LA CAROVANA DELLA SALVEZZA: AGOSTINO E LA CONCLUSIONE DELLA STORIA

di Remo Bodei

1. Mi servirò di Agostino come di una specie di grimaldello per poter pensare un tema che è anche il nostro: quello della natura e della crisi della politica, intendendo per politica un progetto tutto umano di salvezza, cioè di conservazione e di sviluppo delle società.

Agostino, per il mondo antico, segna il momento in cui viene meno questa fede nel potere salvifico della politica, fede che aveva guidato i grandi pensatori politici di Roma, in particolare Cicerone, a cui Agostino costantemente si riferisce. La politica, per il pensiero romano, era l'arte di reggere gli stati secondo giustizia, era il progetto di poter organizzare le comunità sulla base di criteri morali, di morale politica, largamente approvati; era l'architettonica della vita buona, della vita che dà soddisfazione, che non è semplice sopravvivenza, ma è potenziamento di sé. In Cicerone, ad esempio, in quel *Somnium Scipionis* che ci è stato tramandato prima separatamente, ma che è parte del VI libro del *De Republica*, esiste addirittura un paradiso per i politici, una zona della Via Lattea in cui chiunque ha ben meritato della patria, l'ha conservata e l'ha sviluppata, godrà la vita eterna. Questa idea di politica come "arte di reggere gli stati secondo giustizia" avrà una storia lunga che giunge fino a Machiavelli. Paradossalmente, per Machiavelli, la politica è sempre quella così definita, e il *Principe*, per lui, non è un'opera di politica ma è un'opera di ragion di stato. Si tratta infatti di consigliare un principe, privatamente, sui modi migliori per mantenere il potere. È soltanto con Guicciardini, dopo secoli, che la politica diventa qualcosa di "corrotto", potere per il potere, che si riprendono delle posizioni di riserbo nei confronti della politica già espresse da Agostino. La politica infatti per Agostino è soprattutto *libido dominandi*, libidine di potere, è potere per il potere, è egoismo umano. Se mi si passa l'espressione, è – per certi aspetti – "mani sporche".

Agostino rifiuta quindi l'idea romana della politica come l'attività più alta dell'uomo, superiore alla stessa vita contemplativa, come Cicerone sosteneva nella polemica contro i filosofi greci, contro Platone e Aristotele, affermando che imporre a una moltitudine delle leggi e un ideale di giustizia è molto più importante e più difficile che predicare o insegnare a pochi che cos'è la vita buona. In questo senso Agostino è – a suo modo – in accordo con la tradizio-

ne greca, per cui la politica è attività umana subordinata alla divina gerarchia del mondo. La *polis* è anche per lui incastonata nel *kosmos*, nel mondo, dimodoché, aristotelicamente, i divini "splendidissimi astri", sono in sé più degni di attenzione delle vicende politiche. Vi è una contrapposizione fra ciò che è eterno e ciò che è transeunte; la contemplazione dell'eterno offre maggiore soddisfazione che non la *vita activa*, o, come diceva Cicerone l'*inter homines esse*, lo stare in mezzo agli uomini che è proprio della politica.

2. Non dobbiamo meravigliarci di questa posizione: tutti i più grandi filosofi politici, da Aristotele a Spinoza, a Hegel, hanno posto al di là della politica qualcosa di più importante: la contemplazione filosofica in Aristotele, la saggezza in Spinoza, quello che Hegel chiama lo "spirito assoluto" (arte, religione, filosofia) rispetto allo "spirito oggettivo", a ciò che si concretizza in ordinamenti e istituzioni (diritto, famiglia o stato). Agostino si pone all'interno di un pensiero cristiano che dai Vangeli a San Paolo aveva insistito sulla necessità di "dare a Cesare quel che è di Cesare" e di obbedire alle autorità, autorità che talvolta si chiamavano Nerone, Domiziano e Diocleziano, ossia persecutori dei cristiani stessi. Ci si doveva opporre soltanto con *pia libertas*, quando i loro insegnamenti contrastavano direttamente con l'insegnamento della Chiesa, ma per il resto si doveva obbedire ad essi.

Agostino si oppone inoltre all'idea sostenuta da molti autori cristiani (dopo l'Editto di Milano, cioè quando il cristianesimo venne dapprima tollerato, poi, con Teodosio, diventò, come diremmo oggi, "religione di stato"; e questo già con Graziano, quando l'imperatore romano rinuncia all'epiteto di *pontifex maximus*) che possa esistere un "impero cristiano", o una politica "buona" perché cristiana: una scelta che invece l'impero romano d'Oriente non seguirà, perché col cesaropapismo si accorperà l'elemento politico e quello religioso. Agostino sa bene che malgrado l'impero sia cristiano, i Visigoti hanno saccheggiato Roma nel 410 e mostrato la debolezza dell'impero; e nel tempo in cui Agostino muore i Vandali stanno attaccando la sua città di Ippona e la conquisteranno, e Agostino stesso sarà sugli spalti delle mura a consigliare e ad aiutare coloro che subiscono l'assedio. Dunque Agostino sa bene che l'impero è debole, che è corrotto e pieno di intriganti, come quel duca Bonifacio al quale era stata affidata l'ultima difesa dell'Africa romana dai Vandali. Agostino perciò non si fa illusioni e la famosa domanda che percorre tutta la *Città di Dio* di Agostino è: *remota justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia*? "una volta tolta la giustizia, che cosa sono gli stati se non grandi associazioni per delinquere"?

3. Una politica unita alla giustizia Agostino non dice che è impossibile; non c'è in lui il rifiuto netto della politica; c'è l'idea che bisogna *uti*, utilizzare la vita politica, che non bisogna peggiorare questo mondo, abbandonarlo, e c'è allo stesso tempo l'idea che la politica non ci aiuta affatto a risolvere i problemi, come in precedenza il pensiero politico romano aveva sostenuto. In altri termini, le costruzioni umane, da sole, non ce la fanno a produrre politica, perché l'uomo innamorato di sé, egoista, vuole costruire la propria vita secondo dei criteri di felicità, ma questa felicità si perde. La "cura di sé" di cui i filosofi pagani, in particolare gli stoici, fino a Seneca, si erano occupati, come soluzione ai conflitti che agitavano le società (quindi, in mancanza di leggi, costruire se stessi, darsi forma, scolpirsi come una statua), per Agostino non basta più. Anzi, dice Agostino: "giù le mani da te stesso; cerca di costruire te stesso e costruirai un rudere"; allo stesso modo "giù le mani dalla idea che la politica possa risolvere tutto". Allora cosa deve fare un cristiano, come deve comportarsi in questo mondo? Il cristiano deve vivere come un anfibio, deve vivere in due mondi, ha doppia cittadinanza: paradossalmente egli è un cittadino apolide; vive in questo mondo, ma il suo regno, la sua patria, la sua meta, che si rivelerà apocalitticamente alla fine dei tempi, non è di questo mondo. Il Regno dei Cieli (*Basileia ton Ouranon*) o il Regno di Dio (*Basileia tou Theou*) sono la meta alla quale agogna, sono la direzione verso cui si rivolge. La *civitas Dei peregrinans* (città di Dio pellegrinante) è l'espressione più forte di questo senso agostiniano della storia, del cambiamento, del passaggio dal tempo all'eternità di questa umanità sofferente in marcia, di questa grande carovana umana.

Se noi analizziamo i termini, *civitas* è traduzione latina di *polis*, è lo stato, oltre che la città; *peregrinans* implica che gli uomini siano "peregrini"; peregrino è chi va in pellegrinaggio ma è anche lo straniero; a Roma esisteva come carica giuridica anche un *Praetor peregrinus*, un pretore che si interessava dello "ufficio stranieri", come diremmo oggi. Quindi la *civitas peregrina* è una cittadinanza, uno stato non territoriale, perché appunto è in marcia, in movimento, di uomini che si spostano verso una meta ultima, che è quella della salvezza, e che sono stranieri in questa terra, quindi non riconoscono la *civitas terrena*, lo stato terreno che talvolta è lo "stato del diavolo". La città umana nasce dal fratricidio: con una certa forzatura della Bibbia essa è per Agostino creata da Caino, l'agricoltore stanziale che uccide suo fratello Abele, il pastore. Caino fondatore di città: Agostino si affanna a spiegare che c'era molta più gente di quanto risulta dallo scarno racconto biblico letteralmente inteso, dunque non solo Adamo, Eva e i due figli. Le città quindi nascono col fratricidio, nascono col sangue; la politica è violenza, oltre che essere potere, libidine di governare gli altri.

In questa città di Dio pellegrinante, figura interessante anche dal punto di vista letterario, Agostino riprende il poema che più amava, cioè l'*Eneide* di Virgilio, in quanto la riproposizione della migrazione nel tempo degli uomini, che, al pari del pio Enea, preparano la fondazione di un nuovo stato. Ma in questo mondo gli uomini devono lottare l'uno contro l'altro e al momento della decisione ciascuno si trova solo davanti a se stesso e contro se stesso. Ogni uomo è *homo duplex* che *in interiore domo*, dentro la sua casa, il proprio animo, ritrova la lacerazione, la doppia, divergente tendenza all'amare se stesso fino a dimenticare Dio e all'amare Dio fino a dimenticare se stesso. Però in ogni momento deve essere pronto per il passaggio da questo all'altro mondo. Come nell'*Ave Maria*, "adesso e nell'ora della nostra morte", in questo "adesso" si compie la separazione dei tempi: meglio essere preparati al "balzo", perché la fine può evangelicamente venire come "un ladro nella notte".

Il tempo della storia entro cui si svolge questo processo di marcia dell'umanità, dal tempo verso l'eterno, è un processo breve: Agostino non pensa che l'apocalisse sia imminente, che alla fine dei tempi manchino mille anni; però pensa che il mondo biblicamente ha non più di 4000 anni e che all'umanità resta da vivere al massimo qualche migliaio di anni, veramente un "battito di ciglia" nei confronti dell'eternità. In questo tempo residuo gli uomini devono organizzarsi per il passaggio.

La Città di Dio pellegrinante non è lo stato, l'Impero romano, ma non è neppure la Chiesa. Non è pertanto una struttura gerarchica organizzata. Raccoglie invece l'energia polarizzata di tutti gli animi in cerca della salvezza. Agostino si deve muovere, in un certo modo, entro margini molto stretti, su una lama di rasoio. Da un lato, deve combattere tutte le posizioni che attribuiscono troppa importanza alla volontà umana (quelle classiche del pensiero politico romano, di Cicerone in particolare, ma anche quelle degli stoici e anche, per quanto riguarda la concezione cristiana, quelle dei Pelagiani, cioè di coloro che sostengono che l'uomo possa salvarsi da solo, senza la Grazia di Dio o mettendo questa in secondo piano, possa governare se stesso, raggiungere il bene). Dall'altro lato deve combattere le posizioni dei Manichei, alle quali aveva aderito in gioventù, secondo cui attraversiamo in un tempo di tenebre, così che – fino a quando non verrà un'altra epoca che separerà le tenebre dalla Luce – gli uomini vivono nel terrore della dannazione. Nella *civitas Dei peregrinans*, al contrario, ciascuno cerca rischiosamente la sua libertà e la sua la salvezza al di fuori della politica, dentro una storia di nuovo genere.

4. Vorrei inquadrare Agostino nell'ambito di quelle teorie che hanno ricevuto il nome di filosofia della storia. Esse esistono formalmente da quando Voltaire nel 1765 ha appunto intitolato un proprio libro "Filosofia della storia". Di fatto, nei contenuti, esistono però da molto tempo. Probabilmente la prima grande ed esplicita filosofia della storia è infatti quella di Polibio, un greco che viveva nel circolo degli Scipioni attorno alla metà del II secolo a. C. a Roma. Colpito dalla straordinaria ascesa di Roma, che in 53 anni aveva conquistato tutto il mondo conosciuto, questi aveva per primo teorizzato l'idea di una storia universale, su base politica. La filosofia della storia di Polibio vuol essere un superamento delle storie locali separate, dal momento che Roma ha unificato tutti gli uomini secondo un "tempo monumentale" della politica, ha creato un impero in cui convergono tutti i tempi dell'uomo; è stato quindi il potere di Roma, l'*Imperium*, la capacità politica a creare una storia unitaria del genere umano. Che anch'essa, purtroppo, finirà: Polibio racconta di essere stato presente alla distruzione di Cartagine, quando Scipione, che diventerà l'Africano, piangeva mentre recitava i versi dell'*Iliade* "Tempo verrà presago e il cor me 'l dice, / che Priamo e tutta la sua gente cada...". A Polibio che gli si era avvicinato chiedendogli la ragione di queste lacrime, Scipione aveva risposto che era perché, proprio nel momento della vittoria, si era reso conto che anche Roma, prima o poi, avrebbe subìto la stessa sorte di Cartagine. Già in Polibio vi è quindi la consapevolezza che ogni organismo politico cresce, raggiunge un culmine di potenza, decade e muore.

In Agostino invece, per la prima volta nelle grandi teorie della storia o nella storia che lui inventa, l'unificazione degli uomini non è più data dallo stato, dai grandi aggregati umani organizzati politicamente, ma è data dalla direzione che gli uomini prendono, da questa "marcia" in cui Dio istruisce gli uomini, c'è una *humani generis recta eruditio*, una "educazione del genere umano": la storia è divisa in sei tappe (come i sei giorni della creazione) e ci sarà un settimo giorno in cui gli uomini si riposeranno e chi avrà ben meritato, non della politica, come in Cicerone, ma di Dio, godrà del paradiso, diventerà egli stesso un "settimo giorno", *dies septimus nos ipsi erimus*, espressione cara a Bloch; dopo l'abbandono di questa terra saremo noi stessi il "settimo giorno", diventeremo corpo e anima gloriosa. In Agostino dunque il movimento della storia è un movimento di trasferimento lungo il tempo fino alla rivelazione, fino all'apocalisse finale; e, a differenza del tempo degli storici, l'eterno ritorno in cui tutto sarà uguale, per Agostino il patto scade non soltanto sul tempo lineare, ma sul *novum*, sul patto dell'imprevedibile, dell'apertura, della libertà rischiosa che ciascuno ha nel produrre il suo mondo.

5. Qual è la differenza tra Agostino e – visto che il tema è stato toccato nell'ambito di questo convegno – Gioacchino Da Fiore? Per Agostino, quando verrà il "disertore", l'Anticristo, la storia è destinata a cadere nel peggio; per Agostino, a differenza di Giovanni, non c'è progresso della storia, c'è la distruzione; fino a quando non si aprirà il settimo sigillo il mondo è destinato a cadere nel caos, nella ribellione. E l'Anticristo sorgerà dal seno stesso della Chiesa, sarà appunto un "disertore" della Chiesa. Gioacchino da Fiore, anche se non smentisce, non può farlo dottrinalmente, l'idea di una fine dei tempi di carattere catastrofico, distingue non in sei tappe, come Agostino, ma in tre tappe lo sviluppo dell'umanità: l'Età del Padre, quella della servitù degli uomini, quella dell'Antico Testamento; l'età del Figlio, quella della servitù filiale, quella in cui si richiede la fede per essere salvati; e l'Età dello Spirito Santo, cioè quella di uno sviluppo degli uomini verso l'amore, la libertà, la crescita. Questo "Terzo Regno" (sinistramente ripreso dai nazisti come Terzo *Reich*) per Gioacchino è il mondo nel quale già in terra si pregusta quella pienezza che poi sarà degli eletti dopo la fine del mondo. Questo pensiero che piaceva agli eretici, ed è piaciuto a persone come i grandi rivoluzionari tedeschi, come Thomas Müntzer e altri, Giovanni di Leyda per quanto riguarda gli anabattisti, è in Gioacchino l'idea che è già possibile riscattare in questo mondo la capacità degli uomini di convivere.

6. Ma oggi cosa succede? Oggi questa idea di una storia che ha dentro di sé una direzione che era inizialmente quella provvidenziale, che porta alla rivelazione finale delle cose ultime, ma che è stata anche l'idea di una storia che ha dentro di sé una direzione tutta umana, la storia che i grandi processi rivoluzionari dell'Europa dal 700 al 900, e di tutto il mondo, ha sostenuto: una storia che finirà con la società senza classi, la città futura, oppure una storia che in termini liberali e democratici va avanti con un processo continuo; di questa storia in quanto salvezza, che era il supporto della politica in quanto salvezza, ultimamente non resta nulla. E non perché ci siano eventi fatali ma importanti come la caduta del famigerato muro di Berlino, ma perché si è spenta questa molla interna che rendeva sensata la storia degli uomini; per lo meno non se ne percepisce più chiaramente la direzione.

Facciamo un passo indietro: cos'è stata la storia? La storia paradossalmente nasce in Occidente con Erodoto e Tucidide non come storia del passato ma come storia del presente: *Historía*, radice in parte legata alla ricerca, al "vedere", è un'indagine condotta su chi ha visto certi eventi o su chi ha sentito raccontare da chi ha visto determinati eventi. Tanto è vero che quando Tucidide

parla del passato, nel primo libro delle sue Storie, lo intitola *Archaiología*. Soltanto dopo la storia diventa storia del passato, tentativo di capire le cause per cui certi eventi sono avvenuti; ma è una storia per così dire a raggio limitato, e anche quando diventa storia universale, è sempre un tentativo di connettere degli eventi secondo dei moduli di carattere ciclico. Tutto ciò che gli uomini fanno a un certo punto viene distrutto. È solo quando nasce l'idea del progresso, dopo la metà del 600, che cambia l'idea e la direzione della storia. Oggi "progresso" è diventata una parola vuota, usurata, ma era a quel tempo una cosa molto concreta: quando si vedeva con la fine dei grandi cicli epidemici che la peste non c'era più, quando si cominciano a mangiare le patate che inizialmente erano una pianta ornamentale, quando si mettono a coltura nuove terre con concimi artificiali, quando le malattie infettive e mortali come il vaiolo vengono debellate da Jenner, quando i bambini non muoiono subito e ci si può affezionare loro, e l'infanzia acquista quindi uno spessore che prima non aveva, allora c'è progresso: è quello che notarono nel Settecento Condorcet ed altri. Il progresso è questo 'sporgere' ciò che rimane 'defalcato' dalla distruzione. Prima il libro della storia era una sorta di partita doppia: tanto veniva costruito e tanto veniva distrutto o da eventi naturali o da eventi umani. Oggi c'è qualcosa che avanza e ciò che avanza si muove a valanga incorporando sempre nuovi elementi. C'è una specie di "riserva aurea" del progresso, una "fiducia" come nella circolazione monetaria, di cui è garantito mediamente solo il 40%; anche se il progresso non è così grande come sembra è la fiducia in esso che modifica e sviluppa la storia.

La storia si è quindi ampliata, a un certo punto, da analisi del presente e riflessione sul passato, a riflessione e anticipazione sul futuro; la storia cioè come segno prognostico per capire quello che succederà. Ed è successo che alla storia si è a un certo punto affiancata l'utopia. Tommaso Moro ha infatti utilizzato questo termine per indicare un luogo che per definizione non può esserci; c'è dunque una "perfezione" che per definizione non c'è. Esistevano già le utopie, almeno dal III secolo avanti Cristo. Ma tutto il pensiero utopico moderno è fatto di utopie geografiche, cioè da "possibili laterali", da zone che stanno fuori dalle comuni rotte della navigazione, "isole" a cui si giunge per qualche tempesta che porta lontano dalle rotte consuete. Queste città utopiche servono da pietra di paragone per giudicare il reale; ma nessuno aveva mai pensato che l'utopia fosse realizzabile.

Le cose cambiano quando, all'inizio in forma di romanzo, poi in forma politica, alla fine del 700, dall'utopia si passa alla "ucronia", cioè si passa dalla perfezione nello spazio, di isole poste lateralmente nello spazio, a una perfezione situata nel tempo, nel futuro. È uno scrittore francese, prima di romanzi,

poi di politica, Sebastien Mercier, che nel 1870 scrive un romanzo intitolato *L'anno 2440*

Vediamo cosa implica questo romanzo e come questa intuizione si trasforma – soprattutto per effetto delle teorie di Rousseau – nei rivoluzionari francesi del 1793-94. Esso viene a significare che se la perfezione è nel futuro, la storia diventa la zona di passaggio, la *civitas omnis peregrina*, dall'imperfezione del presente alla perfezione del futuro. La perfezione della società giusta è pertanto a portata di mano e la storia è soltanto il momento del travaglio, l'attraversamento del deserto, in termini mosaici, che porterà alla Terra Promessa, a questa apocalisse umana in cui si rivelerà il vero volto dell'uomo, il suo volto nascosto, le sue possibilità. Quando i giacobini francesi cominciano a considerare la perfezione raggiungibile, quando i movimenti rivoluzionari, marxisti e non marxisti dell'Ottocento e del Novecento, si propongono l'uscita dell'uomo dalla "preistoria" (dallo sfruttamento, dalla miseria e dalla fame) per raggiungere questa meta, si rifanno anche senza saperlo a una frase, apparentemente innocua, di Rousseau: il quale ebbe a scrivere all'inizio dell'*Emilio*, con una battuta che sembra da asilo infantile, ma ha avuto delle conseguenze enormi, che "l'uomo esce buono dalle mani del Creatore, ma è la società che lo corrompe". Frase semplice e per noi non scandalosa. Ma si rifletta sul fatto che, da sempre, nel pensiero pagano come in quello cristiano, l'idea era all'opposto e cioè che gli uomini sono malvagi e che lo stato, la politica e l'autorità esistono proprio per tenerli sotto controllo e ridurne la malvagità. Quindi se c'è colpa dei mali del mondo (come in parte pensava anche Agostino) questa è nell'individuo, in colui che sceglie il male al posto del bene, che sceglie se stesso anziché Dio, che sceglie se stesso invece del bene comune. Dando tutta la colpa alla società che corrompe, si infiltra e poi trionfa il pensiero che distruggendo la struttura sociale gli uomini possano ritornare buoni. E l'idea di rivoluzione come nasce nell'età moderna non è altro che questo: distruggere la corruzione sociale facendo sì che nell'apocalisse dell'uomo esso si manifesti come buono. Quello che è entrato in crisi oggi è proprio questa unione tra utopia e storia, o ucronia e storia, cioè l'idea che la storia porti salvezza perché contiene dentro di sé questa molla dinamica dell'andare verso un fine, uno scopo, un *telos*, che è l'emancipazione dell'uomo dalla corruzione in cui la società lo ha gettato.

In che situazione, dunque, ci troviamo? Perché la politica ha perso il fascino insito nei grandi progetti di costruzione collettiva del meglio ed è sostanzialmente diventata tecnica di gestione di un potere (in cui, per giunta, le difficoltà di soddisfare dei bisogni, le grandi aspettative, diventa sempre più incerto)? Perché la storia come storia di eventi si è di nuovo dissociata dagli eventi

stessi, rendendo l'accaduto un polverone di eventi a cui manca un ordine e un fine? Noi non siamo cioè più in grado di trovare una qualsiasi direzione al corso della storia. È così finita la fiducia in precedenza diffusa che la storia abbia un qualche senso (società senza classi, regno della libertà, progresso, dominio della razza ariana ecc.).

Nessuno osa oggi dire in quale direzione vada la storia (a meno che, come Francis Fukuyama, non fantastichi sulla "fine della storia"). Ma è proprio per questo che rinasce il desiderio di assoluto, l'aspirazione alle cose ultime, slegate dal corso degli eventi. La storia infatti non risulta più pensabile secondo le logiche integralmente umane elaborate dalle moderne filosofie della storia. Prevale, di conseguenza, una sorta di disorientamento in cui si distinguono negli avvenimenti isolati aspetti di intellegibilità sullo sfondo di una sostanziale incomprensibilità del quadro d'assieme, come se avessimo davanti un *puzzle* a cui cui manca la maggior parte dei pezzi.

LA SOCIETÀ DEGLI ANGELI: LETTURA DELLA "CITTÀ DI DIO"

di Maria Bettetini

«L'offensiva è stata militare, la controffensiva è stata religosa»: così scriveva Arnold Toynbee nel suo *Il mondo e l'occidente* del 1952 a proposito della crisi che colpì il mondo occidentale all'inizio della nostra era, da lui paragonata alla crisi di questo secolo. «Come riempire il vuoto spirituale?» si domandava, e proseguiva: «Ecco la grande questione del mondo greco-romano nel secondo secolo dopo Cristo. Ma i raffinati funzionari e filosofi non si sono ancora accorti della sua attualità. Chi ha letto i segni dei tempi e ha agito in conformità a questi indizi sono gli oscuri missionari di una mezza dozzina di religioni orientali. Nel protratto scontro fra il mondo e i greco-romani, questi predicatori di religioni esotiche hanno dolcemente tolto l'iniziativa di mano a Greci e Romani, così dolcemente che quelle due mani non hanno sentito alcun contatto, e non si sono allarmate».

La religione ha sfilato di mano lo scettro al potere militare mentre i filosofi assistevano muti. Noi siamo in grado di indicare anche la fase conclusiva della battaglia, proprio rileggendo il *De civitate Dei* di Agostino d'Ippona, dove si gioca l'estrema sfida tra il pensiero classico e l'avvento delle nuove religioni, attraverso l'uso di figure limite come il tempo della scelta degli angeli o la materia dei corpi risorti.

Il nostro orizzonte è escatologico: ci domandiamo come terminerà la guerra e se per ventuno libri abbiamo assistito all'aspra battaglia tra le due città, nell'ultimo libro del *De civitate Dei* ci è concesso il riposo. Un profondo senso dell'equilibrio sottende ai trenta capitoli che lo compongono, come un richiamo continuo alla pace eterna che porrà fine a ogni battaglia e di cui qui intendiamo approfondire le modalità, lasciandoci guidare dal testo agostiniano fino a pervenire alla descrizione della *visio* beatifica contenuta nel penultimo capitolo. Vedremo così inaspettatamente emergere un aspetto quantitativo dell'equilibrio che si stabilirà alla fine dei tempi, e che già, se pur pallidamente, si può vedere su questa terra : il numero dei perfetti, la materia dei loro corpi risorti, le risorse delle arti umane hanno un ruolo fondamentale nel colmare le fratture provocate dal male storico. La distinzione tra idee qualitative e idee quantitative di progresso, operata da un pensatore così apparentemente lontano dal pensiero antico quale era Paul Feyerabend, ci aiuterà a introdurre un

confronto tra questo libro del *De civitate Dei* e qualche pagina dell'ultimo libro della *Repubblica* di Platone. Scopriremo così che nel testo del filosofo ateniese, ove la città ideale è retta da una razionalità «quantitativa», all'origine di ogni esistenza è posto un atto di libertà assoluta. D'altra parte, la città di Dio agostiniana, fondata sul libero arbitrio, si conclude con un libro che recupera la dimensione quantitativa, secondo le migliori tradizioni neopitagoriche del primo Agostino. Questo quadro risulterebbe però incompleto senza una precisazione: se già nelle prime opere, trattando dei numeri, Agostino sovrapponeva i numeri «ideali» ai numeri matematici[1], in questo caso le distinzioni saranno ancora più complesse, perché si dovrà discutere anche di una materia «nuova». Solo il senso della vista sarà in grado di fare da mediatore tra realtà apparentemente inconciliabili e proprio il senso della vista potrà giustificare lo stato di libertà di chi non può e non vuole più scegliere.

In linea con le primissime opere, come il *De ordine* del 386, Agostino nel *De civitate Dei* ripropone la sua dottrina sulla ricomposizione dell'ordine del mondo anche a proposito degli angeli malvagi: «Dio non avrebbe creato nessun angelo, anzi, anche nessun uomo, di cui prevedesse la malvagità futura, se contemporaneamente non avesse conosciuto i modi in cui piegarli a vantaggio dei buoni; impreziosendo così il corso dei secoli, come un bellissimo poema s'impreziosisce anche di certe specie di antitesi»[2]. Più oltre il paragone sarà con un quadro arricchito dai chiaroscuri, altrove si tratta della musica abbellita dai silenzi, anche se la metafora preferita è sempre quella del discorso, secondo i ricordi di scuola dell'anziano retore.

Non importano le quantità, ma l'armonia e la proporzione, afferma Agostino nell'undicesimo libro del *De civitate Dei* definendo la bellezza con termini plotiniani che ancora saranno ripresi dalla scolastica e dal Medioevo tutto. In particolare la «bellezza del tempo» si compone mediante l'opposizione dei contrari, pertanto a essa contribuiscono gli angeli buoni e quelli cattivi, separati da Dio cui era noto chi avrebbe tradito.

Questo è un punto delicato: appellandosi ai criteri ermeneutici già esposti, tra l'altro, nel *De doctrina christiana* e nelle *Confessiones*, che leggono positivamente l'«oscurità della parola» come la possibilità di portare alla luce «più di una verità»[3], Agostino interpreta la separazione tra luce e tenebre descritta in Genesi 1,16-18 come la divisione irrevocabile tra *societas angelorum* e le «menti bieche degli angeli cattivi», compiuta in vista della loro scelta e non in conseguenza di essa. La separazione infatti «non poté essere compiuta se non da Colui al quale il male futuro, male non della natura ma della volontà, non poteva essere occulto, bensì noto con certezza»[4]. Gli angeli non hanno ancora scelto e già sono divisi. Non perché predestinati, ma perché conosciuti, da

sempre, in una visione delle cose che in Dio è «assolutamente immutabile»: «tutto Egli comprende come fisso ed eterno presente»[5].

È importante questo particolare, perché se l'immutabilità di Dio non è toccata neanche dalla radicale e irrevocabile scelta, positiva o negativa, degli angeli, allora nulla la potrà scuotere, e pertanto risultano insensate, come Agostino si affretta a sostenere, le dottrine manichee che vedono Dio costretto per necessità a «erigere il mondo per respingere il male insorto contro di Lui». Ancor prima che il primo male si producesse, Dio ha già potuto separare i malvagi dai buoni. Nulla lo potrà sorprendere né costringere ad alcuna riparazione imprevista.

La conoscenza salva l'immutabilità, e consente di mantenere l'impostazione plotiniana, dove alla «necessità» si sostituisce la prescienza. Con un po' più di fatica resta invece salva la libertà degli angeli: per evitare la sostanzializzazione manichea si è dovuto pensare un universo armonico in cui tutto fosse previsto, ma la libertà degli angeli, e poi degli uomini, fa sì che nonostante termini e metafore siano gli stessi di Plotino, il senso non possa essere uguale.

La polemica antimanichea porta Agostino a definire il male come assenza, corruzione di una natura buona, puro non essere. La lettura di Genesi gli impedisce però di identificare il nulla e il male con la materia, tanto da costringerlo a introdurre figure limite, come la materia informe e il tempo precedente la scelta degli angeli. In parte utilizzando e in parte oltrepassando la stessa terminologia neoplatonica, nel *De civitate Dei* si segue il configurarsi un principio immutabile che per immutabile decisione eterna crea dei mutevoli che possono guadagnare l'immutabilità, pur permanendo in uno stato di relativa mutevolezza. All'origine della disarmonia c'è una libera decisione: Dio ha voluto che il nulla potesse corrompere l'essere. Questa è l'origine delle due città, questo l'*initium*, questo ciò che resta della necessità stoica e neoplatonica: dovevano essere due città. Procediamo ora alla lettura del ventiduesimo libro del *De civitate Dei*.

Quando la storia si concluderà, spiega Agostino, si instaurerà il regno della città di Dio: la citazione di Luca 1,33 (*il suo regno non avrà fine*) conferma al lettore che la storia è alle spalle, davanti a noi la ricomposta Gerusalemme celeste, dove i buoni godranno della felicità eterna. Fin dalle prime pagine Agostino sente la necessità di ricordare come a causa del libero arbitrio ognuno sia responsabile della sua felicità o infelicità future[6]. Il sommo bene immutabile ha concesso alla creatura mutabile di scegliere se allontanarsi o avvicinarsi a Lui, e la creatura proprio quando sceglie l'allontanamento e l'infelicità dimostra di essere buona e creata per il bene, così come la corruzione dell'occhio «indica appunto che l'occhio è stato creato per vedere la luce»[7]. Il paragone

tra l'occhio e l'anima libera è per noi un segnale, un richiamo alle modalità della fruizione dell'eterno equilibrio, che vedremo realizzarsi nella visione. L'occhio è un organo superiore agli altri, perché la sua corruzione consiste nell'esser privo di luce, come l'uomo dotato di libero arbitrio è superiore alle altre creature, è «degno del cielo» tanto quanto gli angeli e forse è stato creato proprio per riempire i posti lasciati nella città celeste dagli angeli caduti, «in modo che quella città suprema e amata non si veda defraudata nel numero dei suoi cittadini», così che non venga incrinato un preciso equilibrio numerico. La volontà divina, che non muta, ristabilisce continuamente condizioni di equilibrio: nei confronti della vita terrena, perché prevede un premio o una punizione; nei confronti della vita ultraterrena, perché riempie la città celeste del giusto numero di abitanti, angeli o uomini che siano. Inoltre, anche il corpo risorto degli uomini che vivranno nella città felice deriva da un'equilibrata ricomposizione: come un vaso, la cui argilla viene sciolta e rimodellata, così accadrà al corpo di ogni uomo, oggetto di una riorganizzazione della stessa materia.

La risurrezione dei corpi non era del tutto in contrasto con le leggi fisiche conosciute allora, fondate per lo più sul *Timeo* di Platone e su reminiscenze aristoteliche. Tuttavia le obiezioni alla pretesa dei cattolici erano parecchie: i corpi bruciati, mutilati, dilaniati, come risorgeranno? e i corpi dei cannibali e delle loro vittime? e quelli dei neonati, dei feti abortiti, degli esseri mostruosi? e se tutti saranno «perfetti», secondo «la misura che conviene alla piena maturità di Cristo»[8], da dove e come i corpi risorti aggiungeranno o toglieranno ciò che non hanno, ad esempio in peso o altezza? e saranno tutti maschi? e dove finiranno i capelli tagliati lungo il corso della vita? Non si tratta di domande sciocche, poiché in esse si nasconde un quesito di fondo: quale sarà lo statuto ontologico e fenomenologico della materia dei *cieli nuovi* e della *terra nuova*? Agostino, dopo un ulteriore richiamo alla fede nelle cose che sembrano contrarie alle leggi fisiche, propone alcune risposte: ricorre alle *rationes seminales* per giustificare la risurrezione dei corpi dei neonati, tra i quali include anche i feti, come corpi di adulti; ricorda che quando si parla di «misura» di Cristo non si intende una misura quantitativa; sorvola sull'età del corpo risorto, questione di poca importanza; sostiene che le donne risorgeranno come donne, perché «il sesso femminile non è una corruzione, ma una natura»[9].

Per coloro che domandano dei capelli tagliati, delle parti malate scomparse, dell'altezza mutata, la risposta come abbiamo visto sopra passa attraverso il paragone del vaso d'argilla, e viene ribadita poco più sotto con riferimento a una statua che l'artista decida di fondere: se infatti uno scultore può rifare una statua che gli era venuta deforme tanto da renderla «bellissima di modo che

nulla si perda della sua sostanza, ma soltanto la sua deformità, se può amalgamare e rimescolare nell'insieme ciò che nella statua originaria risultava sconveniente o sproporzionato, senza però eliminarlo e separarlo dal tutto di cui la statua era fatta, senza fare cosa brutta o diminuire le sue dimensioni», allora «che cosa si deve pensare dell'Artefice onnipotente?»[10]. Così anche i capelli del nostro capo, che sappiamo essere contati, torneranno, se pur rimodellati e inseriti in un'unità armonica. I grassi e i magri, tutti saranno bellissimi: per giustificare questa affermazione Agostino definisce la bellezza con parole divenute poi assai note.

«La bellezza corporea», si legge sempre nel diciannovesimo capitolo, «sta nell'armonia delle sue parti e in una certa dolcezza del colore». Durevole sarà la fortuna di questa definizione, ripresa dagli autori medievali: bello si può dire ciò che risulta ben proporzionato e dolcemente colorito[11]. È forte il legame con la fisicità: armonia tra le parti e colore sono elementi propri di un corpo, difficilmente attribuibili a realtà spirituali. E quando, poche righe più sotto, Agostino afferma che i giusti nell'aldilà splenderanno come il sole con un «dolce colore», si deve probabilmente intendere un riferimento alla effettiva materialità dei corpi risorti (e infatti più avanti si legge: «la carne spirituale sarà dunque sottomessa allo spirito, restando però carne, senza diventare spirito»[12]). Nella città eterna dunque i nostri occhi vedranno corpi bellissimi, splendenti di «dolci» colori. Occorre considerare però che altrove, per esempio nei celebri passi delle *Confessiones*[13], Agostino utilizza la medesima terminologia per dire la bellezza di entità del tutto spirituali, come l'anima o lo stesso Dio: è un dato che può rimettere in gioco lo statuto dei corpi risorti, oppure può semplicemente evidenziare la disinvoltura con cui elementi corporei vengono attribuiti a realtà spirituali, sia per tacitamente dichiarare l'ineffabilità di queste ultime, sia invece per rilevare una certa continuità tra i diversi piani dell'essere, che rende lecita la metafora anche quando non è esplicitata.

Tuttavia nelle pagine subito successive Agostino sottolinea come, nonostante la somiglianza che le avvicina, l'armonia di questo mondo sia ben distinta da quella dell'aldilà, poiché mentre la vita eterna è tutta bellezza e pienezza, questa ci si domanda «seppure si deve chiamare vita, piena com'è di tanti mali». A fatica si percepisce quel che c'è di armonico, perché l'uomo è avvolto «in una specie di voragine tenebrosa» da cui si può liberare solo con dolore e timore. Lo squarcio luminoso sulla bellezza e la pace equilibrata della città eterna rende ancor più cupa la visione della città terrena, funestata da brutture di ogni genere. La descrizione contenuta nel ventiduesimo capitolo riassume egregiamente i più tristi aspetti della condizione umana, conseguenza della colpa d'origine, già descritti nei precedenti libri del *De civitate Dei*: l'uomo

sulla terra è condannato all'oscurità e «proprio questo indicano l'amore di realtà futili e dannose, le pungenti preoccupazioni per tutto ciò, i turbamenti, le afflizioni, le intimidazioni, i godimenti insani, le discordie, le liti, le guerre, le insidie, le collere, le inimicizie, l'inganno, l'adulazione, la frode, il furto, la rapina, la perfidia, l'orgoglio, l'ambizione, l'invidia, gli omicidi, i parricidi, le crudeltà, le sevizie, l'iniquità, la lussuria, la leggerezza, l'impudenza, l'impurità, le fornicazioni, gli adultèri, gli incesti e tanti atti di libidine e sconcezze contro la natura dell'uno e dell'altro sesso, che sarebbe turpe anche nominare, i sacrilegi, le eresie, le bestemmie, gli spergiuri, l'oppressione degli innocenti, le calunnie, i raggiri, le prevaricazioni, le false testimonianze, i giudizi iniqui, le violenze, i latrocini e tutti i mali che vengono in mente» e che purtoppo «non abbandonano la natura umana»[14].

L'uomo nasce nell'«ignoranza della verità», sovrabbondante di «vuoto egoismo». Con fatica gli educatori liberano i giovani dal peso della «natura corrotta», attraverso la proibizione e l'istruzione, e combattono «negligenza e poltroneria». Agostino ne sa qualcosa, infatti i primi libri delle *Confessiones* descrivono con molto realismo le sofferenze e le fatiche del giovane costretto a studiare controvoglia. Ma proibizione e istruzione fanno ancora parte dei dolori patiti per scontare la pigrizia, un vizio in cui si ritrova qualche aspetto di volontarietà, e anche i mali descritti sopra, dall'omicidio al giudizio iniquo, sono tutti causati da colpe volontarie. Ben più cupo si fa lo scenario quando, nel corso di questo stesso capitolo, vengono elencate «tutte le grandi pene da cui è sconvolto il genere umano e che non riguardano la malvagità e la cattiveria degli iniqui, ma la condizione e l'infelicità comune a tutti gli uomini»[15]. Queste si possono dividere in due generi: alcune derivano dalla cattiveria altrui, è il caso dei vari generi di violenza subìta, altre invece provengono da fattori esterni, estranei a ogni volontarietà umana. Ci sono gli agenti atmosferici, caldo e freddo, le calamità naturali, terremoti e inondazioni, gli assalti delle belve, i veleni, le insidie del mare, gli incidenti fortuiti: «prendiamo un tale che torna a casa dal foro; pur avendo i piedi sani, egli cade, si rompe un piede e per quella lesione muore». E che dire delle inondazioni che rovinano il raccolto, delle malattie, della fame?

L'analisi di Agostino è impietosa, se pur condotta secondo i migliori stereotipi retorici: incubi sconvolgono chi dorme, visioni turbano gli ammalati, tentazioni dei demoni provano i giusti e, infine, non risparmiano neppure i più innocenti, i bambini appena battezzati. Perché? Ancora una volta, e quantaltre la ritroveremo nel corso della storia del pensiero, la razionale osservazione della condizione umana si arresta sgomenta di fronte alla sofferenza degli innocenti. La risposta emerge da ogni pagina dell'opera agostiniana, forse di tutte

le opere: l'uomo soffre perché in origine ha peccato. La nostra vita è «una specie di inferno» perché è un passaggio obbligato verso l'altra vita, un pedaggio da pagare, che si riesce a sopportare solo grazie all'aiuto del Salvatore (Cicerone, ricorda Agostino, sostiene che basti la filosofia, ma questa è concessa a pochissimi). Oltre alla grazia, che aiuta a sopportare con fortezza le sciagure in vista dell'altra vita, permangono a rischiarare il buio orizzonte alcuni doni che il Creatore non ha voluto sottrarre all'uomo, se pur peccatore: questi sono la fecondità e la «conformazione», il governo dell'intelligenza divina presente in tutte le cose. Anche se meno evidente, l'equilibrio armonico che caratterizza la città eterna ha un suo pallido corrispondente nella bontà della natura e nel lavoro dell'intelligenza che s'ingegna di arginare i mali. Qui l'intelligenza è intesa, come sempre in Agostino, a più livelli: si tratta della razionalità che fa sviluppare le *rationes seminales*, di quella presente nella struttura di un insetto, di quella di cui è dotato l'uomo. La stessa arte retorica che aveva condotto il lettore sull'orlo dei più neri abissi dell'insensatezza, lo porta ora a ricrearsi nelle bellezze naturali non meno che nei mirabili risultati dell'ingegno umano. Gli animali non sono più bestie feroci e velenose, ma creature multiformi e variopinte, il mare non è da temere per le tempeste, ma da ammirare per come «si veste di diversi colori, dal verde in tutte le sfumature al purpureo all'azzurro»[16]. E questo è solo «una consolazione per gli infelici e i dannati, non un premio per i beati»: notazione non insignificante, perché ristabilisce un parziale equilibrio terreno (anche quaggiù si ha qualche consolazione) e ricorda quello definitivo.

Ma dove soprattutto risalta «il bene presente in natura» è nell'invenzione delle arti: «quali risultati mirabili e stupendi ha raggiunto l'attività dell'uomo nell'arte del vestire e delle costruzioni! Quali progressi sono stati fatti in agricoltura e nella navigazione; quali invenzioni e realizzazioni nella fabbricazione di vasi o anche nella varietà della scultura e della pittura; quanti preparativi per costruire e rappresentare nei teatri cose mirabili a vedersi e incredibili a udirsi!». Gli stessi mali sono stati in parte debellati, se pur a volte con soluzioni forse peggiori, come è il caso delle armi: «quale abilità nel prendere, uccidere e domare animali privi di ragione! Quanti rimedi e antidoti sono stati preparati per conservare e proteggere la salute mortale, come tante sono le specie dei veleni, delle armi, dei congegni contro gli uomini!». La descrizione continua con le arti di non immediata utilità: «quante leccornie e condimenti per il piacere della gola; quali innumerevoli varietà di segni per indicare e manifestare il pensiero, fra i quali stanno al primo posto le parole e gli scritti; quali eleganze di linguaggio per incantare gli animi e quali abbondanze e varietà di versi; quanti strumenti musicali sono stati inventati e quale varietà di ritmi;

quanta competenza nello studio delle misure e dei numeri; quanta sagacità nel calcolare il corso e l'ordine delle stelle!». E addirittura tale è la bontà dell'intelligenza di cui l'uomo è dotato, da emergere anche quando lo scopo è difendere un'eresia: «infine, chi riuscirà a dimostrare la grandezza degli ingegni dei filosofi e degli eretici nel difendere i loro errori e le loro falsità?»[17]. Per concludere: «Chi potrebbe descrivere tutte le conoscenze delle realtà del mondo che l'anima ha fatte proprie, soprattutto se volessimo fermarci singolarmente su di esse e non accumularle caoticamente?».

Eppure, nell'accumulo caotico, dopo un divertente riferimento all'arte culinaria, l'elenco prevede le arti del linguaggio, la musica, la matematica, l'astronomia: un ordine poco casuale, che riecheggia il progresso delle scienze studiate dai re-filosofi nella *Repubblica* di Platone e che in ogni caso prevede un sempre maggior impadronimento delle leggi dell'universo.

Dalle prime scoperte, necessarie alla sopravvivenza, ai sofismi di filosofi ed eretici, la storia dell'uomo sembra seguire un *crescendo*: non a caso Paul Feyerabend in *Farewell to Reason* ha definito l'impostazione della pagina agostiniana un esempio dell'«idea quantitativa o additiva di progresso»[18]. Tale idea compare quando invenzioni e scoperte vengono viste «come eventi distinti e ben definiti la cui accumulazione fa progredire la conoscenza», quando la possibilità di sommare conoscenze sembra garantire un progresso continuo perché col passare del tempo sarà maggiore la quantità di scoperte, e queste ultime si saranno potute contare. Al contrario delle idee «qualitative», modelli o paradigmi fondati su giudizi di valore, le idee «quantitative» sembrano «assolute o oggettive» poiché basate su realtà numeriche: sembrano garanzia di oggettività, ma occorre rilevare, osserva Feyerabend, che il ruolo delle idee qualitative è «spesso nascosto dietro una preoccupazione per i dettagli quantitativi». I dibattiti scientifici sulla precisione e sui numeri comportano sempre «assunzioni qualitative» che possono essere mantenute a dispetto di notevoli difficoltà empiriche. Già il fatto di mettersi d'accordo sul numero delle entità da prendere in esame comporta delle scelte di carattere qualitativo (in relazione a che cosa si numera?): questo consente a Feyerabend di affermare che «solo una persistente confusione fra i numeri astratti (che sembrano chiaramente distinguibili l'uno dall'altro) e numeri di oggetti (che dipendono da circostanze qualitative) avrebbe potuto farci credere che i giudizi numerici siano più "oggettivi" dei giudizi di qualità, di struttura, di valore»[19]. Bersaglio di quest'affermazione sono certamente i moderni e i contemporanei ingenuamente fiduciosi nelle certezze delle scienze empiriche, ma secondo Feyerabend è sempre «questa credenza che, apparentemente, spingeva Platone a preferire la quantificazione alle opere d'arte».

Nel quinto capitolo di *Farewell to Reason* si fa riferimento all'ultimo libro della *Repubblica*, a 602 D dove si legge che non deve prevalere in noi quel che «appare» maggiore o minore, ma «ciò che calcola, misura e pesa». La parte migliore dell'anima, continua la *Repubblica*, è in «ciò che presta fede alla misura e al calcolo»[20], e infatti tale parte deve esser potenziata dai re-filosofi tramite lo studio delle arti matematiche: aritmetica, geometria, «stereometria», astronomia, armonia. Un universo fondato su idee che sono *logoi* può essere conosciuto e posseduto solo da chi sa lavorare con i *logoi*, perché si è esercitato con realtà sempre più astratte. Lo studio mantiene un ruolo fondamentale perfino nella pagina in cui Platone dichiara la responsabilità personale nella scelta a favore o contro la virtù, al termine del mito di Er, dove si legge che «la virtù è libera a tutti, e ognuno ne avrà più o meno a seconda che la pregia o spregia», poiché «responsabile è chi ha fatto la scelta, non la divinità»[21]. Dalla conclusione del mito platonico risulta, infatti, che lo studio (*mathema)* della vita buona e della cattiva, condotto finché si è nel corpo, consenta poi di scegliere con miglior criterio il genere di vita in cui reincarnarsi. Al momento dunque di esercitare una libertà che noi oggi forse definiremmo «di indifferenza», l'anima ha come unico riferimento i *mathemata* acquisiti nella vita passata, come se a Platone fosse necessario ricordare che anche quando nella struttura numerica dell'universo sembra incrinarsi il determinismo che la caratterizza a causa di un atto del tutto svincolato, anche allora non è del tutto indifferente avere accumulato conoscenze o no. È questa la stessa fiducia, presente soprattutto nelle prime opere, riposta da Agostino nelle cosiddette arti liberali: l'universo è razionalmente ordinato perché fondato su leggi matematiche, la cui conoscenza ne costituisce la chiave di lettura. Ma mentre in Platone cosmologia e psicologia consentono di definire un modello dell'universo determinato da *logoi*, in cui l'individuo può aspirare solo a cogliere i nessi, già fissi e definiti, tra le cose, il mondo di Agostino presenta caratteristiche ben diverse.

L'universo di Agostino è fondato sul libero arbitrio, e la libertà è causa del primo peccato, quindi della pena corrispondente: lo *status* ontologico di ogni singolo dipende poi anche dalle scelte particolari di ciascuno, che conducono a una maggiore o minore quantità di essere in proporzione alla vicinanza al Bene. Le due città sono abitate da chi decide, e manifesta nel corso di tutta la sua vita, quale delle due abitare. Entrambe le visioni del mondo confidano nella razionalità «quantitativa»: l'aumento delle conoscenze comporta una più ampia possibilità di intervento sulle leggi della *mensura*, del *numerus*, del *pondus*. Ma se nella misura, nel peso, nel calcolo di Platone[22] sporge quell'atto libero precedente ogni unione di un corpo con un'anima, nelle città agostiniane

è la pagina in cui si esalta un progresso «accumulativo» a suggerire un apparente contrasto con la struttura di un universo che porta in ogni suo angolo le tracce del primo atto libero. D'altra parte ricordiamo quanto detto nella prima parte di questo intervento: nel libro del *De civitate Dei* dedicato al riposo dell'aldilà la continua preoccupazione di Agostino è proprio quella di mostrare la ricomposizione di un equilibrio laddove il male ha aperto spaccature o creato voragini. Si tratta di un male sempre e solo frutto di volontà libere, che all'origine del mondo o nel corso della storia hanno deciso di allontanarsi dal bene, e di un equilibrio che non è evidente, perché deve essere mostrato per essere «visto».

Come l'anima del mito di Er è aiutata nella scelta da ciò che ha conosciuto, e quindi, ellenicamente, «visto» nella vita precedente[23], così anche l'uomo di Agostino deve «saper vedere». Nel *De ordine*, dialogo che precede di quarant'anni gli ultimi libri del *De civitate Dei*, si legge che l'universo ha una *ratio occultissima*, ma bisogna saperla vedere[24]. Le bellezze naturali, le prodezze delle arti umane, anche quando sembrano inutili o a favore dell'eretico, sono «consolazione per gli infelici e i dannati»[25], se si sanno vedere. «Non un premio per i beati!», aggiunge Agostino. Per i beati è infatti prevista un'altra visione: al momento del premio ancora una volta il senso della vista condurrà alla fruizione dell'equilibrio stabilito, o ri-stabilito, una volta per sempre. Il ventinovesimo capitolo è l'apice di tutto il ventiduesimo libro con la descrizione della visione beatifica.

Agostino si appresta a «vedere» quel che accadrà ai corpi risorti, e quel «vedere» la «visione» non è l'unica assonanza, in un capitolo che riporta per più di settanta volte la declinazione del sostantivo *visio* e la coniugazione del verbo *video*. I beati «vedranno» la «pace di Dio» che, secondo la Lettera ai Filippesi, *supera ogni intelligenza*[26]. La ricomposizione di ogni frattura sarà colta dunque da un atto del senso della vista, non serviranno più a nulla le scienze della misura, del calcolo, del peso. L'accumulo quantitativo di sapere non è più richiesto: qua si dà una conoscenza che supera ogni intelligenza e che si dà attraverso gli occhi. «Che occhi saranno!» concludeva già il *De ordine*, a proposito della *visio* finale in cui lo sguardo coglie il perché di tutto[27].

Ancora nel mito di Er, la libera decisione di scegliere una vita buona o cattiva era sostenuta solo dalle conoscenze acquisite nella vita precedente, in consonanza con il cosiddetto «intellettualismo etico» di Socrate prima, di Platone poi, secondo cui chi conosce il bene non può non farlo. Come è noto, si tratta di una questione gnoseologica prima che etica: il problema non è tanto nel vincolo tra conoscenza e volontà, quanto piuttosto nel genere di conoscenza ritenuta necessaria e sufficiente a vincolare la volontà. E la conoscenza massi-

ma, l'unica che è pienamente degna di questo nome, è la conoscenza dei primi principi, che anche nei filosofi ellenici assume i connotati di una visione. Chi non ha visto non sa, e dunque, platonicamente, non ha diritto a scegliere, o meglio ha il diritto di scegliere in modo sbagliato, perché si deve accontentare di accumulare conoscenze quantitative. Analogamente nel *De civitate Dei* chi gode della visione finale raggiunge anche il massimo grado di conoscenza, che gli consente, come vedremo, di scegliere di restare lì, perché non può desiderare altro. La differenza, enorme se pur semplicissima a dirsi, è nelle modalità della visione, che se per Platone poteva solo essere una visione intellettuale, per Agostino è una visione *anche* fisica. I beati infatti «vedranno Dio nel loro corpo». E «non è questione da poco stabilire se lo vedranno per mezzo del loro corpo, così come per mezzo del corpo ora noi vediamo il sole, la luna, le stelle, la terra con quel che contiene»[28].

La conoscenza diretta del principio, del bene assoluto, dell'essere sommo, è da una parte un vedere *faccia a faccia*, secondo l'espressione della prima Lettera ai Corinti più volte citata in questo capitolo, d'altra parte sembrerebbe un vedere mediato dagli occhi del corpo. Allora, paradossalmente la visione beatifica verrebbe meno quando il «santo» chiude gli occhi? No, quest'ipotesi è scartata come troppo «ardua»: «guardiamoci perciò dall'affermare che quei santi non vedranno Dio in quella vita se staranno a occhi chiusi, poiché lo vedranno ininterrottamente con lo spirito»[29]. Accanto alla visione «per mezzo» degli occhi del corpo, che invera la metafora platonica della luce e dell'intelligenza contenuta nei libri centrali della *Repubblica*, si colloca quindi una visione «spirituale», che pare indipendente da quella fisica. Eppure, poche righe più sotto, ecco illustrata la potenza acquisita proprio dagli occhi del corpo, che saranno in grado di vedere Dio: «ben diversa pertanto sarà la loro potenza, se per mezzo di essi si vedrà quella natura incorporea che non è racchiusa da uno spazio, ma è tutta ovunque»[30].

Lo spirito sarà visto con il corpo[31] nella città eterna costituita da quei *cieli nuovi* e quella *terra nuova* che soli possono sostenere l'ipotesi di un superamento del limite della materia[32], già arditamente segnalato nelle prime pagine di questo libro dall'uso più che metaforico di sostantivi e aggettivi relativi al mondo corporeo per indicare realtà incorporee. Le possibili obiezioni dei «filosofi», che volessero sostenere una netta separazione tra lo sguardo della mente e quello del corpo, l'uno riservato alle realtà intelligibili, l'altro per quelle sensibili, sono respinte attraverso alcune citazioni scritturistiche: utilizzando a volte la traduzione di Girolamo, a volte non utilizzandola, Agostino sostiene che pur non avendone esperienza deve essere possibile che la *carne* veda *faccia a faccia* lo spirito. La conoscenza quantitativa è dunque superata da

una conoscenza fondata su una nuova materialità, che supera ogni intelligenza e riempie completamente i sensi (nuovi) e lo spirito. Tanto da non consentire spazio ad altro e da impedire ogni scelta: come per il pensiero platonico la visione intellettuale e totale del principio rendeva impossibile la scelta del male, così per coloro che nella città di Dio godranno anche tramite il loro corpo della vista di Dio sarà impossibile volere altro.

Secondo Agostino, «non è vero che i santi non avranno il libero arbitrio»[33], perché saranno piuttosto liberati dal fascino del male: il dono di Dio deve rispettare una «sequenza» che prevede «all'inizio il libero arbitrio per cui l'uomo poteva non peccare, alla fine il libero arbitrio per cui l'uomo non poteva peccare»[34]. A noi la definizione di una libertà cui è negata ogni scelta suona come un trito ritornello scolastico, ma forse non è così lontano dalla nostra sensibilità il desiderio di non aver più desideri, di esser liberati dal dovere di scegliere. E le pagine conclusive del *De civitate Dei* sembrano indicare una *visio* insieme spirituale e corporea che collocherà ogni cosa secondo una prospettiva «qualitativa» che potrà abbandonare ogni arte liberale, poiché renderà obsoleto ogni paradigma e superato anche ogni accumulo di conoscenze: «là riposeremo e vedremo»[35], pur se con quali occhi le scienze dei numeri non sono in grado di dircelo.

NOTE

[1] Su questo mi permetto di rimandare al mio *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994, al capitolo su *Numero, forma e bellezza* (pp. 177-205).

[2] *De civitate Dei* 11,18.

[3] Cfr. *De doctrina christiana* 3,25,37 – 3,28,39; *Confessiones* 12,14,17; 12,30,41 – 12,32,43.

[4] *De civitate Dei* 11,19.

[5] *De civitate Dei* 11,21.

[6] Cfr. *De civitate Dei* 22,1,2.

[7] *De civitate Dei* 22,1,2.

[8] Cfr. Lettera agli Efesini 4,13.

[9] *De civitate Dei* 22, 13-18.

[10] *De civitate Dei* 22, 19,1.

[11] Cfr. anche *Epistola* 3,4; *De vera religione* 32,59; *De libero arbitrio* 2,5,12.

[12] *De civitate Dei* 22,21.

[13] Cfr. *Confessiones* 10,6,8 e 10,27,38.

[14] *De civitate Dei* 22,22,1.

[15] *De civitate Dei* 22,22,3.

[16] *De civitate Dei* 22,24,5.

[17] *De civitate Dei* 22,24,3.

[18] P. K. FEYERABEND, *Addio alla ragione*, trad. it. di M. D'Agostino, Armando, Roma 1990, p. 146.

[19] *Ibidem*, p. 148.

[20] PLATONE, *Repubblica* X, 603 A.

[21] PLATONE, *Repubblica* X, 617 E; cfr. 618 C: «Bisogna sommamente curare a che ognuno di noi, tralasciati gli altri studi, questo studio ricerchi ed apprenda, se mai sia in grado di apprendere e trovare chi lo renderà capace ed esperto, distinguendo la vita buona dalla cattiva, a scegliere sempre e ovunque la migliore tra le varie possibili».

[22] Cfr. *Repubblica* 602 D.

[23] Sulla metafora della visione in rapporto alla conoscenza nella grecità cfr. L.M. NAPOLITANO VALDITARA, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Laterza, Bari-Roma 1994, soprattutto i capp. I e III.

[24] Cfr. *De ordine* 2,4,13.

[25] *De civitate Dei* 22,24,5.

[26] Lettera ai Filippesi 4,7.

[27] Cfr. *De ordine* 2,19,51: «Grande Dio, come saranno quegli occhi! Come saranno sani, belli, penetranti, stabili, sereni, felici!».

[28] *De civitate Dei* 22,29,2.

[29] *De civitate Dei* 22,29,2.

[30] *De civitate Dei* 22,29,4.

[31] Cfr. *De civitate Dei* 22,29,5 *in fine*.

[32] Cfr. *De civitate Dei* 22,29,6.

[33] *De civitate Dei* 22,30,3.

[34] *De civitate Dei* 22,30,3.

[35] *De civitate Dei* 22,30,5.

SANTITÀ E VERITÀ, AL DI LÀ DEL TEMPO

di Mimmo Bua

Santo, al di là e prima dell'interpretazione dogmatica, cerimoniale o confessionale, equivale a *saggio*, ovverosia a Maestro: santo è semplicemente "colui che sa", colui che conosce la verità in quanto conosce sé stesso e, se a questo è destinato o preposto, la può insegnare; proprio perché la conosce. In questo senso si può parlare, anche oggi, al di là di tutti i "distinguo" di stampo laico, religioso, o storicistico, di Agostino il Santo o se si preferisce del Maestro Agostino: la sottile distinzione riguarda semmai l'Agostino nato a Tagaste e diventato vescovo di Ippona e Colui che era veramente Agostino.

Ed è una distinzione che coinvolge il "tempo", o la concezione che abbiamo del tempo e, conseguentemente del non-tempo, che, semplificando, può essere pensato come "nulla" se si concettualizza il "vuoto" e come "eternità" se si intuisce il "pieno", o meglio quello che in sanscrito è espresso dal termine *Purna* (la "pienezza" di Tutto ciò che è).

Un altro grande Maestro, Eckhart, (che cita spesso Agostino come Maestro, talvolta senza neppure nominarlo altrimenti) dice che, per quanto la si neghi o la si ignori, "c'è nell'anima una potenza che il tempo non attinge o non intacca...perché Dio stesso (l'Assoluto, il Principio) è in questa potenza come nell'eterno Adesso-ora (*in dem ewigen nû*). Se lo spirito fosse sempre unito a Dio in questa stessa potenza (che è nell'anima), l'uomo non potrebbe mai invecchiare (divenire). Poiché –continua- l'Adesso nel quale Dio creò il primo uomo, l'Adesso nel quale trapassa l'ultimo uomo, e l'Adesso nel quale io parlo, sono tutti identici in Dio, in ciò che non è che un Adesso...una sola e identica Eternità"

Una breve citazione di Boezio chiarisce il passo dal punto di vista dell'essere individuato: "un essere si libera tanto più dal destino, quanto più si accosta all'asse (*cardo*) universale". Questo "asse" o "cardine" universale è precisato da Boezio, proprio in riferimento al "destino", come *punctus medius*, visualizzato come centro della circonferenza di quel cerchio che raffigura appunto il "destino" che si manifesta, appare o si svolge in quella dimensione che la mente configura come "tempo": e questo punto medio è l'eternità.

Agostino il Maestro espone la stessa verità – esprimendola ovviamente in forma di concetto- in vari passi dei *Sermones*, del *De Trinitate* e del *Commento* al Vangelo di Giovanni:

"Esamina le mutazioni delle cose e ovunque troverai 'è stato' e 'sarà'. Pensa a Dio (all'Assoluto) e troverai "*è*", laddove 'è stato' e 'sarà' non possono essere...L'essere è un termine che designa [necessariamente] l'*immutabilità*...È una vita primordiale e assoluta, per la quale *esistere* non è una cosa differente da *essere*, ma esistere ed essere è la stessa cosa".

Agostino precisa in proposito (analogamente a quanto dice Eckhart della potenza dell'anima) che si tratta di "una intelligenza primordiale ed assoluta per la quale *vivere* non è una cosa e *pensare* è un'altra cosa, ma pensare è vivere ed è essere": perché in definitiva "tutte le cose sono una".

L'uomo dunque, per Agostino il Maestro e Santo (nel senso del Saggio, di colui che sa) prima di esistere, vivere, pensare, *è*: e in quanto è, esiste, vive e pensa; perché se tutte le cose sono in definitiva Una sola cosa, a quell'unicum possono e devono ricondursi o correlarsi anche questi 'nomi' o 'verbi' o 'concetti' che esprimono facoltà costitutive dell'essere umano.

L'uomo non-è o sembra non-essere in quanto "diviene": in linguaggio vedantico si dice che il *jiva* (l'essere individuato) non-è solo in quanto offusca (vela, annebbia) la sua consapevolezza di essere, da sempre e per sempre *Sat* (Essere-Esistenza) e *Chit* (Coscienza-Consapevolezza), nonché *Ananda*, imperturbabile beatitudine dell'assoluta Esistenza-Coscienza che il tempo non "attinge" o non "intacca", come dice Echkart a proposito della "potenza dell'anima", che è consapevolezza di essere nell'eterno Adesso. Nel linguaggio della dottrina cristiana Agostino dice, nel suo Commento ai Salmi, "L'uomo *non è* in sé stesso perché cambia e si altera": ciò che cambia e si altera è il corpo, che non è mai lo stesso, l'anima che neanch'essa resta la stessa, e anche lo spirito che diciamo razionale, che è cangiante, e dunque non può dirsi che sia sempre "lo stesso". Agostino dice che l'uomo è lo stesso "quando vede Dio", cioè quando "vede Colui che È.

"Io sono Colui che È" è l'assoluta affermazione con cui Dio si presenta a Mosé; un altro santo Maestro, indù per nascita, universale per consapevolezza, Ramana Maharshi, diceva spesso ai suoi visitatori occidentali che non c'è modo più perfetto di esprimere Dio, l'Assoluto, *Brahman Nir-guna* (senza attributi e qualità 'sovrapposte' che è l'*Atman*, forma riflessiva di quella lingua "compiuta" che è il sanscrito che in lingue occidentali viene tradotto con *Self*, *Soi*,

Sé, in quanto "Sé-stesso" di ogni essere che connoti sé stesso come "Io". Non a caso il metodo proposto da Ramana Maharshi come via di conoscenza (*Jnâna mârga*) si basa sull'interrogazione: "Chi sono (o chi è) Io?".

Anche Agostino dice che l'uomo, "vedendo Colui che è, comincia così, secondo la sua capacità, ad essere...". Per lui il *come* (il metodo) è la *charitas*, che, senza entrare nel merito delle interpretazioni confessionali, possiamo serenamente rendere con "amore".

È il caso di rimarcare che "Io sono Colui che sono" è la versione in greco di ciò che in ebreo suona invece "Io divengo ciò che Io divengo": l'espressione in greco sottolinea l'*Essere in Sè stesso*, mentre quella ebraica privilegia l'*Essere in rapporto a noi* che diventa "il Dio di Isacco e di Giacobbe". Anche nella concezione vedica si ritrovano i due concetti, sintetizzati nel nome *Brahmâ* o *Ishvara*, o *Brahman Sa-guna* (con-attributi) e in quello di *Brahman Nirguna*. Una delle tante esemplificazioni può essere, da un lato, quella della *Katha Upanishad*: "Egli È, e solo così può essere visto o compreso"; dall'altro, il versetto del *Rig Veda* che dice: "Tu, Agni (Fuoco-Sole), sei Varuna (il dio degli esseri creati) nascendo, e Tu diventi (scr. *bhavasi*, che si può rendere anche con "ti modifichi", "ti cambi in") Mitra, quando t'infiammi": Mitra è anche detto "Colui che diviene il Sole degli uomini", ovviamente dal punto di vista degli uomini.

Come abbiamo già accennato prima per Agostino "essere" e "verità" coincidono: nei *Soliloqui* dice esplicitamente: "*Il vero che io vedo è ciò che è*". Quel flusso indeterminato del pensiero che è la "mentalità moderna" (che ama follemente perdersi nei labirinti di pensiero che essa stessa crea e disfa continuamente) non riesce più, o caparbiamente si rifiuta di ristabilire la differenza fra quella che possiamo chiamare la "verità dei fatti" e quella, spesso travisata o ridotta a qualcosa di sentimentale o di meramente etico, che ancora è lecito nominare come "verità dei principi" (che è fra l'altro ciò che connota una "tradizione" che è cosa del tutto diversa dalla "consuetudine", che spesso, anche qui, sia detto en passant, confondiamo con la prima, che è da intendere, essenzialmente come "trasmissione" dei principi universali ed eterni). Si tratta di due differenti "livelli" o punti di vista: e tuttavia la parola sanscrita che corrisponde a "verità" – *satyam*, che contiene la radice *as*, "essere" – connota simultaneamente "verità" e "realtà" che, ai differenti livelli, può essere *applicata* sia alla relatività delle cose temporali (alle "forme" del divenire) sia all'assoluto o assolutezza dell'essere immutabile (senza forma, qualità, attributi, accidenti e via dicendo). Vale a dire a quell'*Atman*-Sé che i Veda descrivono soltanto

per negazione: 'non questo...non quello', che non è toccato né dal dolore, né dalla vecchiaia, né dalla morte, il cui desiderio è vero in quanto è reale (immutabile e appagato in sé), i cui pensieri sono reali in quanto veri; e coloro che lo conoscono non hanno più necessità di trans-formarsi, di passare in altra forma, poiché possono muoversi a volontà in tutti i mondi senza mai uscire dalla beatitudine imperturbabile del loro Essere-Coscienza Assoluta. Poichè in definitiva, ripetono spesso tutti i testi vedici, se si è da sempre e per sempre (e ciò che è non può non essere) si "diventa" ciò che si pensa di "essere".

Per dirla con sant'Agostino: quando noi pensiamo alle cose eterne, quelle che non cambiano, noi partecipiamo all'eternità. L'eternità non è né lontana né fuori di noi; essa è più vicina a noi di quanto non lo sia il tempo, le cui due componenti ("è stato" e "sarà", che sono sempre una operazione o una proiezione di una memoria soggettiva che può anche diventare più o meno condivisa o collettiva) sono realmente lontane: lontane dal nostro essere sempre "qui ed ora", evidentemente. L'una è lontana "davanti a noi", l'altra è lontana "dietro di noi", mentre, è sempre Agostino a dirlo, "ciò che è vero lo è stato sempre e lo sarà sempre".

Il commentatore delle cui glosse si è fatto largo uso in questo intervento (Ananda Kentish Coomaraswamy, che di queste cose parla a lungo nel suo magistrale trattato su "Tempo ed Eternità") dice che la "Verità", che sia espressa nelle dottrine e nel linguaggio dell'Induismo, del Buddismo, dell'Islam o del Cristianesimo è, così come l'Eternità, un *Nome divino* (attributo, modificazione, qualità divina). Coomaraswamy aggiunge, evidentemente da un punto di vista vedantico, che solo il nostro "stordimento" (offuscamento dovuto all'ignoranza, *a-vydia*, non-conoscenza) potrebbe farci dire o pregare: "Tu che non cambi, resta con me". Volendo ribadire, credo, che Ciò che è, Ciò che non cambia per il semplice motivo che non può né cambiare né alterarsi, è già "con noi" e "in noi".

D'altronde non afferma anche un certo Gesù, che, per "nascita", faceva "di Nazareth": "Il regno dei cieli è dentro di voi"?

Possiamo qui tentare di definirlo anche come quel "potere sinottico e sintetico" insito nell'intelletto umano che, come diceva un altro grande santo-maestro, Tommaso, nella sua *Summa*, è quella potenza intellettiva che ci permette di avere "una sola conoscenza dei contrari": quello che, ad esempio, nell'idea di "temperatura" sintetizza le nozioni contrarie di caldo e di freddo, e in quella proiezione illusoria (nel senso della non-realtà che pertiene a tutto ciò che si muove, cambia, diviene) che è il tempo percepito o misurato sullo spazio, intuisce la compresenza dei contrari "passato" e "futuro" e analogicamente li sintetizza nella parola o nome divino "eternità". Questo potere sinot-

tico – che credo si possa dire anche capacità di intuire simbolicamente la Realtà assoluta – esemplifica, anche, che cosa può significare il "vedere e conoscere nell'istante del ciò che è tutte le cose"; non dal punto di vista dell'opposizione del soggetto e dell'oggetto, o del conoscente e del conosciuto, ma da quello in cui "conoscere ed essere sono la stessa cosa", verità già chiaramente intuita da uno dei padri del pensiero occidentale, Parmenide (anche se sarebbe scorretto dire che sia stato il primo) e glossata in questi termini da Plotino nei passi della V Enneade (9, 6) in cui lo cita:

"Nell'immateriale la conoscenza e il conosciuto sono identici"; così come identici sono, nell'autentico atto conoscitivo, il conosciuto e il conoscente.

L'interveniente (colui che qui si sforza di identificarsi al "testimone" della parola, al di là dei movimenti di pensiero che nella sua mente configurano quel che 'è stato' o quel che 'sarà') è convinto che questa sia, infine, la "chiave" per comprendere o intuire l'Infinito. Che è anche il Silenzio da cui promanano tutti i suoni; quindi, ovviamente, anche al di là degli "interventi" che capita ad ognuno di fare in quella che, quasi sempre erroneamente, consideriamo la realtà dei "fatti": ovvero di ciò che uno pensa, da solo o in condivisione con altri soggetti pensanti, di aver "fatto" o "subito"; oppure di aver "imparato" e, talvolta come segno di buona sorte o di buon *karma*, come dicono gli indù, "disimparato" o messo da parte. Per il semplice motivo che ci appare, a un certo punto del cammino, non-vero; quindi qualcosa che non è e non può essere, se non in quanto "miraggio" o "illusione" che intravediamo lungo la strada.

Uno di questi miraggi è, ad esempio, quello di voler a tutti i costi "storicizzare" i santi: nel senso già chiarito di saggi o Maestri di una verità che, in sé stessa, non sorge né tramonta mai, ma, semplicemente, *è*; e come tale, anche se cambiano i modi e le espressioni del linguaggio, può essere soltanto ri-detta.

23 Novembre:

NELLE OMBRE DEL DOMANI

L' "ORA" DI AGOSTINO: TEOLOGIA E FILOSOFIA DELLA STORIA*

di Bruno Forte

Grazie! Ringrazio Dio, soprattutto, per essere qui con voi. Ringrazio la Fondazione Sardinia per questo invito. E tutti gli amici e colleghi che mi onorano con la loro presenza. Ringrazio anche, naturalmente, questi giovani che sono venuti a pensare con noi.

Io credo che nella vita si trovano risposte vere quando si hanno domande vere. Ed allora, in ogni nostro riflettere, è innanzitutto la costruzione della domanda, il riconoscimento di essa, che è alla base di quanto noi possiamo dire e fare.

Qual è la domanda lungo la quale si muove il tentativo di pensare Agostino e le "apocalissi dell'Occidente" che io farò con voi? È certamente la grande, la vera domanda, che è la domanda dell'infinito dolore del tempo: l'unica vera domanda.

Già Hegel diceva che è dalla scissione che nasce il pensiero, un pensiero che nella sua ambizione dovrebbe giungere alla *Versöhnung*, alla riconciliazione. E sappiamo come questa ambizione di riconciliazione sia stata al tempo stesso il fascino e il dramma del pensiero di Hegel. In ogni caso è questa ferita, è questa coscienza infelice, come anche la chiamerà Hegel, che muove ogni pensare. E, allora, comprendete la struttura del mio itinerario: in un primo momento io vorrei pensare il dolore del tempo; e dunque intitolo questo primo momento "il bisogno di un'apocalisse". Quindi, in una seconda tappa, vorrei riflettere sulla concezione biblica della storia e, dunque, su quel duplice volto della storia come apocalisse, e dell'apocalisse come storia. Per poter, nella terza e principale parte della mia riflessione – principale rispetto all'oggetto – occuparmi della teologia della storia e delle sue forme, in dialogo con Agostino, anzitutto; ma anche con l'altro grande modello di teologia della storia che è Gioacchino da Fiore. Per concludere con una breve riflessione sulle apocalissi dell'Occidente.

1. Dunque, anzitutto, chiamare il dolore del tempo "il bisogno di un'apocalisse". C'è un testo molto bello di M. Heidegger, che egli intitola con la pa-

* Riprodotto dalla registrazione, il testo non è stato rivisto dall'autore.

rola di Hölderlin, "A che servono i poeti nel tempo della povertà". Egli dice che il nostro tempo è il tempo della povertà, perché è il tempo della notte del mondo, *die Weltnacht*. Notate bene la metafora: l'epoca moderna, l'epoca dall'illuminismo in poi, è segnata della grande metafora della luce. Non a caso, in tutte le lingue europee, quest'epoca è chiamata con la metafora della luce: illuminismo, *illustration, Aufklärung, siècle des lumière*. È la luce la metafora che dice l'ansia della modernità, Ed è proprio in rapporto dialettico con questa metafora, che Heidegger definisce "notte del mondo", la condizione nella quale noi ci troviamo. Dove, egli dice, la notte del mondo non è tanto l'esperienza della mancanza di Dio, ma, molto più profondamente, il fatto che gli uomini non soffrano più di questa mancanza. Questa è la notte del mondo: è l'assenza di patria, la *Heimatlosigkeit,* è il non avere più un orizzonte sul quale stagliare il cammino, a cui riferire le opere e i giorni. È questa mancanza di speranza, di senso in grande. È il tempo in cui le avventure della ragione totalizzante della modernità, il pensiero solare dei vari modelli ideologici, si scontrano con l'esperienza del naufragio. Hans Blumenberg non a caso usa come metafora della nostra condizione la metafora del naufragio con spettatori. Siamo tutti, al tempo stesso, eredi e protagonisti di questo naufragio. Nessuno di noi può chiamarsi fuori dal tempo della modernità. È la nostra radice, è la nostra identità. Ma, in questo tempo di naufragio noi siamo chiamati, al tempo stesso, ad essere spettatori, cioè a prendere posizione, a deciderci rispetto ad essi. Ed allora, come descrivere questa condizione, nella quale noi ci troviamo, di "notte del mondo"?

Lo faccio con un testo molto forte di D. Bonhoeffer, il teologo morto martire della barbarie nazista nel campo di concentramento di Flossemberg. Scrive Bonheffer, prima di essere arrestato dalla Gestapo:" Non essendovi nulla di notevole, viene meno il fondamento e la vita storica, cioè la fiducia in tutte le sue forme. E poiché non si ha fiducia nella verità, la si sostituisce con i sofismi della propaganda. Mancando la fiducia nella giustizia si dichiara giusto ciò che conviene. Tale è la situazione del nostro tempo, che è un tempo di vera e propria decadenza". Che cosa significa decadenza? (*decadence*, come dice Bonhoeffer citando i dibattiti dei francesi della seconda metà del secolo scorso). La *decadence* non è il rifiuto della verità, il rifiuto dei valori. La decadenza è qualcosa di ben più sottile e proprio per questo di ben più inquietante e pericoloso. La decadenza priva l'uomo della passione per la verità, gli toglie il gusto di combattere per una ragione più alta, lo spoglia delle motivazioni forti che l'ideologia ancora gli dava. La decadenza vorrebbe convincere ad un ottimismo ingenuo universale. Ecco perché il decadente si mostra con la maschera sorridente, tranquillizzante e bonaria; per giunta quella maschera diffusa

con televisiva prodigalità ai nostri giorni. Questa è la decadenza! È il trionfo della maschera a scapito della verità. Tutto cospira a non pensare più, a fuggire la fatica e la passione del vero, ad abbandonarsi all'immediatamente fruibile. Diciamo pure, con altro modo di dire: la malattia del nostro presente è l'indifferenza. È il non avere più il gusto di porsi la domanda del senso. Con una forte metafora tratta dalla tradizione ebraica potrei ripetere: l'esilio vero di Israele cominciò il giorno in cui Israele non soffrì più per il fatto di essere in esilio. L'esilio non è la lontananza dalla patria: l'esilio vero è la mancanza di nostalgia della patria. Quando tu non hai più l'inquietudine della domanda del senso, della ricerca dell'ultimo, quando tu anneghi nel breve orizzonte del tuo immediato e ti manca la passione della verità, allora rischi di diventare prigioniero del tuo "particulare". Allora sì che i calcoli di bassa lega hanno forse successo, perché non si riesce a trovare le ragioni del vivere insieme che vadano al di là dell'immediatamente utile e conveniente. Questa è la crisi del nostro presente, questa è la notte del mondo. Ma, al tempo stesso, è in questa condizione che sembra concludersi quello che già noi crediamo ormai, con Hobsbawm, il "secolo breve", dopo il secolo lungo, del trionfo delle ideologie; il secolo breve nella sua accelerata realizzazione storica anche di drammatici fallimenti (ricordate la frase di Horkheimer-Adorno: "la terra interamente illuminata risplende di trionfali sventure"). Dopo questa esperienza siamo in un momento di cultura debole, malati d'assenza, soprattutto poveri di speranza.

Ebbene, c'è in questo tempo un bisogno, che io chiamo bisogno di una "apocalisse". Che cosa intendo con questo bisogno di un'apocalisse? Qualcosa di analogo a quello che ancora un rappresentante della scuola di Francoforte come Horkheimer chiamava la nostalgia del totalmente altro, la nostalgia di perfetta e consumata giustizia, la *Sensucht*, la nostalgia nel senso di "brama", proprio quello che potremmo anche chiamare la ricerca del senso perduto. Notate bene, non è una "*recerche du temps perdu*", cioè non è un'operazione nostalgica nel senso di un ritorno al passato. Ciò che mi sembra di intravedere nelle brume di questa condizione cosiddetta post-moderna, conseguente alla crisi dei progetti totalizzanti e totalitari della modernità, è una ricerca nuova di senso che chiamo bisogno di una Apocalisse perché ha tutti i caratteri e i segni di una attesa di qualcosa di inaudito, di indeducibile, di nuovo. Perciò l'apocalisse (sapete il termine greco corrisponde a *re-velatio*; quindi l'apocalisse è ciò che al tempo stesso vela e rivela come la "revelatio" latina, come la *Offerbaung* tedesca, per riferirci a questo campo di termini). Ebbene, bisogno di un'Apocalisse, bisogno di un senso altro, nuovo, che in qualche modo venga a interrompere la condizione di deriva, di abbandono e perciò di solitudine, in cui ci immerge tutti la mancanza di speranza, la mancanza di patria. Dove in-

dividuare questo bisogno di un'apocalisse? Lo individuo in modo particolare in tre segnali, fra altri possibili: 1) La riscoperta dell'altro. Non è solo Emanuel Levinas con la sua filosofia dell'"Altro" che ci ricorda che il mondo dell'io e delle sue pretese totalizzanti è destinato al naufragio. Non è, vorrei dire, un'esperienza largamente diffusa. (Pensate per esempio al fenomeno del volontariato: il bisogno di riscoprire che la ragione del vivere e del vivere la vita ha senso se hai qualcuno da amare, se vivi un esodo senza ritorno da te stesso). "Altri" è il senso, e sappiamo che "altri" è al tempo stesso evocazione di altro. Quando, ieri mattina, con Massimo Cacciari, dibattevamo, a Roma, il tema dell'etica, alla precisa domanda se sia possibile un'etica senza fede, io mi sono sentito di rispondere che certamente non è possibile un'etica senza trascendenza e autotrascendenza. Voglio dire questo: un'etica senza l'altro, dove l'io si afferma come assoluto, non dà spazio a nessuna eticità nel senso forte, etimologico, dell'Ethos come dimora e come costume. Sono gli altri, e quindi gli altri anche come traccia di ogni possibile, inquietante, ultimo altro, che ci danno il senso di vivere. La ragione del vivere è fuori di noi, non è anzitutto in noi. È soltanto a questo prezzo: perdere la propria vita, che si ritrova.

2. Un segnale di questo bisogno dell'Apocalisse, è quello che io chiamo la "riscoperta dell'ultimo"; un ritornare ai grandi orizzonti, alle questioni ultime, un bisogno di parlare di nuovo della vita eterna e, perché no?, di parlare di nuovo di Dio, ripartire da Dio. È un'esigenza che si risveglia in questa inquietudine della post-modernità (lo prova, tra l'altro, l'interesse nuovo nei campi più diversi a queste questioni). È appunto di questi giorni l'uscita di un curioso libro che ho scritto insieme a Cacciari, Giorello, Vitiello, questi amici, dove ho dialogato sulle loro domande rivolte al mio tentativo di pensare Dio e la fede nella tradizione della Chiesa.

3. E, infine, un terzo segnale di questo bisogno di Apocalisse: il bisogno di un nuovo consenso intorno all'evidenza etica. C'è un bisogno di verità, di pulizia, di trasparenza diffuso. C'è un bisogno di dare ragioni: il Concilio Vaticano II aveva detto nella *Gaudium et spes n° 31*, che è legittimo pensare che il futuro del mondo apparterrà a coloro che saranno capaci di dare ai giovani ragioni di vita e di speranza. Ecco, vorrei dire che, con un linguaggio bello, in fondo il Concilio diceva esattamente quello che sto affermando in questo momento: c'è un nuovo bisogno di riferimenti per cui valga la pena, comunque, di impegnarsi e anche di sacrificarsi. Fare il bene come bene e rifiutare il male come male, al di là dell'immediata efficacia, al di là di quella perversa equazione di verità e di utile che è l'equazione che domina il tempo della *decadence*. Allora, sotto questi vari profili, se è vero che il dolore del tempo è quest'assenza di patria, il dolore del tempo è questa mancanza di una speranza che ci dia ragioni

di vivere e che ci aiuti a portare la fatica delle opere e dei giorni; se poi è anche vero che verso quest'orizzonte si muove un bisogno di ricerca del senso perduto, se è vero cioè che è possibile definire il bisogno di un'Apocalisse, di un *novum* che venga a noi, allora comprendete che c'è un nuovo interesse a quanti ci hanno testimoniato l'esperienza dell'Apocalisse, cioè della rivelazione dell'altro, dell'irruzione dell'*escaton* nel tempo.

E qui, partendo da questa domanda, assume rilevanza il secondo momento della mia riflessione. Quella in cui io tento, seppur molto brevemente, di richiamare la concezione biblica della storia. Che è certamente, per l'ethos dell'Occidente, quella che ha plasmato la nostra identità più profonda, a cominciare, ad esempio, dal concetto della storia. L'idea di storia, così come noi la intendiamo, non esiste al di fuori dell'ethos dell'Occidente, perché non esiste al di fuori della tradizione ebraico-cristiana. La storia, potremmo perfino dire in maniera brutale, è un'invenzione del giudeo-cristianesimo, cioè è l'idea di un tempo orientato ad un *escaton*, ad una patria, ad una meta; essa è specifica della rivelazione ebraico-cristiana e proprio per questo temporalizza il tempo come via, come condizione di *peregrinatio*, di pellegrinaggio verso la patria futura. (Guardate, per esempio, l'Oriente: lì, la reincarnazione, la metempsicosi vi dimostra come manchi il senso della storia).

Ebbene, come dire la concezione biblica della storia? Lo faccio in tre brevissimi punti. Il primo, che è il quadro rispetto a cui reagisce la tradizione ebraico-cristiana. E questo quadro è il cosiddetto "mito dell'eterno ritorno", su cui resta comunque magistrale la ricerca di Mircea Eliade, *Le mithe dell'eternel retour*. Che cos'è il "mito dell'eterno ritorno"? Eliade ha dimostrato che il "mito dell'eterno ritorno" nasce dal bisogno di redimere il tempo storico. Anche lì è la domanda del dolore che muove la ricerca: come esorcizzare il dolore? Se tutto è un ciclo che si ripete, allora il dolore, il negativo, è soltanto un momento del processo eterno che, necessariamente, sarà superato e vinto in una più alta riconciliazione. Comprendete che "l'eterno ritorno", ispirandosi alla semplicissima metafora del giorno che nasce e che muore, delle stagioni che si susseguono, ha la forza e il fascino di situare il dolore come momento di un processo della vita. È, se volete, quello che poi, in maniera potente, nella dialettica hegeliana sarà l'idea del negativo come momento del processo, l'antitesi fa parte dell'*Aufhebung* più alto. Questo è in origine l'eterno ritorno.

Ebbene, nell'eterno ritorno, tutto si ripeterà eternamente. Dico subito, anche se non approfondisco, che questo non ha nulla a che vedere con l'eterno ritorno di Nietzsche, che è invece ispirato da un'anima profondamente cristiana anche se profondamente anticristiana (ma sarebbe troppo lungo approfon-

dire qui). Ebbene, è su questo sfondo del ritorno del cerchio, dell'*anulus aeternitatis*, del circolo eterno, che tenta di ripetere in ogni istante l'istante extratemporale dell'inizio, che viene a porsi la fede biblica. Che cos'è la fede biblica? Seguitemi, su questo punto, soprattutto i giovani, con grande attenzione, perché è il passaggio chiaro di ciò che volevo dire. La fede biblica si gioca tutta nel passaggio tra Genesi 12 e Genesi 22. È la storia di Abramo. Genesi 12 è la chiamata di Abramo, la sua vocazione: Abramo viene chiamato a lasciare la sua terra per avere una discendenza numerosa come le stelle del cielo e la sabbia che è sulla riva del mare. Abramo, che non ha figli, segue questa chiamata con il desiderio assoluto di chi proietta in essa il proprio destino .

Ma che cosa è Genesi 12? Non è altro che il mito dell'eterno ritorno. Isacco sarà la ripetizione del padre; Isacco sarà l'*extensio* di Abramo e dunque il ritorno di Abramo. Se tutto si fermasse a Genesi 12, la tradizione ebraica non avrebbe immesso nulla di nuovo nella storia del mondo. Saremmo di fronte all'ennesima forma dell'eterno ritorno dell'uomo arcaico.

Che cosa è assolutamente nuovo? È Genesi 22. Perché, che cosa avviene in Genesi 22 ?

Isacco, il figlio della promessa, deve ormai essere portato sul monte del sacrificio. Abramo deve credere a un "*Deus contra Deum*", a un Dio che contraddice le promesse di Dio; a un Dio che gli ha dato Isacco ed ora gliene chiede la *restitutio*. Abramo deve rinunciare all'idea di una perpetuità che sia ripetizione dell'identico. Questo è il dramma di Abramo. Credo che nessuno come Kierkegaard lo abbia dipinto in maniera altrettanto solenne, grande; ed è veramente il dramma da cui nasce un nuovo inizio.

Alla conclusione del suo libro su "*le mithe dell'eternel retour*", Mircea Eliade dice: "Con questo atto in apparenza assurdo, Abramo fonda una nuova esperienza religiosa, la fede". Genesi 22 è la nascita della fede nel tempo; prima di "Genesi 22" non c'è la fede; c'è l'affidarsi all'eterno ritorno dell'identico. Ma allora che cos'è la fede? La fede è l'affidarsi all'impossibile possibilità di Dio. Cioè la fede è riconoscere che la storia possa essere una apocalisse, cioè che il tempo possa aprirsi ad un indeducibile, inafferrabile, *escaton*, e ad esso debba incondizionatamente abbandonarsi. In altre parole Abramo non obbedisce a Dio perché è convinto delle cose che Dio gli chiede sul piano del prolungamento del suo ragionare, sul piano del calcolo, della rassicurazione. Abramo si fida perdutamente di Dio, cioè interrompe la continuità del tempo storico. Abramo si apre a un *novum* non catturabile, non definibile. È qui la nascita della fede. E chi capisce questo, capisce il cuore della tradizione ebraico-cristiana. Questo calcolare con l'ignoto, questo lasciarsi far prigionieri dell'invisibile; quella che sarà l'anima del profetismo biblico, come dice per

esempio Andrè Neer: "Il profeta partecipa al trascendente, non solo per comunicare con esso nell'intimità, ma per dividere con esso lo sforzo di affrontare ciò che non è del suo ordine". Il compito del profeta, dice Martin Buber, in *La fede nei profeti*, è di essere fermo coi piedi sulla terra e lo sguardo rivolto verso il Dio che viene. In altre parole, il profeta è colui che è permanentemente aperto all'irruzione dell'altro, dell'*escaton*. La storia diventa per lui Apocalisse, cioè possibilità di una rivelazione dove l'Altro venga, dove l'Altro, non calcolabile o misurabile, sorprenda, inizi il mondo nuovo come è stato per Abramo.

E la croce di Cristo che cosa porta di nuovo in questa tradizione che fonda il tempo storico?

Capite, con la fede nasce la storia, perché se la fede è l'apertura ad un *escaton*, che non è mera ripetizione del passato, allora il tempo è movimento lineare verso la promessa di Dio, verso il suo compimento. Senza fede c'è il circolo, con la fede c'è il tempo storico, c'è l'orientamento a domani. Ebbene, l'evento della croce del Risorto in qualche modo capovolge i termini: non è più la storia come apocalisse di Genesi 22, ma è l'Apocalisse come storia. Cioè è l'irruzione piena dell'Altro nel tempo, insomma l'evento della croce è la storia di Dio, nella storia dell'uomo. Questa è la rivelazione cristiana, o logo" sarx egeneto, il verbo si è fatto carne, si è fatto storia. E questo significa che ha fatto suo il tempo degli uomini, che il movimento verso il futuro, di Dio e della sua promessa, è al tempo stesso il movimento dell'uomo che va verso questa promessa, che crede in essa e ad essa resiste, ma anche il movimento dell'alleanza dell'uomo con Dio; il mondo non è solo il *teatrum gloriae Dei*, ma è in qualche modo il luogo in cui si compie la storia di Dio con l'uomo, senza che Dio si risolva nel tempo. Se Dio si risolvesse nel tempo, rivelandosi, avremmo l'eterno ritorno, avremmo il circolo, avremmo la medesimezza che si ripete. Invece va mantenuta forte la contemporanea unità e differenza, identità e differenza. Dio fa sua la storia, ma resta trascendente rispetto alla storia. Questo è il *novum* dell'evento della croce e del Risorto: il tempo storico è rivelato a se stesso come tempo aperto alla trascendenza di Dio, insieme anche come luogo in cui questa trascendenza si fa immanenza nel mondo. Chiameremo quest'immanenza *Prolessi* come fa per esempio Pannemberg e tutta un'anima teologica, o la chiameremo *Promissio*, come fa piuttosto Montman, altra anima teologica? Adesso però non entro in questi termini. Voglio soltanto indicare che qui sta tutto il punto-problema che la tradizione ebraico-cristiana consegna all'ethos dell'Occidente. Una volta fondato il tempo storico, cioè la storia come movimento lineare verso un futuro indeducibile e al tempo stesso assicurato dalla promessa di Dio, come penseremo la storia, come penseremo il

tempo? Che cosa sarà insomma il tempo che siamo chiamati a vivere, le opere e i giorni che ci sono dati?

Ed ecco il terzo ed ultimo momento del mio itinerario, quello che più direttamente entra nella questione che ci siamo posti: la teologia della storia e le sue forme. Il pensatore che più di ogni altro ha messo a fuoco questo problema di pensare la storia in quanto costitutivamente fondata dall'apocalisse, dalla rivelazione di Dio, è Agostino. Questo è lo straordinario merito che Agostino ha nella storia, non solo della teologia, ma nella storia dell'Occidente. È il motivo per cui noi siamo qui a parlare di lui, vorrei dire, di Agostino e delle Apocalissi dell'Occidente. Perché? Perché, per Agostino, Cristo non è semplicemente il centro cronologico del tempo, non è – come direbbe Konzeman *die Mittel der Zeit*, cioè non è solo il punto di convergenza e il punto di partenza, di un movimento che "va verso" e che "viene da". Il Cristo, per Agostino, è il centro escatologico del tempo, cioè è quel luogo in cui l'apocalisse si fa storia, l'Altro si dice in maniera unica e irripetibile, tanto che in rapporto a lui ogni passato è ormai eterno passato, perché nell'incontro con lui è posto l'oggi di Dio, l'"ora" della grazia che cambia il cuore della vita. Quella di Agostino, e così interpreto una frase di Gilson, è una metafisica della conversione. Io la interpreto piuttosto come una teologia della storia che nasce esattamente dal pensare il tempo come lo spazio sempre nuovo della decisione per Cristo e dell'accoglienza di lui, fino al momento in cui la città di Dio, iniziata nella storia grazie a questa apocalisse, si manifesterà pienamente nella gloria. Fra l'eterno passato e l'eterno futuro della promessa c'è un oggi, c'è un "ora". Quest'ora è l'ora della grazia, è l'ora della conversione. Fra il presente della fede e il futuro del regno, c'è quest'"ora", c'è questo cairo;" (è il linguaggio del nuovo testamento). Non solo cro;no", non solo tempo puntuale, fatto di istanti in successione, ma istante qualificato della decisione, istante qualificato dalla grazia. Come dice Karl Reiner, quella di Agostino non è tanto una teologia della storia e della speranza aperta verso un futuro ignoto, quando una teologia della contemplazione mistica, che possiede già Dio. La teologia della storia di Agostino è più una teologia dell'eterno dialogo fra bene e male, il cui esito è predestinato sin da Dio, più che quella di un vero futuro e di una storia in Dio stesso. Insomma, Agostino mette al centro della sua teologia della storia l'"ora" di Cristo, la decisione per Cristo. Questo tuo istante, questo attimo, può essere qualificato nell'atto della decisione per Cristo come oggi di Dio, come "ora" della grazia.

In questo modo Agostino, scrive Hans Urs Von Balthasar, «respinge ogni concezione terrestre della condizione finale della chiesa, diversa da quella at-

tuale. L'eterno non si rivela di più nel corso del tempo, la forma del tempo lo rivela nascondendolo. Non ci si assicura l'eternità nel tempo attraverso fantasiose impennate fuori di esso, bensì attraverso l'obbedienza e l'accettazione che l'eternità stessa impone. Beati i poveri in spirito perché di essi è il regno dei cieli, beati i miti perché erediteranno la terra». In Agostino il *Novum* irrompe nell'attimo. In Agostino è l'estasi dell'adempimento, l'ora del compimento, l'ora della fede. Ma stiamo bene attenti! Non equivochiamo! Questo non significa, però, che aprirsi all'irruzione dell'apocalisse dell'*escaton* nell'atto della decisione della fede significa ritornare al circolo dell'eterno ritorno. Cioè non significa riassumere *l'anulus aeternitatis* nell'istante. Questo sarà il dramma di Nietzsche, non è un problema di Agostino. Agostino non sostituisce al cerchio semplicemente una linea aperta verso un indefinito progresso. Ma al cerchio sostituisce la croce, la croce del Risorto, che, conficcata nella storia, la spacca in due provocando gli uomini alla decisione di fede, qualificando la loro esistenza nel tempo e nell'eternità. Insomma, la modernità di Agostino stà tutta qui. Agostino è estremamente moderno e attuale perché egli continuamente provoca a vivere in pienezza. Diremmo, col linguaggio esistenziale, con autenticità, l'ora, l'attimo. Dirà Lövith, parlando di lui: "Il suo tema, la sua preoccupazione centrale è la storia escatologica della fede, quella storia segreta entro quella secolare, sotterranea e invisibile, per coloro che non hanno gli occhi della fede. La chiesa avanza *inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia*. La chiesa è chiamata, come popolo escatologico, a vivere, in ogni istante, la decisione fra la *vanitas e la veritas*, fra la *civitas terrena* e la *civitas Dei*, fra l'amore di sé fino alla dimenticanza di Dio e l'amore di Dio fino alla dimenticanza di sé". (Il testo straordinario del *De civitate Dei* dove Agostino (14,28) definisce qual è la vera posta in gioco nell'ora della decisione). Dunque l'essere umano è una creatura di frontiera; la storia è questa permanente, e sempre nuova, irruzione dell'*escaton* nell'ora della decisione della fede. Io posso qui solo evocare questi temi che evidentemente andrebbero documentati ben più profondamente.

Dall'altra parte il mio tentativo era di pensare il contributo di Agostino in questa vicenda dell'apocalisse dell'Occidente. Voglio però qui mettere in luce il problema che resta aperto e che motiverà nuove ricerche di teologia della storia. Il rischio della teologia agostiniana della storia è facilmente intuibile. Agostino redime l'attimo, l'istante, l'ora. Ciò che resta scoperto in Agostino è il dramma, in qualche modo, della durata. Cioè, vorrei dire, Agostino pensa il tempo a partire dall'intensità della conversione. Ciò che resta, in qualche modo, non fino in fondo assunto è il peso del negativo in tutto questo, anche do-

po l'ora della grazia e l'ora della conversione. Certo, Agostino ha elementi di pessimismo storico e antropologico. Ma, proprio questi elementi ("chi non raccoglie con me disperde", secondo la parola evangelica) ci fanno capire che egli non ha risolto il problema di pensare, nella sua visione della storia, il ruolo della durata e dunque della pesantezza della negatività anche nella durata. Agostino è straordinario nel qualificare l'attimo per richiamarci all'ora di Cristo. Perciò io ho intitolato " l'ora di Agostino". Ma ciò che resta in qualche modo un problema aperto è come pensare la durata.

Questo sarà il grande compito di un altro decisivo interprete del tempo storico, inventato potremmo dire dal giudeo-cristianesimo, e cioè Gioacchino da Fiore, questo povero abate della Calabria del XII secolo la cui influenza sull'Occidente, secondo Henri Delubac nei due volumi *La posteritè spirituelle de Joacquin*, è maggiore di quella di Agostino. Delubac ritiene la presenza di Gioacchino più vasta di quella di Agostino, anche se nel giudizio di Delubac è estremamente drammatica e problematica. Delubac vede Gioacchino, per fare degli esempi, nei movimenti spirituali, francescani e non, fino alla riforma, a Hegel e a Marx. Tutto è Gioacchino fino al terzo regno di Hitler, (e qui io mi distanzio abbondantemente da Delubac, perché la mia interpretazione è diversa). Ma in realtà Gioacchino non pensa soltanto l'ora, il *proprium* della sua visione è pensare la durata. Egli vede il tempo distendersi nel seno della Trinità.

Ecco perché le grandi stagioni del tempo sono fasi di questo eterno divenire di Dio, l'età del Padre, l'età del Figlio, l'età dello Spirito. Non va letto banalmente questo succedersi dei tre stadi del mondo. In realtà questi tre stadi del mondo descritti anche figurativamente nel *liber figurarum* con la tavola dei cerchi divini stanno a dirci un idea molto precisa: il divenire del Mondo si compie non fuori ma dentro il divenire di Dio. Questa è la genialità di Gioacchino. Ed è una genialità che si trova anche in maniera insospettata in autori come Tommaso d'Aquino. Quando Tommaso dice "*processio divinarum personarum est ratio et causa processionis creaturarum*", il divenire delle persone divine è ragione e causa del divenire delle creature, siamo di fronte a questa intuizione pensata diversamente. Insomma, il mondo non sta' fuori di Dio, tanto che soltanto l'ora della conversione sia il punto degli incontri. Il mondo si svolge nello svolgersi eterno della vita di Dio. La Trinità è il grembo accogliente del mondo. E in questo senso, tutto ciò che è nel mondo, anche la durata con la sua pesantezza, è abbracciato e portato all'interno della Trinità. Ecco perché Henri Motu, che è uno dei più recenti e significativi studiosi di Gioacchino, dice: "Il gioacchinismo è una teologia della Speranza, sotto forma di teologia dello spirito, è una ripresa dell'apocalitica neo-testamentaria. È un re-

stituire fiducia alla durata del tempo storico, vista, non nel senso che la Trinità sia catturata nella storia ma nel senso che la storia si riposa e vive nella Trinità". Come dirà Barth: "il procedimento del pensiero di Gioacchino non consiste nello spiegare la trinità partendo dal mondo, ma nel tentativo opposto di spiegare il mondo partendo dalla Trinità".

Arrivo allora alla conclusione. Di fronte a questo bisogno di Apocalisse, che ho descritto all'inizio, quale può essere una possibile via di risposta ? Noi abbiamo, mi sembra, due grandi modelli davanti: uno è il modello delle filosofie della storia, dei grandi progetti ideologici della modernità; l'altro è il modello di questa teologia della storia nelle sue due forme che vedremo subito (hanno entrambe qualcosa da dirci di Agostino e di Gioacchino).

Il primo modello, quello della cosiddetta filosofia della storia, in realtà ha in sè un dramma costitutivo. Io mi rendo conto di dover dire cose fin troppo rapide, ma mi rifaccio qui alla tesi di Löwith, che, per quanto contestata e discussa, resta a mio avviso tale da dare a pensare.

Löwith dice: "La filosofia della storia è intesa a definire l'interpretazione sistematica della storia universale, alla luce di un principio per cui gli eventi storici e le loro conseguenze vengono posti in connessione e riferiti a un significato ultimo". E aggiunge: "In questo senso la filosofia della storia dipende interamente dalla teologia, cioè dall'interpretazione teologica della storia come storia della salvezza". Detto in soldoni, non è pensabile Marx, non è pensabile nessun movimento rivoluzionario della modernità, nessuna filosofia del progresso storico senza la teologia cristiana, senza la tradizione ebraico-cristiana. E fin qui ci siamo!

Ma qual è il dramma per Löwith ? È che la filosofia della storia si costituisce esattamente nel momento in cui la filosofia della storia si distacca dalla teologia della storia, negando la sua radice teologica. Il dramma che egli descrive, nel passaggio da Boussier, che pensa ancora come Agostino, fino a Voltaire. E così via! Allora attenzione! La filosofia della storia è teologica nella sua radice, ma è antiteologica nel suo compimento. Per Löwith questo è il vero motivo del suo inesorabile fallimento. In altre parole, una visione totale della storia non può che essere totalitaria e violenta se perde il senso di un'alterità e di una trascendenza che continuamente la misura. Questo mi sembra, invece, il grande contributo della teologia della storia. La teologia della storia riscatta il tempo storico come un tempo orientato verso un *escaton*, un futuro. Lo riscatta nelle due forme fondamentali: dell'ora (Agostino; lo straordinario contributo della riflessione agostiniana sulla *veritas* e sulla *vanitas*, sulla *civitas Dei*, sulla storia pensata come luogo della continua decisione per Cristo e per Dio); la riscatta come durata (il contributo di Gioacchino), a pensare il tempo intero

nella Trinità, e le stagioni del tempo nella prospettiva di un orizzonte fondante che sia l'orizzonte della vita trinitaria di Dio. A me sembra che queste due proposte, coniugate tra loro, diano oggi estremamente a pensare.

E vengo, allora, alla mia conclusione. Di fronte al bisogno di un'apocalisse, l'esperienza del fallimento dei mondi totalitari e violenti, espressi dall'ideologia della modernità (per dire, l'esperienza del secolo breve), ci dice che nessuna filosofia della storia è in grado, veramente, di darci ragione di vivere e di vivere insieme, che non siano violente e totalitarie. A questo punto l'alternativa è: l'ideologia ed il nichilismo o l'ideologia ed un'altra possibile forma di pensiero della storia aperta a un senso, ma ad un senso non totalitario e violento. Comprendete il senso della mia indicazione – da Agostino viene al nostro oggi questa proposta. Tra ideologia e nichilismo, tra pensiero totalizzante e perciò totalitario e violento da una parte e pensiero debole, rinunciatario, della *decadence*, della deriva, c'è un *terzium quid*, c'è una terza possibilità e, cioè che la storia abbia un senso, che questo senso non se lo dia da sé ma le venga donato da altri. Quello che prima dicevo: un'etica dell'auto-trascendenza e della trascendenza (comunque questa trascendenza venga detta). Certo, per Agostino, nella tradizione della fede, questa trascendenza si dice nella rivelazione e ad esso si corrisponde nella fede. Ma questo non esclude che un esodo da sé senza ritorno possa essere altrove vissuto. Ciò su cui dobbiamo tutti incontrarci è questo trascenderci, questo essere aperti alla possibilità di una trascendenza che ci raggiunga. Di un senso che non sia prodotto dalla nostra volontà o dalla nostra ragione ma in qualche modo sia riconosciuto ed accolto. In tedesco si gioca con le parole: *Denken ist Danken*, "pensare è ringraziare".

Io credo che questa frase abbia una profonda verità, quando giungi al riconoscimento che il senso della vita e della storia non è in te ma fuori di te – ed è il grande merito di Agostino e della tradizione ebraico-cristiana –, questo riconoscimento nella fede si fa riconoscenza. Questa riconoscenza è trovare ragioni per vivere e per vivere insieme, ragioni di speranza. Non totalizzanti e violente, e neanche debolissime, ma tali da giustificare l'impegno e la passione per gli altri. Grazie.

ELABORAZIONE DELLA FINE. MITO, GNOSI, MODERNITÀ

di Gianni Carchia

Non c'è dubbio che l'idea oggi dominante di modernità sia sorretta dalla convinzione dell'avvenuta scissione del nesso cristiano di apocalissi e storia. Ciò è stato fatto valere con forza, soprattutto, in tre interpretazioni storico-filosofiche, che vale la pena richiamare qui in principio proprio per tentare di mostrare, per converso, il significato di quel nesso. Si tratta, innanzi tutto, della concezione sostenuta da Hans Blumenberg della modernità come luogo dell'"autoaffermazione", che è quanto dire come superamento tanto della gnosi come del dogma, intesi entrambi come variazioni dell'apocalittica.[1] Tesi che, in anni recenti, ha trovato una sua radicalizzazione nella filosofia della compensazione di Odo Marquard, con la lode della modernità come rinascita del politeismo e abbandono di ogni chiliasmo utopistico.[2] In secondo luogo, in forma diversa, il congedo dall'apocalittica si ritrova nel teorema della secolarizzazione elaborato da Karl Löwith. Si tratta dell'affermazione secondo cui l'epoca moderna, con la sua filosofia della storia illuministica e la sua fede nel progresso, indebolirebbe fino a consumarle le proprie premesse teologiche, situandosi sempre più lontano dall'originaria promessa cristiana circa la fine del *saeculum*[3]. Ciò che è poi anche la riproposizione della tesi di Overbeck, secondo cui vi sarebbe un'antitesi costitutiva fra il cristianesimo e la storia, una volta supposta ovviamente l'identità fra il primo e l'apocalittica.[4] Infine, un'ultima variante dell'idea circa la scomparsa dell'apocalittica si trova nella lettura della modernità come gnosi, in quanto interiorizzazione del mancato adempimento della promessa escatologica, in autori come Hans Jonas ed Erich Voegelin.[5] Queste tre interpretazioni della modernità intrecciano fra di loro, in maniera singolare, un momento fattuale ed un momento valutativo. Descrivendo la modernità come separazione di storia e apocalittica, esse sottintendono il fallimento del cristianesimo come religione della redenzione e riconoscono la presenza di una storia, non più orientata ad un senso ultimo e definitivo, mescolata al divenire naturale. Da qui, di fronte a questa ambiguità, l'opzione in varia misura comune a tutte in favore di un franco naturalismo. Si ha così l'impressione che tutte queste vedute sulla modernità appartengano all'esperienza, per parafrasare precisamente Blumenberg, del "naufragio con spettato-

re". Ciò che esse biasimano – in breve, la perdita di senso della storia nel moderno – sembra in fondo essere anche ciò che auspicano, in una sorta di malcelata identificazione con l'aggressore.

In questa prospettiva, va allora, innanzi tutto, relativizzato il contrasto che divise Blumenberg e Löwith dopo la pubblicazione di *Die Legitimität der Neuzeit*.[6] Da un lato, certamente è vero che la cesura introdotta dal concetto blumenberghiano di "autoaffermazione", se non rende giustizia alla *Theocalia* e alla mitezza della dottrina nominalistica della salvezza, altrettanto sottovaluta pesantemente il tema della predestinazione, dell'apocalittica dell'anima individuale, dunque la crucialità del tema della "fine" nella coscienza post-rinascimentale cui fa riferimento.[7] Non solo il calvinismo, ma la maggior parte delle teorie moderne dell'azione smentiscono l'ipotesi di Blumenberg secondo cui l'autoaffermazione moderna dell'uomo si pone come un rovesciamento dell'onnipotenza del Dio tardo-medioevale. Neppure nel più inflessibile stoicismo antico, si trovano affermazioni tanto radicali nel negare la libertà del volere e nel ricusare l'autonomia dell'iniziativa umana, quanto nelle opere di Lutero, di Spinoza, di Hobbes. È, insomma, il platonismo husserliano di Blumenberg a costruire l'immagine della modernità come l'epoca in cui l'uomo, per la prima volta, in maniera al tempo stesso eroica e drammatica, arriva a prendere consapevolezza della forbice non mai chiudibile fra tempo della vita e tempo del mondo, fra la caducità, l'esser mortale e il compito letteralmente "senza fine" della ricerca, del pensiero. Dall'altro lato, certamente è parimenti vero che la visione löwithiana della storia come secolarizzazione è una visione sostanzialistica, giusta l'accusa che le muove Blumenberg,[8] in quanto ipotizza come sua unica accezione possibile quella anti-apocalittica. Löwith è così incapace di vedere nella prospettiva storica moderna qualunque tensione al valore e alla crescita spirituale, scorgendovi al contrario soltanto lo smarrimento dell'*eschaton*. Una certa paura dell'incarnazione, il sospetto verso ogni *finitum* che si ponga come *capax infiniti* sembra così comune ad entrambi i pensatori, ad onta della discussione che pare separarli sul significato da attribuire alla secolarizzazione. Nell'orizzonte del naturalismo che è loro comune, infatti, sia Blumenberg che Löwith convergono nel considerare la modernità, dunque la storia, come definitivamente sciolta dall'apocalittica. La differenza sta solo in questo, che in un caso tale distacco viene imputato ad una decisione consapevole, nell'altro allo stesso inconsapevole farsi della storia. Insomma, per Blumenberg, la storia umana si afferma come modernità *contro* l'apocalittica; per Löwith, essa nasce come modernità *dopo* l'apocalittica. In ogni caso, la storia – in quanto storia moderna – non sta in alcun rapporto con l'apocalittica. Si può sospettare che, in entrambi gli autori, il radicalismo di questa tesi derivi dall'avere assunto a

paradigma dell'apocalittica la sua accezione ebraica. Ora, come ha scritto acutamente Scholem, "ciò che il giudaismo ha posto irrevocabilmente al *termine* della storia, è divenuto col cristianesimo il *centro* della storia".[10] Se il significato della modernità viene enfatizzato da Blumenberg e rifiutato da Löwith, ciò accade però in base al medesimo presupposto, secondo il quale la storia che in essa si svolge non ha nulla a che vedere con la salvezza, vale a dire con l'ultrastoria. C'è in entrambi vuoi un'incomprensione, vuoi una negazione dello specifico dell'apocalissi cristiana, la quale non è solo il tempo del compimento, ma è anche lo spazio dell'attesa, un'attesa non infondata, non sospesa sul nulla, bensì radicata precisamente nell'atto di fondazione di un tempo propriamente storico. Se apocalissi e storia si divaricano fra loro, quest'ultima non può non riprendere un contraddittorio aspetto pseudo-naturale, ponendosi come cattivo infinito del proprio aspetto pseudo-naturale, ponendosi come cattivo infinito del progresso, non importa poi se esaltato umanisticamente alla Blumenberg o deprecato aristocraticamente alla Löwith.

Il tipo di interpretazione della modernità che ha dominato, più o meno coscientemente, la scena contemporanea è però quella che abbiamo chiamato la terza maniera di separare fra di loro storia e apocalissi, la maniera gnostica. La individuò per primo Hans Jonas in un fenomeno spirituale come il primo esistenzialismo di Heidegger. In quanto interiorizzazione dell'apocalittica, la gnosi si pone come svelamento del carattere di insignificanza della storia, come denuncia del suo nichilismo e, per converso, come tentativo di risalire il corso di questa deriva epocale, alla ricerca di un'origine libera dal peso dei principi e della metafisica. Dalla paura heideggeriana dell'inautentico alla nausea sartriana si arriva così all'odierna celebrazione dell'alleggerimento cibernetico, dei mondi virtuali, in quanto abbandono della carne, rifiuto del corpo, in vista di un *new age* che non ha più alcun carattere apocalittico proprio perché non ha più alcun spessore storico. La visione naturalistica della modernità, in quanto portato della scissione fra storia e apocalissi, ha condotto così alla schizofrenia di un atteggiamento assolutamente ambiguo e oscillante nei suoi confronti. Lo svuotarsi del senso della storia, nelle tre figure cui si è accennato, è l'occasione così di una depressione tragico-eroica, nella visione neolucreziana di Blumenberg o in quella neostoica di Löwith, come di una euforica, maniacale fuga gnostica dal *saeculum*, grazie all'ormai "insostenibile leggerezza dell'essere". Occorre abbandonare queste prospettive neonaturalistiche, se si vuole riconquistare un senso della storia capace di fuoriuscire da quell'alternativa emotiva. Nel senso cristiano del termine, la modernità non può essere pensata infatti come il progredire infinito di un tempo cosmico – sia tale progresso accettato come una sfida allo sviluppo spirituale dell'uomo oppure ri-

fiutato come una maledizione per l'insignificanza del suo divenire. La modernità è, piuttosto, il tempo della fine in quanto tempo dell'adempimento, e viceversa, sicché a rigore è un non senso parlare, come tanto si è fatto negli ultimi decenni, di fine della modernità ovvero di post-storia. Nell'ambito della storia cristiana, fine della modernità è sinonimo di modernità della fine, dal momento che carattere precipuo del moderno è e non può non essere il compiersi della fine, il concludersi del *saeculum*.

Il punto decisivo, che si tratta di meditare e di approfondire, è il fatto che, dal punto di vista cristiano, l'apocalittica non è un'avventurosa speculazione, estranea alla storia, circa un indifferente istante temporale in cui accadrà la fine del mondo, ma esprime invece il tentativo di scoprire il carattere di limitatezza, di "intervallo", del tempo del mondo. Come è stato di recente osservato, in polemica con il neonaturalismo di Blumenberg e di Marquard, è nell'orizzonte del "tempo prolungato dilazionato" che "il mondo si trasforma in mondo storico; l'esperienza del tempo come dilazione diviene la radice della concezione del mondo come storia".[11] Si trova in Ernesto De Martino una formulazione assai felice di questa fattispecie, che serve precisamente da *pendant* a quella detemporalizzazione della storia proposta su versanti opposti dal mito e dalla gnosi. Ciò che è più singolare, è che la formula di De Martino è simmetrica e inversa, proprio sul piano terminologico, a quella celebre di Blumenberg circa l'"elaborazione del mito".[12] "Per il Cristianesimo primitivo dopo la passione, la morte, e la risurrezione del Cristo la storia *comincia a finire:* di tale inizio del finire del mondo resta la garanzia della discesa dello Spirito Santo, che è appunto l'anticipo della fine effettiva". Tuttavia, "l'inizio di un storia avviata verso la fine rende possibile il prolungamento del tempo del mondo sia pure come tempo che va verso il suo compimento definitivo: e questo prolungamento è reso possibile altresì dalla *elaborazione della fine* [sottolineatura mia], cioè come fine che dalla accentuazione della incombenza trapassa alla accentuazione della indeterminatezza".[13] La apocalittica è, insomma, inscritta nel seno della storia come suo significato: la storia è storia solo perché ha un fine, perché tende a una fine. Da questa fine, nella sua "elaborazione", essa riceve luce, orientamento, ispirazione. La storia è questo indugio, questo stare sulla soglia, "prima delle cose ultime", secondo l'eccellente definizione di Kracauer.[14] "Resta un orizzonte, un margine per l'operare umano, per la 'vigilanza', per predicare l'evangelo a tutte le genti, per la testimonianza dell'amore da uomo a uomo. E infatti proprio questo orizzonte, questo margine, tende ad acquistare rispetto al contenuto un significato centrale; l'inizio del finire, in quanto tempo della vigilanza dell'anticipazione dello Spirito dell'evangelizzazione, dell'amore, del Regno che cresce 'tra' i fedeli, è, di fatto un iniziare e un

continuare operativi, anche se mediati dall'attesa della fine".[15] Questo carattere concentrato, limitato del tempo, la dimensione della proroga e della dilazione ci dice cos'è propriamente storia. Da questo punto di vista, ciò che va sottolineato è la coimplicanza di storia e apocalittica. Non si tratta dunque solo – ciò che è più ovvio – della necessità che la storia, perché abbia un senso, cioè sia storia, finisca, della necessità dunque della escatologia. Altrettanto essenziale è che l'apocalittica sia apocalittica della *storia,* vale a dire che essa concluda, non genericamente il mondo, il cosmo naturale, bensì un cosmo temporalizzato, divenuto storia. Questo, solo questo, può essere il significato di modernità: un concludersi, un compiersi di promesse, di premesse, che sono condizione imprescindibile di quello epilogo.

Se l'Apocalissi è, in questa accezione cristiana e moderna, innanzi tutto *elaborazione della fine,* ciò significa che essa si pone in un orizzonte totalmente diverso da quello naturalistico di un'inerte attesa della fine come catastrofe cosmica, annientamento del mondo naturale, ecc. La cosa da sottolineare è, dunque, l'ingresso che l'elaborazione della fine consente in un dominio che è quello propriamente spirituale. Di nuovo è stato De Martino a mettere l'accento sull'importanza decisiva dello Spirito Santo nel delinearsi dello *specifico* dell'apocalittica cristiana. Se già nel Vangelo il tema della fine si riqualifica come orizzonte entro il quale appaiono piuttosto "i grandi temi della metanoia, della testimonianza, della preparazione della vigilanza, dell'amore, di una estrema tensione dell'operare comunitario", scrive De Martino in margine a Cullmann, *Christus und die Zeit,* dopo la morte di Gesù, "la Pentecoste ridischiude il futuro, cioè l'epoca compresa fra le due parusie".[16] La discesa dello Spirito Santo è appunto l'anticipo della fine effettiva, la garanzia che ha avuto inizio la fine del mondo. È tale inizio che va elaborato e sviluppato. È perciò *lo spirito* – si tratta di sottolinearlo – ciò che fornisce il contrassegno *storico* all'apocalittica. L'apocalissi è storica, in quanto apocalissi della storia dello spirito, vale a dire in quanto intervento dello spirito nella storia. Del resto, non a caso, le interpretazioni opposte della modernità come mito e come gnosi prendono le mosse dal fraintendimento di che cosa sia questo "Spirito". Nel primo caso – si tratta della posizione di Hans Blumenberg – il lavoro dello spirito non è, in alcun senso, elaborazione della fine, poiché esso è espressione dell'"autoaffermazione" dell'uomo. Ciò significa che lo spirito è qui inteso come invenzione, *curiositas,* apertura di storie (al plurale), sempre nuove, per definizione interminabili, non finibili. L'attività dello spirito è un allegorizzare, uno everemizzare, entro un orizzonte naturalistico, senza memoria e senza adempimento. Spirito è, allora, l'impossibile fuga dalla natura, la ricaduta cieca e perenne della *Lebenszeit* nella *Weltszeit,* entropia del lavoro spirituale.

L'orizzonte dello spirito non può andare oltre la costruzione di istituzioni "retoriche"; il suo telos è semplicemente la salvazione del mondano dalla fuga corrosiva del tempo naturale attraverso l'obiettivazione dei valori nella cultura.

Si dà, allora, un differire eterno del compimento in quanto impossibilità per la storia di realizzare il significato, data la costitutiva alterità di tempo ed eternità. Ritroviamo una variante di questa stessa posizione nel pensiero di Jacques Derrida, per il quale l'alterità irraggiungibile della lettera dà luogo alla peripezia infinita delle sue interpretazioni, che non trovano entro la storia la chiave del suo significato. All'estremo opposto di questa visione drammatica e, a tratti, tragica, del lavoro dello spirito, che non è in grado di elaborare la fine, poiché essa si dà qui come propriamente interminabile ovvero non si dà come fine, bensì come ripetersi incessante di un inizio, fa da contrapposto, secondo quanto già è stato notato, l'euforia della gnosi postmoderna.

Qui la discesa dello Spirito Santo e la crisi pentecostale non sono viste come l'inizio del compiersi della fine, bensì come la fine stessa: anche qui si dà perciò una detemporalizzazione dell'accadere mondano, una consumazione dello spazio della storia. Più nessuna dilazione, più nessun indugio: dunque anche più nessun compito, più nessun impegno. Se nella visione mitica lo spirito è trasceso infinitamente dalla lettera sicché esso non potrà mai sanare la deriva del tempo, all'opposto nella vision neognostica la lettera è vanificata dall'affermarsi extrastorico di una dimensione spirituale che concede già sempre la salvezza metastorica a chi, individualmente, si sia liberato dall'inautentico, dal peso, dalla carnalità della condizione mondana. Analogamente, come nella visione mitica le storie si pluralizzano e divengono interminabili,[17] altrettanto nella visione neognostica è la fine a pluralizzarsi, nella forma di un'apocalissi che accade già sempre come crisi pentecostale perpetua. La depressione mitica e l'euforia gnostica sono due maniere differenti e complementari dell'incapacità di "elaborare la fine". Queste distonie emotive sono altresì due maniere dell'incapacità di un'altra elaborazione, l'elaborazione del lutto, incapacità di "interpretare il Cristianesimo come un grande rituale funerario per una morte esemplarmente risolutiva del vario morire storico e come pedagogia del distacco e del trascendimento rispetto a ciò che muore".[18]

In definitiva, per riassumere questo punto, ciò che distingue in maniera specifica l'apocalissi cristiana rispetto ad altre maniere di pensare "la fine del mondo" è propriamente l'apertura, in retrospezione per così dire, del campo della storia. Ciò che significa anche il campo della tradizione. C'è una fine proprio solo perché c'è un inizio, un fondamento. La storia è dilazione, attesa, preparazione, solo perché la sua vigilia si alimenta della memoria. "Il vero sog-

getto della storia protocristiana" è, infatti, "la comunità rammemorante, nella dinamica del suo rammemorare".[19] Per questo l'imporsi della modernità secolarizzata, della modernità come "autoaffermazione", significa, insieme con la scomparsa della prospettiva apocalittica, anche la dissoluzione della tradizione e della sua paradigmaticità. È stata, infatti, la fondazione cristiana della storia a formare, retrospettivamente, l'unità e il senso dello stesso universo classico pagano. Come ha mostrato fra l'altro la riflessione di Eliot,[20] non è possibile distinguere il costituirsi della storia cristiana e l'ascesa normativa del classico. Tutto ciò accade anche perché fondamento dell'apocalissi è la memoria, nutrita dalla fede come *hypostasis* delle cose sperate e come prova di quelle invisibili (*Eb* 11, 1). L'ingresso nell'epoca dello Spirito Santo, nell'ordine della testimonianza, riscatta l'episodicità, il carattere frammentario, irresoluto e indistinto dell'universo precristiano. Con la spiritualità cristiana, si compie il passaggio alla visione del naturalismo come classicità. Per questo, come ha sottolineato lo stesso Löwith, la liquidazione dell'apocalissi da parte della modernità secolarizzata fa tutt'uno con l'abbandono della tradizione classica. "La fede nella storia in quanto tale", scrive Löwith, "è diventata 'l'ultima religione dei dotti'. Essa è un risultato della nostra estraneazione dalla teologia naturale e dall'antichità non meno che dalla teologia sovrannaturale del cristianesimo, le quali entrambe davano alla storia una cornice e un orizzonte non storico di esperienza e di comprensione".[21] Rispetto a Löwith, in questo contesto, si potrebbe però osservare che il distacco della storia dall'extrastorico, da lui individuato come contrassegno della modernità, non conduce tanto ad una divinizzazione della storia, quanto alla sua dissoluzione in un nuovo naturalismo. Un punto questo rispetto al quale appaiono più convincenti le conclusioni estreme cui è approdato Blumenberg. D'altro canto, all'altro estremo, non è meno vero che il senso della storia si perde anche là dove, in direzione contraria al naturalismo e allo storicismo relativistico i quali hanno interpretato la modernità come soppressione dell'apocalittica, l'accento venga posto unilateralmente sulla modernità in un'accezione messianico-escatologica. È il caso dello hegelismo radicale, del marxismo utopico, di tutti i tentativi di far partire l'evento inaugurale del senso dalla storia, dalla sua *Verzeitlichung* settecentesca,[22] secondo la ricostruzione e la riproposta recente che ne ha tentato Jürgen Habermas con *Der philosophische Diskurs der Moderne*.[23]

È dinnanzi agli occhi di tutti dove ha condotto la logica dell'avanguardia, in campo politico non meno che artistico. Ancora un volta, si può dire che lo sbocco dell'utopia senza memoria è la tabula rasa, effettuata nei confronti della stessa storia, che pure è il presupposto dell'apocalissi. La logica della modernità barbaramente rischiaratrice conduce non già all'affermazione dell'apo-

calittica, ma più semplicemente alla soppressione di quella storia che la prepara e l'annuncia. Non si dà, infatti, apocalissi senza tradizione e senza memoria. Se volessimo, perciò, in conclusione, ritornare agli inizi e trovare il minimo comune denominatore delle definizioni di modernità che abbiamo ricostruito, posto d'altronde che, come è stato detto bene di recente, la modernità è oggi "quella condizione in cui si forniscono definizioni della modernità",[24] potremmo forse individuarlo nell'idea di crisi della storia cristiana. Crisi è, infatti, in tal senso, precisamente quella condizione in cui s'interrompe il nesso di fede e speranza, vale a dire l'arco agapico della storia. Infatti ciò che può tenere insieme gli estremi della tradizione e del futuro, impedendo che la prima sia vissuta come compimento già avvenuto della storia e il secondo sia vissuto come "inerte attesa" di un procedere qualsiasi del tempo, è precisamente ciò che De Martino ha chiamato l'"ethos del trascendimento". "Ciò che conta è la testimonianza dell'opera comunitaria", recita l'ultima pagina de *La fine del mondo.*[25] L'assenza di tale testimonianza è ciò che contraddistingue la crisi della modernità, dove l'apocalissi non è più adempimento, maturazione del tempo storico. Piuttosto, essa si è data in ciò che già Kant aveva antiveduto come "la fine antinaturale (perversa) di tutte le cose, cagionata da noi stessi per il fatto che fraintendiamo il fine ultimo",[26] dunque nella venuta dell'Anticristo ovvero, in forma banale ma non meno perversa, nell'esaurirsi, nell'implodere della storia. Solo l'uscita dalla condizione dell'individualismo di massa e dell'egosimo proprietario, solo la resurrezione del senso della comunità umana, potrà allora riannodare l'arco di quella tensione fra il già e il non-ancora, quell'arco della storia che ci appare oggi così drammaticamente interrotto.

NOTE

[1] Cfr. HANS BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit,* Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1966; trad. it., *La legittimità dell'età moderna,* Genova, Marietti, 1992.

[2] Cfr. ODO MARQUARD, *Lob des Polytheismus. Ueber Monomythie und Polymythie* (1978), trad. it., in: O.M., *Apologia del caso,* Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 37-62.

[3] Cfr. soprattutto il vol. 2 delle *Sämtliche Schriften:* Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte,* Stuttgart, J.B. Metzler, 1983.

[4] Su Overbeck, cfr. JAKOB TAUBES, *Entzauberung der Theologie: Zu einem Porträt Overbecks* (1996), in: J.T., *Vom Kult zur Kultur,* Münche, Wilhelm Fink Verlag, 1966, pp. 192-197.

[5] Cfr. HANS JONAS, *Gnosis und Spätantiker Geist* (1934), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, voll. 2. (Su Jonas, cfr. HANS BLUMENBERG, *Epochenschwelle und Rezeption,* "Phi-

losophische Rundschau", 6, 1958, pp. 107-120). Di ERIC VOEGELIN, cfr. i quattro volumi di *Order and History,* Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1956-1974. Su Voegelin, cfr. P.J. OPITZ – G. SEBBA (a cura di), *The Philosophy of Order,* Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.

[6] In proposito, cfr. la mia *Nota alla controversia sulla secolarizzazione,* in "aut aut", n. 222, 1987, pp. 67-70.

[7] Cfr. in merito le osservazioni critiche di WOLFGANG HÜBENER in *Zum Geist der Prämoderne,* Würzburg, Königshausen & Neumann, 1985.

[8] Cfr. HANS BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung,* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974, pp. 35-45.

[9] Cfr. le osservazioni di ODO MARQUARD, in: M. FUHRMANN (a cura di), *Terror und Spiel. Problema der Mythenrezption,* München, Fink, 1971, p. 530.

[10] G. SCHOLEM, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum,* "Eranos Jahrbuch", 28, 1959, p. 193.

[11] J.B. METZ, *Theologie versus Polymythie,* in: O. MARQUARD (a cura di), *Einheit und Vielheit,* Hamburg, Meiner, 1990, p. 181.

[12] HANS BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos,* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979; trad. it., *Elaborazione del mito,* Bologna, Il Mulino, 1991.

[13] ERNESTO DE MARTINO, *La fine del mondo,* Torino, Einaudi, 1977, p. 308. Sull'ultimo DE MARTINO, cfr. PLACIDO CHERCHI, *Il signore del limite,* Napoli, Liguori, 1994.

[14] S. KRACAUER, *History. The Last Things Begore The Last,* New York, Oxford University Press, 1969; trad. it., *Prima delle cose ultime,* Casale Monferrato, Marietti, 1985.

[15] E. DE MARTINO, *La fine del mondo* cit., pp. 308-9.

[16] *Ivi,* p. 297.

[17] Cfr. ODO MARQUARD, *Lob des Polytheismus* cit.

[18] E. DE MARTINO, *La fine del mondo* cit., p. 291.

[19] *Ivi,* p. 303.

[20] Cfr. TH. S. ELIOT, *L'educazione moderna e i classici* (1932), in: *Opere 1904-1939,* Milano, Bompiani, 1992, pp. 1077 e sgg.

[21] KARL LÖWITH, *Sämtliche Schriften* cit., vol. 2, p. 320 ("Die Dynamik der Geschichte und der Historismus", 1952).

[22] Cfr. REINHART KOSELLECK, *Vergangene Zukunft,* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979; trad. it., *Futuro passato,* Genova, Marietti, 1986.

[23] JÜRGEN HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Modernität,* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985; trad. it., *Il discorso filosofico della modernità,* Roma-Bari, Laterza, 1987.

[24] ROGER SCRUTON, *The Aesthetic Endeavour Today,* "Philosophy" 71, 1996, p. 331.

[25] E. DE MARTINO, *La fine del mondo* cit., p. 684.

[26] IMMANUEL KANT, *Das Ende aller Dinge* (1794), AK, VIII, pp. 325 e sgg. trad. it., *La fine di tutte le cose*, Genova, Marietti, 1990, p. 45; cfr. p. 51.

PENSIERO RUSSO E APOCALISSE

di Sergio Givone

Alle soglie della rivoluzione d'ottobre, la Russia è percorsa da forti tensioni messianiche e apocalittiche. Vi confluiscono elementi diversi e contraddittori che solo impropriamente possono essere fatti risalire a una linea unitaria e che in modo anche più erroneo e sviante sono stati interpretati essenzialmente come anticipazioni, presagi e segnali di quel tragico evento rivoluzionario. Ma non è questa la sede per ricostruire storicamente come il pensiero russo abbia accolto al suo interno, tematizzandole e trasmettendole al corpo sociale, figure che venivano da lontano. Qui si tratta piuttosto di portare alla luce qualcosa che il pensiero russo ha di peculiare: la riflessione sull'Apocalisse a partire dal messianismo e dal suo orizzonte.

Contrariamente a quel che può sembrare, il legame di messianismo e Apocalisse è tutt'altro che ovvio e scontato. C'è infatti, all'interno della stessa tradizione ebraico-cristiana, un messianismo che ignora la necessità catastrofica dell'Apocalisse come via alla salvezza, così come ci sono concezioni dell'Apocalisse che considerano la catastrofe un che di ultimo e non oltrepassabile e quindi espungono dal loro ambito qualsiasi idea di rigenerazione della terra e di restituzione del mondo al suo destino originario. Invece il pensiero russo non fa che ribadire la necessità di tener fermo il fondamento dell'Apocalisse nel messianismo. Per ciò l'Apocalisse appare come l'evento salvifico che si produce attraverso lo sconvolgimento e l'annientamento del mondo presente e quindi come la rivelazione della verità di Dio a partire dal vuoto e dal nulla in cui il divino si era inabissato.

Tre autori, dei molti che si potrebbero prendere in esame, aiutano a mettere a fuoco la questione: Wassilij Rozanov, Wladimir Solov'ev e Feodor Dostoevskij. Ne tratterò brevemente il "pensiero" (come non mai la separazione tra speculazione teoretica e letteratura appare insostenibile e tale da dover essere, nel caso degli autori citati, scavalcata) nell'ordine di cui sopra, ossia cronologicamente a ritroso, al fine di evidenziare quella che, non solo idealmente, è una vera e propria "genealogia" filosofica.

Ne *L'apocalisse del nostro tempo*, 1917, con riferimento alla rivoluzione in corso Rozanov scrive: "Non vi è alcun dubbio, che la ragione profonda di

quanto ora avviene risieda nel colossale vuoto operato dal defunto cristianesimo nell'umanità europea; e tutto crolla in questo vuoto: troni, classi, categorie sociali, lavoro, ricchezza. Tutto è travolto. Tutto, tutti sono spazzati però partecipando nella vacuità di un'anima privata del suo contenuto antico". Per Rozanov il cristianesimo è non soltanto una religione "morta", nel senso della sua appartenenza a un passato che non è più, ma, prima ancora, è una religione "della morte", in quanto la morte appartiene alla sua essenza. Anzi, potremmo dire che il cristianesimo muore proprio perché la morte gli è connaturata e dunque questo fatto storico non è che la manifestazione compiuta della sua natura. La quale, disvelandosi, schiude l'orizzonte nichilistico che azzera la realtà storica e, in un dato momento della storia, l'equipara a un puro e semplice nulla, sprofondandovi. E quel che sprofonda è, anzitutto, il cristianesimo; che perciò, se da una parte sembra essere il principio di una crisi onnidissolutiva, dall'altra si occulta e scompare. Con la conseguenza che questa dissoluzione assume inevitabilmente il carattere di una perdita smemorata e inconsapevole. Tutto precipita "nella vacuità di un'anima privata del suo contenuto antico".

Si è voluto leggere in questo passo il segno della presenza di una tematica tipicamente nietzschiana. È infatti sulla base dell'equivalenza, già posta da Nietzsche, di cristianesimo e nichilismo che Rozanov, esplicitando ciò che qui è soltanto alluso, altrove parla della religione cristiana come di una religione tipica di un'epoca "decadente" e votata al culto luttuoso della propria impotenza. E allo stesso modo in cui Nietzsche aveva contrapposto la religione del fuoco di Zoroastro-Zaratustra, Rozanov contrappone il cristianesimo alla religione solare dell'antico Egitto. Ma a voler spingere oltre l'analogia con il pensiero di Nietzsche, quello di Rozanov finirebbe col restare frainteso essendoci preclusa la comprensione di quanto esso ha di specifico e di irriducibile. A caratterizzarlo è infatti l'idea, del tutto assente in Nietzsche, di Apocalisse, che Rozanov interpreta in modo assolutamente originale.

Colui che viene a distruggere il cristianesimo, ad annichilirlo, a *svelarlo come nulla* (ecco il contenuto della rivelazione apocalittica "del nostro tempo") non è altri che il Cristo stesso.

Il Cristo dell'Apocalisse "estirpa le stelle, annienta la terra, accumula le rovine e distrugge ogni cosa: distrugge il cristianesimo che stranamente piange e geme nella sua impotenza e abbandono e crea la gioia di vivere precisamente sulla terra — *precisamente sulla terra*".

Fondamentale ambiguità del cristianesimo: è il cristianesimo che, data la sua essenza nichilistica, predispone l'orizzonte rovinoso e abissale in cui tutto precipita e da cui si leva una miracolosa possibilità di rinascita; è il cristianesi-

mo che, autodistruggendosi, prepara quella seconda venuta del Messia che porta la morte e restituisce alla vita; ma è anche il cristianesimo che, mentre il suo destino si compie, misconosce se stesso e si perde. Perciò "stranamente" dal cuore del cristianesimo agonizzante si leva un ultimo lamento. Il cristianesimo non può che piangere e gemere "nella sua impotenza e abbandono", essendo questa la sua vocazione più propria, e tuttavia ciò è strano, dal momento che la "gioia di vivere", frutto messianico, non si affaccia che da questo estremo sussulto mortale.

Non si tratta però di un rovesciamento dialettico, bensì di un passaggio da epoca a epoca, da eone a eone, che solo una figura di assoluta trascendenza è in grado di realizzare. Tale figura è il Cristo dell'Apocalisse. Il quale irrompe da un'infinita distanza e alterità e reca in dono all'uomo qualcosa che eccede infinitamente l'esperienza umana, per quanto si sia già manifestato in essa come mito delle origini e come attesa escatologica. Eppure questo qualcosa di inaudito e di "altro" appare nello stesso tempo come lo "stesso": è la gioia di vivere sulla terra, la gioia che da sempre abita nelle profondità dell'anima. Di conseguenza l'Apocalisse sarà portatrice e disvelatrice di un *novum* che ricongiunge l'alfa e l'omega, il principio e la fine: non però nel senso di una semplice reintegrazione del perduto, e neppure in quello dell'eterno ritorno dell'uguale, bensì in quello della conquista di una novità e di una positività che si mantengono tragicamente in rapporto con il fallimento della storia. Tant'è vero che le fonti cui ora i salvati attingono non sono quelle di Lete, di oblio e di dimenticanza, bensì di consolazione. "L'apocalisse esige, reclama e impone una religione nuova. Ecco la sua sostanza. I popoli 'cantano un canto nuovo', si consolano, si vestono di bianco e vanno verso l'albero della Vita, verso le fonti delle acque".

Ed è qui che Rozanov non esita a porre la domanda, non meno ingenua che vertiginosamente arrischiata, sempre di nuovo espressa dal pensiero russo: quando, l'Apocalisse? quali i segni che l'annunciano? e come riconoscerli, questi segni, nelle pieghe e nelle convulsioni del tempo che è "anche" il nostro? La risposta di Rozanov è: il cristianesimo cadrà di colpo, spalancando lo scenario apocalittico, nel momento del suo massimo trionfo "in apparenza completo e definitivo", quando "il vangelo sarà stato predicato a tutte le creature". Per comprendere il senso di questa risposta di Rozanov non resta che fare un passo indietro.

Già Solov'ev, diciassette anni prima di Rozanov, aveva affermato che l'Anticristo, il precursore del Cristo dell'Apocalisse, verrà al momento della diffusione del cristianesimo su scala planetaria nel segno di un equivoco filantropi-

smo moralistico e di un pacifismo anche più equivoco. Essenza dell'Anticristo, dice Solov'ev, è l'"impostura religiosa". E l'impostura religiosa consiste nello sfruttamento di valori genericamente cristiani da parte di "potenze umane che nelle azioni e nello spirito sono estranee e direttamente ostili a Cristo e al suo spirito".

All'illustrazione di queste tesi Solov'ev ha dedicato la sua ultima opera, *Tre dialoghi e la leggenda dell'Anticristo,* nella quale imprime una svolta decisiva al suo pensiero: da una concezione incentrata sull'idea di apocatastasi a una concezione a sfondo decisamente apocalittico. Apocatastasi e Apocalisse sembrano avere molti punti in comune: entrambe ci parlano di una rigenerazione di tutte le cose create ("ecco, farò nuove tutte le cose") che passa necessariamente attraverso la loro distruzione (per opera di una conflagrazione violenta corrispondente al compimento del grande ciclo, nel caso dell'apocatastasi, a seguito dell'ultimo giudizio, nel caso dell'Apocalisse). Ma, mentre l'apocatastasi è l'esito di un destino dell'essere che ha valore di legge metafisica, l'apocalisse al contrario sospende qualsiasi legislazione data e apre su contenuti che non possono essere rivelati *ex alto.*

Perciò Solov'ev avanza una critica radicale di tutto quel che rientra nella categoria della "mondanizzazione". Mondana e mondanizzata è anzitutto, per Solov'ev, quella filosofia della storia che muovendo dal concetto di progresso scioglie il legame di messianismo e Apocalisse (questa volta, però, non nel senso di enfatizzare la dimensione catastrofale dell'Apocalisse a scapito di quella messianica, bensì nel senso opposto di limitare il messianismo ai suoi aspetti positivi e costruttivi eliminandone la tragicità). Ciò accade sia in ambito laico sia in ambito religioso. In ambito laico si hanno quelle prospettive che secolarizzano l'antica attesa escatologica in chiave umanitaria e la trasformano in un processo ascendente dove la negatività, ammorbidita e addomesticata, non è che una funzione produttiva di un più grande futuro. In ambito religioso incontriamo invece l'idolatria teocratica, ossia la pretesa che il regno di Dio possa essere realizzato qui sulla terra per mezzo del buon uso dei sacramenti che la Chiesa ecumenica e universale ha già a disposizione. Entrambe ignorano il *mysterium iniquitatis*, il male radicale che affonda inestirpabilmente nella natura decaduta e inesorabilmente pesa sulla storia, la potenza di negazione che ha una radice tanto umana quanto sovrumana, demoniaca.

Questo mistero è incarnato dall'Anticristo. L'Anticristo è l'espressione pura e assoluta del male. E lo è *non* in quanto forza negativa strapotente ed esondante, principio votato alla distruzione in tutta evidenza, energia visibilmente e sfacciatamente applicata a far intorno a sé il deserto e la morte. Una tal energia si mantiene pur sempre in rapporto col bene, sia pur negativamente, e non

è detto che proprio questa oscura e paradossale solidarietà del grande peccatore con il santo non possa capovolgerla, come di fatto talvolta accade, nel suo contrario, tanto che proprio nel volere che con più decisione vuole il male è dato di intravedere un'ansia di liberazione e una reale possibilità di riscatto. Invece, dice Solov'ev, l'Anticristo incarna assolutamente e puramente il male a misura che lo nasconde, lo mistifica, lo rende apparentemente inoffensivo. Il male si afferma trionfalmente là dove è banalizzato e tranquillamente accettato, anzi, là dove assume in tutto e per tutto la parvenza del bene.

Così parla l'Anticristo apocalittico: "Darò a tutti gli uomini ciò che è loro necessario. Il Cristo ha diviso gli uomini secondo il bene e il male, mentre io li unirò coi benefici che sono ugualmente necessari ai buoni e ai cattivi... Il Cristo ha portato la spada, io porterò la pace. Egli ha minacciato alla terra il terribile ultimo giudizio. Però l'ultimo giudice sarò io... A ciascuno darò ciò che è necessario". Un unico orizzonte, promette l'Anticristo, unirà tutti gli uomini, sia i buoni sia i cattivi: quello in cui il bisogno viene prima della colpa e del peccato e finisce col sostituirli. L'Anticristo è, a suo modo, giusto, ma soprattutto è sollecito del destino di quelle povere creature che sono gli uomini e, oltre che premuroso, è pieno di pietà per loro. Egli sa che la condizione umana è, comunque, miseranda. E che cosa sono allora le colpe e i peccati dei singoli – ecco la logica dell'Anticristo – a fronte del fatto che su tutti incombe, indistintamente, la morte e il nulla? Perciò l'Anticristo si preoccupa di dare a ciascuno ciò che è necessario, beneficando e unendo tutti nel segno di una comune gratitudine, di una comune soddisfazione. Tutto ciò significa sollevare l'uomo dal duro peso della responsabilità e riconciliarlo, per l'appunto grato e soddisfatto con il mondo. Ma significa anche, a un livello ben più profondo, togliere all'uomo il senso religioso di ciò che è inquietante, "terribile" (ciò che ha fatto dire a san Paolo: "È terribile cadere nelle mani del Dio vivente"). E nulla è terribile come l'ultimo giudizio, essendo l'uomo chiamato a rispondere non solo delle colpe e dei peccati di cui è responsabile ma anche di un comune attingere alla fonte del male che precede la sua stessa responsabilità e che tuttavia misteriosamente gli appartiene come cosa sua e lo fa colpevole. Stendendo sul mondo il livello illusionistico e tranquillizzante della pace universale, l'Anticristo acceca l'uomo, se ne impadronisce e, mentre si rifiuta di giudicarlo, nondimeno si propone come ultimo giudice, per condannarlo infine all'insignificanza, all'inesistenza.

È riconoscibile in questo testo di Solov'ev la grande lezione dostoevskiana. Le parole con cui l'Anticristo di Solov'ev si presenta sono un riflesso di quelle che il grande Inquisitore di Dostoevskij, nella celebre *Leggenda,* rivolge al Cri-

sto. Anche l'Inquisitore, come l'Anticristo, vuol sollevare l'uomo dal peso (per lui troppo grande) della responsabilità. Più esattamente e più radicalmente: dal peso della libertà (la libertà essendo più originaria della responsabilità e la responsabilità non avendo ragion d'essere se non a partire dalla libertà). Ma per far questo egli deve operare una sorta di anestetizzazione del senso del bene e del male: ciò che riesce perfettamente in base a quella logica anticristica, ben conosciuta dall'Inquisitore, che consiste nel sottolineare la miseria, per accondiscendere ad essa e lenirla, piuttosto che metterne a nudo la dolorosa radice. Che è la libertà, appunto. Ma, chiede l'Inquisitore, l'uomo lasciato libero non è per ciò stesso condannato al peggiore tormento? e non ha diritto invece l'uomo alla felicità? Sia estirpata, dunque, quella radice. E siano soddisfatti tutti i suoi bisogni, al di qua del bene e del male. In una completa acquiescenza al mondo. In pace.

Logica anticristica, si è detto, precisamente nel senso che il libro dell'Apocalisse mette in chiaro. Lo conferma uno dei luoghi dostoevskiani più mirabilmente profondi e problematici: mi riferisco alla celebre "appendice" ai *Demoni*, dove un drammatico protocollo riferisce dell'incontro tra Stavroghin e il vescovo Tychon.

Perché Tychon lascia incombere su Stavroghin, nella forma di una presaga e premonitrice anticipazione del tremendo giudizio che lo aspetta, il passo dell'Apocalisse che riguarda "il rigetto dei tiepidi"? Stavroghin, si direbbe, è tutto meno che un tiepido, e infatti, come lo stesso Tychon riconosce, "immensa è la sua forza". Lo ha dimostrato nelle situazioni più difficili ed estreme – estreme sia rispetto al bene sia rispetto al male. Per esempio, ha sfidato convenzioni sociali rigidissime e assolutamente vincolanti di chi appartenga alla sua classe, umiliandosi e rischiando la conseguenza più difficilmente sostenibile, ossia il ridicolo, per difendere un'infelice, una disgraziata. Ma non ha esitato, anche, a toccare con agghiacciante freddezza il colmo della turpitudine, seducendo una bambina e spingendola al suicidio dopo averla deliberatamente colpevolizzata, senza altro scopo che quello di portare a termine un esperimento di filosofia naturale.

Eppure Tychon coglie nel segno. La forza di Stavroghin non è in realtà che una futile ginnastica dello spirito, un esercizio fine a se stesso, un mettersi alla prova per verificare ciò di cui si è capaci e, in modo anche più neutrale e asettico, ciò di cui è capace l'essere umano. Ma questo comporta un azzeramento di tutti i contenuti, uno svuotamento del loro senso (e, soprattutto, la cinica soppressione del loro riflesso sugli altri) fino al più perfetto indifferentismo etico. Lo sperimentalismo filosofico che Stavroghin professa non conosce il bene e il male, avendoli sospesi, anzi, aboliti: egli è pronto, sì, a indossare

tutte le maschere, mostrando una forza non comune, ma questa forza non fa che piegarsi su se stessa, annullandosi. Ed è la pura e semplice equivalenza degli opposti. Figura anticristica per eccellenza, Stavroghin appare come un Messia rovesciato: egli lavora a togliere la differenza fra il bene e il male e, quindi, a svuotare di valore l'idea stessa di salvezza. Ma dopo aver tutto "conosciuto" e tutto sperimentato, resta estraneo alla sola realtà che potrebbe volgere la sua forza in positivo: il pentimento, l'espiazione. Perciò la sua posizione resta quella di chi non è "né caldo né freddo". E come "tiepido", precisamente in senso apocalittico, sarà rigettato. Così l'Apocalisse, mito lontano e disconosciuto, secondo Dostoeskij ci dà la chiave per comprendere lo spirito tormentato e contraddittorio del nostro tempo.

IN/IL NOME DELLA STORIA. ESPERIENZA STORICA E PENSIERO APOCALITTICO IN ADORNO E BENJAMIN

di Reimar Klein

a Placido Cherchi

Ai confini della ragione esplorati da Adorno, come ai confini della storia delineati da Benjamin, appaiono degli esseri strani di carattere naturale, artificiale o celeste: un triceratopo che cerca invano di liberarsi dalla sua corazza; un rinoceronte che, muto, sembra dire: "io sono un rinoceronte"[1], non restando quindi tale; oppure un fantoccio in veste da turco nel quale si nasconde un nano gobbo e che viene sorvolato da un angelo in balia di una tempesta. Sono immagini limite, figure dell'inconcepibile con cui il pensiero cerca di rispondere alle configurazioni inconcepibili che la storia ha assunto. La filosofia che vuole restare fedele al compito che Hegel le ha assegnato e che tenta perciò di rendere la propria epoca in forma di pensiero deve fare i conti con un'epoca che il pensiero non riesce più ad assimilare. L'irrazionalità del reale, l'orrore senza nome non si lasciano più tradurre nella rassicurante identità del concetto; esso cede dunque il posto alla dimensione mimetico-espressiva dell'immagine, in sintonia con la tradizione biblica delle profezie apocalittiche.

Questa reazione, a partire da Nietzsche, è stata particolarmente accentuata nel pensiero tedesco, in quanto provocata da una delusione particolarmente forte. La Germania infatti, una nazione che in seguito alla Riforma si era sganciata dalla cultura illuministica europea, aveva voluto vedere proprio nella storia il campo di ricupero e di riscatto. Ad essa è stato legato da Kant e Hegel il destino della ragione; Heine, in polemica con Goethe, l'ha definita la sfera della più autentica manifestazione di Dio, mentre per Marx ne derivava l'intera essenza umana. Ma infine, l'utopia secolarizzata si è infranta contro il secolo e le speranze estreme riposte nella storia sono diventate l'humus dei mali estremi da essa scaturiti. Un simile disincanto della storia non poteva non portare al disincanto di un pensiero che ad essa si era votato. Così, pensare la storia significava, per la filosofia, riflettere su se stessa: sulle distanze ingenuamente mancate, le difficoltà di ristabilirle. Esaminandosi in profondità, il pensiero cercava di riaversi dall'incanto di una totalità falsamente viva, di svegliarsi da un'attesa illusoria. "La vana attesa – taglia corto Adorno – non garantisce ciò a cui è indirizzata".[2] E con le sue Tesi *Sul concetto della storia*, Benjamin vuole conseguire uno scopo analogo a quello degli "oggetti che la regola dei conven-

ti dava in meditazione ai fratelli", cioè "suscitare l'avversione per il mondo e le sue faccende".[3]

Tuttavia, se il pensiero torna su se stesso non è per mettersi al riparo dall'orrore che lo circonda ma, piuttosto, per disporsi a coglierlo nelle pieghe più nascoste del reale. Dove Hegel, nella *Fenomenologia dello Spirito*, ripercorreva l'esperienza della coscienza fino al sapere assoluto – un apogeo, in verità, assai deludente per la stessa coscienza – Adorno, negli aforismi dei *Minima moralia*, concepiti dal 1943 al 1946 nell'esilio americano, descrive e analizza l'esperienza di una coscienza errante che cerca dei brandelli conoscitivi fra le macerie del presente. Li riunisce in una specie di messaggio in bottiglia che rischia anch'esso di naufragare o di giungere troppo tardi, quando sarà diventato indecifrabile. Il pensiero che si affida a tale esperienza procede in modo incerto, discontinuo; ogni volta, avvicinandosi agli oggetti, ne riceve una scossa: rabbrividisce e si cristallizza. Se forma un sapere, è l'opposto di quello assoluto perché spogliato di ogni dialettica rassicurante: la fine del finito non è l'infinito ma è la fine e basta. E forse l'abbiamo già oltrepassata: "Karl Kraus fece bene a intitolare il suo dramma *Gli ultimi giorni dell'umanità*. Ciò che accade oggi dovrebbe intitolarsi 'Dopo la fine del mondo'".[4] Testimoni ne sono proprio gli uomini pieni di vita e di salute: "Ancora un poco, e tutti costoro che vanno fieri della loro forza esuberante potrebbero essere considerati cadaveri di laboratorio, a cui, per ragioni di politica demografica, sia stata tenuta nascosta la notizia del loro trapasso imperfettamente riuscito".[5] Adorno stesso, si sa, sopravissuto allo sterminio, sentiva la propria esistenza come qualcosa che non gli apparteneva interamente, qualcosa di precario e revocabile.

Posta in questi termini, l'esperienza apocalittica ha però un limite: dell'orrore che scova ovunque esso si annidi non può avere che una conoscenza a posteriori, determinata empiricamente. Una conoscenza vera, senz'altro – nel senso in cui la verità per Adorno comincia là dove il pensiero fa male – ma che resta impotente di fronte alla dimensione non fenomenica dell'apocalissi, il suo essere in sé. Una limitazione dovuta innanzitutto allo stesso oggetto della conoscenza, che, incommensurabile alla ragione, ne compromette la forza di penetrarlo. "La violenza che m'aveva cacciato m'impediva – nello stesso tempo – di conoscerla appieno".[6] L' apocalittico In-sé è la violenza della storia, la storia come violenza: il suo nome indicibile, il suo a priori insondabile. Poterlo esprimere mimeticamente, al di là della conoscenza bloccata, è privilegio delle opere d'arte che in qualche – miracoloso – modo si sottraggono all'ordine del reale. Nel suo commento a *Fine di partita* di Beckett, Adorno insiste su questa prerogativa della forma artistica rispetto a una coscienza indebolita quanto la

vita su cui riflette. "(In Beckett) la violenza dell'indicibile viene imitata dal timore di nominarlo. (...) Di ciò che si sottrae ad ogni esperienza non si può parlare che in termini eufemistici (...) Esso è diventato un a priori totale, al punto che alla coscienza distrutta dalle bombe non resta più nessun luogo da cui potrebbe rifletterci".[7] Eppure, il compito della filosofia è proprio quello di dire l'indicibile – e senza eufemismi –, di rivendicarlo a una conoscenza capace di fare convergere l'a priori e l'a posteriori. E in questo compito conoscitivo si cela anche la speranza di un cambiamento reale. Portare in superficie la perfetta negatività, renderla tangibile in ogni parte dell'esistente potrebbe indebolirne la mitica violenza già per il fatto che il pensiero non dovrebbe più rassegnarsi davanti a un a priori impenetrabile. Con la sua trasposizione nel mondo fenomenico i fenomeni si presterebbero a una lettura diversa. Così, il messaggio in bottiglia finisce con una consegna: " La filosofia quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo: tutto il resto si esaurisce nella ricostruzione a posteriori e fa parte della tecnica. Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica. (...) La negatività totale, non appena fissata in volto interamente, si converte nella scrittura speculare del suo opposto".[8]

La dialettica negativa, da Adorno in seguito teorizzata, vuole porre i fondamenti di questo ottimismo conoscitivo. Per rendere il pensiero partecipe della luce messianica, gli vengono imposti una rigida disciplina e un disincanto illimitato che si manifestano nella rinuncia ad ogni forma di immediatezza. Come i viandanti di Goethe – chiamati "Coloro che rinunciano" – non possono fermarsi nei luoghi dove passano, così il pensiero negativo non deve arrestarsi in nessuno dei suoi momenti, neanche quando si ripiega su se stesso. Il suo modo di raggiungere la *adaequatio rei atque cogitationis* consiste nell'interiorizzare la negatività dell'esistente, assimilandola come "logica della disgregazione"[9]. Nel movimento vorticoso di questa è però vivo un impulso apotropaico teso a salvare lo spirito dallo sfacelo universale, a prevenire la sua disgregazione incaricando lui stesso di metterla in atto. Essa non si ferma al livello critico-ideologico rovesciando e ridefinendo le idee e le categorie cruciali della tradizione filosofica, ma coinvolge il nucleo dello stesso pensiero: il concetto e il valore dell'identità. Considerandola "coazione divenuta spirito"[10] e radice profonda della complicità di quest'ultimo con le forze del male nel mondo, la dialettica negativa ne prende le distanze. Ma se il pensiero, in questo modo,

cerca di dissociarsi da tali forze e, nel suo piccolo, di contrastarle, la sua resistenza risulta compromessa dal fatto che la tendenza all'identità gli è indispensabile in quanto pensiero. Esso si trova, perciò, impegnato in una lotta contro se stesso. Scalfire la crosta dell'identità significherebbe per lui trasformarsi – come si trasformerebbe il triceratopo se riuscisse a liberarsi dalla sua corazza. Ora, non sembra azzardato stabilire, da qui, un'analogia con il pensiero storico di Benjamin. Con lo stesso radicalismo critico, infatti, con cui Adorno vuole fare uscire il pensiero dalla gabbia dell'identità, suo presupposto, Benjamin cerca di salvare la storia dalla gabbia del tempo vuoto e omogeneo, che peraltro, quale tempo secolarizzato, è proprio il presupposto di un'esperienza storica autentica, cioè non conformistica[11]. In entrambi i casi si tratta di una risposta estrema a una crisi estrema che scuote i fondamenti della storia occidentale. Ed è forte, in entrambi i casi, l'esigenza di porre fine a tale storia, di uscirne in quanto si tratta di una storia che, essendo rimasta intrappolata nel mito, storia non è. "Sesamo apriti, voglio uscire!" è il motto che esprime questo desiderio. Ma la dialettica negativa, critica anche nei propri confronti, sa che non le è data nessuna parola magica: è soltanto "l'autocoscienza della connessione dell'accecamento oggettiva, ma non già ad essa sottratta"[12]. Ed è questa autolimitazione del non saper compiersi che le conferisce una forte tensione messianica. (Non averla mantenuta tale, identificando l'immagine dialettica e l'utopia tout court: ecco la critica che Adorno rivolge a Benjamin.)

Il discorso logico-concettuale svolto nell'aria rarefatta della *Dialettica negativa* si colloca al punto estremo che la *Dialettica dell'illuminismo* aveva raggiunto e non fa altro che scandagliarlo in profondità. Affiorava infatti, in quel punto, l'idea di una svolta radicale della storia dovuta a una rottura con il suo stesso principio, il dominio sulla natura. Si prospettava la fine della storia naturale, durante la quale il passaggio dal mito al logos aveva solo rafforzato il primo. Viveva, in questa utopia, "la tradizione ebraica del Regno, clandestina e tanto più forte nell'inermità, spogliata da ogni sostegno dottrinale"[13]. I presupposti richiesti per il suo avvento erano difatti contingenti e secolari: una specie di metanoia profana che avrebbe portato a una reintegrazione dello spirito nella natura, alla loro riconciliazione basata sul riconoscimento, da parte dello spirito, delle proprie radici naturali. Il nuovo che da una simile svolta doveva scaturire non si lasciava certo anticipare né a livello riflessivo né a quello immaginativo; ma si configurava comunque in antitesi con l'attesa antimessianica per eccellenza di quel momento: quella di una vittoria universale del nazismo, "il nemico [che] non ha smesso di vincere"[14]. È dunque difficile pensare che l'auspicata rottura con la fatale dialettica dell'illuminismo avrebbe dovuto consumarsi senza invadere il campo su cui quel nemico continuava a

vincere, senza assumere, quindi, un carattere politico-rivoluzionario.

Nella dialettica negativa invece – ed è un fatto che può stupire, visto che il nemico, almeno come si manifestava allora, ormai aveva smesso di vincere – la spinta a sospendere il principio d'identità si limita a un autotrascendersi del pensiero stesso senza alcun riscontro o sostegno nella realtà storico-politica. La tensione verso l'Altro, contenuta in ambito conoscitivo, punta allora al non-identico, un *escaton* che, dato il dominio illimitato dell'identità, viene a coincidere con il non-essente. L'utopia del pensiero sta nell'avvicinarsi alla figura incerta di "ciò che non è ma non solo non è"[15], di quel "qualcosa che fosse diverso dall'indicibile essente, il mondo"[16]. Due sono le vie che dall'indicibile portano all'inafferabile: il pensiero metafisico che si svincola dalla dialettica sentendo meno forte la tendenza ad "afferrare" l'oggetto con le tenaglie dell'identità; e l'apparenza dell'arte che Adorno definisce "magia liberata dalla menzogna di essere verità"[17]. Se in questo modo si delinea la prospettiva di un'escatologia prolessica – in quanto l'*escaton* è prefigurato già nell'essente (come per Bloch le opere d'arte sono un*Vorschein* utopico, un apparire anticipato dell'utopia) – essa viene, al tempo stesso, smentita dal divario insuperabile che esiste fra quello che c'è e quello che dovrebbe essere: "Ciò che sarebbe altro, non è ancora cominciato".[18] Ne consegue, come unica possibile, un'escatologia apocalittica.

Quell'Altro e Nuovo che in Adorno si rifugia nel non-essente, per Benjamin nasce dal passato. Solo la ricerca dei tempi perduti – che altrimenti sono persi davvero – può "accendere [...] la favilla della speranza"[19]. Della forma, del modo singolare di tale ricerca parlano le tesi *Sul concetto della storia* che Benjamin, in fuga dai nazisti, scrisse negli ultimi mesi della sua vita. Non tanto, però, per affermare e spiegare ancora una volta le nobili ragioni di quel concetto, quanto, piuttosto, per metterlo in crisi e disgregarlo attraverso una serie di immagini, metafore e allegorie che lo prendono per il contropelo. E dalla loro costellazione emergono i contorni di una nuova idea della storia e della storiografia, frutto di una chiarezza apocalittica che rovescia le prospettive e le categorie: il progresso si rivela catastrofe, lo stato di emergenza appare come normalità, e viceversa, la lotta di classe nasconde un dramma escatologico e la rivoluzione altro non è che un tentativo di fermare il tempo. È come se le stesse tesi volessero mettere in atto quel topos del mondo invertito che, per annunciare la fine imminente, parla del sole che sorge la notte e della luna che appare durante il giorno. E così può addirittura sembrare che esse stesse adoperino quella "*debole* forza messianica"[20] che, a loro dire, ogni generazione ha avuto in dote. Essa si manifesta innanzitutto in modo distruttivo, come già a livello linguistico emerge dalla presenza di una certa terminologia dinamitarda:

bisogna "far saltare il *continuum* della storia"[21] oppure "un'epoca determinata dal corso omogeneo della storia"[22], mettendo una "miccia [...] dove il passato è carico di [...] esplosivo"[23]. Con la sua spinta negativa, il pensiero è teso verso un regno messianico che non verrà per aggiungere qualcosa al mondo deficiente e "rendere felici gli uomini con doni, bensì per liberarli"[24] togliendo loro ciò che è falso.

Liberare la storia da se stessa, è questa l'intenzione di Benjamin, senza ombra di paradosso. Togliere la sua falsa – storicistica – apparenza di totalità che la opprime, cancellare l'immagine di una sua vita organica e sovrana e dissipare l'illusione di una continuità di senso inerente al suo evolversi. La decostruzione benjaminiana è radicale perché non si limita a colpire determinate concezioni e ideologie della storia, ma ne vuole invece sovvertire il fondamento, cioè il passato considerato qualcosa che si trova calato, contenuto e conservato nel tempo. Poiché, se si vuole disporre la storia ad accogliere e a fare nascere – che sarebbe la stessa cosa – un senso veramente suo – che sarebbe quello messianico – occorre denudarla non solo delle costruzioni e dei significati che le si sono sovrapposti coprendola e soffocandola, ma anche dei fatti che, come Nietzsche sapeva, altro non sono che significati camuffati. Ma ciò che sostiene, come sostrato ultimo, la loro apparenza, è il tempo stesso, nella funzione che Kant chiamava schematismo. Riscattare la storia risvegliandone l'impulso messianico significa per Benjamin rompere il guscio del tempo, quella statica forma di dinamicità in cui mito e logos s'innestano l'uno nell'altro. Uscendo da essa, la storia rivela un fondo magmatico nel quale si stagliano, liberati dal peso del significare storico, gli spezzoni dell'essere divenuto.

Ma infrangere il tempo della storia non vuole dire riportarla in paradiso. Anche se è difficile inserire Benjamin nel processo della secolarizzazione, il suo pensiero si discosta comunque dalla tradizione apocalittica religiosa dal momento che non concepisce la storia soltanto come un intermezzo fra creazione e redenzione, un divenire che scaturisce dall'eternità e ad essa riporta.[25] Egli vede invece l'essere assorbito dal divenire, di cui non è data né origine né meta se non all'interno dello stesso processo. Solo dalla storia, dunque, e grazie al suo dispiegamento potrà emergere quanto essa cela di non soltanto storico, cioè di messianico. Da qui si spiega la centralità che tutta l'opera benjaminiana – dove non viene mai meno la tensione escatologica – attribuisce al mondo profano e in particolar modo ai suoi strati umili e poco illuminati, dove si sono sedimentate idee, cose e immagini scartate e dimenticate. "Un vasto ciarpame stinto e polveroso [...] era per Benjamin la forma pre-paradisiaca della cultura. Prima di essere riscattata dall'Ora escatologica, l'esistenza delle cose raggiungeva la sua unica felicità nel totale abbandono, nella condizione di

detrito, ai margini di un vortice che era per Benjamin il corso stesso della storia".[26] Dentro la storia, la luce della redenzione non viene dal miraggio dell'eterno ma dall'ombra dell'effimero che, scavalcato e emarginato dal tempo storico, costituisce una fessura nel muro della storia-prigione.

Quest'ultima, se l'uomo la vede da dentro, l'angelo della storia la vede invece da fuori e dall'alto, abbracciandola nel suo insieme. "Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. [...] Ha il viso rivolto al passato. Dove *a noi* appare una catena di eventi, *egli* vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l'angelo non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumolo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che noi chiamiamo il progresso, è *questa* tempesta".[27] L'angelo che è finito nella tempesta che lo trascina verso l'ignoto, non è angosciato per quello che non vede, ma stupito per quello che vede: la continuità degli eventi come continuità della catastrofe. Egli non può né intervenire né comprendere; non tenta di interpretare o di parlare. La sua prerogativa è quella di potere vedere non solo la vera natura di ciò che la storia produce e accumula, ma anche la sua vera portata: le rovine raggiungono il cielo, a differenza delle costruzioni – di pensiero e di pietra – con cui gli uomini volevano fare altrettanto.

La visione della storia, intera per l'angelo, si scompone per lo sguardo umano in immagini momentanee che sgorgano dall'anamnesi involontaria. Ciò che del passato consegnano al presente sono momenti avulsi – quindi non più soffocati e livellati – dal *continuum* del tempo. Ed è in questa forma di momenti "attuali" che dalle macerie giungono segni di vita e di speranza. (L'angelo non li percepisce neppure perché la tempesta lo tiene in balia dello stesso *continuum*). La verità che trasmettono è fuggevole, più fragile e precaria di qualsiasi dato di fatto saldamente inserito nella coesione coatta del fluire temporale. Consiste nella vera e profonda temporalità della storia che si schiude arrestando quel flusso: un tempo di messianica discontinuità che Benjamin ama raffigurare nell'immagine del lampo e che non dà adito a un crescere e maturare ma sopraggiunge come un colpo o uno squarcio.

È così che Benjamin risponde alla temporalizzazione della storia avvenuta nel pensiero moderno: con il tentativo di "reinteriorizzare come ricordo la storia temporalizzata [...] Non si tratta – cumunque – dell'impresa assurda di abrogare la temporalizzazione della storia; si tratta, invece, d'insediarsi nel cuore di quest'ultima, d'incurvarla su se stessa, restituendole la forza rammemorante dell'origine"[28]. Il tempo interiore dei momenti storici – che è quello

in cui tale forza può operare – fa sì che essi, da una parte, si costituiscano a monade e, dall'altra, che entrino in una costellazione di reciproca conoscibilità con altri momenti che, anche se cronologicamente distanti, si scoprono inerenti a quel nucleo di tempo messianico che ciò che fu "ha dentro di sé [...] come il seme prezioso ma privo di sapore"[29]. Da queste corrispondenze – basate su un'intesa/attesa segreta fra passato e presente – può scaturire "la vera immagine del passato", che però, finché la storia va avanti, "passa di sfuggita [e] balena una volta per tutte nell'attimo della sua conoscibilità"[30].

Così il presente che coglie quest'attimo in quanto lo rappresenta, diventa la chiave di lettura per il messaggio in bottiglia lanciato nel vuoto dal "passato oppresso"[31]. Se non viene decifrato in questo preciso momento, tale messaggio ricade nel nulla. Ma la posizione estrema di Benjamin non si ha tanto nell'idea che il passato non può aspettare infinitamente di essere compreso nel suo vero significato, quanto, piuttosto, nella sua ipotesi che questo significato, se non viene afferrato, non esiste affatto. Sta qui la differenza che divide la concezione benjaminiana da ogni ermeneutica storica che cerca di recuperare o ripristinare un senso già costituito del passato. "Leggere ciò che non è mai stato scritto"[32], così Benjamin cita Hofmannsthal: lettura e scrittura coincidono. Per la conoscenza storica questo significa che essa si scrive su un foglio bianco, dove è stata cancellata ogni traccia di un senso tramandato nella continuità del tempo: nulla può essere salvato dalle rovine senza essere azzerato. E solo in un mondo apocalitticamente rovinato – reso, cioè, illeggibile "per essere restituito a una leggibilità originaria"[33] – tale conoscenza può essere iscritta, solo là può essere accolta la sua debole forza messianica.

Questa riscrittura *ex nihilo* di un potenziale semantico inesauribile è il terreno dove si disputa la partita aperta delle "tante storie", mentre la storia "integralmente attuale" che definisce il mondo messianico spezzerà "le catene della scrittura [per essere] celebrata festosamente"[34]. Va comunque precisato che il rigore disgiuntivo di Benjamin non permette di intendere la partita della storia come una *Fine di partita*, in quanto la fine resta categoria metafisica che esula dalla logica e dalla portata di qualsiasi partita. Rimane, per questo, aperta la partita a scacchi, di cui parla l'immagine iniziale di queste riflessioni benjaminiane. Essa rappresenta il concetto-soglia di quella partita della storia che ne tende a svincolarsi. La posta in gioco è "la vera immagine del passato"; la *deve* vincere – la certezza si limita a un *Sollen*, fra desiderio e imperativo – un automa, quel fantoccio vestito da turco e comandato di nascosto da un nano gobbo: un essere composito che ha l'aspetto di barbara insensibilità ma è animato da una mente lungimirante che ha capito il gioco senza esserne invischiata. Sono due allegorie dell'antistoricismo: una non può e l'altra non vuole

riconoscere un senso alla storia – ma insieme lo possono salvare.

Era tardi, però. Le tesi di Benjamin volevano rispondere al patto fra Hitler e Stalin che segnò la fine di ogni speranza, la vittoria dell'Anticristo. La cristallizzazione della storia in quella "enorme abbreviazione" del tempo-ora – che, come monade, è il "modello del tempo messianico"[35] – si configura, pertanto, come un salvataggio in extremis, da compiere in "un quinto dell'ultimo secondo dell'ultima ora"[36]. Compito tanto difficile quanto urgente. Così, visto che anche la più abile (la più "decostruttiva") mossa nella partita della storia rimane legata al gioco del mondo, la tensione messianica si sposta dalla costruzione del "modello" all'attesa dell'avvento. E questo viene concepito, unicamente, come rottura nel tessuto storico, come cesura che taglia il nodo. Benjamin riprende in questo modo una visione già presente in Daniele che per l'avvento del Messia usa l'immagine di un masso che cade da solo sulla statua dei regni mondani e la frantuma.[37] "Il Messia interrompe la storia; il Messia non appare alla fine di una evoluzione".[38] Sta qui il punto del contrasto più vivo con Adorno. Dove questi spinge il pensiero a trascendere, dialetticamente, la propria dialettica – portando a compimento e, al tempo stesso, trascendendo la storia naturale – Benjamin fissa un solo momento: l'arresto messianico dell'accadere storico.

Comunque, per quanto riguarda i colori immaginabili dell'Altro che dovrebbe schiudersi o con la *Selbstaufhebung* o con la *Fremdaufhebung* della "cattiva infinità" della storia, entrambi li attingono dall'infanzia. A prefigurare l'utopia, c'è per Adorno, al di fuori dell'arte, solo l'esperienza di felicità come la fanno i bambini[39] – coloro che Benjamin definisce semplicemente (e romanticamente) "rappresentanti del paradiso"[40]. Anzi, egli narra di una fanciulla di undici anni che, con debole forza messianica, ha risuscitato un brandello della lingua paradisiaca (la cui perdita deriva per Benjamin direttamente – e come la conseguenza più grave – dal peccato originale). Le venivano date alcune parole sconnesse, di cui doveva formare delle frasi, *Phantasiesätze.* A differenza dell'angelo, la fanciulla riuscì a ricomporre i frammenti. Ecco le parole: "Brezel – Feder – Pause – Klage – Firlefanz" (Ciambella – penna – pausa – lamento – fronzoli). Riunite suonavano: "Die Zeit schwingt sich wie eine Brezel durch die Natur. Die Feder malt die Landschaft, und entsteht eine Paue, so wird sie mit Regen ausgefüllt. Man hört keine Klage, denn es gibt keinen Firlefanz" (Il tempo si lancia attraverso la natura come una ciambella. La penna dipinge il paesaggio, e se c'è una pausa, interviene la pioggia. Non si sente nessun lamento perché non ci sono fronzoli).[41]

NOTE

[1] T.W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, in T.W.A., *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970, p. 172.

[2] T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1966, p. 366.

[3] W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in W.B. , *Gesammelte Schriften*, vol. I. 2, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1974, p. 698.

[4] T.W. ADORNO, *Minima moralia*, Torino, Einaudi, 1954, p. 44.

[5] Ibidem, p. 51.

[6] Ibidem, p. 7.

[7] T.W. ADORNO, *Versuch, das Endspiel zu verstehen*, in *Noten zur Literatur II*, in T.W.A., *Gesammelte Schriften*, vol. 11, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1974, p. 286.

[8] T.W. ADORNO, *Minima moralia*, cit., p. 235 (traduzione modificata).

[9] È questa la concezione di fondo della dialettica negativa, riscontrabile, del resto, già negli esordi del pensiero adorniano. [10] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1970, p. 130.

[11] Cfr. G. CARCHIA, *Tempo estetico e tempo storico in Walter Benjamin*, in L. Belloi/L. Rampello (a cura di), *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Roma, Editori riuniti, 1983, p. 186.

[12] T.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 367.

[13] R. CALASSO, *Il carattere egizio dell'arte*, in R. C., *I quarantanove gradini*, Milano, Adelphi, 1991, p. 99.

[14] W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia* (versione italiana di *Über den Begriff der Geschichte*, cit. in nota 3), in W. B., *Angelus novus*, Torino, Einaudi, 1962, p. 78.

[15] T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., p. 383.

[16] T.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 364.

[17] T.W. ADORNO, *Minima moralia*, cit., p, 213.

[18] T.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 130.

[19] W. BENJAMIN, *Tesi ...*, cit., p. 78.

[20] Ibidem, p. 76.

[21] Ibidem, p. 84.

[22] Ibidem, p. 85.

[23] W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, vol. I.3, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1974, p. 1249. Sono formule che possono suscitare qualche dubbio su quel "distacco dalle precedenti inclinazioni anarchistiched" che Habermas vede nel Benjamin maturo. J. Habermas, *Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins*, in S. Unseld (a cura di), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1972, p. 215.

[24] W. BENJAMIN, *Karl Kraus*, in W. B., *Gesammelte Schriften*, vol. II. 1, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1977, p. 367.

[25] Cfr. J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie,* München, Matthes &Seitz, 1991, pp. 4,12.

[26] R. CALASSO, *Nascondigli*, in R. C., *op. cit., p. 367.*

[27] W. BENJAMIN, *Tesi ...*, cit., p. 80 (traduzione modificata).

[28] G. CARCHIA, *op. cit., pp. 186,189.*

[29] W. BENJAMIN, *Tesi ...*, cit., p. 85.

[30] Ibidem, p. 77.

[31] Ibidem, p. 85.

[32] W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, vol. I.3, cit., p. 1238.

[33] M. SCHNEIDER, *Der Barbar der Bedeutungen: Walter Benjamins Ruinen*, in N. BOLZ, W. VAN REIJEN (a cura di), *Ruinen des Denkens Denken in Ruinen*, Frankfurt/M., Suhrkamp, p. 234.

[34] W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, vol. I.3, cit., p. 1238.

[35] W. BENJAMIN, *Tesi ...*, cit., p. 86 (traduzione modificata).

[36] Ivi.

[37] Cfr. Daniele, 2,34.

[38] W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften,* vol. I.3, cit., p. 1243.

[39] Cfr. T.W. ADORNO, *Dialettica negativa,* cit., pp. 337 sg. e, inoltre R. KLEIN, *Sopravvivere alla vita. Il pensiero autobiografico nei "Minima Moralia" di T. W. Adorno*, in R. K., R. BONADEI (a cura di), *Il testo autobiografico nel Novecento*, Milano, Guerini, 1993, pp. 166 sg..

[40] W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, vol. I.3, cit., p. 1243.

[41] W. BENJAMIN, *Phantasiesätze, von einem elfjährigen Mädchen nach gegebenen Worten gebildet*, in W. B., *Gesammelte Schriften,* vol. IV.2, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1972, p. 803.