

Giuseppe Ricuperati

Tolleranza come problema storiografico della modernità*

Ecco, invece del bene che vi proponete, i mali che pur con le migliori intenzioni, derivano dalla vostra costrizione: c'è da meravigliarsi che non li vediate, così come non vediate, che invece di giovare alla vostra religione, voi la danneggiate. E per convincersi che questa è la verità, occorre considerare bene la questione. Anzitutto voi cattolici, quando Lutero cominciò a farsi avanti, vi deste a perseguitare la sua setta, ad ardere i suoi fautori, al fine di costringerla e da allora non avete mai cessato di fare ogni sforzo per estirparla. E che cosa avete ottenuto? Vi siete resi sospetti ed avete fatto in modo che la gente si sia persuasa ad indagare sui motivi del dissenso, con il risultato di provocare una tale agitazione che per ognuno che avete bruciato cento altri ne sono venuti, cosicché quelli che allora erano poche decine sono diventati oggi migliaia, tanto da potervi muovere guerra, come vedete.

Allo stesso modo, anche voi evangelici, quando combattevatte con le armi spirituali, che avevate appreso alla scuola di Cristo e degli apostoli, e cioè con la fede, con l'amore, con la pazienza, e via dicendo Dio vi benediceva e vi fortificava in modo tale che le cose andavano di bene in meglio e che le vostre schiere erano numerose come le gocce di rugiada all'alba del giorno. Ma ora che avete lasciato le armi spirituali per impugnare quelle carnali, tutto vi va a rovescio. Perché la vostra violenza vi rende sospetti e costituisce un motivo per cui la gente, invece di farsi avanti, indietreggia ed ha una pessima opinione di voi... (S. CASTELLIONE, *Appel à la France désolée* in M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*, Torino, Loescher, 1989, pp. 67-69)

Absolute liberty, just and true liberty, equal and impartial liberty, upon the principle that neither single person nor churches, nay not commonwealths, have any just title to invade the civil Rights and worldly goods of each other, upon pretence of religion, is the thing we stand in need of. (W. POPPLE, *Prefazione* alla traduzione dell'*Epistola de tolerantia* di Locke, citato da M. FITPATRICK, in *Tolerance in Enlightenment*, a cura di P.O. Grell, R. Porter, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 39)

* Questa riflessione (almeno in parte inusuale in quanto io risuldo fra i curatori dell'opera, riferimento e pretesto per l'incontro) è stata sollecitata da un cortese invito di Luisa Simonutti e di Gianfranco Carabelli dell'Università di Ferrara, che ringrazio con amicizia. Si connette ad una ricerca sui concetti di periodizzazione della modernità per la quale ho utilizzato fondi dell'Università di Torino amministrati dal Dipartimento di Storia.

Giuseppe Ricuperati Tolleranza come problema storiografico della modernità

Questo qui è il paese delle Sette. Un inglese, da uomo libero, va in cielo per la via che preferisce. (VOLTAIRE, *Lettere inglesi*, a cura di P. Alatri, Roma, Editori Riuniti, 1971, Lettera V, *La religione anglicana*, p. 42)

La riflessione sulla tolleranza ha coinvolto molti studiosi negli ultimi decenni. Se Jean Lecler¹ rappresentava un orgoglioso bilancio dal punto di vista religioso e cattolico, non sono mancate voci diverse. Una notevole sintesi, ancor oggi utilizzabile, appare quella fornita da Massimo Firpo² come strumento di alta didattica. Da allora gli interventi si sono inevitabilmente moltiplicati, mettendo in luce tutte le possibili implicazioni di un terreno che individua una delle strategie più significative della modernità.

Il tema si è dilatato scoprendo anche percorsi marginali, o mettendo in discussione i limiti stessi del concetto di tolleranza di fronte alla diversità e alla alterità. In questa direzione ha scritto pagine di grande interesse e ricchezza problematica Mario Turchetti³. Ma anche gli oggetti della tolleranza si sono moltiplicati. Da una parte il problema si è posto negli spazi cattolici di fronte alla presenza di confessioni protestanti che erano orgogliosa minoranza (è per esempio il caso dell'ostinata rivendicazione di identità dei Valdesi all'interno di uno spazio politico come quello dello stato sabaudo⁴), dall'altra era la politica di accettazione delle comunità ebraiche ed il processo di contenimento che avveniva nei paesi cattolici: qualcosa che non si può ridurre soltanto ai ghetti e alla separazione all'interno delle città, che implica violenze, ma anche scambi, relazioni, compromessi, accettazioni, diritti, meccanismi di protezione da parte delle autorità politiche⁵.

Il problema della tolleranza non è estraneo ai paesi protestanti, dove la minoranza è cattolica e suscita diffidenze, come è il caso dell'Inghilterra. C'è infine il terreno più complesso ed avanzato della convivenza religiosa e quindi

¹ J. LECLER, *Histoire de la tolérance dans le siècle de la Réforme*, 2 voll., Paris, Aubier-Montaigne, 1955; trad. it. *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, 2 voll., Brescia, Morcelliana, 1967.

² M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*, Torino, Loescher, 1978 (2ª ed. 1989). Cfr. dello stesso l'ampio contributo: "Bonis christiani vocantur haeretici". Bernardino Ochino e la tolleranza, in *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondo*, promossi da H. Mechoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, 3 voll., Firenze, Olschki, 2001, vol. I, pp. 161-244.

³ M. TURCHETTI, *Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i "Moyenneurs"*, Milano, Angeli, 1984. Cfr. Id., *Une question mal posée: la "tolérance" dans les édits de janvier (1562) et d'Amboise (1563). Les premiers commentaires: Jean Bégat*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. I, pp. 245-294.

⁴ A. ARMAND HUGON, *Storia dei Valdesi*, 3 voll., Torino, Claudiana, 1984.

⁵ Su questo terreno la storiografia è indomabile. Mi limito a rimandare al recente volume di A. FOA, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione, XIV-XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1992. Per gli spazi italiani cfr. A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963. Per gli spazi sabaudi cfr. *The Jews in Piedmont*, a cura di R. Segre, 3 voll., Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986-1990, una notevole storia documentaria, cui si deve aggiungere L. ALLEGRA, *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino nel Settecento*, Torino, Zamorani, 1996. Cfr. anche *Gli Ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, 2 voll., Torino, Einaudi, 1996-1997.

un regime che anticipa un ambiente pluralistico. Ad ognuna di queste possibilità la storiografia vicina a noi ha cercato di dare delle risposte, come potrebbero mostrare i contributi di Roland Bainton⁶, Henry Kamen⁷, il volume di Antonio Rotondò⁸, il saggio dello stesso Rotondò non a caso nella rivista "Nouvelles de la République des lettres"⁹ del 1993, la voce *Tolleranza*¹⁰ dello stesso studioso in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di Vincenzo Ferrone e Daniel Roche del 1997. Ma altre voci si sono aggiunte. Mi riferisco in particolare a Jonathan Israel¹¹, in relazione a Spinoza e Locke, e ancora a Roy Porter e Peter O. Grell¹², che hanno riproposto recentemente il rapporto fra tolleranza e Illuminismo, come un nodo essenziale da sciogliere.

Il libro di questi ultimi affronta, attraverso l'introduzione a due mani, il tema delle matrici della tolleranza e del suo comporsi nell'Illuminismo (Spinoza, Locke, Bayle). È un percorso riportato alle sue matrici teoriche, alle sue tensioni in una società religiosamente pluralistica, al ruolo dello stato, all'affermarsi della società civile e all'individualismo. I due curatori si pongono il problema di che cosa significhi pensare la tolleranza e quali dibattiti abbia aperto in un secolo singolarmente disponibile. I nodi generali sono ripresi nel saggio di Martin Fitzpatrick, mentre i contributi successivi analizzano aree tematiche connesse o singoli spazi. Segnalo in particolare il percorso di Sylvane Tomaselli, *Intolerance: the virtue of Princes and Radicals*, o quello di Israel, *Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration*. Ernestine van der Wall ricostruisce gli itinerari olandesi del tema, mentre Justin Champion dedica un interessante saggio a John Toland e alla naturalizzazione degli Ebrei in Inghilterra. Marisa Linton offre una sintetica, ma documentata riflessione sul tema della tolleranza

⁶ R. BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa*, Bologna, Il Mulino, 1969 (ed. orig. Philadelphia, 1951). Cfr. J. TEDESCHI, *An Introduction to the Bainton-Cantimori correspondence (1932-1966)*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., vol. III, pp. 1141-1174. Per quanto riguarda la tradizione italiana su questo terreno cfr. F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, a cura di A.C. Jemolo, Milano, Feltrinelli, 1967, che resta un classico della cultura liberale.

⁷ H. KAMEN, *Nascita della tolleranza*, Milano, Il Saggiatore, 1967.

⁸ A. ROTONDÒ, *Europe et Pays Bas: évolution, réélaboration et diffusion de la tolérance au XVII^e et XVIII^e siècles. Ligne d'un programme de recherches*, Firenze, Università degli studi, Dipartimento di storia, 1992. Ringrazio l'Autore per avermi inviato a suo tempo questo testo e per aver pazientemente sopportato che glielo richiedessi, avendolo smarrito.

⁹ A. ROTONDÒ, *Europe et Pays Bas: évolution, réélaboration et diffusion de la tolérance au XVII^e et XVIII^e siècles. Dimensions et articulations d'un projet de recherches*, "Nouvelles de la République des Lettres", I, 1993, pp. 7-33.

¹⁰ A. ROTONDÒ, voce *Tolleranza*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di V. Ferrone e D. Roche, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 62-78.

¹¹ Cfr. *From Toleration to Persecution*, a cura di P.O. Grell, J.I. Israel, N. Tyacke, Oxford, Oxford University Press, 1991.

¹² Cfr. *Tolerance in Enlightenment*, a cura di R. Porter e P.O. Grell, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Cfr. anche il precedente lavoro, qui ampiamente utilizzato, *Tolerance and Intolerance in European Reformation*, a cura di P. O. Grell e B. Scribner, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Giuseppe Ricuperati Tolleranza come problema storiografico della modernità

za in Francia dopo la revoca dell'editto di Nantes. Due saggi riguardano gli spazi tedeschi. Joachim Whaley si pone la domanda fino a che punto il Sacro romano impero, data la sua natura polinizionale, fosse o meno tollerante, percorrendo il tema dal trattato di Westfalia agli inizi dell XIX secolo, mentre Karl Vocelska concentra la sua attenzione sulle politiche di Maria Teresa e di Giuseppe II. Lo spettro spaziale in cui è visto il problema è particolarmente ampio, allargandosi all'Europa dell'Est, in particolare alla multietnica Polonia (Michael G. Muller). Nicholas Douglas tratta della tolleranza in Italia esaminando in un informato e ricco saggio non solo *philosophes* (a partire da Cesare Beccaria) ma anche teologi che scrivono attivamente a favore e contro. Henry Kamen conclude la raccolta affrontando la Spagna, dove il tema dell'intolleranza è complicato non solo dalla presenza dell'Inquisizione di stato, ma anche dall'eredità della *limpieza de sangre*. Un cenno specifico merita infine il contributo di Richard Wokler, che difende appassionatamente l'Illuminismo dall'accusa di essere la possibile matrice dei progetti di "pulizia etnica" maturati nel Novecento. Reagendo con forza ad un filone negativo, aperto da Theodor Adorno e Max Horkheimer e riproposto da Jakob L. Talmon, Wokler dimostra persuasivamente, ripercorrendo l'antropologia dei principali autori del progetto illuministico, come essi individuaron l'unica risposta intellettuale possibile per evitare ciò che sarebbe emerso drammaticamente nel XX secolo.

Può essere utile citare ancora un contributo recentissimo: la voce *Toleration*¹³ scritta da Gustav Schochet per la *Encyclopedia of the Enlightenment*, di cui è stato coordinatore principale Alan C. Kors. Lo studioso, che viene da studi su Locke e Mandeville, offre una ricostruzione molto nitida del tema, scandito in forma chiara a partire da una sua definizione, distinguendo quanto precede l'Illuminismo e quanto invece è specifico di questo secolo (il XVIII) e del suo stile di pensiero: sono così presenti tutti i possibili coinvolgimenti e articolazioni, compresa quella dell'eredità dei Lumi fino al grande lavoro (ripreso poi da Isaiah Berlin) di John Stuart Mill, *On liberty*.

Questa condensazione significativa di dibattito storiografico e di contributi come percezione di un nodo strategico dell'identità moderna giustifica la scelta da parte di alcuni studiosi di tale oggetto come argomento di riflessione in una raccolta di studi in onore di Antonio Rotondò, a sua volta protagonista in questo ambito¹⁴.

Era una scelta non scontata e rischiosa: primo perché apparentemente il tema non esauriva tutta la gamma di interessi dello storico, ma poteva essere letta solo come un momento specifico della sua esperienza; secondo, perché costringeva da una parte a ripercorrere le esperienze storiografiche di una tena-

¹³ G. SCHOCHET, voce *Toleration*, in *Encyclopedia of the Enlightenment*, 4 voll., Editor in Chief A.C. Kors, Oxford, Oxford University Press, 2003, vol. IV, pp. 165-170.

¹⁴ Cfr. *La formazione storica dell'alterità*, cit., in particolare la breve *Premessa*, pp. V-VII.

ce res publica litteraria (non parlo di ecumene degli storici perché il campo è più vasto e comprende anche altre discipline in particolare la storia della filosofia e delle dottrine politiche) in confini fortemente specializzati. Era una scommessa che si poteva perdere. I rischi erano molteplici: non solo quello di escludere dolorosamente alcuni amici dello storico, ma anche di ricevere materiali poco coordinati, lampi di luce senza un filo conduttore.

Il primo lavoro creativo da parte di quanti parteciparono direttamente al progetto fu quello di sollecitare le tensioni conoscitive del tema della tolleranza, non solo dilatandolo alle sue antitesi più dirette e più facili, per esempio l'intolleranza, ma aprendo il termine ad una lettura più vasta della modernità come quella che si propone nel titolo efficacissimo, verso il quale ho un solo rammarico, quello di non averlo inventato io. Se non sbaglio è stato Richard Popkin a suggerire la "formazione storica dell'alterità". Si tratta di un termine parallelo a quello di 'differenza', di cui in certi contesti può essere sinonimo: entrambi concetti-segno del nostro presente. Ma come sempre i sinonimi contengono una carica di specificità irriducibile. Credo che i coordinatori abbiano fatto bene a resistere ad una tentazione, come quella facilmente implicita nella proposta, di parlare di alterità al plurale. In realtà l'esperienza storica delle alterità avrebbe diminuito la carica concettuale di un termine che comprende anche il significato di "tolleranza". E qui si affaccia il nostro drammatico presente, con la sua energia di avvenire possibile, che gli storici devono imparare a contenere, ma anche a non esorcizzare. La libertà rispetto al futuro è sempre condizionata e fragile.

Nel proporre una lettura sintetica parziale (e fortunatamente condivisa con Carlo Borghero) di questi saggi, sono consapevole di come sia difficile prescindere da un breve cenno al profilo dello storico cui sono dedicati e in particolare ai suoi temi. Nessun progetto storiografico significativo nasce da solo. L'avventura di Antonio Rotondò come studioso di storia ereticale matura da una prima esperienza di confronto: quella con Delio Cantimori. E qui forse si nasconde la prima traccia di un'esperienza di alterità: la rottura con la nativa Calabria e la scelta di Firenze, con l'iscrizione alla facoltà di Lettere. Fu determinante l'incontro con Giorgio Pasquali e Delio Cantimori, due lezioni entrambe presenti in una versione originale e dilacerata nell'avventura di ricerca e di didattica successiva dello studioso, il quale, per sua diretta testimonianza, era stato spinto da un grande insegnante di greco e di latino del liceo calabrese a cercare a Firenze l'inveramento di spiccate e promettenti qualità critiche e filologiche.

Pasquali significava il più alto insegnamento di rispetto e di esegesi del testo che si potesse ricevere allora. Uno dei più intensi e creativi compagni di Antonio sarebbe stato in quegli anni Sebastiano Timpanaro, diverso e fraterno, ma probabilmente il più diretto e creativo erede della lezione di Pasquali, come avrebbero mostrato i suoi lavori di grande intellettuale che aveva teorizzato il proprio destino orgogliosamente ai margini della condizionante vita accademica italiana.

Giuseppe Ricuperati Tolleranza come problema storiografico della modernità

Ma come accade sempre, i destini non sono lineari come parrebbero nelle premesse. Pasquali era scomparso improvvisamente, lasciando aperto un cantiere di lavoro intellettuale ed alcune tracce di una lezione magistrale, cui avrebbero attinto per decenni gli studiosi di tutte le discipline umanistiche.

C'era stato l'incontro con un maestro affascinante e difficile che voleva dire molte cose: l'insegnamento esigente, uno storicismo originale e dolorosamente aperto, il dialogo con l'utopia senza il conformismo dell'allineamento, la sapienza di chi era passato non indenne fra molti fuochi ideologici, ma aveva mantenuta intatta la forza conoscitiva della sua ricerca, una curiosità storiografica selettiva ed insieme comprendente, una coerenza discontinua, ma forte, che offriva come anatomia dal vivo – dolorosa scarnificazione – ai suoi allievi.

Cantimori significava una scuola che è ancor oggi un frammento essenziale del contesto storiografico italiano, con le sue voci dai percorsi diversi, ma identificabili, dalle città europee di Marino Berengo¹⁵, a sua volta maestro di una generazione intensa e riconoscibile, ai progetti di Adriano Prosperi e Carlo Ginzburg¹⁶, due avventure intellettuali feconde e difficili, diverse e parallele, ma incidenti in profondità nel contesto anche internazionale.

È una lezione che ha segnato in modo durevole molti anche non modernisti, a partire da Giovanni Miccoli¹⁷, che si è fatto primo storico di questa esperienza e lezione. A metà degli anni Cinquanta nel campo della modernistica era una delle due opzioni possibili, che si ritrovavano nello spazio di comunicazione della "Rivista storica italiana" rinata a sua volta dopo molte avventure che ho cercato di ricostruire partendo da Franco Venturi e dalla sua esperienza cosmopolitica¹⁸. Cantimori voleva dire una lettura del Rinascimento e della Riforma che fin dall'inizio era stata particolare ed in lieve scarto rispetto a quelle più lineari e "solari" di Federico Chabod.

Dietro i suoi "eretici italiani" del 1939¹⁹ non c'era solo la scelta di una chiave interpretativa singolare: che cosa era capitato in uno spazio come quello italiano, creatore dell'Umanesimo e del Rinascimento, ma anche controllato direttamente dalla chiesa, alla rottura della *Res publica christiana*? La domanda si frangeva in mille percorsi: dalla scoperta dell'eretico, e qui il contributo italia-

¹⁵ M. BERENGO, *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed Età moderna*, Torino, Einaudi, 1999. Cfr. anche: *Per Marino Berengo. Studi degli allievi*, a cura di L. Antonelli, C. Capra, M. Infelise, Milano, Angeli, 2000.

¹⁶ C. GINZBURG - A. PROSPERI, *Giochi di pazienza: un seminario sul "Beneficio di Cristo"*, Torino, Einaudi, 1975.

¹⁷ G. MICCOLI, *Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storica*, Torino, Einaudi, 1970.

¹⁸ Cfr. G. RICUPERATI, *La "Rivista storica italiana" e la direzione di Franco Venturi: un insegnamento cosmopolitico*, in *Il coraggio della ragione. Franco Venturi intellettuale e storico cosmopolita*, a cura di L. Guerci, G. Ricuperati, Torino, Fondazione Einaudi, 1998, pp. 243-308.

¹⁹ Cfr. D. CANTIMORI, *Gli eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze, Sansoni, 1939; ma vedine la più recente edizione a cura di A. Prosperi pubblicata da Einaudi nel 1992.

no era quello della restituzione di mille avventure di vita di passione e di fede (andando oltre l'interrogazione di Benedetto Croce²⁰), al nicodemismo²¹, al confronto con i drammi di una riforma interna destinata ad essere sconfitta. Cantimori fin dall'inizio si era mosso fra Jacob Burckhardt, Konrad Burdach e Johan Huizinga, problematizzando e torcendo le categorie di periodizzazione che ereditava da un contesto europeo ed internazionale, che emerge anche qui, nel dialogo con Roland Bainton.

Ma c'era anche un'altra lezione che per qualche verso avrebbe colpito *für ewig* alcuni suoi allievi diretti ed indiretti: il lungo filo rosso della modernità che porta dagli eretici agli utopisti: un contesto che aveva una singolarità italiana ed insieme uno sfondo europeo. Cantimori, come è noto, preferiva Umanesimo a Rinascimento, leggeva la specificità italiana attraverso i drammi coscienziali ed esilici degli "eretici", ma connetteva, fin dal 1943²² questo percorso a quello dei riformatori e degli utopisti, anticipando quel contesto creativo che Venturi avrebbe a sua volta percorso come utopia e riforma dell'Illuminismo²³. La domanda si sarebbe potuta formulare in questo modo: che cosa poteva insegnare lo spazio italiano all'Europa della frattura della *Res publica christiana*? La risposta era chiara e forte: non soltanto i diversi volti dell'Umanesimo, non solo i residui del Rinascimento, ma anche la lunga avventura del diritto a non essere perseguitati, l'affermazione perentoria, sicura e morale dei valori più profondi della responsabilità, le radici di quel rifiuto del *Compelle intrare* (Luca, xiv) che avrebbe pesato come un macigno nella crisi della coscienza europea legata alla modernità. Emergeva su questo terreno il diritto della coscienza errante, la tolleranza come valore sempre minacciato, pieno di sfumature e debolezze, possibili compromessi, ma ostinatamente sopravvissuto e dalle mille trasformazioni, come esigenza irrinunciabile. Erano impliciti diversi temi, da affidare al futuro.

Chiara appariva la differenza con l'altro grande maestro, Federico Chabod, che aveva giocato il suo rapporto con l'Europa attraverso la chiave del Rinascimento²⁴, connesso cassirerianamente con l'Illuminismo²⁵. Era un percorso che (pur maturato nella Torino di Gobetti e delle sue riviste) da una parte non condivideva l'ottica del *Risorgimento senza eroi*, ma dall'altra non coincideva neppure con l'ottimismo parenetico di Croce, soprattutto quello espresso nel-

²⁰ B. CROCE, *Vite di avventure, di fede e di passione*, Bari, Laterza, 1936. Cfr. anche la più recente edizione di Adelphi del 1989.

²¹ C. GINZBURG, *Il nicodemismo: simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970.

²² D. CANTIMORI, *Utopisti e riformatori italiani 1794-1847. Ricerche storiche*, Firenze, Sansoni, 1943.

²³ F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970.

²⁴ F. CHABOD, *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1967.

²⁵ F. CHABOD, voce *Illuminismo*, in *Enciclopedia italiana*, Roma, Fondazione Giovanni Treccani, 1949, vol. XVIII, pp. 850-854.

Giuseppe Ricuperati Tolleranza come problema storiografico della modernità

la storia d'Italia dal 1861 al 1914, che emarginava il Fascismo. Non a caso per Chabod la speranza in un'Italia contemporanea democratica si sarebbe tradotta nella scelta del partito d'Azione, erede di quella coppia "giustizia e libertà", che Croce considerava uno strano ircocervo nelle pagine della "Critica".

Leggere questa diversità è apparentemente facile, anche perché poi gli allievi complicarono ulteriormente e creativamente i campi di indagine. Mi limito qui a segnalare i più ovvi ed *ex post*. Mentre Chabod apriva un discorso a sua volta originale (e non semplice per un precoce regionalista) sulla funzione dello stato ed anche delle sue contraddizioni²⁶, Cantimori indicava le città, un terreno antico ed insieme fecondo, come spazio delle eresie, delle culture dei ceti, delle avventure delle minoranze, delle diaspore. Ma si aprivano, come sempre, nuovi terreni di confronto: il nicodemismo, le eresie che non avevano niente a che fare con la cultura religiosa alta e che venivano semplicemente rivelate, cioè percepite, in un tempo di più analitico e spietato controllo, il problema di mondi celati e con tracce vistose e sfasate come i benandanti²⁷, come l'universo materialistico ed autonomo del Menocchio²⁸.

Ma c'era anche il problema del confronto con un tema storiografico come quello della Riforma cattolica, non facilmente eludibile (anche se forse legato ad una stagione delimitata), connesso con una vocazione dei cattolici italiani, per la prima volta al potere, ansiosi di trovare un'alternativa ai grandi percorsi laici della trasformazione: una matrice riformistica che non fosse solo e sempre quella del neo-guelfismo e del cattolicesimo liberale e tale da dare quindi tempi lunghi ad una volontà di essere in prima persona nella modernità. Era un suggerimento che veniva da Jedin²⁹. Cantimori – da laico – fu particolarmente recettivo anche in questa direzione.

Non ho la pretesa di giudicare, ma solo di indicare possibili direzioni all'interno delle quali l'avventura conoscitiva di Antonio Rotondò assume le sue complesse e problematiche proporzioni. C'era anche il tema della censura e dell'autocensura, su cui Rotondò ha offerto un saggio decisivo³⁰ per la storia culturale come storia della creatività, della circolazione delle idee, ma anche dei meccanismi di arresto e nello stesso tempo di segnalazione: un capitolo precoce della storia del libro come storia della cultura *tout court*. Era anche

²⁶ Cfr. non solo la limpida proposta sull'esistenza di uno stato del Rinascimento, ma anche le ricerche sugli stipendi e sulla corruzione.

²⁷ C. GINZBURG, *I benandanti: ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari del '500 e del '600*, Torino, Einaudi, 1966.

²⁸ C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1976.

²⁹ H. JEDIN, *Katolische Reformation oder Gegenreformation?*, Luzern, Verlag Josef Stocker, 1946; trad. it. *Riforma cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul Concilio di Trento*, Brescia, Morcelliana, 1957.

³⁰ A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia*, vol. V (*I documenti*), 2, pp. 1399-1492.

implicito un percorso che Antonio ha sempre sentito estraneo e ha lasciato ad altri, quello del monolite chiesa come tribunale della coscienza³¹ e dell'identità italiana più profonda: un modo per rivelare come sono ambigue e complesse le stesse parole in contesti diversi, con il rischio di trovare continuità che cancellano ancora una volta l'Illuminismo, marginalizzano due grandi esperienze storiografiche come quella dello stato moderno (Chabod) e quella del cosmopolitismo e della restituzione ad una circolazione europea dei percorsi italiani (Venturi), dove il filo della continuità riemergente è piuttosto il disciplinamento, l'interazione, il controllo sociale e non la forza incomprimibile dell'eresia come coscienza della coscienza.

Come si vede, la storiografia non è mai innocente, anche quando è grande e maestosa e finisce per reintrodurre il modello della forza del reale (il *kratos*) contro l'*ethos* dell'utopia. In tempi difficili ed ambigui come questi è possibile essere laici in modi diversi. Ma occorre restare consapevoli ed affrontare il confronto, senza demonizzare alcun progetto, ma anche senza subire acriticamente il fascino di una pur grande esperienza storiografica solo perché ormai esiste. Ed in questo ancora consiste la lezione di Antonio Rotondò che ha ripreso l'eredità cantimoriana in tutt'altra direzione.

Mi limito a indicare temi su cui il suo percorso ha preso corpo: la differenza fra riforma ufficiale e riforma radicale, le conseguenze etico-religiose della divisione della *res publica christiana*; il contributo di una cultura come quella italiana intrisa di Umanesimo, Rinascimento, proto-razionalismo all'*Europe divided* e alla ricerca di una nuova identità. Ed è qui che l'eretico italiano ed europeo inizia la sua lezione di tolleranza. Non vive solo il segno doloroso della rottura, ma è anche un primo intellettuale esilico, un testimone che trasferisce esperienze negli spazi, oltre che nei tempi. Compie la scelta di rifiutare di essere qualcosa altro e di ben radicato nella tradizione: e cioè l'intellettuale cosmopolitico italiano a servizio dei nuovi poteri descritto da Antonio Gramsci.

Questi saggi che compongono una miscellanea sorprendentemente unitaria hanno radici profonde in questa esperienza complessa, dove l'esilio è anche viaggio, comunicazione, circolazione dolorosa di idee, percorso stremato di uomini e donne in movimento per l'Europa. L'arte di scrivere *in persecution* (come ha scritto quasi autobiograficamente Leo Strauss³²) è anche avventura di fede e di differenza fatta dialogare ed emergere attraverso veicoli, dal testo al libro, alla lettera, alla voce, alle istituzioni della comunicazione, superando tutti i possibili ostacoli, che sono controllo delle coscienze, disciplinamento, censura, autocensura.

³¹ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

³² L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1952.

Giuseppe Ricuperati Tolleranza come problema storiografico della modernità

Ma l'angolo che si sceglie è prevalentemente l'altro: quello della creatività del messaggio. Nel percorso ricostruttivo e di connessione sono emersi molti termini di periodizzazione a partire da quello di lungo Quattrocento utilizzato creativamente da Heiko Oberman, dove il tema della tolleranza è riportate alle matrici conciliariste ed al contesto della *Devotio moderna*. Della Riforma moltiplicata ho già detto. Ma non manca il persistere di un concetto come Controriforma vista come stagione del conflitto di ortodossie che si rafforzano e che creano resistenze. Continui sono poi i confronti con la crisi della coscienza europea, che da una parte chiude il Seicento ed apre il Settecento e che oggi si ripropone nella sfida dell'Illuminismo radicale come *Early Enlightenment* di Jonathan Israel³³, giustamente richiamato da almeno un saggio, ma che sarebbe stato il caso di invitare e coinvolgere come studioso della tolleranza in dimensione "transnazionale". C'è poi il XVIII secolo e lo stile di pensiero più forte, l'Illuminismo.

Questo pone il problema degli itinerari di questi saggi: dai percorsi di allontanamento dall'Italia, ai luoghi di accoglienza, a quelli di confine e di cerniera, alle periferie della coscienza religiosa di un'Europa di frontiera (Transilvania, Polonia, Russia) dove i termini dell'individuo si misurano con quelli di altri mondi e di altre divisioni religiose. L'avventura delle differenze si moltiplica negli spazi americani, che la coscienza europea percepì come Nuovo Mondo, condannandosi ad essere il Vecchio.

Ma c'è (salda e presente) l'Europa delle guerre di religione, dalla Francia che sperimenta la prima forma pratica di tolleranza, dall'irenismo dei *politiques*, alla ricomposizione dell'autore dell'editto di Nantes e alle sue ambigue premesse, fino ai problemi suscitati un secolo dopo dalla cancellazione di Luigi XIV, una ferita al cuore di una coesistenza difficile, che si stava realizzando in alcune aree, ma anche una data indicativa ed almeno in parte ineludibile, come aveva colto Paul Hazard, nella crisi religiosa della coscienza europea³⁴.

La tolleranza, come insegnano questi saggi non è mai completa; esclude sempre qualcuno, dai calvinisti con la pace di Augusta, ai papisti nella stessa Inghilterra di Locke, agli atei virtuosi, che restano fuori, come scandalo e nuova apertura della modernità.

³³ J.I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001. Mi permetto di rinviare al mio *In margine al Radical Enlightenment di Jonathan Israel*, "Rivista storica italiana", CXV, fasc. I, 2003, pp. 285-329, nato da un Seminario veneziano organizzato da Vincenzo Ferrone e Antonio Trampus al Centro per lo studio dell'Illuminismo dedicato a Giovanni Stiffoni e poi a Roma, al Dipartimento di Filosofia, su gentilissimo invito di Marta Fattori e Carlo Borghero.

³⁴ P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris, Boissin, 1935. Cfr. il mio *Paul Hazard*, "Belfagor", 5, 1968, pp. 564-595; ID., *Paul Hazard e la storiografia dell'Illuminismo*, "Rivista storica italiana", LXXXVI, fasc. II, 1974, pp. 372-404. Cfr. ancora ID., *Le categorie di periodizzazione e il Settecento. Per un'introduzione storiografica*, "Studi settecenteschi", fasc. 14, 1994, pp. 9-106.

Ma questi contributi rivelano anche un altro percorso implicito e da cogliere, quello che va dalla crisi della *res publica christiana*, al definirsi come dialogo della *res publica litteraria*: quest'ultima tenace *ficcio*, ma anche forma di sopravvivenza nei tempi delle Controriforme e delle ortodossie che impongono di entrare, e spazio ostinatamente dialogico ereditato dall'Umanesimo e dal Rinascimento e trasmesso – magari per via libertina – all'Europa della crisi della coscienza europea e dei Lumi.

È una forma di protesta che nega le frontiere religiose e serve all'identità intellettuale europea, mettendo in mora le differenze, che pure ci sono e sono tante. È un'alternativa ai meccanismi di censura ecclesiastica, i quali colpiscono ragione e scienza, ritardando quel concetto ambiguo e complesso, ma irrinunciabile, che è anche un orizzonte di attesa, della modernità. Ma è anche una risposta possibile alle sfasature dell'Europa, quelle che proprio la *res publica litteraria*, con la democrazia del dialogo, consente, se non di cancellare, in parte di superare.

Un altro tema comune e insieme tenace si connette con la scelta principale: quello della difficile secolarizzazione e del sempre problematico disincanto del mondo³⁵.

Non a caso questi saggi vengono dopo una grande crisi che ha investito tutte le categorie di periodizzazione della modernità minacciata. Si misurano con la resistenza tenace di un termine duttile ed allusivo come Umanesimo, con la messa in discussione del concetto di Rinascimento e con i Rinascimenti per antitesi che si sono proposti nel secondo dopoguerra (da Antirinascimento, a Controrinascimento ad autunno del Rinascimento, alla sua problematica rivitalizzazione per effetto di trascinarsi da parte della Rivoluzione scientifica³⁶).

Ma le stesse torsioni le ha subite un termine come Riforma, che è diventata le Riforme, per non parlare di altri concetti di periodizzazione come Controriforma, che io continuo a pensare utile. Anche Riforma cattolica, ora forse esaurita come categoria storiografica, è riemergente, magari nel culto della continuità e del disciplinamento, del controllo sociale convergente, della modernizzazione portata avanti non solo e tanto dagli stati, ma anche dalla chiesa, con l'emarginazione di un problema che in qualche modo era emerso almeno in tre secoli, Settecento, Ottocento, Novecento, del significato della mancata riforma in Italia, non a caso riproposto da Piero Gobetti³⁷. È tema di cui forse non si trova traccia diretta in Cantimori, ma che coinvolge non solo Venturi,

³⁵ K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Centuries*, London, Weidenfeld-Nicolson, 1971.

³⁶ Cfr. M. CILIBERTO, *Rinascimento: storia di un dibattito*, Firenze, La Nuova Italia, 1988. La precedente edizione del 1975 si chiudeva sull'esaurimento della categoria Rinascimento, che in questa seconda stesura appare rianimata dal confronto con quella di Rivoluzione scientifica.

³⁷ P. GOBETTI, *Risorgimento senza croci*, Torino, Edizioni Piero Gobetti, 1926. Cfr. il mio *Piero Gobetti e l'Illuminismo*, "Rivista storica italiana", CXIV, fasc. 1, 2002, pp. 177-216.

Giuseppe Ricuperati Tolleranza come problema storiografico della modernità

ma anche quanti hanno poi ripercorso il filo rosso che connette eretici, riformatori e utopisti.

E qui vengo a due presenze fondamentali che sono quelle dello scetticismo³⁸ e della sua storia (da Montaigne a Hume e Kant come fase pre-critica) e quella del libertinismo, come trasformazione dell'eredità eterodossa ed anticristiana dell'Umanesimo italiano. È una lezione che il pur grande libro di Lucien Febvre sul problema dell'*incroyance* nel Cinquecento aveva volutamente emarginato³⁹ ma che gli studiosi del libertinismo francese avevano posto all'inizio del Novecento, come documentano gli studi di Charbonell. È percorso da affrontare in termini del tutto diversi da quelli utilizzati da Giorgio Spini⁴⁰. Questi nel pur notevole ed innovativo lavoro del 1950 vedeva nel libertinismo italiano solo un'immagine speculare ed antitetica della Controriforma, mentre c'era qualcosa di altro che avrebbe consegnato fermenti alla coscienza europea e sarebbe riemerso ostinatamente nelle radici dell'Illuminismo radicale. È infatti quanto ora ripropongono (e non solo per le precoci matrici anglo-olandesi dominanti in Margaret Candee Jacob) le ricerche più recenti e fecondamente transnazionali di Jonathan Israel.

E qui si pone un altro termine cerniera dell'esperienza storiografica di Rotondò che in parte spiega la mia presenza fra coloro che hanno offerto questi saggi ed è l'incontro con Torino e con Franco Venturi. Venturi non era solo uno dei più grandi storici del tempo, ed uno specialista dell'Illuminismo europeo e del populismo russo, era anche un inevitabile maestro non maestro, nel senso che rifiutava le contiguità di una scuola e cercava di far lezione al mondo. Ma incontrarsi con lui negli spazi della "Rivista storica italiana" era una grande ed implicita lezione di storiografia e di moralità secolare. Si era coinvolti in un percorso apparentemente lineare e certamente forte sul terreno del mestiere dello storico, ma nel contempo intensamente recettivo e dialogico. La circolazione delle idee non era solo un programma per identificare il passato, ma anche un modo di vivere il presente. La conversazione restituiva nella

³⁸ R.H. POPKIN, *The History of Skepticism From Erasmus to Spinoza*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1979. Cfr. anche *Heterodoxy, Spinozism and Free Thought in Early Eighteenth Century Europe*, a cura di S. Berti e F. Charles Daubert, Dordrecht, Kluwer, 1996.

³⁹ L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Colin, 1942, di cui esiste un'edizione accresciuta del 1947. Confesso di condividere su questo pur grande libro le riserve esplicitate da G. SCHNEIDER, *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, Bologna, il Mulino, 1974, (1^a ed. ted. 1970), pp. 7 sgg.

⁴⁰ G. SPINI, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel seicento italiano*, Roma, Universale di Roma, 1950; cfr. anche la seconda edizione della Nuova Italia, pubblicata nel 1983. Per un'analisi di questo testo cfr. il mio *Giorgio Spini: lo storico moderno*, "Bollettino della società di studi valdesi", 170, 1992, pp. 3-20. Era un numero speciale dedicato ai diversi aspetti della personalità intellettuale e storiografica di Giorgio Spini. Cfr. anche *Tradizione protestante e ricerca storica. L'impegno intellettuale di Giorgio Spini*, a cura di A.E. Baldini e M. Firpo, Firenze, Olschki, 1998.

sua forma più immediata l'erede di una grande tradizione intellettuale, il fuoriuscito, il militante politico, l'europeo, il cosmopolita, a suo agio in tutti gli spazi, ma anche profondamente innervato nell'esperienza italiana di cui rappresentava l'eresia e il gobettismo, cioè il senso eroico di una minoranza, spesso sconfitta, ma esigente, nel suo riemergere ostinato.

Venturi era insieme tante cose che ciascuno di noi avrebbe desiderato essere. La sua vera cattedra non fu l'università (dove fece il suo dovere fino all'ultimo, ma con una progressiva e profetica disillusione). Insegnò al mondo attraverso i libri e la rivista. Antonio incontrò così direttamente un'altro nodo della tenace *res publica litteraria* che ancora sopravviveva. Restando fedele alle consistenze tematiche della sua avventura intellettuale, seppe allargarle confrontandosi con le proposte settecentesche di Venturi.

Non a caso la "Rivista storica italiana" gli dovette e gli deve alcuni saggi memorabili, da quelli che ricollocavano temi cantimoriani in nuovi contesti, a quelli che aprivano il discorso su un Settecento conquistato nella maturità. In questo senso l'edizione di Cosimo Amidei⁴¹ appare la forma dialogica di un'alta collaborazione fra due studiosi di cui uno inventa il problema e l'altro lo trasforma in conoscenza compiuta, testualità digerita in tutte le sue pieghe. L'edizione delle opere di Cosimo Amidei non solo dà corpo definitivo ad un capitolo del secondo volume del *Settecento riformatore*⁴², ma ha il coraggio di essere due cose diverse in una: un libro e un testo, una lezione interpretativa ed un'altra di filologia, dove l'antico allievo di Pasquali e di Cantimori che incontra un tema e un testo venturiani, riesce nel miracolo di moltiplicarlo, inverandolo in una esemplare edizione critica.

Ma il Settecento di Rotondò è anche nell'apertura di grandi seminari e lezioni, dei contributi sul mondo di Jean Leclerc e sui problemi dell'esegesi come nodo della difficile connessione fra verità, certezza, prova⁴³. È l'arte critica come premessa e fondamento di una modernità più lunga di quella di Venturi, perché parte da Erasmo.

Questo serve a spiegare non solo la mia presenza ma soprattutto quella di Massimo Firpo, dall'originale e composito percorso, perché allievo di Venturi, ma fin dall'inizio studioso di eresia e di tolleranza, con il non facile problema alle spalle di liberarsi di un'eredità gravosa ed insieme sfidante come quella del padre. Rotondò fu per lui non solo una prima lezione magistrale, ma anche un altro modo di leggere i problemi del Cinquecento. E i decenni successivi hanno mostrato la fecondità di un rapporto che con il tempo si è trasformato in

⁴¹ C. AMIDEI, *Opere*, a cura di A. Rotondò, Torino, Giappichelli, 1980.

⁴² Cfr. F. VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. II (*La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti*), Torino, Einaudi, 1976.

⁴³ È in preparazione nella collana sulla tolleranza il volume di A. ROTONDÒ, *Illuminismo e tolleranza nell'Europa del Settecento*.

Giuseppe Ricuperati Tolleranza come problema storiografico della modernità

confronto fraterno, legato al reciproco ed ormai parallelo riconoscimento di percorsi creativi ed originali del tutto autonomi.

Vorrei segnalare ancora il lungo tempo di questi saggi, che solo apparentemente legano tre secoli, uno per volume, ma in realtà vanno dal Quattrocento al Novecento: a quest'ultimo si richiama il dialogo Bainton-Cantimori, ora trasformato in un libro.

È difficile parlare di essi senza tener conto di alcune attività strettamente legate al magistero di Rotondò: per prima cosa i seminari fiorentini, cui gran parte dei collaboratori ha partecipato, fra storia e riflessione storiografica, ma sempre come avventura che mette in gioco tutto con grande rigore, dove si sono formati non solo alcuni dei giovani che hanno poi contribuito a questa miscellanea, ma anche studiosi che hanno allargato le tematiche di connessione fra Cinquecento e Settecento, senza trascurare il Novecento, fra politica, storiografia e dialogo, come documenta il libro a cura di John Tedeschi⁴⁴. Ma c'è un'altra esperienza allargata all'Europa: la responsabilità editoriale del *Corpus reformatorum* e degli studi su eterodossie e Riforma (con un taglio decisamente internazionale), un altro modo di leggere la storia da un punto di vista cosmopolitico come ci hanno insegnato Cantimori e Venturi. Ad esso si affianca il più recente e contiguo cantiere della tolleranza.

Ciò che colpisce di questi saggi, che sono costretto a considerare non per l'ottica della mia competenza ma dal punto di vista storiografico secondo una divisione di compiti concordata, è come tutti, nella loro originalità individuale, riflettano per aree e momenti diversi le tematiche cui Rotondò ha offerto un contributo di prima mano che è stato ed è insieme rivelativo ed innovativo: emergono i nodi di una modernità minacciata, non solo europea, ma ormai mondiale, dove giocano le riforme, le eresie, le ricomposizioni, le controriforme, gli stati, gli apparati di repressione e la stessa tragedia dell'autocensura intellettuale, ma anche gli stranieri come stranieri simbolo, lontani e vicini, ma in ogni caso destinati a provocare feconde crisi della coscienza europea.

Posso dire sotto il segno di un'amicizia che ha resistito a diverse prove, non tanto quanto ho appreso da Rotondò, che è debito grande, ma soprattutto come la mia iniziale collaborazione si sia trasformata, da saggio per quest'opera monumentale e collettanea, a libro connesso ad altri frammenti di una avventura ricostruttiva non finita, che è diventata *La città terrena di Pietro Giannone*⁴⁵. Ho così rivissuto su suo impulso un originale itinerario dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo radicale. Questo libro è uscito parallelamente a quello di Israel, che ha rinnovato, come ho detto, il problema.

⁴⁴ Cfr. *The Correspondence of Roland H. Bainton and Delio Cantimori; an enduring transatlantic friendship between two historians of religious toleration*, a cura di J. Tedeschi, Firenze, Olschki, 2002.

⁴⁵ G. RICUPERATI, *La città terrena di Pietro Giannone. Un itinerario fra crisi della coscienza europea e Illuminismo radicale*, Firenze, Olschki, 2001.

Non ho voluto essere presente solo come curatore ed ho proposto un testo che era uscito solo in francese su Bossuet e il *Discours sur l'histoire universelle*, ma qui reinterpretato come la più sistematica esplorazione di un canone eroico, conservatore e senza alterità: un opporsi disperato a quella crisi della coscienza europea di cui stiamo allargando i confini e che non può non comprendere la lezione di Spinoza e di Jean Leclerc, e forse anche di Pietro Giannone, che la persecuzione inquisitoriale ha contribuito a mutilare, sottraendo una possibilità al suo stesso tempo ed aprendo un problema che io ritengo essenziale per lo storico, quello di restituire del passato anche i frammenti nascosti da processi repressivi.

Ho già detto che i saggi percorrono tre secoli come scansione ufficiale, ma presuppongono un tempo più lungo, dato che alcuni contributi, compreso il mio, fanno affiorare le avventure dei testi nell'Ottocento. In realtà è in gioco anche il nostro tempo, fatto a suo volta di due secoli quello che è finito con il 2000 e quello che è appena cominciato.

I volti della esperienza storica dell'alterità non riguardano solo gli uomini, ma anche le donne, come indica il dialogo, tragico ed interrotto dalla morte, di Olimpia Morato e Celio Secondo Curione: una lettura finissima ed intensa (Susanna Rambaldi Peyronel). Ma c'è anche nel Seicento l'esperienza di Lady Anne Conway e della sua passione per la filosofia, connessa ai neoplatonici di Cambridge (Sarah Hutton). Sono coinvolti inevitabilmente anche gli Ebrei, figli tragici di una lunga avventura di diversità e di dialogo, che ha radici antiche e medievali, ma che qui percorre la strada delle prese di coscienza e in qualche modo dei percorsi di una difficile e spesso interrotta emancipazione. Ma è anche storia di legami fra economia e tolleranza (Marcello Verga).

Ci sono protagonisti del loro tempo, magari interrogati per aspetti apparentemente marginali, come avviene per Jean Bodin letto da Cesare Vasoli per ritrovare l'archetipo della scuola pubblica nei modelli umanistici, di un uomo del dialogo, del confronto fra sette fedi come sette possibili ambiguità, che costruiscono almeno una certezza – quella della sopravvivenza – nel riconoscimento della comunità e dell'amicizia (un percorso dove la forma dialogica confina con l'utopia appena inventata). Ma altrettanto intensi si rivelano percorsi individuali meno noti o spazi che meritavano di essere rivissuti. Ci sono saggi che col senno di poi sarebbe stato meglio includere, ma che non si sono persi, come quello di Sergio Landucci sul libro dei tre impostori, che ha arricchito della sua complessità esigente la "Rivista storica italiana"⁴⁶.

Il Settecento che forma il terzo volume è a sua volta ricco e vario perché include voci storiografiche diverse: da quelle, legate anche ad un forte filo di amicizia e collaborazione di Rolando Minuti e Guido Abbattista su orientalismo

⁴⁶ S. LANDUCCI, *Il punto sul "De tribus impostoribus"*, "Rivista storica italiana", CXII, fasc. III, 2000, pp. 1036-1071.

Giuseppe Ricuperati Tolleranza come problema storiografico della modernità

e civiltà non europee rivissuti dall'Europa, alla sapiente lettura dell'*Histoire* di Raynal-Diderot fatta da Girolamo Imbruglia. È anche incontro di generazioni: Furio Diaz è vigorosamente presente con la sua riflessione su Voltaire, mentre la Toscana di Pietro Leopoldo e delle leggi di emancipazione rivive nel bel saggio di Marcello Verga. Chiavi di lettura raffinate vanno oltre l'ovvio e rinterrogano Illuminismo e Settecento per immagini e problemi diversi.

Ne emerge un filo di coerenza che è merito di Antonio Rotondò aver suscitato, restandone fuori, con una lezione dialogica ed insieme imperiosa, come un flauto magico alle cui note ci siamo tutti attenuti: è questo forse il miracolo che crediamo di aver realizzato in tempi difficili. Questi tre volumi parlano di noi e dei problemi che stiamo affrontando. Io non sento gran parte di questi saggi lontani dalla mia talvolta disperata volontà di storicizzare l'Illuminismo come categoria che è stata inventata, usata e rimossa in tempi sempre difficili e di crisi⁴⁷ e che oggi si rinnova, ponendo il problema del suo rapporto con tutte le altre che l'hanno preceduta per scandire la modernità minacciata. Credo che uno dei doveri dello storico sia ancora quello di dare risposte a esigenze di identità sempre più complesse, dove la dimensione locale, nazionale, europea e planetaria⁴⁸ pone sempre domande che devono essere filtrate. Lo storico in qualche modo sceglie anche il passato del futuro. Ed è per questo che almeno tre generazioni di storici si sono fatte allineare su un problema che in realtà parla di noi e delle nostre difficili risposte. È in gioco il senso del rapporto fra eresia ed utopia, ma anche quello della tolleranza come forma dialogica, come trasformazione ed insieme tenace sopravvivenza dei valori.

Anche noi per costruire il nostro tempo in forme più adulte e consapevoli siamo costretti ancora una volta ad aprire il canone occidentale⁴⁹, ma dobbiamo anche salvarlo e non so dire come sapremo farlo, ma non possiamo sfuggire a questo che è insieme una necessità ed un dovere.

La stessa *fictio* della *res publica litteraria*, qui presente nel dialogo Cantimori-Bainton, ci parla di sofferenze che i più vecchi di noi hanno appena sfiorato, ma che hanno segnato gli uomini degli anni Trenta-Cinquanta. Quanto a noi, io credo che molte domande qui presenti come questioni storiografiche siano

⁴⁷ Cfr. *La reinvenzione dei Lumi. Percorsi storiografici del Novecento*, a cura di G. Ricuperati, Firenze, Olschki, 2000. Cfr. anche *Historiographie et usages des Lumières*, a cura di G. Ricuperati, Berlin, Arno Spitz, 2002. È uno dei volumi voluti dalla European Science Foundation per il progetto su Concetti e Simboli dell'Illuminismo, prospettato nel 1987 a Budapest da Juri Lotman, ma in gran parte realizzato da Roland Mortier e Peter E. Knabe.

⁴⁸ Cfr. il mio *Universalismo e uso pubblico della storia*, "Rivista storica italiana", CXI, fasc. III, 1999, pp. 685-705; e *Uso pubblico della storia e insegnamento. Sull'utilità e sull'abuso di un concetto banalizzato*, "Rivista storica italiana", CXIII, fasc. III, 2001, pp. 703-745. Cfr. anche il mio *A proposito di "Whose History?" e di uso pubblico della storia. Lo scontro sui piani di studio negli Stati Uniti (e in Italia)*, "Rivista storica italiana", CXV, fasc. II, 2003, pp. 733-779.

⁴⁹ Cfr. H. BLOOM, *Il canone occidentale. I libri e la scuola delle ere*, Milano, Bompiani, 1996. Cfr. ora anche M. ONOFRI, *Il canone letterario*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

anche del nostro tempo e ci impongano scelte che l'esperienza del passato può aiutare in modi diversi e non soltanto consolatori e di nostalgia. Ne elenco alcune emerse con risposte aperte, come la ricostruzione di un rapporto fra certezza e verità storica attraverso la prova documentaria, per non avere un'interpretazione ed una rappresentazione moltiplicate all'infinito⁵⁰. Anche noi dobbiamo misurarci con la difficile utopia del pacifismo e della scelta di responsabilità in istituzioni non nazionali. Abbiamo il dovere di affrontare in termini difficili il dialogo fra le culture e il rispetto delle differenze sotto diversi segni (anche nei confronti di quelle implicitamente ed esplicitamente intolleranti, se il dialogo non è mai scontato, ma è conquista creativa, dolorosa e per frammenti utopici). Siamo costretti a rispondere (laici e cristiani, italiani, europei e uomini della globalizzazione) alle sfide poste all'universalismo delle differenze (che è una scelta razionale) contro i fondamentalismi, le micro etnie, le invenzioni delle tradizioni basate su pseudoconcetti etnici e non su scelte culturali. Non possiamo a nostra volta mancare di offrire una risposta alle sfide di chi accetta fatalisticamente il naturalismo biologico di uno scontro delle civiltà.

Per questo ci è utile nella inevitabile scelta degli usi del passato, mantenere in vita quelle discipline e quei temi di sostanza dialogica e transnazionale, in prospettiva universalistica e planetaria (filosofia, storia, antropologia, letteratura). È un modo che forse non basterà a salvare noi stessi, e che magari ci metterà di fronte a mille nuove contraddizioni. Ma almeno avremo provato ad essere umani secondo l'antica lezione di Terenzio. Ed è per questo che sotto la metafora tenace del passato credo che in questi saggi si reciti anche parte del nostro futuro: *de te fabula narratur*. Occorre farne non solo *plot*, o narrazione accattivante, ma vera storia, che è responsabilità professionale ed etica verso un mondo difficile, il quale non è soltanto nostro.

⁵⁰ Cfr. le riflessioni di U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani, 1990. Cfr. *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, a cura di S. Friedlander, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992, che rispecchia un dibattito nei confronti del *linguistic turn* in cui era stato coinvolto direttamente Carlo Ginzburg, che aveva criticato apertamente Heydn White. Cfr. ancora J. APPLEBY - M. CANDEE JACOB - L. HUNT, *Telling the Truth about History*, New York, Norton, 1994, un primo ed importante tentativo di ricostruzione della storia militante come disciplina cosciente. Ma cfr. anche la riflessione sul mestiere dello storico e i suoi compiti, nel recente e coraggioso libro di Carlo Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova* (Milano, Feltrinelli, 2000), che non solo riprende le critiche a White, ma nel contempo ritiene insufficiente la stessa celebre risposta di Arnaldo Momigliano. Ginzburg, pur non citando Jean Leclerc e la sua arte critica, utilizza la retorica aristotelica riproposta dall'Umanesimo italiano e capace di animare la stessa erudizione maurina per ricostruire la certezza attraverso la convergenza delle testimonianze. Per nulla estraneo a questi problemi è il grande libro di C. BORGHERO, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, Angeli, 1983, ormai presente nel dibattito internazionale come mostra l'interessante volume di B. DOOLEY, *The social History of Skepticism. Experience and Doubt in early modern Culture*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 2000, che ho avuto occasione di recensire sulla "Rivista storica italiana".