

# STORIA

## STORIA

Sabino Palumbieri

1. Introduzione
2. Storiografia
  - 2.1. Quesiti preliminari
  - 2.2. Una storia di campi di battaglia
  - 2.3. Un'ottica alternativa
3. Storiologia
  - 3.1. Uno sguardo in radice e in lunghezza
  - 3.2. Ermeneutica ciclica
  - 3.3. Storia come moto discendente
4. Visione anabasica bidimensionale
  - 4.1. Un verbo nuovo
  - 4.2. I tre momenti fondamentali
  - 4.3. La storia nel Regno e il Regno nella storia
  - 4.4. La ripresa nel pensiero moderno
5. Concezione anabasica intrascendente
  - 5.1. Storicismo hegeliano
  - 5.2. Storia e liberazione proletaria
  - 5.3. Senso direzionale della storia
6. Tra aporie e uscite di sicurezza
  - 6.1. Frattura epocale
  - 6.2. Storia come pasqua

### 1. Introduzione

L'uomo vive in un preciso tempo e in uno spazio delimitato. È un *esser-ci*, cioè un essere qui e ora e un *ex-sistere*, cioè un balzare continuamente oltre (cf M. Heidegger, *Essere e tempo*). È *nel* tempo, ma non è a tal punto immerso da non rendersene conto. Grazie alla sua coscienza, è inabitato dal suo passato e proiettato verso il futuro. È, così, emergente dalla storia. È, inoltre, capace di *fare* storia, cioè di plasmarla, rinnovarla, svilupparla. J. G. Droysen (*Historik*, 1960<sup>4</sup>) sottolinea che i fatti non si collegano meccanicamente, perché la storia non è un *esito* necessario di un meccanismo causale. Risulta allorché gli uomini accettano con autonomia creatrice l'istanza etica, in ordine al sorgere del nuovo nel tempo. La storia, dunque, è *habitat* dell'uomo e materia prima della sua attività plasmatrice. L'uomo è un essere essenzialmente storico. La *storicità* è dimensione costitutiva della coscienza, mentre la *storiologia* è il fondamentale quesito che la coscienza si autopone sul significato di questo dinamismo di fatti e sull'obiettivo globale di tutta la vicenda, nonché sull'attualità di questo processo come progresso umano. La storiografia, poi, descrive i fenomeni storici e li articola secondo nessi causali, controllandoli per rilevarne ritmi e tentando di fissare i principi epistemologici che presiedono alla conoscenza dei fenomeni storici. La voce italiana *storia* connota sia i fatti che la consapevolezza di questi fatti: comprende sia le *res gestae* sia la *historia rerum gestarum*. Quest'ultima, poi, va intesa come tentativo di cogliere il nesso fra i fatti (conoscenza fenomenico-scientifica) o come visione globale della vicenda umana, in ordine alla percezione del senso di marcia e del conseguimento di un certo traguardo finale. Questi aspetti sono assolutamente interdipendenti. Se non ci fossero i fatti, mancherebbe la base di partenza per la coscienza sia fenomenica che assiologica. D'altra parte, se non ci fosse una conoscenza sia pur frammentaria del senso della storia, i fatti stessi sarebbero privati di senso umano e sarebbe impossibile coglierli come avvenimenti. Se la storia si confondesse con uno spazio di ombre o con un campo di forze irrazionali, la ricerca storica risulterebbe assurda. Questa presuppone una pregiudiziale, almeno implicita, che una certa logicità della storia è presente ed è possibile a evidenziarsi. Parimenti, se la storia fosse irrilevante per l'uomo, la ricerca sarebbe frustrata.

La storicità, come dimensione positiva, spinge l'uomo a realizzare l'approccio ai fatti, con un impegno di razionalità ordinatrice e di intelligenza come lettura profonda delle tendenze verso traguardi umani.

## 2. Storiografia

### 2.1. Quesiti preliminari

La registrazione dei fatti spinge alla ricerca del nesso fra di loro, proprio perché l'uomo cerca di analizzare il fattuale nelle concatenazioni interne, operate dalle libertà dei singoli e dei gruppi. Oggi il problema storiografico comincia con interrogativi di carattere noetico ed epistemologico: è possibile la conoscenza storica? Che tipo di certezza offre? Le si può attribuire il carattere di scienza? Che rapporto vige tra la scienza storiografica e le altre, da quelle matematiche a quelle speculative, a quelle naturali, a quelle morali? La metodologia storiografica deve guardarsi dalle precomprensioni ideologiche, che compromettono *in itinere* la serena osservazione dei fatti e dei documenti. Oltre che le tecniche particolari, è molto importante l'atteggiamento dello spirito critico, che impegna anzitutto la liberazione da urgenze pratiche e passionali, secondo l'indicazione di B. Croce. Solo la passione della verità può infrangere gli ostacoli dei pregiudizi, facili a sorgere nella fase *euristica*, in ordine ad una critica quanto più è possibile obiettiva del documento. Una tentazione molto sottile, portata dalla cultura idealistica, è l'atteggiamento *attualistico* dell'identificazione col soggetto universale della storia, nella convinzione di risolvere, nell'unico atto spirituale, passato e presente. Ci si condanna all'occasione in un castello di illusioni, concretizzate in personaggi storici che risultano, con questa operazione, proiezioni delle proprie tensioni. Si slitta così in un arbitrarismo di ricostruzioni soggettive. La storiografia positivista, d'altro canto, enfatizza il dato e si condanna, in nome dell'obiettività quasi asettica, a giustapporre documenti senza ricercare il significato e il nesso di gesta, di epoche e di figure.

### 2.2. Una storia di campi di battaglia

La storiografia a cui, per cominciare, ci hanno abituato i manuali di storia risulta iperalimentata di fatti dell'ambito militare e politico. Se le parole fossero sonore, una storiografia così concepita registrerebbe scalpitii e nitriti di cavalli a regime di intasamento sui campi di battaglia, per spazi indefiniti di tempo. E poi, più vicino a noi, risuonerebbe di cannonate assordanti in dissolvenza verso i bagliori allucinanti di Hiroshima. I francesi si servono di un'espressione di sintesi, molto significativa: *l'histoire-batailles*. Vi è implicata la precomprensione dell'uomo potente, in concorrenza con l'altro e in attitudine predatoria. C'è come sfondo antropologico una visione razzistica, che privilegia i dominatori nella loro espressione della logica della forza. La storia è fatta dai vincitori. I soggetti storici, in questo quadro, sono gli stati guidati da dinastie e tendenti all'assorbimento dei popoli, cioè comunità etniche generali nonché microsocietà familiari o ideali, e ancora, individualità singole ridotte a meri ingranaggi della macrostruttura bellica. L'anima della storia, qui, sembra essere la conflittualità ordinata alla supremazia, che per Hegel è di tipo selettivo. «L'astuzia della Ragione», come egli la chiama nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, concorre a far convergere tutte le contese verso la scelta di quel popolo-guida che si impone sugli altri, acquisendo il diritto di condurli al destino comune. Sulla stessa onda, contemporaneamente, andavano affermandosi le visioni del darwinismo sociale, con la teoria della selezione culturale e del trionfo del popolo più forte e più dotato sul più fragile e sprovveduto. In questo quadro, veniva legittimato il capitalismo borghese, con la difesa del sistema concorrenziale e conseguente imposizione di un ordine di mercato più attrezzato nei confronti di un altro. Più tardi si avranno le giustificazioni della *filosofia del colonialismo*, con la teorizzazione del diritto-dovere di imporre la propria civiltà, ritenuta superiore solo perché più economicamente robusta, sulle altre, liquidate come culturalmente incivili. Affine si presenta la *filosofia del futurismo*, con la tesi della belligeranza in chiave nazionalistica, in forza del principio che la guerra è la sola igiene del mondo. La guerra, qui, è il respiro della storia e il prosieguo della politica con altri mezzi.

In questa ottica, la storia è visualizzata come campo di conflittualità permanente sul piano della costituzione intrinseca. La lotta, cioè, è necessaria alla storia. Il *background* non confessato, ma chiaramente di supporto, è l'hobbesiana filosofia dell'uomo *homini lupus* e della disuguaglianza strutturale degli uomini. La razionalità consiste nell'ammissione pacifica della vittoria del più forte tra i lupi. Alquanto diversa si presenta la concezione marx-engelsiana della storia, la cui lettura in chiave di lotta di classe si arresta – almeno a livello di utopia – all'avvento della società senza classi, ove si sostituirebbe la dialettica dell'indefinito progresso nel regime dell'« uomo-per-l'uomo ». Questo è l'orizzonte della storia intesa come registrazione del fattuale, con l'interpretazione del nesso fra i fatti in chiave di preponderanza e belligeranza.

### 2.3. Un'ottica alternativa

È senz'altro più giusto collocarsi nell'ottica della storiografia come registrazione della vicenda di comunità umane, dei loro usi e costumi, soprattutto dei loro movimenti. È storia di culture. È storia di popoli che, in rapporto alla loro coscienza comunitaria, sono stati soggetti di cambiamento, portatori di valori, difensori dei propri progetti. I movimenti culturali provvidamente solcano i sotterranei della coscienza storica e la destano ad alternative, a correzioni di marcia. E i movimenti culturali sono diventati spesso movimenti popolari, previa coscientizzazione dei valori espressi dalle culture. Così, nella società civile o ecclesiale, si possono trovare e ricomporre le tensioni verso i valori della pace, della giustizia, della solidarietà, della dignità della persona, della fede, della comunione come impegno e come esperienza.

A questo punto non è chi non veda l'alto valore pedagogico della storiografia, sul piano della vita morale, civile, politica, religiosa. I comportamenti degli uomini del passato sono riproposti al presente come modelli da seguire o da rifiutare. Si delinea, così, l'« esperienza storica » o la « storia come maestra di esperienza ». Polibio parlava di *pragmatiké bistorta* (Storie 1, 2, 8). È il concetto di storia che illumina il *pragma*, cioè l'esperienza del passato, vissuta nella coscienza del presente, si apre a collaborare per un progetto di conduzione migliore della vita. In tal senso Kant parla di « storia pragmatica » nella sua *Fondazione della metafisica dei costumi*: « La storia è composta pragmaticamente, se è tale da rendere prudenti, se cioè insegna agli uomini d'oggi a procacciarsi la felicità, se non meglio, almeno altrettanto bene quanto gli uomini del tempo passato ».

La pedagogicità della storia non significa artificioso moralismo ad ogni costo sulla storia, ma è invece osservazione attenta dei dati. Il giudizio storico scaturisce dai fatti storici esaminati alla foce, cioè visti nella loro evoluzione piena o maturazione: come si sono sviluppati e nella loro conclusione: come sono fruttificati.

È questo il giudizio storico di tipo *intrinseco*, che emerge nella paziente auscultazione dei fatti, assunti nella loro globalità. In questo senso si può prendere l'espressione di Schiller: « La storia del mondo è il tribunale del mondo », che è quanto dire: la fruttificazione dei fatti è la loro intrinseca valutazione.

All'interno di queste coordinate, la storiografia risulta registrazione non preconcepita degli eventi e della loro concatenazione, che si trasforma in ricchezza di esperienze che una generazione consegna all'altra per il miglioramento della vicenda della comunità umana. La sapienza medievale è più che mai a questo punto da ricordare: « Noi siamo dei nani portati sulle spalle di giganti ». Guardiamo più lontano dei nostri avi, grazie al beneficio dei loro livelli umani raggiunti.

## 3. Storiologia

### 3.1. Uno sguardo in radice e in lunghezza

C'è un altro modo di guardare alla storia, in ordine alla sua con-costruzione nel cantiere permanente della temporalità. Si tratta della *storiologia*, come lettura profonda delle linee di tendenze del suo *underground*. È la filosofia della storia che assume i dati interpretativi di tutte le componenti della comunità umana, da quelle del potere a quelle popolari, diacronicamente e sincronicamente osservate, per coglierne il senso globale,

a partire dal problema radicale della possibilità stessa di un significato della storia. È la ricerca della risposta al quesito fondamentale del *dove, per dove* della carovana umana. Ciò suppone la concezione non solo quantitativa del tempo come *kronos*, ma altresì qualitativa e significativa della temporalità come dimensione dell'essere umano collettivo, che si esprime in linee tendenziali di sviluppo. Questo sguardo mira a focalizzare il *fine* della vicenda ciclopica umana, pur così variegata e tuttavia segnata da comune destino.

### 3.2. Ermeneutica ciclica

La visualizzazione delle tendenze della storia fondamentale si possono riannodare a tre capi: quella *ciclica*, quella *catabàsica* e l'altra *anabàsica*: alternativamente, significato della vicenda umana come eterno ritorno, come degrado e come ascesa progressiva. Le prime due appartengono all'età arcaica, con frequenti ritorni anche in periodi successivi. L'altra è inaugurata dal pensiero ebraico-cristiano, e prolungata e convivente con la cultura segnata dall'illuminismo secolarizzato storicistico. La griglia interpretativa ciclica non può sottrarsi al fatalismo, essendo il cerchio dell'eterno ritorno dominato dalla diade *anàanke* e *tuche*: necessità e casualità. Si pensi alla concezione sottostante ai grandi autori della letteratura greca, segnatamente della tragedia. Nell'area filosofica si registra lo sforzo di Platone nel rileggere miti cosmogonici di stampo religioso, ritrascritti nei suoi classici, contenuti nel *Protagora* (320 C), nel *Politico* (268s), nel *Timéo* (21 s), nella *Repubblica* (Vili, 546ss), nelle *Leggi* (III, 676 a-682 E). Nella *Repubblica*, in particolare, la politica è analizzata eziologicamente e il senso del divenire, pur sopraffatto ancora dalle tesi dei cicli dell'eterno ritorno radicate nelle più oscure tradizioni misteriche, resta evidenziato. Così pure è notevole l'impegno di creare spazio di responsabilità di uomini, con la necessità di sganciarli dalla tutela degli dèi. Nel *Politico* due sono i periodi che si alternano nel mondo, il tempo di Cronos e quello di Zeus. Il primo è segnato dall'armonia sotto il governo degli dèi. È, bensì, il tempo dell'ordine, della sicurezza, ma anche della tutela e carenza di autonomia. Il secondo – quello che ancora perdura – è dominato dalla solitudine del mondo, dall'errore dell'uomo e, tuttavia, è anche lo spazio della responsabilità e della politicità. È per questo che l'uomo diviene artefice del suo cammino, mentre nella fase precedente «i rampolli di Cronos» si presentavano come «ultrauomini», che «incommensurabilmente eccellevano per felicità», e come «sottouomini», protesi solo a nutrirsi senza «alcun desiderio di scienza o di usare il discorso». Via via che il disordine per l'oblio del divino si fa più profondo, gli dèi riprendono in mano «le barre del timone» e tramutano le sorti del mondo del *tempo di Zeus* in quello del *tempo di Cronos*, assicurando così all'universo «vita immortale e senza vecchiaia».

Sicché la vicenda degli uomini pencola tra uno stato di armonia senza autonomia e uno stato di autonomia senza armonia. Il mito platonico denuncia l'impossibilità del polo di felicità con quello di responsabilità. (Notiamo rapidamente il ritorno di questo sforzo di visualizzare i due poli ne *La leggenda del grande inquisitore* di Dostoevskij). Nella *Repubblica*, tuttavia, Platone tenta di far uscire dal caos la *pòlis*, proponendo una «costituzione migliore». Ma la liberazione vera resta sempre quella di uscire dal tempo – *krónos* – per raggiungere il paradigma del tempo nell'al di là del tempo, che è l'eterno – *aiòn*. La speranza non è la liberazione *della* storia, ma la liberazione *dalla* storia.

### 3.3. Storia come moto discendente

L'ermeneutica *catabàsica* è affine alla precedente, a motivo della comune diffidenza e svalutazione della vita terrena. È il degrado caratterizzato dalla irreversibilità. Viceversa nella interpretazione ciclica si registravano almeno i vantaggi alternativamente dell'armonia e dell'autonomia, che certo non potevano iscriversi nella visione discendente, ma restavano su un piano di pencolamento e tutto sommato di speranza, tra un polo che assicurava la beatitudine inerte dell'età dell'oro e quello del dinamismo responsabile, anche se soggetto a forme di barbarie, dell'età adulta.

In luogo della proiezione in avanti, qui si afferma quella all'indietro. È il richiamo al passato, che vince sull'apertura al futuro. E la nostalgia del

paradiso perduto e non riacquistabile. La formula assiologica è il vettore dal più al meno, senza ritorno. Solo le spalle restano illuminate. Il volto, invece, è condannato al crepuscolo fino alla tenebra più fitta. Lo schema ciclico almeno lasciava spazi di fruizione di atteggiamenti positivi o situazioni di stimolo per il ricupero dei valori. Quello *catabasico*, invece, è il definitivo degrado per una maledizione da colpa dell'uomo o per una fatalità da enigma dell'universo. Non c'è speranza neppure di liberazione *dalla* storia. C'è solo gemito per la sua implacabile involuzione senza rimedi. Anche in questa visione la figura dell'uomo è non più soggetto di storia, ma soggetto alla storia. Ma, in realtà, si può parlare di storia quando la dimensione della libertà come autodecisionalità dei singoli e dei gruppi, della creatività come capacità di immettere novità nel flusso del tempo, e quella conseguente della finalità onnisignificante non possono trovare spazio? In questo quadro dagli orizzonti su descritti, la concezione storiologica non trova le condizioni trascendentali della sua possibilità.

## 4. Visione anabasica bidimensionale

### 4.1. Un verbo nuovo

L'ermeneutica *anabasica* spezza il cerchio asfittico della circolarità e la linea in degrado della catabasicità. La vicenda umana globale viene visualizzata come progresso in alto e in avanti, come traiettoria che va dal meno al più. Essa è inaugurata dalla visione ebraico-cristiana. La categoria biblica della *iconicità* rende possibile la libertà dell'uomo. Se egli è immagine di Dio, che è libertà, è libero. È *partner* di Dio. È l'unico essere nel cosmo a cui Dio dà il *tu*. Ma c'è di più. La categoria della *connaturalità* rende possibile la familiarità dell'uomo con Dio, in virtù della figliolanza. Egli è fratello del Figlio di Dio, entrato nella storia per far nuova la storia. È l'unico essere che, a sua volta, può dare il *tu* a Dio. Cristo risorto ha spezzato il cerchio rigidissimo della morte, rendendo reversibile il fenomeno che è il più duramente irreversibile. Ha reso, col compimento del suo evento pasquale, alla storia, il suo respiro di libertà, come liberazione dalla fatalità più alienante. La storia acquista così la cadenza di una marcia lineare, in quanto protesa a una meta che, abbozzata in immagine nella storia del popolo di Israele, diventa qui la nuova terra promessa, la terra nuova della promessa di pasqua, cioè la pasqua totale dell'uomo e del cosmo. Infatti anch'esso è coinvolto dalla storia dell'uomo, perché egli è il *destino significante dell'universo* (cf Rm 8,19-23; Gn 3,14-19). Così stabilisce nel tempo una marcia ascensionale di tipo elicoidale, che è quanto dire salire sui tornanti di una montagna verso la *domus patris* o «patria», collocata in cima a quella che i testi sacri denominano «Gerusalemme celeste». Il senso direzionale della storia è tracciato da Teilhard de Chardin come senso dell'evoluzione globale *in alto e in avanti*.

### 4.2. I tre momenti fondamentali

La vicenda umana, dunque, non può ridursi al circolo né alla linea discendente. Ha infatti un inizio, ed è l'atto d'amore della creazione. Ha un centro pieno, il *kairós* dell'evento pasquale, che raccoglie e anticipa come *codice genetico* il destino della storia. Ha una fine, che è il regno nella sua pienezza, ove la giustizia, la libertà, la bellezza, la verità, la comunione saranno esperienze dirette e totali, mentre nella temporalità lo sono state in assaggio. La fine della storia non è la morte dell'umanità, ma è la porta della salvezza dell'umanità, cioè il compimento. Con l'incarnazione maturata – attraverso la *kénosis* della morte – nella risurrezione (Fil 2,6-11), la storia degli uomini è diventata storia della salvezza con i suoi tre momenti: quello dell'*archeologia*, che segna l'inizio dell'opera dell'iniziativa di Dio; quella della *kairologia*, caratterizzato dall'azione sinergica dell'opera di Dio e dell'uomo; e, infine, quello della *escatologia*, che è suddiviso in due fasi. Anzitutto l'escatologia come maturazione della kairologia. È il tempo più lungo, che comporta i drammi e le lotte dell'uomo, per raggiungere sia pure tra indefinite contraddizioni la statura dell'uomo perfetto lungo i tornanti della storia. Queste lotte sono come le pene del parto, che preparano e annunziano la nuova

creazione. Sono i gemiti del regno, che cresce come un seme destinato a marcire nella zolla, per diventare pianta ubertosa di quel regno che non è di qui, ma è già qui. C'è poi l'escatologia definitiva, che è alla confluenza del dono assolutamente gratuito del Dio salvatore e della maturazione che le opere sinergiche divino-umane, compiute nella storia in forma seminale, fruttificano in pienezza. Il nesso è così grande e così stretto che nella Scrittura le due fasi vengono spesso sintetizzate in una sola veduta prospettica, come l'«ultimo tempo» (cf Cor 10,11 ; At 2,12). La differenza tra loro, pertanto, appare come una questione di grado, più che di essenza. Tutto il tempo che va dall'incarnazione alla risurrezione e alla fine del mondo è «tempo finale» (cf M. Schmaus, *I novissimi del mondo e della chiesa*). Le due fasi sono tra loro unite come l'aurora che scaccia la notte, e il giorno che dall'aurora è annunciato e introdotto. Però anche la differenza è grande, come quella esistente tra ghianda e quercia, tra bruco e farfalla.

Così è comprensibile che la Scrittura, in altre parti, qualifichi come *eone nuovo* solo la sua fase metastorica (cf Mc 10,30; Le 18,30), sebbene le forze del nuovo eone siano oggi già presenti nel mondo in modo invisibile. Il futuro della storia non può essere un futuro infrastorico, per lo stesso fatto che i traguardi provvisori una volta raggiunti rimangono superati. La frontiera assoluta della storia è la trascendenza, come «situazione limite per l'opzione della speranza fondamentale». È l'avvenire-dono, secondo la rivelazione di Dio in Gesù, come realtà prolettica già presente nella pasqua. È Dio stesso, con la sua promessa di comunione. Dio-avvenire onnitrascendente della storia è l'*adventus* supremo, a cui tutta la comunità umana si protende, come al compimento del suo anelito indefinito. C'è in questa visione una dialettica teandrica, che è gioco d'amore della libertà divina in armonia con la libertà umana. Nel rapporto Dio-uomo, alla dialettica del padroneschiavo, su cui si fonda l'ateismo contemporaneo, s'interpone la dialettica Padre-figli nella costruzione del regno che è già qui, ma non è ancora tutto qui (cf O. Cullmann, *Cristo e il tempo*).

#### 4.3. La storia nel Regno e il Regno nella storia

Nella categoria biblica del regno, che fa corpo con la storia perché penetrato nei gangli della vicenda umana come dono salvifico, sono presenti le condizioni trascendentali della storia: la libertà e la corresponsabilità inerenti al concetto dell'uomo come partner di Dio (cf 1 Cor 3,9; 2 Cor 6,1); la comunitarietà, che è il modo di camminare insieme verso il regno che viene, come nuovo popolo di Israele compaginato in corpo vivente (cf 1 Cor 12), l'universalità che coinvolge il giudeo e il greco, lo schiavo e il libero, l'uomo e la donna (cf Gal 3,28), e perciò il vangelo va predicato a «tutte le genti» e i discepoli devono portare la buona novella fino ai confini della terra (cf Mt 28,20; At 1,8) e, infine, la continuità tra il vecchio e il nuovo mondo, perché la Legge è il pedagogo a Cristo (cf Gal 3,24). Il regno perfetto, poi, che coincide con l'esperienza perfetta di Dio come risposta al *cor inquietum* dell'uomo, è la *finalità suprema*, non termine ma obiettivo di pienezza di tutta la tensione della comunità umana.

Ecco dunque gli elementi determinanti del messaggio cristiano, come verbo nuovo sulla storia: la libertà del singolo che, insieme con le altre, costituisce la comunità di uomini liberi coestesa a tutto il genere umano, sia diacronicamente che sincronicamente (*universalità* e *continuità*) in protensione verso il traguardo definitivo (*finalità*). «La storia – nota W. Kasper – non è semplicemente il succedersi dei giorni, delle ore e degli anni, e non collima neppure col concetto di sviluppo e di evoluzione. Esiste una storia solo dove esiste la libertà» (cf W. Kasper, *Gesù il Cristo*).

Questo nuovo verbo cristiano trova spazio di approfondimento nell'apologetica dei Padri, con la critica della visione precristiana del fatalismo e dell'eterno ritorno, da Giustino a Minucio Felice, che approfondiscono questa nuova ottica proprio in chiave di libertà. Successivamente fa spicco Agostino, specialmente con l'architettonica visione delle due città, nella quale etica e storia sono come due coordinate, secondo la felice espressione del Droysen. In essa è fondamentale l'affermazione di Dio «giustissimo ordinatore delle cattive volontà, in guisa che, come le cattive volontà usano male le cose buone, così egli adopera bene anche le cattive volontà» (cf *De civitate Dei*, XI, 17). È la tesi dell'eterogenesi dei fini, che Giambattista Vico poi svilupperà. Non ne risulta soltanto un'armonia estetica di luci e di

ombre, bensì un dinamismo etico di tensione verso il regno perfetto. Nel medioevo il problema della storia resta alquanto in sordina. Con l'umanesimo e il rinascimento, la filosofia e la teologia della storia sono sostituite da una curiosità storiografica, cioè ricostruzione attenta dei fatti umani colti nel loro effettivo svolgimento, con la «virtù» operante nel gioco complesso di quelle cause naturali che il rinascimento chiama «fortuna».

#### 4.4. La ripresa nel pensiero moderno

Sarà Leibniz a riproporre le problematiche storiologiche della continuità della vita spirituale del presente portatore del passato e gravido dell'avvenire. Parimenti Giambattista Vico nella *Scienza nuova* commisura il *fieri* storico al piano ideale eterno, dai valori perenni che non si dissolvono nella storia, pur essendone l'intima ragione. La storia è il campo della sinergia tra Dio e l'uomo. L'uomo senza Dio *non può* far nulla. Dio senza l'uomo *non vuole* far nulla. Dio e l'uomo, nell'armonia dello spazio peculiare del loro rispettivo mistero, compiono tutto. La presenza di Dio nella storia è chiamata Provvidenza. Come Tommaso d'Aquino parte dall'ordine fisico per giungere al supremo fondatore, così Vico parte dalla storia per attingere la Provvidenza ordinatrice di essa. La categoria della Provvidenza non è per spiegare gli eventi e gli atti liberi degli uomini, ma per indicare la causa del loro ordine, che trascende i fatti e i contenuti e i dati della storia.

*L'eterogenesi dei fini* viene assunta dalla presenza provvidente del Trascendente nella storia, ma risolvendosi in essa, per costituire quella trama di salvezza che è propria di una paternità che tutto dispone a bene delle sue creature. La divina Provvidenza lievita dall'interno non solo le coscienze, ma anche le passioni degli uomini, «con l'inseminazione dei principi etici e del diritto coagulato attorno all'idea di giustizia e di pace. Senza un Dio provvidente, non sarebbe nel mondo altro stato che errore, bestialità, bruttezza, violenza, fierezza e sangue; e senza lui forse, per la gran selva della terra arida e muta oggi non sarebbe genere umano». L'umano arbitrio risulta così «il fabbro del mondo delle nazioni; la Provvidenza ne è la divina architetta». Da questa visione Vico trae il suo ottimismo incoraggiante: «Anco nell'avversa fortuna la Provvidenza vuole il bene degli uomini. L'umanità non è mai sola» (cf G. B. Vico, *Scienza nuova*).

Anche Kant si pone sulla linea della continuità e della significatività della storia, considerata come progressiva attuazione del diritto. La Natura o Provvidenza è la garanzia dell'equilibrio dei conflitti, in ordine al trionfo definitivo della ragione, che non si compie nell'individuo, ma nella specie intera. La concezione della Provvidenza, interscambiata con quella della Natura, rende ambiguo il pensiero kantiano, quasi cerniera tra la storiologia trascendentistica provvidenziale vichiana e quella immanentistica razionale dello storicismo idealistico.

La cultura occidentale, possiamo dire, nell'epoca moderna ha ereditato la concezione lineare della storia. È il grande tributo che - anche secondo Benedetto Croce nella sua riflessione *Perché non possiamo non dirci cristiani* - essa deve pagare al messaggio cristiano, riconoscendogli la riscoperta delle condizioni indispensabili alla qualifica di storia per la vicenda umana: libertà, comunitarietà, universalità, continuità, finalità. Tuttavia nell'epoca moderna, che è andata impostandosi sempre più col suo carattere antropocentrico e intrascendente, la linearità della retta ha dominato sulla direzione elicoidale. La storia è stata visualizzata come l'indefinitamente complessa vicenda, che segue un percorso meramente rettilineo che esprime il progresso, come graduale conquista di traguardi sempre più umani e come affermazione del regno dell'uomo, della sua giustizia e solidarietà, al di sopra dei tentativi della barbarie riflessa che la minacciano continuamente.

È la traduzione secolarizzata della teologia della storia. È l'escatologia ricondotta ai parametri della razionalità ottimistica e della libertà positiva. La storiologia restò sotterologia intramondana, con la sola mediazione della ragione e della comunità. Alla *teologia della storia* di marca agostiniana, l'illuminista Saint-Pierre contrapporrà quella che lui per primo chiamerà la *filosofia della storia* intrascendente, autonoma e autarchica.

## 5. □□ Concezione anabasica intrascendente

### 5.1. Storicismo hegeliano

Con l'idealismo di Hegel si ha una prima visione sistematica dello storicismo. Egli nega il carattere di absolutezza e di realtà a qualsiasi entità extra-mondana. Attribuisce absolutezza e consistenza solo alla totalità intramondana dello Spirito in processo. La storicità diviene così la dote esclusiva di quegli elementi che si inseriscono nel tutto-Spirito. La storia non è che l'autosviluppo dello Spirito. L'individuo fa storia nella misura in cui si inserisce e fa da gradino di passaggio (Cristo è considerato il gradino decisivo di immanentizzazione del divino con l'incarnazione, ma resta sempre anello di passaggio). Lo Spirito si sviluppa in senso rettilineo e non circolare. Le fasi di tale evoluzione sono la formazione solida di stati, che compiono la loro funzione e poi tramontano. La fase terminale è lo stato perfetto, in cui lo Spirito giunge alla perfetta autocoscienza. L'obiettivo escatologico non è verso un □□ *telos* □□ indefinito come il concetto di «progresso» per il razionalismo illuministico, ma è ben preciso ed è di carattere totalizzante, niente affatto personalistico, in quanto il tutto-collettivo, assorbente l'individualità del singolo è il soggetto titolare della perfetta autocoscienza dello Spirito.

### 5.2. Storia e liberazione proletaria

Storicità e liberazione comunitaria sono i due poli dell'asse del discorso marxiano. La storiologia è soteriologia. Il senso della storia si identifica con la lotta di liberazione dell'uomo dal dominio dell'uomo e delle cose. L'alienazione radicale è l'espropriazione dell'essenza dell'uomo, che consiste nella dimensione della □□ *economicità*. □□ Alienato il lavoro, resta destituita di significato ogni espressione dell'uomo. Lo strutturale economico, inficiato dall'inumano, si articola in piani elevati del sovrastrutturale plurimo, corrispondente ai livelli dell'arte, della cultura, del costume, dell'etica, della religione. Quando sarà brillato il fondamento strutturale, necessariamente saranno coinvolti nella rovina i piani diversi che poggiavano su questo basamento. La storia è il faticoso processo della riappropriazione dell'essenza dell'economicità all'uomo, inteso come comunità umana, particolarmente vulnerata nella sua indefinita fascia proletaria. La storia ha una tensione ed è la speranza della realizzazione □□ *dell'éschaton*, □ cioè di una società disalienata, ove i rapporti tra forze e forme di produzione restano equilibrati al segno della giustizia. La storia non è l'oggetto della contemplazione dei filosofi, ma il cantiere della trasformazione del nuovo □□ *messia*, □□ che è il proletariato inteso non come massa amorfa di sprovveduti, ma gruppo coscientizzato della sua situazione alienante, e preparato con analisi adeguate alla metodologia rivoluzionaria, in ordine alla società senza classi. La preparazione a questo □□ *telos* □□ supremo – inizio di un nuovo mondo, che è un nuovo modo di intessere rapporti non più egemonizzati dalla classe detentrici dei mezzi di produzione – sarà caratterizzata dal regime della concordia e del post-ateismo o, quanto meno, del post-religioso, inteso nella fase precedente come giustificazione mistificatoria della situazione egemone: il nuovo vangelo ha come centro la liberazione dal nuovo peccato, che non è più l'offesa fatta a Dio e all'uomo, bensì quella fatta all'uomo in nome di Dio. È proprio l'energia della speranza di questo progetto che dà ragione dell'entusiasmo e dell'ottimismo degli operatori, che preparano il mondo nuovo, e dà un afflato religioso alla visione storiologica. Si presenta, infatti, come la nuova religione venuta a rivestire il povero della sua dignità non considerata □□ *ab extra*, □□ come concessione misericordiosa, ma □ *ad intra*, □□ come restituzione della sua essenza di economicità vulnerata. Di qui anche la carica semantica di ogni programmazione e operazione: la vita vale la pena essere vissuta ed essere donata, per partecipare a questa gestazione del □□ *neantropo* □□ o umanità nuova, che la «levatrice della storia» o rivoluzione proletaria porterà a compimento.

### 5.3. Senso direzionale della storia

Nel pensiero moderno, la categoria centrale storiologica è quella del progresso: «Ora io affermo di potere anche senza spirito profetico, predire del genere umano il suo progresso, assolutamente irrevocabile verso il meglio» (I. Kant, □□ *Gesammelte Schriften*, □□ VII). Così Kant sintetizzava la convinzione illuministica, che i secoli successivi fino ai giorni di



Hiroshima erediteranno. E ribadiva: «È un'affermazione valida, a dispetto di tutti gli increduli, anche per la teoria più rigorosa che il genere umano è sempre stato in progresso verso il meglio e così continuerà ancora. A poco a poco diminuirà la violenza da parte dei potenti, aumenterà l'obbedienza verso le leggi. Gli uomini si vedranno obbligati prima a rendere la guerra a poco a poco più umana, poi più rara, infine a rinunziarvi interamente come guerra di aggressione» (ibidem).

A parte che l'epoca contemporanea ha smentito tragicamente l'ottimismo kantiano sulla beluinità aggressiva dell'uomo, con le due guerre mondiali e con l'avvento dell'energia nucleare distruttiva, da cui non si torna più indietro, almeno come possibilità reale, resta il fatto che Kant stesso si poneva drammaticamente degli interrogativi di contro agli ottimismo incondizionati dell'illuminismo. Si chiedeva se «l'eterna pace», attribuita alla società futura ideale, non si riducesse a un dolce sogno di filosofi, «se non si possa, cioè, morire di puro miglioramento».

Resta comunque valida la sottolineatura kantiana della linea di tendenza, come anelito all'attuazione del diritto e della libertà. Nell'ottocento la filosofia della storia e la sua linea tendenziale fu al centro del dibattito dei due schieramenti, opposti sì, ma convergenti a risolvere nella storia la vicenda dell'uomo: l'idealismo hegeliano, ad esempio, e il positivismo comtiano. Per entrambi, l'epoca a loro contemporanea si presentava come l'inizio dell'ultima aetas, la «plenitudo temporum». Entrambi usarono lo schema a priori, rispettivamente quello triadico, l'idealismo, e quello scientifico naturale, il positivismo.

L'idealismo proponeva il progresso come sviluppo dello Spirito, con l'obiettivo finale dell'«Assoluto-come-risultato». Esso si incarnava nello stato onnicomprensivo, come il fine della storia, che non è la fine della storia, ma l'inizio della sua autenticità. All'idealismo rovesciato – come è accennato dianzi – si annodano i movimenti marxisti. Rovesciato, perché al posto dello Spirito onnicomprensivo è subentrata la materia, come intelaiatura di rapporti socio-economici, ma lo schema interpretativo storiologico resta fermo, col suo ritmo triadico e col suo traguardo al positivo. Qui, il ritmo non è più del pensiero astratto, ma coincide con la lotta fra le classi, sempre risolta nell'avvento di un'altra classe. E in definitiva, ormai, con l'avvento della società-senza-classi, in cui l'essenza dell'uomo ridotta a economicità, cioè come rapporto interumano di produzione, sarà riconsegnata all'uomo.

Si nota in tutte queste visioni all'evidenza – sul piano del tensionale storiologico di fondo – una serie di denominatori comuni:

- L'identificazione tra antropologia e storiologia.
- Il ritmo della storia come dialettica di opposizione.
- Lo stile reale come progresso indefinito e sicuro.
- Il clima abituale come ottimismo ritenuto fondato.
- La base fondamentale, data dalla natura razionale umana – o umanità o spirito o materia – degni della massima fiducia.
- L'obiettivo supremo come realizzazione piena della collettività umana.

Pienezza, questa, intesa come convergenza di diverse linee tendenziali: giustizia perfetta, libertà completa, solidarietà costante. Di qui scaturisce la felicità dei singoli armonizzata con quella degli altri e, quindi, della comunità intera.

Questo progresso è visualizzato come una lunga marcia a ostacoli, in quanto la vicenda umana si svolge nel regime dell'insidia, della minaccia all'uomo e alla sua essenza. Donde la chiave di lettura comune a queste visioni è l'alienazione o espropriazione nell'uomo dei suoi connotati costitutivi.

La storia è considerata, quindi, come progresso, cioè come processo di graduale liberazione dagli irrazionalismi istituzionali, dalle posizioni trascendentistiche, dalle schiavitù socio-economiche. È a questo punto che la storiologia diventa soteriologia. La storia o è storia di salvezza o tale non è.

Chi ha sottolineato al massimo la speranza utopica di questa salvezza e l'attingimento del traguardo di liberazione e di massima libertà, è Ernst Bloch, per il quale l'uomo-umanità è costitutivamente speranza. Egli attingerà il traguardo-speranza, coincidendo con sé stesso, perché farà combaciare il «principio-speranza» intrinseco col «traguardo-speranza» storico. Attingerà così lo *Heimat*, che è la patria dell'identità dell'uomo.

## 6. Tra aporie e uscite di sicurezza

### 6.1. Frattura epocale

Oggi, nell'era nucleare, la concezione della storia come indefinito e sicuro progresso verso il meglio raggiunge il punto di crisi radicale. La possibilità autodistruttiva, che ha Pumanità ormai, di rendere inabitabile il pianeta con l'ecocidio e di effettuare il suicidio collettivo, crea una «situazione limite», mai fino ad ora conosciuta, una vera frattura epocale. Scrive Karl Jaspers, parlando della nostra era come della possibilità della fine della storia: «La situazione è irrevocabile: l'uomo con la sua azione può cancellare l'umanità e tutta la vita sulla terra. Il semplice intelletto gli dice che è probabile che questa fine si compia nei prossimi decenni: *wō stēhen wir beute?*» («dove stiamo noi oggi?»).

Ieri si poteva dire almeno: chi sa come sarà il domani? Oggi è lecito chiedersi: ma ci sarà un domani? Ieri ci si poteva domandare: per quale storia? Oggi è legittimo chiedersi: ma ci sarà la storia? Tenendo la distinzione circa la temporalità nel genere dell'avvenire tra *futuro* e *domani* – in quanto il futuro si collocherebbe sul piano assiologico e il domani su quello puramente cronologico – noi oggi vediamo compromessa la stessa radicale possibilità del domani. È questa la visione nuova e il fatto nuovo e irreversibile. Non è un avvenimento. È l'evento che fissa la vicenda umana nel crinale pre- e post-atomico. Si vive nella sensazione di un labirinto cieco. Tuttavia questa possibilità autodistruttiva completa non può sradicare il senso direzionale positivo della storia, come tendenza inestirpabile della comunità umana anzitutto a *sopravvivere*, cioè restare nella storia, e poi a *supervivere*, cioè progredire quantitativamente e qualitativamente. Tale tensione resta insopprimibile e riproduce a livello macroscopico ciò che a livello individuale si realizza nell'inconscio umano, ove l'*éros* e il *thánatos* – l'amore alla vita e la tendenza alla morte – sono in dialettica continua.

Tanto più urgente si fa la ricerca del filo di Arianna del senso della storia in questo labirinto cieco per l'uomo di oggi, che è definito da R. Schneinderberg nel libro dal titolo *Post-historic Man*, l'uomo post-istorico. Egli vive in una società livellata sul piano dello standard di riferimento; omogeneizzata sul piano dei bisogni indotti; sperequata su quello dei rapporti economici. Vive in una rete sempre più controllata di intrecci e di comunicazioni. Si presenta come uno che non decide, ma che si illude di decidere, e non c'è schiavo maggiore di chi vive con l'illusione di essere libero. Affida ogni decisione al computer. Non decidendo, non incide sulla storia. Il *post-historic man* è senza memoria storica e senza speranza storica. Vive nel suo puntiforme presente, perpetuato e mai superato.

### 6.2. Storia come pasqua

I credenti sanno che la storia non è consegnata solo alle mani dell'uomo, ma che i suoi protagonisti sono Dio e l'uomo. Essi sanno non per invenzione, ma per rivelazione, che la storia non è abbandonata alle pure forze della necessità, della fatalità, della fattualità, della casualità. Non è consegnata neppure alle forze imprevedibili dell'uomo e ora coincidenti anche con la possibilità irreversibile dell'autodistruzione. Essi sanno che la storia è lo spazio della collaborazione tra Dio e l'uomo, ove Dio si rivela *Dio-con-l'uomo* e *Dio-per-l'uomo*. E così si costruisce il regno, che trasforma la storia dell'uomo in storia d'alleanza tra Dio e l'uomo, in storia di salvezza.

Il senso direzionale della storia resta, ad onta delle minacce dell'assurdo. Ed è il progresso come *gressus post gressum* non solo quantitativo, non solo funzionale: aumento delle macchine, ma anche qualitativo, ma anche essenziale: potenziamento del più umano. È l'uscita sempre più avanzata dalle secche della preistoria, dominata dallo spirito dell'aggressione, della strumentalizzazione dell'uomo sull'uomo, e la conquista sempre più penetrante degli spazi della convivialità, della libertà, della creatività, cioè del *co-essere* costitutivo dell'uomo, che si trasforma in *proessere* impegnativo di ogni uomo.

È questo in tutte le sfere dell'intersoggettività: la famiglia, l'amicizia, il lavoro, la politica, l'impegno di partecipazione sociale, la scienza e la tecnica, la produzione artistica, la costruzione di strutture nuove, l'elaborazione di normative, la creazione di rapporti internazionali di una

società planetaria.

Il senso della storia oggetto della storiologia è la lenta, faticosa, tortuosa marcia verso questo spazio all'insegna del più umano: più di libertà, più di solidarietà, più di giustizia e di convivialità. La storia ha come in gestazione continua un mondo più umano. E soffre in ogni epoca, particolarmente nella nostra, le doglie di questo parto (cf Rm 8,22). Il fondamento di questa visione è il *memoriale*, categoria ebraico-cristiana di ricordo-attuazione. L'uomo biblico è abituato a far sbalzare dai contenuti della memoria storica i progetti del futuro nuovo. Egli sa che lo stesso Dio, che si è mostrato nella storia come il liberatore, non si smentisce. L'evento dell'esodo, paradigmatico e propedeutico a quello della pasqua dell'Unigenito, diventa il referente del memoriale e della speranza. La storia, nonostante le lacerazioni e le contraddizioni, porta nel seno l'«uomo-nascosto-che-gradualmente-si-rivela», di biochiana memoria, perché per i credenti, questa «utopia» del citato filosofo della speranza è diventata «topia», cioè ha avuto uno spazio nell'evento pasquale ed è ora tutta in regime pasquale. La storia avanza tra passaggio e passaggio verso il suo approdo al regno definitivo, ove la pasqua sarà totale, grazie alla presenza provvidente dello stesso Dio, che ha risuscitato il Figlio. Sì, il tracciato lungo il quale la storia avanza è segnato dal sangue degli umiliati e dei sacrificati. Esso conosce le oscurità dell'ignoranza e le difficoltà della ricerca, la crudezza dei tradimenti e l'asprezza dei fallimenti. Esso conosce lentezze e bassezze. Tuttavia, la direzione emergente supera la palude nichilistica. La storia ha un senso. Anche se da sola non riesce ad assicurare l'approdo, anche se tanti aneliti di giustizia sia a livelli di singoli che di comunità restano soffocati, e tante speranze inevase. Si intravede all'orizzonte della storia, come in ogni esperienza di segmento, quella che Max Horkheimer chiama, nel libro dallo stesso titolo, *La nostalgia del totalmente altro*.

«La storia, questa grande incompiuta, invoca di essere compiuta», osserva G. Girardi in *Credenti e non credenti per un mondo nuovo*. Lo storicismo, inteso come totalizzazione o realizzazione in pienezza del significato dell'uomo entro i puri confini della storia, resta sconfessato dalla stessa esperienza storica. Come la ragione attinge la ragionevolezza del suo autosuperamento – «l'ultimo passo» pascaliano della ragione è il riconoscimento di tante realtà che la sorpassano – così la storia, caratterizzata dalla razionalità esperienziale, intravede e invoca, perché tutto sia sottratto all'assurdità, uno spazio metastorico o compimento delle speranze dei singoli e dell'intera comunità.

La pasqua è la risposta affermativa a questa postulazione della «storia perennemente incompiuta, anelante al compimento».

Se il respiro della storia è la speranza, l'asfissia della coscienza storica è il soffocamento della medesima, intesa come anelito di giustizia, di libertà, di verità, di comunione, conseguibili da tutti gli uomini e in tutto l'umano. È questa la dimensione trascendente della storia, colta nella dinamica dell'autotrascendimento della medesima. Essa non è giustapposta dall'esterno, ma è emergente dal fondo della direzione di marcia della storia stessa, che invoca di essere garantita nell'approdo intravisto. Nella visione della fede, la storiologia si fa dunque soteriologia, ma garantita da un evento, quello della pasqua. Essa è soteriologia radicale, perché libera dalla radice delle alienazioni, che è il rifiuto di Dio e dell'uomo, e dall'alienazione conclusiva che è la morte.

La storia così diventa una lenta affermazione e autenticazione dell'umano, con le energie pasquali inseminatevi, fino allo sviluppo totale del regno, che è il suo *telos* supremo. Si tratta della comunione di Dio e con tutta la comunità umana, salvata per tutti gli uomini e in tutto l'umano, e chiamata a farsi già qui, proletticamente, *comunità conviviale*, secondo le tendenze strutturali del profondo della storia.

## Bibliografia

Agostino, *La città di Dio*, 2 voll., Città Nuova, Roma 1978; Antiseri D. - Mason L., *L'insegnamento della storia*, SEI, Torino 1986; Berdiaev N., *Il senso della storia*, Jaca Book, Milano 1977<sup>2</sup>; Botturi Fr., *Linee per una filosofia dell'esperienza storica*, CUSL, Milano 1983; Boyer Ch., *Il concetto di storia nel tomismo e nell'idealismo*, La Nuova Cultura, Roma 1967; Croce B., *Il concetto della storia*, Laterza, Bari 1979; Cullmann O., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel*

*cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna 1965; Gallia A., *Sapere storico e insegnamento della storia*, Studium, Roma 1985; Heidegger M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1978<sup>3</sup>; Horkheimer M., *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1982; Jaspers K., *Origine e senso della storia*, Ed. Comunità, Milano 1982; Jeffrey M.V.C., *L'insegnamento della storia secondo il metodo delle «linee di sviluppo»*, La Nuova Italia, Firenze 1983; Koselleck R., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Torino 1986; Lowith K., *Significato e fine della storia*, Ed. Comunità, Milano 1979<sup>4</sup>; Marrou H. 1., *La conoscenza storica*, Il Mulino, Bologna 1975<sup>2</sup>; Meinecke Fr., *Pagine di storiografia e filosofia della storia*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1984; Miccoli P., *Filosofia della storia*, Città Nuova, Roma 1985; Olivieri M., *La storia introvabile. Saggio sulla storia e lo storicismo*, Jaca Book, Milano 1986; Ortega y Gasset, *Una interpretazione della storia universale*, Sugarco, Milano 1978; Ricci Massabò I., *Lezioni di metodologia della ricerca storica*, CELID, Torino 1983; Simmel G., *I problemi della filosofia della storia*, Marietti, Torino 1982; Valentini D., *La teologia della storia nel pensiero de Jean Daniélou*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1970; Vico G. B., *La scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, 2 voll., Laterza, Bari 1928.