

## ***Trieste come laboratorio della modernità***

**Maurizio Marzi Wildauer**

La storia della città giuliana rappresenta uno dei più straordinari laboratori politici, economici e sociali della modernità europea. Poche altre città consentono di osservare con altrettanta chiarezza il passaggio da una comunità d'antico regime a una società compiutamente borghese e liberale; poche altre permettono di seguire, quasi in presa diretta, i processi di desacralizzazione, delocalizzazione e depoliticizzazione che accompagnarono l'ingresso dell'Europa, e con lei dell'intera civiltà occidentale nella modernità.

All'inizio del XVIII secolo Trieste era una piccola città adriatica, periferica e marginale. Una comunità profondamente diversa da quella che sarebbe diventata nei due secoli successivi. Era una città di antico regime. Una comunità politica ancora fondata sugli statuti, sulle consuetudini, sulla memoria condivisa e su una forte identità locale. Una realtà nella quale la religione permeava ogni aspetto dell'esistenza collettiva, nella quale il rapporto con il passato assumeva spesso caratteri mitici e metastorici, nella quale il senso di appartenenza derivava da un intreccio inscindibile di fede, tradizione, memoria e territorio. Era, in altre parole, una *polis*, una comunità nella quale esisteva ancora un nesso organico tra uomini, luoghi, istituzioni e valori. Una realtà che possedeva una propria soggettività politica, una propria memoria storica e una propria visione del mondo.

La proclamazione del porto franco nel 1719 interruppe radicalmente questo percorso. A partire da quel momento Trieste cessò progressivamente di essere soltanto una piccola città adriatica e venne trasformata in qualcosa di completamente diverso. L'obiettivo degli Asburgo era chiaro: edificare sulle sponde dell'Adriatico una grande città commerciale, una moderna realtà cosmopolita capace di attrarre uomini, capitali, competenze e merci provenienti da ogni parte del Mediterraneo e dell'Europa.

Per realizzare questo progetto era necessario modificare la natura stessa della comunità cittadina trasformando una *polis* in una *civitas* e cioè in una società aperta, senza radici, senza passati, neutralizzata sul piano delle differenze religiose ed etniche perché ad esse del tutto disinteressata. Per fare ciò era necessario operare su tre direttrici essenziali.

La prima fu la desacralizzazione. Perché una città potesse diventare multireligiosa era necessario che nessuna religione potesse più rivendicare il monopolio dello spazio pubblico. La fede doveva essere progressivamente ricondotta alla dimensione privata o, quantomeno, comunitaria. L'obiettivo non era eliminare la religione, ma neutralizzarne la capacità conflittuale. Lo spazio pubblico della nuova città doveva essere liberato dalle grandi questioni relative al vero, al giusto e al bene. Doveva diventare uno spazio funzionale agli affari, agli scambi e ai commerci. Non è

casuale che il simbolo della nuova città non sia una cattedrale, una fortezza o un palazzo civico, bensì la Borsa, il luogo, cioè, nel quale le differenze vengono temporaneamente sospese e sostituite dalla logica dello scambio.

La seconda direttrice fu la delocalizzazione. Ogni comunità tradizionale è profondamente radicata nel proprio territorio. Le sue istituzioni, i suoi miti, la sua memoria collettiva e perfino il suo linguaggio derivano da una lunga stratificazione storica. La nuova città commerciale aveva invece bisogno di attrarre uomini provenienti da luoghi diversi, portatori di tradizioni differenti, spesso privi di qualsiasi rapporto con la storia locale. Per renderli partecipi del nuovo progetto era necessario recidere il nesso originario tra cittadinanza e territorio.

Nasce così una forma inedita di appartenenza: non si appartiene più a una comunità perché si condividono origini, memoria o tradizioni. Si appartiene alla città perché si aderisce a un nuovo patto sociale. Non si è cittadini per nascita ma per scelta. In questo senso il Borgo teresiano, con la sua configurazione di città di fondazione rappresenta la materializzazione di un'idea politica. La città quadrata, razionale, progettata secondo criteri funzionali, appare come la rappresentazione fisica della nuova società che gli Asburgo intendono costruire, una società composta da individui liberi e uguali, uniti non da una memoria comune ma dalla partecipazione a un medesimo sistema economico. Essa diventa così un'atopia, un non luogo; uno spazio concepito per essere abitato da chiunque voglia investire i suoi talenti e proprio per questo privo di ogni riferimento identitario originario.

La terza direttrice fu la depoliticizzazione: la nuova città non doveva essere soltanto multireligiosa e multietnica. Doveva essere anche il più possibile deconflittualizzata sul piano politico. Per questo lo spazio pubblico venne neutralizzato e la città perse qualsiasi identità di carattere politico. Per oltre un secolo il progetto sembrò funzionare: le grandi compagnie di navigazione, le assicurazioni e le banche trasformarono Trieste in uno dei principali centri economici dell'Impero, la popolazione aumentò vertiginosamente fino a raggiungere le 250.000 anime e la *Cosmopolis* asburgica sembrava aver trovato la formula capace di conciliare sviluppo economico, tolleranza religiosa e convivenza multiculturale.

Ma proprio nel momento del suo massimo splendore iniziarono a manifestarsi le contraddizioni profonde del sistema. Con il trascorrere delle generazioni i figli e i nipoti degli immigrati iniziarono a percepire quella città come la propria patria, l'atopia cominciò a trasformarsi in luogo e con il ritorno del radicamento tornò un nuovo *genius loci*. Le identità nazionali emersero progressivamente come nuove forme di appartenenza collettiva tanto che, adesso, l'italiano, lo sloveno, il tedesco avevano cessato di essere semplici lingue e ed erano diventate identità politiche.

Le energie che per oltre un secolo erano state contenute entro il quadro della *Cosmopolis* tornarono a manifestarsi in tutta la loro potenza, la modernità triestina mostrò improvvisamente le proprie crepe nascoste. Quelle aporie profonde che per lungo tempo erano rimaste occultate dal successo economico e dalla prosperità

iniziarono ad emergere una dopo l'altra. La fede, il radicamento e il politico rientrarono sulla scena della storia fondendosi con il principio di nazionalità e con la crisi generale dell'Europa liberale. Da quell'intreccio nacquero le grandi tragedie del Novecento.

Ed è forse proprio in questa vicenda che si cela l'insegnamento più profondo dell'esperienza triestina. La modernità può attenuare il conflitto, può disciplinarlo, può contenerlo, può persino farlo scomparire per lunghi periodi ma non può cancellare le dimensioni fondamentali dell'esperienza umana dalle quali il conflitto stesso trae origine. La vicenda triestina costituisce, allora, una straordinaria metafora della modernità europea tanto che il suo interesse supera di gran lunga i confini della storia locale. Le questioni che essa pone sono le stesse che ancora oggi attraversano l'intero Occidente: il rapporto tra apertura e identità, tra comunità e società, tra radicamento e mobilità, tra memoria e progresso, tra fede e ragione, tra *Kultur* e *Zivilisation*, tra *civitas* e *polis*.

Esattamente come nel caso triestino, il paradigma identitario moderno nasce dall'ambizione di costruire uno spazio pubblico pacificato, razionale, produttivo, capace di sottrarre il futuro degli uomini alle guerre di religione, alle lotte di potere, alle appartenenze etniche e alle contrapposizioni identitarie che avevano attraversato i secoli precedenti. Per raggiungere questo obiettivo la modernità ha operato lungo le stesse direttrici fondamentali che abbiamo analizzato nel caso triestino: la desacralizzazione dello spazio pubblico, la delocalizzazione dell'individuo e la depoliticizzazione della società.

La desacralizzazione ha progressivamente confinato la fede nella dimensione privata, sottraendo alle convinzioni religiose la capacità di orientare l'organizzazione dello spazio comune. La delocalizzazione ha cercato di sciogliere il legame originario tra l'uomo e il luogo del suo abitare, sostituendo al radicamento storico, culturale e spirituale una nuova forma di appartenenza fondata sul contratto sociale, la cittadinanza e la promozione e tutela dei diritti individuali. La depoliticizzazione, infine, ha tentato di neutralizzare il conflitto trasformando la politica in *governance*, in mera gestione tecnica e organizzazione economica. L'obiettivo è ambizioso. Edificare una società aperta, tollerante, multireligiosa, multiculturale, nella quale gli uomini potessero convivere senza che le loro differenze religiose, culturali, linguistiche o etniche degenerassero in conflitto.

Nasce così l'ideale della *Cosmopolis*: una realtà aperta e inclusiva, proiettata nel futuro, capace di sostituire alle antiche appartenenze una nuova forma di convivenza fondata sul commercio, sugli scambi, su un nuovo patto di cittadinanza e sulla razionalità economica. Dietro questa straordinaria costruzione politica e culturale si nascondono tuttavia una serie di domande che la modernità non ha mai realmente risolto: è possibile neutralizzare definitivamente alcune dimensioni fondamentali dell'esperienza umana? È possibile eliminare la tensione alla trascendenza che spinge l'uomo a interrogarsi su ciò che è vero, giusto, buono? È possibile conculcare il bisogno di radicamento che lega ogni comunità ai propri luoghi, alla propria memoria, alle

proprie tradizioni e ai propri simboli? È possibile svuotare definitivamente il politico, cioè quella dimensione dell'esistenza collettiva che porta gli uomini a distinguere tra amico e nemico, tra appartenenza ed estraneità, tra ciò che sentono come proprio e ciò che percepiscono come altro da sé?

L'intera vicenda della modernità, in cui si inserisce emblematicamente la storia di Trieste, sembrerebbe suggerire una risposta negativa. Le grandi società liberali hanno certamente ridotto l'intensità di molti conflitti tradizionali. Hanno favorito la tolleranza religiosa, l'integrazione economica, la mobilità sociale e la crescita della ricchezza. Hanno creato forme di convivenza impensabili nelle società d'antico regime. Tuttavia non sono riuscite a cancellare quelle pulsioni profonde che continuano ad abitare l'animo umano. La fede, il radicamento e il politico rappresentano aspetti costitutivi dell'esperienza umana. Possono essere disciplinati, limitati, contenuti. Possono essere spostati ai margini dello spazio pubblico. Possono persino sembrare spariti per lunghi periodi. Ma non possono essere definitivamente eliminati.

Finché gli uomini continueranno a credere, a sperare e a temere, continueranno a manifestare una tensione alla trascendenza. Finché gli uomini continueranno ad abitare luoghi, a crescere all'interno di comunità e a trasmettere memorie alle generazioni successive, continueranno a sviluppare forme di radicamento. Finché esisteranno interessi, valori, identità e visioni del mondo differenti, continuerà ad esistere il perturbante politico.

La modernità ha spesso creduto di poter neutralizzare queste dimensioni attraverso la costruzione di uno spazio pubblico globalizzato interamente dedicato all'economia, agli scambi e ai commerci. Ha immaginato che una società liquida, pattizia, scollegata sul piano dei riconoscimenti storici, neutrale sul piano dei riferimenti spirituali e religiosi, indifferente su quello dei rispecchiamenti etnici e culturali, potesse sostituire le antiche forme di appartenenza. Ha sperato che il benessere diffuso potesse dissolvere le identità conflittuali. Ha ritenuto che il progresso tecnico e scientifico potesse rendere obsolete le domande fondamentali dell'esistenza. Ma la storia sembra raccontare una vicenda diversa: ogni volta che la trascendenza viene espulsa dallo spazio pubblico, essa tende a ritornare sotto forme secolarizzate. Le grandi ideologie moderne, i nazionalismi, i totalitarismi e perfino alcune religioni civili del Novecento testimoniano questa capacità della fede di riemergere assumendo sembianze nuove.

Ogni volta che il radicamento viene considerato un residuo del passato destinato a scomparire, esso tende a ripresentarsi nelle generazioni successive. Gli uomini continuano a cercare luoghi ai quali appartenere, storie nelle quali riconoscersi, comunità all'interno delle quali trovare il senso della propria esistenza. Ogni volta che il politico viene ridotto a semplice *governance*, esso ritorna attraverso nuove linee di frattura. Cambiano i contenuti del conflitto, ma non scompare la dimensione conflittuale dell'esistenza collettiva. Per questa ragione la crisi della modernità non può essere interpretata soltanto come una crisi economica o istituzionale. Essa è,

prima di tutto, una crisi antropologica e spirituale. Nasce dalla convinzione che sia possibile costruire una società interamente fondata sulla razionalità economica e amministrativa, trascurando quelle dimensioni dell'esistenza che sfuggono a ogni tentativo di pianificazione.

Ciò accade perché non si può ridurre l'uomo alla sua mera individualità, esso è anche un essere storico, relazionale, situato. La sua identità si costruisce sempre all'interno di una rete di appartenenze che non possono essere completamente sostituite da rapporti fluidi, transeunti. In questo senso la suggestione del *genius loci* rappresenta qualcosa di più di una presenza mistica o soprannaturale, esso indica piuttosto quella particolare atmosfera spirituale che nasce dall'incontro tra una comunità e il luogo che essa abita. Un intreccio di storia, memoria, cultura, paesaggio, architettura e relazioni umane.

Quando questo legame si spezza, gli individui possono continuare a convivere, possono continuare a commerciare, possono anche continuare a prosperare economicamente, ma faticano a riconoscersi come comunità, come un "noi" che condivide un destino comune e che lotta per obiettivi, valori, orizzonti condivisi. Ed è proprio nello scarto che si crea tra l'individuo e la comunità che si inserisce la crisi della modernità: una crisi che investe il significato stesso dell'abitare come essere. Che cosa significa appartenere a una comunità, condividere una storia, riconoscersi in una tradizione, o essere cittadini di un luogo? Tutte domande che la modernità non è neanche più in grado di porsi correttamente. Eppure, esse continuano a riemergere con straordinaria forza.

La stessa dinamica può essere osservata sul piano della fede: per lungo tempo si è ritenuto che i processi di secolarizzazione della società l'avrebbero preservata dai terribili conflitti religiosi che ricordiamo. Allo stesso modo si è pensato che il progresso scientifico avrebbe sostituito definitivamente le antiche domande religiose. Ma la realtà si è dimostrata più complessa di così. Contro ogni immaginazione si è visto che, invece, l'uomo continua a interrogarsi sul significato della propria esistenza, continua a cercare risposte trascendenti sul senso della vita, della religione e degli scopi ultimi. La storia moderna ha dimostrato che quando le religioni tradizionali arretrano, altre forme di trascendenza tendono ad occupare lo spazio lasciato libero: ideologie politiche, religioni civili, nuovi miti secolarizzati, nuove forme di appartenenza collettiva.

Lo stesso vale per il politico. Le società liberali hanno spesso immaginato di poter trasformare la politica in amministrazione, di poter sostituire il conflitto con la gestione tecnica, di poter ridurre le grandi questioni collettive a problemi di organizzazione razionale. Eppure, la distinzione tra amico e nemico continua a riapparire sotto forme sempre nuove e inimmaginabili. Il conflitto continua a dilagare anche su temi una volta nemmeno immaginabili con la teoria *gender* o la *cancel culture*.

Ciò è dovuto al fatto che esso nasce dalla pluralità delle visioni del mondo, dal fatto che gli uomini attribuiscono significati differenti alla realtà, dalle paure, dai

desideri, dalle speranze di milioni di soggetti che agiscono nel mondo e si agitano nella storia tutti figli dei diversi e lontani. Per questo motivo la neutralizzazione totale del politico si rivela impossibile.

La storia europea del Novecento può essere letta anche in questa prospettiva. In questo senso la crisi della *Cosmopolis* non rappresenta un'anomalia, ma piuttosto il paradigma del ritorno simultaneo della fede, del radicamento e del politico all'interno di società che aveva creduto di poterli definitivamente superare. Naturalmente non si può rifiutare la modernità, sarebbe una conclusione ingenua e impossibile. E soprattutto sbagliata. La modernità ha generato libertà individuali, prosperità economica, progresso scientifico e opportunità senza precedenti. Il problema non è la modernità, ma l'illusione che essa possa esaurire integralmente la complessità dell'uomo. Il problema è l'utopismo cieco e fanatico di coloro che pensano di poter salvare l'uomo, buono per natura, semplicemente trovando la giusta ricetta sociale che sia capace di eliminare il Male dalla storia.

La complessità di tutta l'esperienza umana nella storia non può e non deve essere affidata agli utopismi ingenui di chi sogna un "voler essere" che non è mai esistito nella realtà. La responsabilità della politica resta piuttosto quella di trovare un delicato equilibrio tra apertura e appartenenza, tra cosmopolitismo e radicamento, pluralismo e identità, libertà individuale e memoria collettiva. Insomma: tra società e comunità. Forse è proprio questa la lezione più profonda che emerge dall'esperienza delle grandi città europee e, in particolare, dalla storia di Trieste: il futuro non appartiene né alla chiusura identitaria né alla dissoluzione delle appartenenze, ma alla difficile e sempre precaria ricerca di un punto di equilibrio tra ciò che ci radica e ciò che ci apre al mondo.

## **Bibliografia**

- Marzi Wildauer M., *Il genio di Trieste. Nascita e destino di una città cosmopolita*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2025.