo incolmabile il divario politico e militare.

Nei decenni della *Sattelzeit*²⁶, l'età-cerniera, l'Europa, è quindi costretta, sia pure in un'inedita posizione di forza, a ridefinire la propria posizione rispetto alle altre civiltà e anche rispetto alla natura. Rivoluzione industriale ed europeizzazione rendono necessaria una profonda ridefinizione nella quale due nozioni, non nuove ma rielaborate in profondità, sono centrali: le nozioni di *razza* – della quale non ci occuperemo in questa sede – e appunto quella di *storia*.

La prima funzione cui assolve il *concetto moderno di storia* è quella di rendere conto della radicalità delle trasformazioni nel rapporto con la natura portate dalla rivoluzione industriale, ed entro certi limiti dare un senso alle lacerazioni da essa generate. Con buona pace di Machiavelli, era evidente che in conseguenza della rivoluzione tecnologica ed energetica in corso, la “potenza” degli uomini, o almeno quella degli Europei, si era moltiplicata rispetto a quello che era stata “anticamente”, incrinando le fondamenta del regime di storicità classico. L'esperienza del passato non sembrava più in grado di rendere comprensibile il presente né, tantomeno, di fornire utili indicazioni per l'agire nel futuro. Tra esperienze e aspettative si stava aprendo più che una “divergenza”, una voragine. Per usare la citatissima formula di Tocqueville, il passato aveva smesso di proiettare la sua luce sul futuro e per evitare che “la mente dell'uomo vagasse nelle tenebre” era necessario elaborare un regime di storicità nuovo, un nuovo paradigma temporale, che si facesse carico della frattura e ponesse quindi al centro la dinamica e il senso della Grande trasformazione in corso.

24 Y.N. Harari, *Sapiens. Da animali a dèi. Breve storia dell'umanità*, Bompiani, Milano 2012, p. 348. Di questo parere anche Galasso, per il quale il XVIII secolo rappresenta il momento in cui “il rapporto fra mondo europeo e occidentale e mondo extraeuropeo si andò definitivamente svolgendo nel senso del predominio europeo...” (*Prima lezione di storia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 32).

25 K. Pomeranz, *La grande divergenza. La Cina, l'Europa e la nascita dell'economia mondiale moderna*, Il Mulino, Bologna, 2004.

26 Per una critica a questo concetto si veda Angster, ‘*Sattelzeit: the invention of ‘premodern history’ in the 1970s*, in “History of European Ideas” 51(2), pp. 337–352. <https://doi.org/10.1080/01916599.2024.2373544>.

Oltre a quella fra Uomo e Natura, l'altra frattura, l'altra "divergenza" che occorreva gestire era appunto quella fra the *West and the Rest*. Nel giro di pochi anni, lo sguardo che gli Europei rivolgevano alle venerabili civiltà asiatiche cambiò radicalmente di segno. Per millenni esse erano state motivo di timore, per la loro potenza militare, e di ammirazione, per la loro ricchezza. Qualche volta queste civiltà vennero anche a modello di buongoverno, nonostante le riserve sui loro fondamenti religiosi. Ora, il disprezzo per la loro arretratezza economica e tecnica, per il carattere dispotico delle loro istituzioni politiche e per il tradizionalismo oscurantista delle loro tradizioni religiose e filosofiche si sostituì all'ammirazione.

Il nesso fra l'emersione del *nuovo concetto di storia* e il nuovo sguardo rivolto alle civiltà dell'Asia meridionale e orientale risulta evidente da questo brano tratto *Filosofia della storia* di Hegel, riferito alla Cina:

Nessun paese al mondo ha una storia antica tanto coerente in sé e documentata. Questo paese è sempre rimasto nella sua autonomia, continuando sempre ad essere quello che era. [...] In tutte le circostanze ha sempre mantenuto il suo carattere, essendo in tutto e per tutto un mondo autarchico. E così *la Cina è un mondo storico*, che si è sviluppato tranquillamente in sé e non è stato distrutto dall'esterno. Nessun principio estraneo ha sostituito quello anticamente tramandato. *Per questo esso non ha storia* [...] il principio di questo impero, al di là del cui concetto esso non è andato, va presentato in termini generali, e suscita meraviglia che si tratti soltanto del concetto naturale dello Stato, mentre esso, per altro verso, presenta uno sviluppo compiuto, che non ha però modificato il suo primo principio, né la sua natura infantile. Nonostante tale natura infantile, troviamo qui la più alta cultura. *Non si può dunque parlare di storia nel vero senso della parola* [i corsivi sono dell'A.]²⁷.

Certamente la Cina aveva quella che potremmo definire una storia evenemenziale ricca di avvenimenti – guerre, invasioni, rivolte, successione di dinastie etc. – e si trattava di una storia particolarmente ben documentata, ma questa storia puramente *pragmatica*, direbbe Schelling (Schelling, 2006, ed. or. 1800) era chiusa in sé stessa e non manifestava alcuno sviluppo organico, non aveva quindi alcun significato universale. Per questo la Cina pur avendo una storia, non aveva una *storia nel vero senso della parola*, cioè una storia autenticamente tale in base a quel *nuovo concetto di storia* che aveva preso forma durante la *Sattelzeit*. La Cina, al pari di altre civiltà orientali, si presenta come un mondo al tempo stesso senescente ed infantile, cristallizzato negli assetti sociali e culturali, oltre che economici, già raggiunti secoli, se non millenni, orsono. Nella lettura che gli Europei danno delle civiltà altre e di quelle orientali *in primis*, fa la sua comparsa un nuovo elemento, quello della stazionarietà, dell'immobilismo di queste civiltà, dell'assenza di una tensione dinamica pari a quella che anima la civiltà europea e che costituisce un elemento portante del *concetto moderno di storia*: "la storia si trasforma in un

27 G. W. F. Hegel, *Filosofia della storia universale*, Mondadori, Milano, 2008 (1837), pp. 190-1.

vasto, comprensivo, concetto di movimento” (Koselleck 2009, p. 24) e questo movimento era del tutto assente in Cina e altrove in Asia.

All’inizio del XVIII secolo, questa precocità e stazionarietà poteva ancora essere interpretata in senso positivo. Come una stabilità a garanzia di una vita ordinata e prospera:

I cinesi – scriveva Boulainvilliers – sono stati privati della Rivelazione: attribuiscono alla potenza della materia tutti gli effetti che noi attribuiamo alla natura spirituale, della quale negano l’esistenza e la possibilità. In ciò si rivelano ciechi e ostinati. Ma sono così da quattro o cinquemila anni, e la loro ignoranza o ostinazione non ha impedito che la loro condizione politica conferisse loro tutti quei meravigliosi vantaggi che ogni uomo ragionevole si augurerebbe di trarre dalla convivenza civile: comodità del vivere, abbondanza, fioritura delle arti necessarie e degli studi, tranquillità, sicurezza²⁸.

Circa mezzo secolo più tardi, mentre Voltaire mostrava ancora un certo apprezzamento per il modello di organizzazione politica e civile del Celeste Impero, questa valutazione prudentemente positiva assunse una curvatura più critica nel pensiero di Smith. Certo, riconosce Smith,

La Cina è stata a lungo uno dei paesi più fertili, meglio coltivati e più industriosi e popolati del mondo. Sembra tuttavia che sia rimasta a lungo stazionaria. Marco Polo che la visitò più di cinquecento anni fa, descrive il suo stato di coltivazione, operosità e la sua popolosità quasi negli stessi termini di viaggiatori di adesso²⁹.

Il giudizio dell’economista scozzese non è in realtà condivisibile. Nel mezzo millennio che separa Marco Polo da Adam Smith molte cose erano cambiate nell’economia e nella società della Cina, ma non è questo il punto. Ciò che ci interessa è l’emergere di un’immagine delle civiltà extraeuropee caratterizzata dall’arretratezza, dall’inerzia conservatrice. Quello che dagli Europei del Sei e Settecento era valutato un aspetto positivo della civiltà cinese – la stabilità – era diventato il suo limite, la sua condanna di fronte a un mondo occidentale in rapida, tumultuosa trasformazione. Da un lato la preferenza confuciana per l’ordine, la gerarchia, la tradizione, dall’altro la via sulla quale si era incamminato l’Occidente, quella che potremmo dire della *distruzione creativa*, della modernità. Del resto proprio nel passaggio “dalla stabilità al mutamento” Hazard ha visto il principio costitutivo della *Crisi della coscienza europea*³⁰.

Quindi la Storia diventa da questo momento uno dei tratti fondanti – e probabilmente il più importante – della nuova identità europea e poi occidentale in gestazione, che sostituirà progressivamente la nozione di Europa come

28 H. de Boulainvilliers, *La vie de Mahommed*, apud Humbert, Amsterdam, 1730, pp. 180-1.

29 A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino, 2013 (1776), p. 49.

30 P. Hazard, *La crisi delle coscienze europee*, UTET, Torino, 2019 (1939), cap. 1.

Christianitas. Naturalmente si tratta della Storia “nel vero senso della parola”, la storia come processo dinamico unitario con un valore universale. Rispetto agli occidentali, tutti gli altri popoli e tutte le altre civiltà, anche quella cinese, indiana o islamica, si trovano declassati a *popoli senza storia* (Wolf, 1990). Mezzo secolo dopo Hegel, Mill, da una prospettiva filosofica e culturale alquanto diversa, ripropone l'idea della storia, della storicità, come appannaggio esclusivo dell'Occidente: “La maggior parte del mondo non ha conosciuto *una storia nel senso proprio del termine – properly speaking –* [corsivo mio], poiché il dispotismo della tradizione ha regnato assoluto. È questo il caso dell'Oriente nella sua totalità”³¹.

A questa idea della storia, meglio ancora, della storicità come specificità occidentale si affianca quella secondo la quale questo *concetto moderno di storia*, non sarebbe in realtà per nulla moderno. Si tratterebbe anzi di una caratteristica ancestrale della civiltà europea:

... è tuttavia, egualmente difficile che ci si sbagli nell'affermare che l'idea di storia, l'idea dello studio della storia secondo canoni storiografici di razionalità e di documentabilità, l'idea più complessa della storicità, l'idea del radicamento storico della storiografia – tutto quelle che, insomma, è stato indicato come “storicismo” – siano state grandi e originali creazioni dello spirito europeo quale quello che si è venuto svolgendo dai tempi dell'antica Ellade a quelli del mondo moderno. È, anzi, senz'altro possibile che il punto di vista della storicità, la *geschichtliche Ansicht*, lo sguardo storico, la dimensione storicistica abbiano rappresentato il connotato più caratterizzante della *Weltanschauung* europea nel quadro della cultura mondiale³².

La storia *properly speaking*, la storia “nel vero senso della parola”, sarebbe dunque *ab origine* un carattere dello spirito europeo, così come d'altra parte lo sarebbe la stessa modernità, “sbocco naturale, quasi inevitabile, della civiltà europea, l'esito i cui caratteri originali della storia europea e dell'esperienza umana in Europa hanno realizzato il loro senso intimo e ultimo”³³. La modernità – e il regime di storicità che le è proprio – non sarebbe dunque l'esito imprevedibile di una serie di processi, di una congiuntura, ma un parto, risultato di una di una sorta di gestazione a partire dal suo embrione greco e cristiano che ne anticipava i tratti essenziali.

Tutto sommato è però più convincente l'ipotesi che il sorgere del *concetto moderno di storia* si un portato dell'estensione e dell'intensificazione del processo di mondializzazione e della successiva globalizzazione. Il nesso fra la connessione e l'integrazione di spazi di civiltà e un nuovo modo di concepire la storia si era manifestato d'altra parte anche nella storiografia classica. Per Polibio, ad esempio, è l'imporsi di Roma come impero universale a richiedere il passaggio

31 J.S. Mill, *On liberty and other writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1989 (1859), p. 70.

32 G. Galasso, *Nient'altro che storia. Saggi di teoria e metodologia della storia*, Il Mulino, Bologna, 2000, p. 137.

33 G. Galasso, *Prima lezione di storia moderna*, Laterza, Bari-Roma, 2009, p. 122.

da una storia fatta di tante storie, al plurale, localizzate indipendenti fra loro, ad una Storia, al singolare come processo unitario:

Anteriormente a questi avvenimenti, le vicende delle varie parti del mondo erano per così dire isolate le une dalle altre: Poiché i fatti erano tra loro indipendenti quanto ai piani, alle conseguenze, ai teatri d'operazione. Dopo questi avvenimenti invece la storia viene a costituire quasi un corpo unitario, le vicende dell'Italia e dell'Africa settentrionale si intrecciano a quelle dell'Asia e della Grecia e i fatti sembrano tutti coordinarsi a un unico fine³⁴.

Tra la dinamica unificatrice che interessa la porzione occidentale dell'Eurasia fra il IV e il III a. C. e la mondializzazione del XVIII e XIX secolo d. C. c'è un'analogia significativa. In entrambi i casi l'universalizzazione della storia ha portato all'elaborazione di una storia universale. All'estremo opposto dell'Eurasia, l'opera storiografica di Sima Qian risponde in fondo alla stessa logica. La nascita di un impero cinese unitario e la sua apertura verso altri orizzonti – India, Asia centrale – porta alla nascita di una nuova storiografia. Gli imperi che si vogliono universali richiedono una storia universale.

Il *concetto moderno di storia*, nella formulazione di Koselleck o se si preferisce il *regime di storicità moderno*, in quella di Hartog, sono quindi strettamente legati al sorgere e al consolidarsi dell'egemonia globale occidentale a partire dalla fine del Settecento e di questa egemonia hanno costituito lo strumento più efficace sul piano intellettuale e culturale. Si tratta di qualcosa di più di quel “furto della storia” denunciato da Goody (Goody 2008), cioè della pretesa dell'Occidente di essere l'inventore esclusivo dei valori e delle istituzioni della modernità: il mercato, la democrazia, l'individualismo, l'amore romantico etc. Quello con cui abbiamo a che fare è un *furto di storicità*, ovvero la convinzione che solo la parabola storica dell'Occidente abbia un significato e un valore universale. Negli altri casi si tratterebbe di un semplice conglomerato di eventi privi di senso o, nel migliore dei casi, di binari morti.

Se così stanno le cose, vale la pena di esaminare in questa prospettiva globale l'altro *passaggio di valico*, quello che tra Novecento e Ventunesimo secolo ha reso “così ineluttabilmente obsoleto quell'universo concettuale e sociale delineato mirabilmente da Koselleck”³⁵. Se tra l'ascesa del *concetto moderno di storia* e quella dell'Occidente esiste una relazione così stretta, è legittimo chiedersi se una relazione ci sia anche fra l'avvento di un nuovo regime di storicità, presentista, e l'appannamento dell'egemonia occidentale.

Tuttavia questa strada non è stata adeguatamente esplorata. Il passaggio fra i due regimi di storicità, quello moderno e quello presentista, proprio della modernità avanzata o della post-modernità, sembra giocare tutto all'interno del

34 Polibio, *Le storie*, Mondadori, Milano, p. 29.

35 F. Benigno, *La storia al tempo dell'oggi*, Il Mulino, Bologna, 2024, p. 22

mondo occidentale, riprova del fatto che la storia è sentita come di pertinenza esclusiva dell'Occidente. Il nuovo regime di storicità ha la sua consacrazione a Parigi, con la Grande Rivoluzione del 1789, e va incontro alla sua fine a Berlino, con la caduta del Muro che sancisce, nel 1989, il fallimento della più ambiziosa filosofia della storia progressista.

Queste due date sono quindi diventate i termini che definiscono i limiti temporali della prevalenza del regime di storicità moderno. Il 1989 è però anche l'anno in cui la Cina, con la repressione violenta delle proteste di Tien An Men, rese evidente il fatto che non intendeva confluire pacificamente nel mainstream della storia universale occidentale pur proseguendo, ed anzi accelerando, uno sviluppo economico che nei decenni successivi si sarebbe trasformato in una sfida globale rivolta all'egemonia occidentale. Quella annunciata da Fukuyama, più che una fine della storia tout court, appare forse oggi come una fine della *nostra storia*, ovvero della convinzione che la *Weltgeschichte* dovesse necessariamente coincidere con la manifestazione della Ragione occidentale attraverso la Storia occidentale. Non è un caso che nel momento in cui sembrò che la storia potesse prendere direzioni inaspettate e indesiderate, la fiducia degli Occidentali nella storia stessa sia vacillata.

Un aspetto di questa perdita di rilevanza della Storia è il mutamento dei rapporti di forza con la Memoria. Queste due modalità di istituire un rapporto con il passato sono da una parte indissolubilmente intrecciate, dall'altra conflittuali. Nella seconda metà dell'Ottocento e nella prima parte del Novecento la Storia un sapere antico ma proprio per questo impegnato nel tentativo di darsi una legittimità epistemologica che le permettesse di competere con le nuove, aggressive, scienze sociali ha cercato di liberarsi dalla Memoria: "l'autonomia della conoscenza storica rispetto ai fenomeni mnemonici rimane il principale presupposto di una coerente epistemologia della storia in quanto disciplina scientifica e letteraria"³⁶. La Memoria sopprime – almeno in apparenza – la barriera, la discontinuità fra il passato e il presente, fra i vivi e i morti, mentre proprio l'esistenza di una alterità insopprimibile fra passato e presente costituisce il presupposto fondamentale del regime di storicità moderno.

Riflusso memoriale e presentismo possono quindi essere considerate due facce della stessa medaglia e non a caso la loro cronologia coincide. La *vague memorielle* potrebbe essere considerato anche come un tentativo, ovviamente ingannevole, di allentare la crescente tensione fra esperienze ed orizzonte delle attese, abolendo appunto l'alterità del passato grazie a un suo recupero emozionale. Un aspetto particolarmente rilevante di questo annullamento della distanza fra passato e presente è la traduzione del passato "in un presente sul quale si può agire moralmente e legalmente"³⁷. Ma anche, e forse soprattutto,

36 P. Ricœur, *La memoria, la storia e l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano, 2000, p. 168.

37 V. Fareld, *History, Justice and the Time of the Imprescriptible*, In: *The Ethos of History: Time and Responsibility*, Berghahn Books, New York, 2018, p. 59.

politicamente. La *vittima*, il *carnefice* e il *testimone* prendono quindi il posto dello storico come interpreti privilegiati di un passato carico di violenza traumatica. Un passato di crimini e ingiustizie che esigono di essere riconosciuti, ricordati e, nei limiti del possibile, risarciti. Se questa *vague memorielle* si manifesta in modo eclatante nell'ultimo scorcio del XX secolo, le sue radici affondano nelle atrocità e nei traumi della lunga seconda "Guerra dei Trent'anni" che ha devastato l'Europa e il mondo fra il 1914 e il 1945. Il posto che nel regime di storicità moderno era stato della Rivoluzione francese, come evento-fenomeno emblematico del mutamento storico "futurista" e "progressista", è ora preso dalla Shoah, "incarnazione per eccellenza del trauma e della contrapposizione fra vittime e carnefici; un'opposizione diadica che è venuta prendendo il posto di quella che segnava la dinamica rivoluzionaria, e cioè quella fra oppressi e oppressori"³⁸.

La storia memoriale ha dunque una forte curvatura giudiziaria e in questa prospettiva l'espressione tradizionale "tribunale della storia" muta di senso. Nel suo significato "modernista" si intendeva rivendicare la validità di un agire politico attestando la sua coerenza e conformità con la direzione e il senso della dinamica storica e le sue presunte leggi. Era insomma il futuro che si incaricava di legittimare il presente. Nel nuovo contesto memoriale e presentista è piuttosto il passato ad essere chiamato a rispondere sulla base di principi etici e di canoni giuridici del presente. È molto significativo che il primo evento ad essere stato oggetto di giustizialismo presentista sia stato proprio quello che abbiamo visto essere l'evento-simbolo del regime di storicità presentista, la Grande rivoluzione del 1789. Se la Rivoluzione cessa di essere considerato un momento necessario di un processo storico orientato verso il progresso, il Terrore o la repressione sanguinosa delle sollevazioni nella Vandea possono essere derubricati a meri "crimini contro l'umanità" e i responsabili, o anche la Rivoluzione in sé stessa, sono chiamati a risponderne davanti appunto al "tribunale della storia".

La questione delle relazioni fra storia e memoria interessa direttamente le relazioni fra l'Occidente e il suo passato egemonico. In occasione delle proteste che chiedevano la rimozione di statue dedicate a personalità in vario modo legate al passato coloniale o schiavista – il mercante di schiavi inglese Edward Colston, l'imperialista Cecil Rhodes, il generale sudista Robert Lee – si sono levate varie voci critiche nei confronti di quella che veniva giudicata la mancanza di una corretta prospettiva storica da parte dei militanti anti-razzisti, accusati in sostanza di praticare un "presentismo" anacronistico con la loro pretesa di giudicare figure ed eventi del passato, talvolta molto remoto, in base a criteri etici, giuridici e politici della nostra contemporaneità.

I critici di questi movimenti – e probabilmente gran parte dell'opinione pubblica dei paesi occidentali – si muovevano quindi all'interno dei confini del regime di storicità moderno, caratterizzato dalla alterità fra passato e presente e

38 F. Begnigno, cit., p. 54.

dalla netta contrapposizione fra Storia e Memoria. Le statue di Colston, Lee o Rhodes erano considerate di competenza della Storia. Semplici documenti ormai privi di funzioni e significati pubblici. Il trascorrere del tempo avrebbe insomma neutralizzato la loro dimensione memoriale e le loro valenze politiche. Coloro che nelle polemiche sulla rimozione o distruzione delle statue si sono detti a favore del loro mantenimento non lo hanno certamente fatto perché condividessero le ideologie razziste o imperialiste che ne erano all'origine, ma perché queste statue – o altri manufatti del genere – appartenevano ormai alla Storia e quindi andavano considerati politicamente inerti. Chiedere la rimozione di una statua di Rhodes, Lee o, *a fortiori*, Cristoforo Colombo, non avrebbe più senso che abbattere una statua dedicata a pessimi imperatori come Caracalla o Domiziano.

Il fatto è però che per i militanti appartenenti ai gruppi oppressi da coloro che le statue rappresentano, queste stesse statue sono *Memoria*, che condividono la stessa temporalità dei loro difensori o contestatori:

Le azioni degli studenti esprimevano un'esperienza di coesistenza temporale. E attiravano l'attenzione sul problema delle delimitazioni temporali. Per coloro che si trovavano a dover fare i conti con un'eredità storica di violenza, che persisteva come forza formativa della realtà presente, i confini fra passato e presente non erano delle categorie neutrali e obiettive ma dei fenomeni culturali e politici carichi di portata normativa³⁹.

Il dibattito sulle strutture temporali non può dunque fare a meno del confronto con la prospettiva di altre culture, rivedendo l'eurocentrismo che l'ha contrassegnato fino ad ora. Il passaggio fra diversi regimi di storicità non è stato solo il risultato di sviluppi culturali interni all'Occidente ma anche l'esito delle dinamiche delle relazioni fra Occidente e resto del mondo. I due secoli di sostanziale egemonia del *Concetto moderno di storia* (Koselleck) e del *Regime di storicità moderno* (Hartog) coincidono con la fase storica durante la quale l'Occidente ha esercitato una sostanziale egemonia globale. *Simul stabant* e, forse, *simul cadent*. La frontiera fra passato e presente, fra Storia e Memoria non può essere la stessa per un Occidente che vede messa in forse la sua presa sul mondo e perde quindi fiducia nella Storia e altri popoli che hanno bagagli di esperienza e orizzonti di attesa inevitabilmente diversi.

39 V. Fareld, cit., p. 66.