

CONCEZIONI DELLA *PLENITUDO TEMPORUM*
TRA MEDIOEVO E MODERNITÀ:
PERCORSI E FIGURE
DELL'IMMANENTIZZAZIONE DELL'*ESKATON*

ROBERTO GATTI
Università di Perugia

Con questa relazione mi propongo di analizzare il problema enunciato nel titolo attraverso l'analisi di alcune interpretazioni particolarmente rilevanti che sono state avanzate in merito ad esso, accompagnandole con il rinvio, forzatamente schematico, a quei filosofi politici le cui posizioni appaiono impréscindibili per la comprensione dell'argomento trattato; in tale contesto il riferimento alla teologia della storia di San Bonaventura verrà introdotto, nella parte finale, con l'intento di delineare i contorni di una possibile lettura critica di tali interpretazioni.

1) Osserva Eric Voegelin che la progressiva affermazione del cristianesimo ai tempi dell'impero ebbe come risultato maggiormente rilevante la «dedivinizzazione del potere temporale». A suo avviso, com'è noto, l'avanzare della modernità coincide, per alcuni suoi aspetti fondamentali, con la «ridivinizzazione dell'uomo e della società». Come egli precisa, il concetto di «modernità», nonché il periodizzamento della storia di quest'ultima, dipendono proprio dal significato che si attribuisce a tale ridivinizzazione (1).

Con «dedivinizzazione» va inteso «quel processo storico attraverso il quale la cultura del politeismo venne praticamente a morire per atrofia e l'esistenza dell'uomo nella società venne riordinata in base alle esperienze della destinazione dell'uomo, per grazia del Dio che trascende il mondo, verso la vita eterna nella visione beatifica». La «ridivinizzazione», peraltro, non corrisponde a «una reviviscenza della cultura politeistica in senso greco-romano» e perciò definire «neopagani» i «moderni movimenti politici di massa» risulta essere fuorviante, perché in tal modo si riduce «a una rassomiglianza superficiale la natura storicamente spe-

(1) E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, tr. it. di R. Pavetto, Borla, Roma 1968, p. 177.

cifica» di tali movimenti. A parere di Voegelin, «la ridivinizzazione moderna ha invece la sua origine nello stesso cristianesimo e deriva da componenti che erano state soppresse come eretiche dalla Chiesa universale» (2). Il riferimento, com'è noto, è allo gnosticismo; ma su questo punto avrò modo di tornare più avanti, sia per delineare in modo più preciso la posizione del filosofo tedesco, sia per abbozzarne una valutazione critica.

Rileva Voegelin che è rinvenibile una «tensione [...] già nell'origine storica del cristianesimo come movimento messianico» radicato nell'ebraismo: «La vita delle prime comunità cristiane non risultò stabile sul piano dell'esperienza concreta, ma oscillò tra l'attesa escatologica della *parousia* che avrebbe realizzato il regno di Dio e l'interpretazione della Chiesa come apocalisse di Cristo nella storia. Poiché la *parousia* non si verificò, la Chiesa di fatto passò da una escatologia del regno nella storia a una escatologia della perfezione ultrastorica e soprannaturale» (3).

Sul piano teorico diviene qui decisivo quello che Voegelin definisce il «*tour de force* interpretativo realizzato da sant'Agostino nella *Civitas Dei*». Infatti egli «liquidò apertamente come 'ridicola favola' la credenza nel millennio e, quindi, affermò risolutamente che il regno millenario era il regno di Cristo nella sua Chiesa nel tempo presente, che sarebbe continuato fino al giudizio finale e all'avvento del regno eterno nell'aldilà» (4).

«La concezione agostiniana della Chiesa – scrive Voegelin – rimase storicamente efficace, senza mutamenti sostanziali, sino alla fine del Medioevo». In seguito ad essa «il chiliasmo giudaico venne bandito insieme con il politeismo». In questo modo la Chiesa diventava «l'universale organizzazione spirituale di santi e di peccatori che professano la loro fede in Cristo, come rappresentante della *civitas Dei* nella storia, riflesso dell'eternità nel tempo». Parallelamente, in base a questa concezione, «l'organizzazione di potere della società diventava una rappresentanza temporale dell'uomo, nel senso specifico di una rappresentanza di quella parte della natura umana che si dissolverà con la trasfigurazione del tempo nell'eternità». Il risultato fu che «l'unica società cristiana risultò così articolata nei suoi due ordini, spirituale e temporale. Nella sua articolazione temporale essa accettava

(2) *Ivi*, pp. 177-178.

(3) *Ivi*, p. 178.

(4) *Ivi*, p. 179.

la *conditio humana* senza illusioni chiliastiche, mentre elevava l'esistenza naturale mediante la rappresentanza del destino spirituale attraverso la Chiesa» (5).

Una consistente rinascita dell'«escatologia del regno» si ha, a parere di Voegelin, nell'opera di Gioacchino da Fiore. Al tempo di Gioacchino la civiltà occidentale era in un momento di chiara rinascita e sviluppo, sia dal punto di vista culturale che socio-economico, e proprio per tale motivo, nel momento in cui cominciava ad assumere coscienza delle proprie potenzialità, non poteva facilmente adattarsi a quello che Voegelin definisce il «disfattismo agostiniano nei confronti della sfera mondana dell'esistenza». In questo senso la speculazione gioachimita sarebbe interpretabile come «un tentativo di conferire al corso immanente della storia un significato che la concezione agostiniana gli negava». Però c'è da notare che «in questo primo tentativo occidentale di immanentizzazione di tale significato trascendentale il nesso con il cristianesimo non andò perduto». Certo la *nuova età* di Gioacchino avrebbe portato «una maggiore pienezza spirituale nella storia», ma ciò non era determinato, nel suo pensiero, da «un'eruzione dall'interno», bensì da «una nuova irruzione trascendentale dello Spirito»: «L'idea di un incremento completamente immanentistico di pienezza spirituale si andò affermando piuttosto lentamente, nel corso di un lungo processo che potrebbe essere compendiato nella formula 'dall'umanesimo all'illuminismo'. Solo nel secolo diciottesimo, «con l'idea di progresso, l'incremento di significato nella storia divenne un fenomeno intramondano, senza irruzioni trascendentali». Voegelin propone di definire come «secolarizzazione» questa seconda fase del «processo di immanentizzazione» (6). È a questo punto che il richiamo all'influenza dello gnosticismo diventa, nell'interpretazione voegeliniana, centrale.

Come egli fa rilevare, nelle condizioni della civiltà del secolo dodicesimo non era possibile un ritorno al politeismo greco-romano, perché quest'ultimo era ormai esaurito come «cultura viva di una società». Quindi il «ripiegamento» poteva realizzarsi soltanto in direzione di «esperienze che fossero abbastanza prossime all'esperienza della fede perché la differenza potesse essere scorta soltanto da un occhio esercitato, ma che nello stesso tempo ne fossero abbastanza lontane da poter servire da rimedio al-

(5) *Ivi*, pp. 179-180.

(6) *Ivi*, pp. 189-190.

l'incertezza della fede in senso stretto». «Siffatte esperienze alternative – sostiene Voegelin – erano offerte dalla gnosi, che aveva accompagnato il cristianesimo fin dalle sue prime origini» (7). In verità la gnosi non ha mai assunto la forma di «speculazione sul significato della storia immanente» nel modo in cui ciò è avvenuto nell'alto Medioevo; infatti di per sé non conduce «all'erronea costruzione della storia che caratterizza la modernità da Gioacchino in poi». Per questo motivo la spinta che conduce verso di essa deve avere a suo fondamento anche un'altra componente, che orienta, a partire da questo periodo, la gnosi «verso la speculazione storica». Si tratta dell'«espansionismo della civiltà propria della società occidentale nell'alto Medioevo»: «È una società che, diventando maggiorenne, cerca il senso di se stessa; è una società che cresce ed ha coscienza della propria crescita e quindi non può più accettare l'interpretazione tradizionale della senescenza. E infatti il processo attraverso il quale la civiltà occidentale si attribuì un senso si sviluppò in stretto parallelismo col processo di effettiva espansione e differenziazione. La crescita spirituale dell'Occidente attraverso gli Ordini, a cominciare da Cluny, si espresse, nella speculazione di Gioacchino, nell'idea di un Terzo Regno di monaci; il primitivo umanesimo filosofico e letterario si espresse nell'idea dantesca e petrarchesca [...] di un Terzo Regno di vita intellettuale che succede agli ordini, spirituale e temporale, dell'Impero; e nell'Età della Ragione un Condorcet concepì l'idea di una civiltà unitaria del genere umano, nella quale ogni uomo avrebbe avuto i tratti caratteristici di un intellettuale francese» (8).

È importante, a questo punto, mettere a fuoco due punti, che consistono, rispettivamente, nel verificare in cosa consista, a parere di Voegelin, il contenuto dottrinale dei «movimenti gnostici» e nell'esaminare quale sia, al di là delle considerazioni relative al contesto storico-culturale del tardo Medioevo, appena ricordate, il motivo dell'affermazione, entro la tradizione cristiana tardo-medievale e moderna, di questa corrente sotterranea (9).

(7) *Ivi*, p. 195.

(8) *Ivi*, pp. 198-199.

(9) Da qui fino al punto 3) riprendo, nella sostanza, quanto ho esposto nell'articolo «*Nul n'est parfait ici-bas*»: Rousseau gnostico post-cristiano?, in AA.VV., *Gli arconti di questo mondo. Gnosi: politica e diritto*, a cura di C. Bonvecchio e T. Tonchia, Edizioni dell'Università di Trieste, Trieste 2000, pp. 185-224.

A) Per quanto riguarda il primo punto, Voegelin inizia con il sottolineare l'«atteggiamento» consistente nel disagio profondo per la «situazione» in cui l'uomo si trova a vivere; è ovvio che si tratta di un atteggiamento in sé certo non particolarmente originale e peculiare, che si fa tale però se si passa a un secondo aspetto, di indubbia importanza. Esso consiste nella tesi che «le difficoltà» della condizione umana «possano essere attribuite al fatto che il mondo ha una struttura intrinsecamente deficiente».

Risulta chiaro che, a differenza del primo atteggiamento dello «gnostico», questo secondo è caratterizzabile non solo come tipico, ma anche come fortemente problematico: «Infatti è egualmente possibile ritenere che l'ordine dell'essere, quale è dato a noi uomini (qualunque possa esserne l'origine) è buono e che l'inadeguatezza è in noi, esseri umani» (10).

La terza caratteristica della mentalità gnostica sta «nel credere che sia possibile salvarsi dal male del mondo». Le altre seguono logicamente a questa. Ne deriva infatti «la convinzione che l'ordine dell'essere dovrà essere cambiato nel corso di un processo storico», in modo tale che da «un mondo cattivo» emerga «per evoluzione storica, un mondo buono». Anche l'implicazione problematica di questa affermazione emerge chiaramente, poiché la «supposizione non è affatto evidente di per sé, potendosi ad essa contrapporre, per esempio, la soluzione cristiana, secondo la quale il mondo, attraverso la storia, è destinato a restare qual è, mentre la salvezza completa dell'uomo si realizza solo con la morte, mediante la grazia» (11).

Si schiude qui la possibilità di evidenziare la «caratteristica tipica dello gnosticismo nel senso più stretto: la convinzione cioè che un mutamento nell'ordine dell'essere rientri nell'ambito dell'azione umana, che questo atto salvifico sia possibile grazie agli sforzi personali dell'uomo» (12). Ne viene «il dovere [...] di cercare la ricetta» atta a determinare il «mutamento strutturale» che potrà introdurre «un ordine perfetto», ricerca che si concretizza nella «conoscenza – gnosi – del metodo per trasformare l'essere»; da qui ha origine la «formula per la salvezza dell'io e del mondo» (13).

(10) E. VOEGELIN, *I movimenti gnostici del nostro tempo*, in *Il mito del mondo nuovo*, tr. it. di A. Munari, Rusconi, Milano 1970, p. 26.

(11) *Ivi*, p. 27.

(12) *Ivi*.

(13) *Ivi*, pp. 26-28.

Voegelin fa seguire a questa delineazione dell'«atteggiamento» gnostico di fronte al mondo l'indicazione di un primo gruppo di «simboli» che, «come modificazioni dell'idea cristiana di perfezione», contraddistinguono i «moderni movimenti di massa» di impronta «gnostica». In tal caso la «derivazione» dall'idea cristiana si evidenzia nell'accento posto sul *telos* verso cui sarebbe diretta la storia (esempio tipico è il progressismo illuministico), sullo «stato di perfezione» da raggiungere (si pensi all'*Utopia* di Moro), sulla combinazione di questi due aspetti, che dà origine al «misticismo attivistico» di Comte e di Marx: «In entrambi i casi si trova una formulazione relativamente chiara dello stato di perfezione: in Comte lo stadio finale di una società industriale sotto la direzione temporale dei managers e la direzione spirituale degli intellettuali positivisti; in Marx lo stadio finale di un regno della libertà privo di classi. In entrambi i casi è precisata con chiarezza la via che conduce alla perfezione: per Comte, mediante la trasformazione dell'uomo nella sua forma suprema, l'uomo positivista; per Marx, mediante la rivoluzione del proletariato e la trasformazione dell'uomo nel superuomo comunista» (14).

L'altro complesso di simboli deriva dalla ripresa di quattro figure tipiche della teologia della storia di Giocchino da Fiore. La prima è quella del «Terzo Regno» come «epoca del compimento» della storia (consolidatasi, per esempio, nella «periodizzazione umanistica della storia umana in antica, medievale e moderna» o nella legge delle tre fasi della storia, che l'Illuminismo trasmette al positivismo ottocentesco); la seconda è quella del «dux», che appare all'inizio di ogni nuova epoca e la instaura (il «superuomo progressista di Condorcet», il «superuomo positivista di Comte», il «superuomo comunista di Marx», il «superuomo dionisiaco di Nietzsche», ne sono la trascrizione in epoca moderna); la terza è quella del «profeta», nella modernità rappresentato dall'«intellettuale laico che ritiene di conoscere il significato della storia» e che, sulla base di tale conoscenza, «può predire il futuro»; la quarta è quella della «comunità delle persone spiritualmente autonome», cioè l'insieme ordinato degli individui che potranno dar vita, grazie alla definitiva sconfitta del male, a una convivenza sgravata dalla necessità della coercizione così come di ogni mediazione istituzionale (l'utopia della società comu-

(14) *Ivi*, pp. 32-33.

nista ne rappresenta l'espressione tipica, ma anche l'idea di democrazia, per Voëgelin, si alimenta a questa fonte originaria) (15).

Emerge già da quanto detto fin qui l'implicazione filosofica fondamentale che consente di interpretare unitariamente il complesso dei simboli cui si è fatto riferimento: «Tutti i movimenti gnostici mirano a recidere i legami dell'essere con la sua origine, cioè con l'essere divino e trascendente, per proporre un ordine dell'essere immanente al mondo, la cui perfezione sarebbe a portata dell'azione umana. Si tratta di modificare la struttura del mondo [...] in maniera così radicale che da quella modifica emerga un mondo nuovo, di piena soddisfazione». Per giungere però a poter ipotizzare come possibile questo risultato è necessario mettere in opera, a livello teorico, quello che si può definire un *gioco di specchi* tale da consentire di accreditare «un quadro del mondo dal quale siano stati eliminati quei caratteri essenziali della costituzione dell'essere che farebbero apparire disperato e insensato il programma» gnostico (16).

Seguendo un itinerario che qui non è dato ovviamente di poter ripercorrere analiticamente, Voëgelin, nel saggio sui *Movimenti gnostici di massa del nostro tempo*, illustra questo punto prendendo in esame alcuni aspetti del pensiero di Moro, Hobbes e Hegel (17). In un testo precedente, *Scienza, politica e gnosticismo* (1959), il nucleo tematico essenziale è comunque fissato in modo molto chiaro: «Il fine dello gnosticismo parusistico è di distruggere l'ordine dell'essere, che è avvertito come difettoso e ingiusto, e, grazie alla forza creatrice dell'uomo, di sostituirlo con un ordine perfetto e giusto. Ora, comunque si possa intendere l'ordine dell'essere – come un mondo dominato da potenze cosmico-divine nelle civiltà del Medio ed Estremo Oriente, o come la creazione da parte di un Dio trascendente nel simbolismo giudaico-cristiano, o come un ordine essenziale dell'essere nella contemplazione filosofica –, esso resta sempre come qualcosa di dato, che non è sotto il controllo dell'uomo. Quindi, affinché il tentativo di creare un mondo nuovo non appaia del tutto insensato, dev'essere cancellata questa caratteristica di dato che è propria dell'ordine dell'essere: l'ordine dell'essere deve invece venire interpretato come qualcosa che è essenzialmente soggetto al

(15) *Ivi*, pp. 33-41.

(16) *Ivi*, pp. 42-43.

(17) Cfr. *Ivi*, pp. 44-51.

controllo dell'uomo. E questo controllo dell'essere richiede inoltre che sia cancellata l'origine trascendente dell'essere: richiede la decapitazione dell'essere, l'assassinio di Dio» (18). E l'«assassinio di Dio» si commette quando, come accade in Marx e in Nietzsche, «si interpreta speculativamente l'essere divino come opera dell'uomo», cosicché la strada è aperta per giungere a credere e ad affermare che «non può esistere alcun essere o immagine dell'essere che possa far apparire finiti la volontà umana e il pensiero umano»: «Non basta, dunque, sostituire al vecchio mondo di Dio un mondo nuovo dell'uomo: il mondo stesso di Dio dev'essere stato un mondo dell'uomo e Dio un'opera dell'uomo, che può quindi essere distrutta [...]. L'assassinio di Dio dev'essere reso retroattivo speculativamente» (19).

B) L'altro punto – si ricorderà – riguarda l'interrogativo concernente il perché ogni singolo autore che rientra nell'orizzonte delineato da Voegelin, pur in forme di volta in volta diverse, è «portato a contraddire in questo modo la realtà». La risposta non si può fornire a livello «teoretico», ma «psicologico», ed è traducibile nei termini di un «guadagno psichico» che si genera dal non «prendere in considerazione elementi pur essenziali della realtà» (20). Tale guadagno consiste «in una certezza più salda sul significato dell'esistenza umana» rispetto alla costitutiva e insuperabile incertezza cui l'uomo è consegnato nella visione cristiana e che è espressa in modo forse non superabile nella definizione paolina della fede come «realtà di cose sperate e convincimento di cose che non si vedono» (*Lettera agli Ebrei*, 11,1). «Questo filo della fede, al quale è legata ogni certezza sull'essere divino trascendente – osserva Voegelin – è davvero molto sottile. All'uomo non è dato nulla di tangibile. Della realtà e del convincimento di ciò che non si vede si ha la certezza soltanto per mezzo della fede, che l'uomo deve conseguire con la forza della sua anima» (21). Il fatto è che «la realtà dell'essere, qual è conosciuta nella sua verità dal cristianesimo, è difficile da sopportare» (22). Dal punto di vista storico si delinea una situazione

(18) *Scienza, politica e gnosticismo*, in *Il mito...*, cit. p. 122.

(19) *Ivi*, p. 124.

(20) *I movimenti gnostici...*, cit., p. 51.

(21) *Ivi*, p. 54.

(22) Retrodatando, per così dire, l'origine della modernità all'alto Medioevo («forse già nel secolo nono»: *La nuova scienza politica*, cit., p. 207), Voegelin osserva che, già da questo momento, «la speculazione gno-

non priva di paradossalità: «la fede cristiana è tanto più minacciata quanto più si espande socialmente» (23). E lo è perché l'incertezza che l'accompagna si allarga parallelamente alla diffusione e al radicamento del messaggio cristiano.

È possibile quindi, giunti a questo punto, collocare in un orizzonte di comprensione unitario, in riferimento alla prospettiva generale proposta da Voegelin, la contestualizzazione storica da questi operata e la ricerca delle ragioni più profonde, non determinate né unicamente né in prima istanza da motivi contingenti di carattere socio-culturale, dell'affermazione della componente «gnostica» entro la tradizione cristiana tra Medioevo ed esordi della modernità. La minaccia alla fede cristiana cui ci si è appena richiamati aveva toccato il «punto critico» – osserva Voegelin – nell'alto Medioevo. Anche sotto l'influenza dei grandi ordini religiosi il cristianesimo segnava ormai profondamente i vari aspetti della vita individuale e collettiva. Ma proprio «in coincidenza con la sua grandezza divenne manifesta la sua debolezza: grandi masse di uomini cristianizzati, che non erano abbastanza forti per sostenere l'avventura eroica della fede, divennero sensibili a idee che potevano offrire loro un grado di certezza più alto di quello della fede riguardo al significato della loro esistenza». Si evidenzia qui il fattore decisivo sul piano non storico ma teoretico: come si è già sottolineato, «la realtà dell'essere, qual è conosciuta dal cristianesimo, è difficile da sopportare» e quindi «la fuga da una realtà chiaramente percepita, con il conseguente rifugio nelle costruzioni gnostiche, probabilmente sarà sempre un fenomeno di vaste proporzioni in civiltà che il cristianesimo ha permeato» (24).

stica superò l'incertezza della fede» (p. 201). Non è qui evidentemente possibile considerare gli aspetti problematici della interpretazione della gnosi proposta da Voegelin. Sulla eccessiva sottovalutazione, se non radicale estromissione, operata dal filosofo tedesco degli elementi differenzianti della gnosi moderna rispetto a quella antica si sofferma anche Augusto Del Noce nell'Introduzione a *La nuova scienza politica*: «La gnosi antica ateizza il mondo (col negare la sua creazione da parte di Dio) in nome della trascendenza divina; la postcristiana lo ateizza in nome di un immanentismo radicale [...]. La ricerca gnostica si occupa delle regole per la liberazione dell'anima dal mondo; l'immanentismo postcristiano è invece ricerca delle regole per la costruzione di un mondo assolutamente nuovo. La prima ha carattere aristocratico. Al secondo è essenziale l'appello alle masse» (p. 19).

(23) E. VOEGELIN, *I movimenti gnostici...*, cit., p. 54.

(24) E. VOEGELIN, *Il mito...*, cit., pp. 54-55.

Il tutto, considerato per così dire dalla fine del percorso fin qui brevemente ricostruito, è riassumibile nella «tentazione di ricadere dalla verità incerta nella non-verità certa» (25). Ma il prezzo da pagare non è certo irrilevante; infatti il mondo della *non-verità* è un mondo «onirico», in cui si operano la «rinuncia alla realtà» e la «distruzione» di essa (26) in nome di una «seconda realtà» che è il prodotto di un «sistema» costruito prescindendo, come si è visto, da elementi essenziali della realtà stessa: «Nello scontro fra sistema e realtà è la realtà che deve cedere. La truffa intellettuale è giustificata mediante il rinvio alle esigenze del futuro storico che il pensatore gnostico ha speculativamente proiettato nel suo sistema» (27). L'esito della «rivoluzione gnostica» è quindi di occludere l'orizzonte del pensiero, basandosi sul «divieto di fare domande» concernenti la «verità dell'esistenza» (28) e, conseguentemente, di mirare alla realizzazione di un «mondo di sogno controesistenziale», agendo «come se il sogno fosse realtà» (29). Il rischio di un tale agire, rischio che ha trovato tragiche conferme nella realtà storica, è fatale: «La natura di una cosa non può essere cambiata; chiunque tenta di 'alterarla' distrugge la cosa. L'uomo non può trasformarsi in un superuomo; il tentativo di creare un superuomo è un tentativo di assassinare l'uomo. Storicamente all'assassinio di Dio non tiene dietro il superuomo, ma l'assassinio dell'uomo: al deicidio dei teorici gnostici tiene dietro l'omicidio dei professionisti della rivoluzione» (30).

2) Quest'ultimo accenno al tema della rivoluzione consente di richiamare un altro testo importante per proseguire nell'itinerario che l'interpretazione fornita da Voegelin dei «movimenti gnostici di massa» ha permesso di iniziare a percorrere. Si tratta dello scritto di Augusto Del Noce *Riflessioni sull'opzione ateistica* e, in particolare, del passo dedicato all'analisi dell'origine del concetto di «Rivoluzione» come «categoria ideale a cui si giunge

(25) *Ivi*, p. 55.

(26) *Scienza, politica e gnosticismo*, cit., pp. 107 e 145.

(27) *Ivi*, p. 114. Ciò che, secondo la formulazione di Voegelin, distingue il chiliasmo, medievale e rinascimentale, dal «parusismo» è che il primo si esprime ancora nei termini apocalittici giudeo-cristiani, mentre il secondo si incarna in quella «mentalità che attende la liberazione dai mali del tempo dall'avvento [...] dell'essere concepito come immanente» (*ivi*, p. 118).

(28) *Ivi*, pp. 77ss.

(29) *La nuova scienza politica*, cit., pp. 245-249.

(30) *Scienza, politica e gnosticismo*, cit., p. 134.

attraverso un processo filosofico», processo da identificare notoriamente con lo sviluppo del razionalismo immanentistico moderno. «Significa – precisa Del Noce – la liberazione, per via politica, dell'uomo dall' 'alienazione' a cui si trova costretto dagli ordini sociali sinora realizzati e che ha la sua radice soltanto nella struttura di tali ordini. Importa perciò la sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell'uomo, dato che il male è conseguenza della società, diventata soggetto di imputabilità, e non di un peccato originale». Al di là della varietà delle «forme rivoluzionarie», l'elemento comune va individuato nella «*correlazione tra l'elevazione della politica a religione e la negazione del soprannaturale*». In questo contesto la Rivoluzione, «con la maiuscola e senza plurale, è quell'evento unico, doloroso come i travagli del parto [...], che media il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà [...]; che genera un *avvenire* in cui non ci sarà più nulla di simile alla vecchia storia; che, in ciò, è la risoluzione del mistero della storia» (31).

Interrogandosi sull'origine di questa idea di Rivoluzione, Del Noce la rinviene in un «particolare aspetto» del pensiero di Rousseau, la cui originalità non sarebbe da individuare solo e tanto nella negazione del peccato originale, ma nel fatto che tale negazione si accompagna – cosa mai avvenuta in passato – «all'idea della possibilità di un ordine nuovo secondo natura»; in precedenza invece, laddove si era avuto il rigetto del dogma della caduta originaria, questo si era registrato piuttosto in connessione con l'«idea delle religioni utili per mantenere l'ordine sociale esistente» (32).

Tale concetto di «Rivoluzione» conosce successivamente un essenziale incremento di significato e si va precisando nella prima metà dell'Ottocento, periodo nel corso del quale «si accompagna con il giudizio storico sull'incompiutezza della rivoluzione francese». In siffatto contesto il concetto in questione «si separa dall'idea di ritorno allo stato di natura e si collega con la precedente, già elaborata dall'illuminismo, idea di *progresso*, le filosofie della storia servendo come termine di mediazione». Si ha quindi «la compiutezza dell'idea di Rivoluzione quando la 'città ideale' appare come *risultato* della storia, dopo l'hegelismo, in

(31) *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, pp. 151-152.

(32) Ivi, p. 152.

Marx appunto». L'esordio e l'esito finale di tale processo di pensiero esemplificano emblematicamente come esso «vada da un'iniziale negazione del soprannaturale all'ateismo radicale» (33).

Nel precisare la posizione di Rousseau in questo itinerario Del Noce mette in rilievo gli elementi che accomunano l'autore del *Contratto sociale* con la *philosophie* illuministica e li rinviene nella identità di vedute rispetto alla «cultura del passato» e soprattutto riguardo alla «riabilitazione [...] della natura umana», riabilitazione che comporta «la critica della situazione dell'uomo considerata in funzione del peccato originale». È entro tale orizzonte complessivo di riferimento che si delineano i contorni di quel «fatto di importanza estrema che è il sorgere [...] dell'idea di Rivoluzione». Infatti, «come spiegare – sostiene Del Noce – il male, data la bontà originaria dell'uomo, se non per riferimento a uno stato artificiale di società?». Stando a queste premesse, va da sé che alla «liberazione religiosa» finisce per sostituirsi la «liberazione politica»: «il problema del male viene trasposto dal piano psicologico e teologico a quello politico e sociologico: i dogmi della Caduta e della Redenzione vengono trasferiti sul piano dell'esperienza storica» (34).

A parere di Del Noce come di Voegelin l'elemento essenziale che consente, sul piano speculativo, di rendere intellegibile e di giustificare il progetto di una *parousía* terrena è, per riprendere ancora le parole del filosofo tedesco, la «convinzione che un mutamento nell'ordine dell'essere rientri nell'ambito dell'azione umana» (35); ciò, nel caso di Rousseau, significa ricondurre l'origine del male allo «stato artificiale di società», che è una creazione storicamente contingente e quindi, come tale, modificabile. Il tutto comporta, in altri termini, la trasposizione del problema del male su un piano, quello storico, che si offre senza residui alla capacità trasformatrice della prassi umana, naturalmente previa adeguata conoscenza delle condizioni entro le quali l'edificazione del mondo nuovo deve prodursi.

Relativamente al carattere di vera e propria frattura di rilevanza epocale che va assegnato a Rousseau in ordine alla posizione del problema del male non è superfluo ricordare che già Ernst Cassirer, pur in un contesto interpretativo molto diverso da

(33) *Ivi*, pp. 152-153.

(34) *Ivi*.

(35) *Ivi*, p. 27.

quelli fin qui esaminati, aveva evidenziato, in un notissimo e fondamentale saggio, la portata del mutamento radicale che Rousseau avrebbe introdotto in rapporto al «problema della teodicea», nel momento in cui individua la «responsabilità» del male «in un punto dove mai prima di allora era stata cercata», cioè non nell'«uomo singolo» ma nella «società umana» (36). La sostanza di questa interpretazione è sintetizzata da Jean Starobinski quando osserva che, per Rousseau, «il male viene prodotto attraverso la storia e la società, senza alterare l'essenza dell'individuo». Ciò vuol dire che «la colpa della società non è colpa dell'uomo nella sua essenza, ma nei suoi rapporti» e che «al male e alla degradazione storica è possibile attribuire una posizione *periferica* nei confronti della natura originaria, che permane centrale». Il male, «respinto alla periferia dell'essere», può, in quanto mero prodotto storico, sociale, ambientale – quindi in quanto avente una natura «esterna» (37) – venir sradicato con mezzi puramente umani, se è vero che è «nelle *mani* dell'uomo, non nel suo *cuore* che tutto degenera» (38). Non è comunque possibile – e in questo contesto neppure indispensabile – approfondire il tema specifico così rapidamente accennato (39).

3) Naturalmente, nei confronti della posizione di Voegelin, possono essere (e sono state) sollevate obiezioni di cui non è certo facile sottovalutare la rilevanza. Offre una stilizzazione certamente discutibile dell'essenza teorica dello gnosticismo, non documenta in maniera storiograficamente attendibile la presenza e l'influenza di quest'ultimo nel contesto storico-culturale che prende in esame e anche nei singoli autori analizzati (primo fra tutti Gioacchino da Fiore), riconduce sotto questa ambigua etichettatura correnti di pensiero politico e autori estremamente distanti tra loro.

Malgrado tali limiti, non si può però negare il valore interpretativo, ai fini della comprensione del problema che è oggetto di questo saggio, della tesi secondo la quale le varie forme che assume l'immanentizzazione dell'*eskaton* cristiano hanno la

(36) E. CASSIRER, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, tr. it. in E. CASSIRER - R. DARNTON - J. STAROBINSKI, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 41.

(37) R. PAYOT, *Jean-Jacques Rousseau ou la Gnose tronquée*, Presses universitaires de Grenoble, Grenoble 1978, p. 66.

(38) J. STAROBINSKI, *La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1982, pp. 50-51.

(39) Rinvio all'articolo già citato alla nota 9.

loro base comune nella critica alla fondazione trascendente dell'ordine dell'essere e nella riduzione di questo ordine alla dimensione meramente storica, configurandosi poi la storia, nel contesto che così si viene a delineare, come il prodotto di una soggettività che si autofonda e che trova esclusivamente in se stessa il criterio della verità.

La tesi di Voegelin secondo cui sostenere tale posizione implica una sorta di autocensura che il pensiero si impone relativamente ad alcuni aspetti fondamentali della «struttura dell'essere» – quindi un'opzione di partenza, più o meno consapevole, su cui tutto il resto si regge, e che è sì psicologicamente spiegabile ma teoreticamente non risulta in grado di motivare fino in fondo se stessa – trova corrispondenza, sia pure entro una prospettiva interpretativa in parte diversa, nell'analisi che Del Noce propone della genesi dell'ateismo moderno, inteso come rifiuto della verità dell'essere qual è intesa nel senso della tradizione cristiana. Tale genesi, com'è noto, viene rinvenuta, anche nel caso del filosofo torinese, nel *postulato* in virtù del quale la negazione dell'esistenza di Dio è necessaria per l'autoaffermazione dell'uomo, per la piena realizzazione delle sue potenzialità e per la fondazione «di una scienza e di una politica veramente rigorose» (40). In questo caso è chiaro che l'espressione maggiormente significativa dell'«ateismo postulatorio» è in Marx, secondo quanto può essere esemplificato senza equivoci assumendo come riferimento un notissimo passo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*: «Un ente si stima indipendente solo appena sta sui suoi piedi, e sta sui suoi piedi appena deve la propria *esistenza* a se stesso. Un uomo che vive per grazia di un altro si considera un essere dipendente. Ma io vivo completamente per grazia di un altro quando non solo gli sono debitore del mantenimento della mia vita, bensì anche quando è esso che ha *creato* la mia vita, quando è la *fonte* della mia vita; e la mia vita ha necessariamente un tale fondamento fuori di sé quando essa non è la mia propria creazione. La *creazione* è quindi una rappresentazione molto difficile da scacciare dalla coscienza popolare. La sussistenza per opera propria della natura e dell'uomo le è *inconcepibile*, perché contraddice a tutte le *evidenze* della vita pratica» (41).

(40) *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 135.

(41) *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. in *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. Della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 234.

La possibilità di attingere l'autodeterminazione, da parte del soggetto umano come attore della storia, è qui legata indissolubilmente alla negazione a priori dell'esistenza di un Dio creatore, la cui presenza impedirebbe «la sussistenza per opera propria della natura e dell'uomo». È quindi una considerazione di «valori» prima che di «realtà» che porta alla negazione di Dio, negazione che, contrariamente a quanto avviene in altre forme di ateismo – prima di tutte in quello di matrice «scientistica» (42), che ha forse trovato la sua più eminente espressione nella tesi weberiana del «disincanto del mondo» –, non esibisce prove e dimostrazioni, ma ricerca l'attestazione della sua verità nel successo storico, nella riuscita della prassi emancipatrice. Mentre nelle espressioni dell'ateismo precedenti a Marx Dio era percepito come un «valore», negare il quale, seppure visto come passo inevitabile sulla base delle acquisizioni della scienza e dell'esperienza storica (si pensi al libertinismo e all'illuminismo), comportava comunque un conflitto tra «le esigenze soggettive del cuore e quelle oggettive della ragione», implicando quindi l'accettazione di una posizione «drammatica», in Marx il dramma si scioglie proprio nella misura in cui Dio diventa, misurato con il metro di un umanismo che si vuole ormai totalmente emancipato, il *disvalore* per eccellenza (43). E la definizione dei principi della «scienza reale e positiva», contrapposta all'«ideologia», dimostra come, liberato dall'«alienazione» religiosa, matrice di ogni altra forma di alienazione, l'uomo possa pervenire alla conoscenza del «significato» e del «fine» della storia, guarendo la coscienza dal suo *capovolgimento* e divenendo così effettivamente plasmatore del proprio destino. In quella sorta di estremamente sintetica autobiografia intellettuale contenuta nella Prefazione a *Per la critica dell'economia politica* Marx, com'è noto, enuncia, in modo conciso ma quanto mai efficace, tali principi (44).

La *plenitudo temporis* secolarizzata si traduce nella realizzazione della Città perfetta terrena, in «un regno di Dio senza Dio» (45), al quale si perviene attraverso i passaggi segnati dalla dura lotta del proletariato entro la società borghese, dalla rivolu-

(42) A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 134-135.

(43) *Ivi*, p. 134.

(44) Cfr. *Per la critica dell'economia politica*. Prefazione, tr. it., Editori Riuniti, Roma 1957, pp. 10ss.

(45) K. LÖWITZ, *Significato e fine della storia*, tr. it., Comunità, Milano 1965², p. 62.

zione come atto inaugurale dell'ordine nuovo, dalla fase di «transizione» a quel «regno della libertà» che coincide con il comunismo quale «risolto enigma della storia» e «verace soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza»: «Il *comunismo*, in quanto *effettiva* soppressione della proprietà *privata* quale *autoalienazione dell'uomo*, e però in quanto tale reale *appropriazione dell'umana* essenza da parte dell'uomo e per l'uomo; e in quanto ritorno completo, consapevole, compiuto all'interno di tutta la ricchezza dello sviluppo storico, dell'uomo per sé quale uomo *sociale*, cioè uomo umano. Questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo. Esso è la verace soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo: la *verace* soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza, fra oggettivazione e affermazione soggettiva, fra libertà e necessità, fra individuo e genere. È il risolto enigma della storia e si sa come tale soluzione» (46).

Forse in nessun altro luogo dell'opera di Marx emerge così limpidamente il carattere di «religione atea» tipico del marxismo, di «*religione atea che resta religione*, pur dopo la negazione di ogni rivelazione, di ogni soprannaturale, di ogni teismo filosofico» (47). E resta «religione» in virtù della tensione all'assoluto, un assoluto che si intende però concretizzare nel mondo e con mezzi puramente umani. Se si vuol ulteriormente precisare, si può aggiungere che «la filosofia, col diventare religione, assume l'aspetto di verità liberatrice»; in tal senso la filosofia della storia di Marx «si fa religione in quanto si presenta come forma di pensiero agonistico contro la forma giustificativa del pensiero hegeliano, visto implicitamente come l'aspetto ultimo della religione ridotta a forma di «teodicea». Ma qui la liberazione è totalmente mondana e si realizza integralmente entro la società e la storia; ciò giustifica l'affermazione che nel marxismo si compie l'identificazione tra *religione* e *politica*. In Marx dunque la «compiutezza dell'hegelismo» coincide con la «compiutezza dell'esigenza illuministica di una ragione attiva, capace di trasformare il mondo». Con ciò è data la possibilità di intendere la logica che conduce all'appropriazione e alla secolarizzazione dell'«idea della Città di Dio» (48).

(46) *Manoscritti...*, cit., pp. 225-226.

(47) A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. CXI.

(48) *Ivi*, pp. CXXI-CXXII.

Sul rapporto tra categorie della teologia della storia cristiana – esemplata nel pensiero di Agostino e Orosio – e filosofia della storia moderna – di cui viene colto lo sviluppo lungo una linea i cui punti principali sono rappresentati da Vico, Voltaire, Turgot, Condorcet, Comte, Hegel, Marx – Karl Löwith, con specifico riferimento alla concezione marxiana, ha scritto che «non è affatto un caso che l'antagonismo estremo dei due campi nemici, la borghesia e il proletariato, corrisponda alla credenza in una lotta finale tra il Cristo e l'Anticristo nell'ultima epoca della storia, e che il compito del proletariato sia analogo alla missione storico-universale del popolo eletto. L'universale funzione redentrice della classe oppressa corrisponde alla dialettica religiosa di Croce e Resurrezione, e la trasformazione del regno della necessità in un regno della libertà corrisponde alla trasformazione della *civitas terrena* in *civitas Dei*. L'intero processo storico, quale è delineato nel *Manifesto del partito comunista*, riflette lo schema generale dell'interpretazione ebraico-cristiana della storia come divenire provvidenziale della salvezza verso un fine ultimo dotato di senso. Il materialismo storico è una storia della salvezza espressa nel linguaggio dell'economia politica» (49).

È altresì noto che Del Noce ha polemizzato con la posizione di Löwith, criticandolo per aver pensato il «*carattere religioso [del marxismo] come dipendente dalla trasposizione illegittima in una forma di pensiero laico di una prospettiva valida soltanto nel pensiero teologico*, mentre – osserva Del Noce – si tratta invece di una religione raggiunta nella riaffermazione-riforma di Hegel che porta al ritrovamento e alla conservazione *in una forma nuova* del pensiero messianico» (50). In sostanza – e pur molto semplificando la complessità dei problemi connessi a questo confronto – Löwith non avrebbe compreso appieno la frattura che interviene tra la teologia della storia agostiniana e la filosofia della storia secolarizzata, accentuando i motivi di continuità tra le due e sottolineando invece, secondo un'impostazione chiaramente debitrice al pensiero di Nietzsche, i punti di rottura che esistono tra di esse e la concezione classica, basata sulla centralità della dimensione della natura rispetto a quella della storia, nonché su una concezione circolare e non lineare del divenire. La discontinuità fondamentale nella concezione della sto-

(49) *Significato e fine della storia*, cit., pp. 64-65.

(50) A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. CXXIII-CXXIV, n.

ria sarebbe da collocare, insomma, nell'interpretazione löwithiana, tra la concezione classica, da un lato, e quella cristiana e moderna, dall'altro, risultando la secolarizzazione della teologia della storia, da cui nascono le filosofie della storia moderne, il ramo, se così si può dire, di uno stesso tronco, sia pure un ramo storto e destinato a seccarsi prematuramente, dando infine luogo alle varie forme di storicismo relativistico e nichilistico che si possono seguire da Dilthey a Heidegger (51).

In verità però solo in parte la critica delnociana sembra cogliere nel segno; ma non si può qui fornire altro che qualche brevissima annotazione in merito al problema. La *dipendenza* della filosofia della storia dalla «interpretazione teologica della storia» è vista, in Löwith, nella ripresa dell'idea secondo cui esiste un «principio per cui gli eventi storici e le loro conseguenze [vengono] posti in connessione e riferiti a un significato ultimo», il quale può a sua volta essere colto e illuminato esclusivamente in riferimento a un «fine» (52). La «filosofia della storia e la sua ricerca di un senso ultimo» scaturiscono, in questo senso, dalla «fede escatologica in un fine ultimo della storia della salvezza». In entrambe gli eventi storici ricevono la loro giustificazione dal fatto di rimandare «ad uno scopo che trascende i fatti»; e, muovendosi la storia nel tempo, «lo scopo deve essere una meta futura». Ne deriva che «la pienezza del significato richiede un compimento temporale» e che è plausibile «arrischiare un giudizio sul senso degli avvenimenti storici quando il loro *telos* futuro si fa manifesto». Nel rivolgersi al futuro, la visione cristiana e post-cristiana della storia rovesciano il significato classico dell'*istorein*, il cui riferimento è legato al passato e al presente, facendo sì che l'interpretazione del passato diventi una «profezia retrospettiva, la quale lo rappresenta come una 'preparazione' significativa del futuro» (53).

Eppure non si può non osservare che Löwith pone in rilievo, con molta chiarezza, anche i motivi che inducono a porre su piani non sovrapponibili teologia della storia e filosofia della storia. Si considerino, per esempio, quei luoghi della sua opera in cui, analizzando la «moderna sopravvalutazione della

(51) Cfr., per esempio, K. LÖWITH, *Il senso della storia*, tr. it. in *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 140-142; *Uomo e storia*, in *Critica dell'esistenza storica*, tr. it., Morano, Napoli 1967, pp. 201-238.

(52) *Significato e fine della storia*, cit., p. 21.

(53) *Ivi*, pp. 25-26.

storia», la interpreta come la conseguenza della «nostra alienazione» sia dalla «teologia naturale degli antichi» che dalla «teologia soprannaturale del cristianesimo», quindi estranea, contemporaneamente, alla «saggezza» e alla «fede». In modo molto preciso Löwith limita l'influenza della teologia della storia sulle moderne filosofie della storia al fatto che «l'escatologia del Nuovo Testamento ha aperto una prospettiva verso un compimento futuro», che è stato inteso prima in senso «trascendente» e in seguito è stato visto invece come «immanente all'esistenza storica». Contemporaneamente mette in rilievo che con la modernità e i suoi sviluppi siamo arrivati ad avere «una coscienza storica tanto cristiana nella sua origine quanto anti-cristiana nelle sue conseguenze»: ed anticristiana la concezione moderna della storia lo è per il fatto, evidentemente non secondario, che ad essa manca la fede nel Cristo come «principio di una fine» (54).

In realtà possono emergere motivi che giustificano l'accostamento, più che tra concezione cristiana e moderna della storia, tra la concezione cristiana e quella classica; e sono motivi che fanno risaltare ulteriormente la distanza tra teologia della storia e filosofia della storia. Infatti, al di là delle differenze tra paganesimo antico e cristianesimo in merito a questo problema, c'è in comune la «profonda venerazione» per ciò che, nella forma del «destino» o della «provvidenza», sfugge ai poteri conoscitivi e operativi umani, non consentendo quindi di pensare la vicenda storica come tale da essere indirizzata, secondo un disegno razionale tutto umano, verso il progresso, vera e propria cifra per l'azione e per la comprensione rivolte al futuro. Il «pensiero biblico» e quello «greco» hanno in comune il fondamentale punto di convergenza che consiste «nella loro immunità dalle illusioni del progresso»; l'uno e l'altro «vissero [...] nella presenza di potenze imperscrutabili» che si sottraggono al controllo umano. «Se ad un greco – scrive Löwith – si fosse presentata l'idea del progresso, egli l'avrebbe respinta come irreligiosa, poiché contraddice all'ordine cosmico. Lo stesso si verifica per un cristiano del secolo XIX», quel secolo in cui Donoso Cortès, provocato dalla tesi proudhoniana secondo cui «ogni nostro progresso è una vittoria con cui si vibra un colpo alla divinità provvidenziale», risponde «con una nuova *civitas Dei*», che è l'*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus prin-*

(54) *Ivi*, pp. 220, 225.

cipios fundamentales del 1851 (55). Ancora più chiaramente forse Löwith si esprime in *Il senso della storia*: «La moderna coscienza storica, formatasi o con Hegel o con Marx o con Cômte, [...] non vuol più ammettere che le cose terrene sorgono e tramontano. Su questo punto il pensiero greco e cristiano circa la storia erano del tutto concordi e ugualmente distanti dalla moderna fede nel progresso» (56). Altrove Löwith scrive: «Nell'antichità e nel cristianesimo l'esperienza della storia era ancora vincolata, ordinata, limitata: nel pensiero greco dall'ordine e dal *logos* del cosmo fisico, in senso *cosmologico*, nella fede cristiana dall'ordine della creazione e dalla volontà di Dio, cioè in senso *teologico*. Soltanto col dissolversi di entrambe queste convinzioni pre-moderne comparve la fede nella storia in quanto tale, lo storicismo. Quando infatti l'universo non viene più ritenuto né divino né eterno, come era per Aristotele, né transeunte ma creato come era per Agostino e Tommaso, diventa possibile parlare di una 'esistenza storica' che non ha più un luogo determinato entro la totalità di ciò che esiste per natura, e che si regge quindi interamente su se stessa e sulla sua temporalità» (57).

Le considerazioni di Löwith permettono di evidenziare un punto importante per la comprensione del tema trattato in questa relazione, che integra quelli che si è cercato di mettere in luce precedentemente. Esso può essere sintetizzato facendo rilevare che nelle concezioni greco-pagana e cristiana della storia, pur nella radicale diversità che le contraddistingue, permane l'idea della finitezza dei poteri conoscitivi e operativi umani, quindi il senso della *misura* – che evita, nella visione greca, l'insorgere della *hybris* – e la consapevolezza del *limite* – tratto tipico, per il cristiano, della condizione creaturale; entrambi questi elementi definiscono l'orizzonte entro il quale viene pensato il rapporto tra uomo e vicenda storica. Nelle filosofie della storia moderne – e in particolare nelle forme più radicali di «parusismo», per riprendere la terminologia di Voegelin – sono proprio tali aspetti a venire meno e ad indirizzare la riflessione e l'azione verso un prometeismo il cui esito sul piano politico è il totalitarismo. Infatti la conoscenza del «significato» e del «fine» della storia conferisce a quanti ne sono portatori l'assoluta e in-

(55) *Ivi*, pp. 227-228.

(56) *Il senso della storia*, cit., p. 133.

(57) *Uomo e storia*, cit., p. 212.

discutibile autorità che spetta a coloro che si sentono investiti della missione di far trionfare la verità, finalmente dispiegata in tutta la sua solare evidenza, nel mondo.

4) Rimane da interrogarsi su un punto, che implica, accanto al riconoscimento degli aspetti vitali e fertili delle posizioni ricordate, con riferimento specifico a quelle di Voegelin e Löwith, una critica, non certo irrilevante, di cui sono passibili; terrò conto soprattutto del pensiero di Löwith, che consente di illuminare con particolare chiarezza il problema da esaminare.

Si ricordi la sintesi che questi propone della teologia della storia agostiniana, come la più coerente espressione della concezione del divenire storico conforme alla Scrittura. Per Agostino, secondo il filosofo tedesco, la storia del mondo non ha alcun «interesse e significato intrinseco», giacché la Città di Dio non costituisce un «ideale che si attui nella storia, e la Chiesa nella sua esistenza terrena è anch'essa solo una rappresentazione della sopra-storica *civitas Dei*» che ha per compito non l'«elaborazione della verità cristiana in epoche successive della storia del mondo», ma la «proclamazione e diffusione di quella verità che è stata rivelata e stabilita una volta per sempre». In tale contesto quello che accade «tra il presente e la fine [...] è irrilevante in confronto all'alternativa tra l'accettazione o il rifiuto del messaggio cristiano». Siamo dinnanzi a una concezione della fede secondo la quale quest'ultima non ha bisogno di «elaborazione storica», visto che la storia nel suo divenire «non può produrre né assorbire il mistero centrale dell'incarnazione di Dio»: «In confronto all'assoluta novità dell'unico evento di Cristo non può esserci effettivamente nulla di nuovo». Così «eventi profani e fine trascendente» risultano «separati in linea di principio». Tra creazione e caduta, da un lato, e giudizio finale, dall'altro, la storia costituisce un mero «intervallo tra la prima manifestazione dell'attualizzazione della salvezza e il suo venturo compimento»; e questo intervallo è riempito dal «vano susseguirsi e perire delle generazioni di ogni tempo». Il centro del pensiero agostiniano è la «storia escatologica della fede», ma si tratta di una «storia segreta entro quella secolare, sotterranea e invisibile», che risponde a un piano inaccessibile alla conoscenza dell'uomo e non disponibile al suo intervento modificatore. Il fatto che Agostino abbia, secondo Löwith, tralasciato di stabilire «una relazione tra le cause primarie, cioè il piano provvidenziale di Dio, e le 'cause secondarie' che operano nel processo storico» non è casuale ma illumina la differenza che passa tra la sua teologia della storia e

quella di un Bossuet, e fa emergere anche, a maggior ragione, il divario rispetto alla filosofia della storia hegeliana. Queste ultime, come osserva Löwith, «dimostrano troppo, deducendo l'attuazione della salvezza dai suoi effetti positivi nella storia del mondo». In sintesi: «Quello che a noi sembra in Agostino un difetto nella comprensione e nella valutazione della storia secolare è da ricondursi al suo incondizionato riconoscimento di Dio come autorità sovrana che promuove, frena e inverte i piani degli uomini. Esigere dall'autore delle *Confessioni* una critica storica di fatti empirici sarebbe altrettanto fuori luogo quanto aspettarsi da uno storico moderno un interesse per il problema della resurrezione della carne, a cui Agostino dedica tutto l'ultimo libro del *De civitate Dei*». Quanto osservato sin qui spiega perché un'opera capitale come le *Confessioni* «non contengono il minimo indizio di una seria partecipazione al divenire del mondo» (58).

Sono a questo punto evidenti due punti, che definiscono e delimitano l'orizzonte dell'interpretazione di Löwith:

- Il primo concerne la tesi che il cristianesimo si deve autocondannare alla *amondanità* se intende conservare la sua coerenza di messaggio salvifico legato a un orizzonte di compimento che trascende la dimensione storica; l'astrazione dalla storia sembra essere la *conditio sine qua non* per il mantenimento della sua purezza e del suo significato autonomo rispetto ad altre visioni del rapporto Dio-mondo-uomo.

- Il secondo riguarda l'idea che, non appena venga in qualche modo ammessa la possibilità di un criterio di interpretazione della vicenda storico-mondana in chiave «cristiana», si innesca, quasi per una sorta di interno automatismo, la logica che storicamente ha condotto, attraverso il passaggio per quella figura assolutamente centrale anche per Löwith che è Giocchino da Fiore, alla indebita confusione tra sfera trascendente e sfera mondana, tra fede e prassi. Applicare i «principi cristiani alle cose del mondo», in tale prospettiva, «dissolve il cristianesimo» (59).

Si direbbe che Löwith legga il problema della teologia della storia attraverso le lenti di un agostinismo radicalizzato secondo un'ottica che potrebbe ricordare il più duro giansenismo: «Poiché la storia della salvezza non riguarda regni, nazioni e popoli della storia universale, bensì la salvezza di ciascuna singola

(58) *Significato e fine della storia*, cit., pp. 192-198 e 221.

(59) *Ivi*, p. 230.

anima, non si vede perché il cristianesimo non potrebbe essere di fatto indifferente di fronte alle distinzioni storiche, perfino di fronte alla differenza tra cultura e barbarie» (60).

Eppure questo equivale a ignorare o sottovalutare la rilevanza del sorgere di «una nuova [...] teologia della storia» (61), destinata a segnare in modo decisivo la concezione della storia nel pensiero teologico cristiano successivo, proprio in quel cruciale confronto tra Gioacchino da Fiore e Bonaventura dal quale nascono le *Collationes in Hexaëmeron*, testo sostanzialmente ignorato nelle interpretazioni esaminate in questo paragrafo.

Com'è stato osservato, è proprio da questo confronto che comincia ad emergere l'idea secondo cui «la storia [...] non è un accumularsi di casualità cieche e ripugnanti, ma è invece rischiara dalla luce di quello stesso ordine divino che è principio unificatore dell'intera realtà», cosicché «la struttura razionale della storia viene affermata con risolutezza» (62), anche se questo non significa affatto che venga meno la consapevolezza di quanto circoscritte siano le possibilità umane in relazione alla comprensione del senso globale del divenire storico e che quindi si pongano le basi, pur remote, dell'avvento dei messianismi secolari moderni.

Per tale comprensione il riferimento alla Scrittura è fondamentale, primario e insostituibile, ma il significato della Parola di Dio è da decifrare in uno «sviluppo continuo che si snoda lungo tutta la storia»; ed è proprio il faticoso tentativo di attuare questa esegesi che consente di cogliere «semi di senso» che possano orientare sia la conoscenza che la prassi (63). Sostenere che si possono afferrare «semi di senso» è diverso dal ritenere che sia possibile schiudere alla trasparenza della ragione la totalità dello sviluppo storico e pervenire al significato profondo di ogni evento, così come non equivale però neppure all'affermazione che il senso è sottratto *in toto* all'uomo, in quanto riferito - se-

(60) *Ivi*, p. 207.

(61) J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, tr. it., Nardini, Firenze 1991, p. 25.

(62) *Ivi*, p. 58. Cfr. anche A. GHISALBERTI, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 113-128 (in particolare, pp. 118 e 128).

(63) J. RATZINGER, *San Bonaventura...*, cit, p. 42.; SAN BONAVENTURA, *Coll. in Hex.*, II, 17 (si veda *Collazioni sull'Exameron, ovvero le illuminazioni della Chiesa*, in *Opere*, a cura di J. G. Bougerol - C. Del Zotto - L. Sileo, v. VI, *Sermoni teologici*/1, Città Nuova, Roma 1994, p. 81)

condo quanto intende Löwith – a un piano della salvezza che non incontra quello della vicenda mondana o, se la interseca, lo fa secondo vie destinate a rimanere integralmente misteriose per noi. Basti ricordare la Collazione XV e la illustrazione delle «teorie» – intese come «intelligenza che si può ragionevolmente dedurre dalla Scrittura» (64) – che «germogliano dai semi e dai frutti della Scrittura»: «Questa considerazione delle teorie avviene tra i due specchi dei due Cherubini, cioè dei due Testamenti che si rispecchiano a vicenda, in modo che l'uomo si trasformi *di gloria in gloria*. Inoltre questa germinazione dei semi fa comprendere diverse teorie secondo le diverse connessioni dei tempi. E chi ignora i tempi non può conoscere queste teorie, infatti non può conoscere le cose future chi ignora quelle passate. Se non conosco di che albero è un seme, non posso conoscere che albero dovrà poi essere. Perciò la conoscenza delle cose future dipenderà dalla conoscenza delle cose passate» (XV, 11) (65).

In tale prospettiva il nucleo centrale dell'*Hexaëmeron* è da individuare nel superamento dell'idea che con Cristo «sia già data la misura più alta di un realizzazione che si compie dentro la storia e che la speranza escatologica continui a poggiare soltanto su ciò che si trova *al di là* di ogni possibile storia» (66). Da «fine» della storia Cristo ne diventa il «centro» (67) e il tempo della sua venuta si configura non come un tempo di «senescenza», per riprendere il termine usato da Löwith, ma come il luogo in cui il cristiano deve rispondere al compito di adegua-

(64) *Collazioni sull'Exameron*, cit., p. 280.

(65) *Ivi*, p. 281.

(66) J. RATZINGER, *San Bonaventura...*, pp. 48-49.

(67) «Nella venuta del Figlio di Dio si dice esservi la pienezza dei tempi, non perché con la sua venuta il tempo termini, ma perché i misteri temporali sono completati. Come poi Cristo non dovesse giungere al principio del tempo, perché la sua venuta non fosse troppo affrettata, così non dovette differire la sua venuta fino alla fine dei tempi, perché allora sarebbe stato troppo tardi. Infatti conveniva che il Salvatore introducesse il tempo del rimedio tra il tempo della malattia e il tempo del giudizio [...]. Conveniva che la guida perfetta si mostrasse nel momento in cui si presentava l'opportunità di correre verso il premio; e ciò è alla fine dei tempi, prima del termine e all'approssimarsi del giudizio finale; affinché, stimolati dal timore del giudizio, attratti dalla speranza del premio e animati dalla perfezione dell'esempio, seguiamo vigorosamente e perfettamente la guida di virtù in virtù, finché giungiamo al premio della felicità eterna» (SAN BONAVENTURA, *Brev.*, IV, 4, in *Opere*, cit., V/2: *Opuscoli teologici*, p.175; cfr. anche *Collazioni sull'Exameron...*, cit., pp. 53-69 [I, 10.39]).

re la realtà nella quale vive alle esigenze dell'amore, della carità, della pace, in vista della preparazione dell'ordine degli ultimi tempi, in cui si realizzerà «la profezia di Ezechiele, quando la città discenderà dal cielo, e non certo quella città *che è lassù* in cielo, ma quella che è quaggiù, cioè quella militante, quando essa sarà conforme alla Chiesa trionfante, per quanto è possibile in via» (68).

Quindi, nella misura in cui sia la filosofia aristotelica che quella di Agostino – così come quella di Tommaso – sono ancora segnate, pur in diverso modo e misura (e forse in modo meno netto e deciso di quanto sembra pensare Löwith, e con lui molti altri, com'è noto), da una concezione del tempo come «regno della casualità» e della contingenza radicale, Bonaventura si distacca da entrambi, pensando il tempo in maniera tale da rendere possibile l'intelligibilità di un «ordine anche lungo la linea orizzontale degli avvenimenti terreni» (69).

Non può essere questa la sede per approfondire tali schematici accenni, né per seguire gli sviluppi di tale visione della teologia della storia nel tempo successivo a San Bonaventura. E' chiaro comunque che, muovendo dalla posizione così brevemente stilizzata, si schiude la possibilità non solo di evitare una ricostruzione storiograficamente unilaterale o, quanto meno, parziale, ma soprattutto, dal punto di vista teoretico, si profila, relativamente al problema della storia, un orizzonte interpretativo che consente di sfuggire alla rigida contrapposizione tra un cristianesimo inchiodato, per rimanere se stesso, all'indifferenza per il divenire e l'agire storici, da un lato, e, dall'altro, un cristianesimo che, nella misura in cui si confronta, sul piano non solo della fede ma anche della ragione, con la sfera della storicità, sarebbe destinato a dover lasciar cadere l'alterità tra trascendenza e mondo, smarrirebbe se stesso e finirebbe per rassegnarsi a scrutare la sua immagine sfigurata e caricaturale nelle filosofie della storia che secolarizzano il messaggio salvifico di Cristo.

Un'alternativa a questa contrapposizione esiste, e il rinvio al pensiero di San Bonaventura è essenziale per comprenderne il fondamento, le implicazioni, le varie modulazioni dal Medioevo alla teologia contemporanea, come altre relazioni in questo convegno hanno dimostrato.

(68) *Collazioni sull'Exameron...*, cit., p. 309 (XVI, 30); cfr. RATZINGER, *San Bonaventura...*, cit., pp. 106-113; sul nuovo ordine del "settimo tempo" cfr. anche *Coll. in Hex.*, XII, 6-7 e XV, 24.

(69) J. RATZINGER, *San Bonaventura...*, cit., p. 268.

BIBLIOGRAFIA MINIMA
AD INTEGRAZIONE DI QUELLA RIPORTATA NELLE NOTE

A)

- N. BOBBIO - A. DEL NOCE, *Dialogo sul male assoluto*, «Micromega», 1, 1990.
- R. BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Piemme, Casale Monferrato 1991.
- G. DESSI, *Del Noce critico del totalitarismo*, in AA.VV., *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, a cura di G. Ceci - L. Cedroni, Cinque Lune, Roma 1993.
- V. POSSENTI, *Ateismo, filosofia e cristianesimo in A. Del Noce*, in AA.VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Studium, Roma 1995.
- P. PRINI, *Augusto Del Noce e la reinterpretazione teologica della filosofia moderna*, in *La filosofia cattolica del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- C. VASALE, *Augusto Del Noce: una «filosofia della libertà e dello spirito»*, in AA.VV., *Augusto Del Noce e la libertà*, a cura di C. Vasale - G. Dessì, S.E.I., Torino 1996.
- P. ARMELLINI, *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*, Aracne, Roma 1999.
- G.F. LAMI, *Introduzione ad Augusto Del Noce*, Pellicani, Roma 1999.
- T. DELL'ERA, *Augusto Del Noce, filosofo della politica*, Rubettino, Soveria Mannelli 2000.

B)

- M. C. PIEVATOLO, *Senza scienza né fede: la scepsi storiografica di Karl Löwith*, E.S.I., Napoli 1991.
- G. GUIDA, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, Unicopli, Milano 1996.
- A. CARACCILO, *Karl Löwith*, Morcelliana, Brescia 1997.
- O. FRANCESCHELLI, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e il nulla*, Donzelli, Roma 1997.

C)

- J. L. WISER, *Cultural Analysis to Philosophical Anthropology: An Examination of Voegelin's Concept of Gnosticism*, «Review of Politics», 42, 1980.
- G. SEBBA, *Introduzione alla filosofia politica di Eric Voegelin*, Astra, Roma 1985.
- AA.VV., *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, a cura di G. Duso, Angeli, Milano 1988.
- G. ZANETTI, *La trascendenza e l'ordine. Saggio su E. Voegelin*, CLUEB, Bologna 1989.
- G. LAMI, *Introduzione a Eric Voegelin. Dal mito teo-cosmogonico al senso della trascendenza: la ragione degli antichi e la ragione dei moderni*, Giuffrè, Milano 1993.
- M. G. FRANZ, *Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt. The Roots of Modern Ideology*, Baton Rouge, Louisiana University Press 1993.
- S. CHIGNOLA, *Pratica del limite. Saggio sulla filosofia politica di Eric Voegelin*, Unipress, Padova 1998.