



Provvidenza e senso: appunti di un viaggio filosofico-teologico all'interno della «storia» (prima parte)

Antonio Nitrola

1. *Fides et ratio*: la teologia come viaggio

Chi sono? Da dove vengo e dove vado? Perché la presenza del male? Cosa ci sarà dopo questa vita? Sono queste per Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio* le «domande di fondo che caratterizzano il percorso dell'esistenza umana [...] domande che hanno la loro comune scaturigine nella richiesta di senso che da sempre urge nel cuore dell'uomo: dalla risposta a tali domande, infatti, dipende l'orientamento da imprimere all'esistenza» (*Fides et ratio*, 1). Per la sollecitudine nei riguardi degli uomini che la costituisce tale «la chiesa non è estranea, né può esserlo, a questo cammino di ricerca» (*Fides et ratio*, 2). Una simile sollecitudine da sempre si è trovata a far fronte a mutati contesti storico-culturali che hanno portato la chiesa ad accentuare toni e contenuti del suo messaggio evangelico. Ai nostri giorni, nella cosiddetta *postmodernità*,¹ si tratta di tener seriamente conto del fatto che «sono emersi nell'uomo contemporaneo, e non soltanto presso alcuni filosofi, atteggiamenti di diffusa sfiducia nei confronti delle grandi risorse conoscitive dell'essere umano. Con falsa modestia ci si accontenta di verità parziali e provvisorie, senza più tentare di porre domande radicali sul senso e sul fondamento ultimo della vita umana» (*Fides et ratio*, 5). A questa analisi l'enciclica cerca di reagire con la sua proposta di un percorso «audace»² da offrire alla ragione,

¹ Per una panoramica sulla postmodernità cf. N. SALAMONE, *Postmodernità. Quotidiano e orizzonte nella società contemporanea*, Roma 1999; K. KUMAR, *Le nuove teorie del mondo contemporaneo. Dalla società post-industriale alla società post-moderna*, Torino 2000; F.L. MARCOLUNGO (a cura di), *Provocazioni del pensiero post-moderno. Contributi al LIII Convegno del Centro Studi Filosofici di Gallarate, aprile 1998*, Torino 2000; G. VATTIMO, *La società trasparente*, Milano 2000².

² Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 48.

ma anche con un invito a «guardare in profondità all'uomo, che Cristo ha salvato nel mistero del suo amore, e alla sua costante ricerca di verità e di senso» (*Fides et ratio*, 107). Un invito che non può che essere rivolto «a tutti» e che per i teologi comporta che «prestino particolare attenzione alle implicazioni filosofiche della parola di Dio e compiano una riflessione da cui emerga lo spessore speculativo e pratico della scienza teologica» (*Fides et ratio*, 105). Tentare di rispondere a questo invito, generale e particolare, è impresa decisamente complicata perché esso prende la forma della riflessione sulla questione della storia e del suo senso, toccando così il punto nevralgico, dibattuto e confuso al tempo stesso, della filosofia contemporanea. E poiché, come tanti anni fa giustamente notava L. Sartori, «in tutta la storia del pensiero cristiano se il problema della storia fu presente, lo fu in quanto problema della divina provvidenza»,³ una simile riflessione per noi si presenta più concretamente come quella sul rapporto tra provvidenza e senso della storia. Affrontarla per il teologo significa avventurarsi in un viaggio tra i sentieri della storia, un viaggio non esclusivamente o addirittura non prevalentemente teologico, che con pazienza cerca, si domanda, interroga come forse la teologia non è (più) abituata a fare.

Un viaggio che vale non per dove vuole arrivare, ma per quello che è: esplorazione di terre, incontro di persone. Perché il teologo sa bene che la meta non la raggiunge con la *sua* rotta, ma è radicalmente *donò*, *adventus*, realtà che viene incontro e non *futurum*, realizzazione di un *suo* progetto.⁴ Per questo l'approdo potrà anche deludere, ma vale sottolineare che non è importante il risultato, anche se nella società dell'efficienza e della concorrenza si fa fatica ad ammetterlo, tutti anche i cristiani e gli uomini di chiesa. Ciò che conta resta il cammino, il viaggio con le sue tappe e le sue esperienze che arricchiscono il cuore e la mente: anche così la teologia (ri)scopre la sua essenza escatologica di riflessione di gente che vive nell'attesa del Signore (parusia). Ci accingiamo dunque ad un viaggio che non vuole dimostrare un bel niente, ma solo mostrare una *possibilità* di pensiero nel mondo di oggi. E... che non sia proprio nella forma di un simile viaggio che la teologia è chiamata da Giovanni Paolo II a rispondere alle esigenze contemporanee?

³ L. SARTORI, *Teologia della storia*, Padova 1956, 29.

⁴ Cf. l'importante distinzione tra *futurum* e *adventus* di J. MOLTSMANN, *Orientamenti dell'escatologia*, in *Futuro della creazione*, Brescia 1980, 39-42, che ripete l'altra di K. RAHNER tra futuro intrastorico e futuro assoluto: K. RAHNER, *Il concetto di futuro: considerazioni frammentarie di un teologo*, in *Nuovi saggi*, III, Roma 1969, 619-626; *Il problema del futuro*, in *Nuovi saggi*, IV, Roma 1973, 645-671.

2. La postmodernità e la questione del senso della storia

2.1. Postmodernità come perdita del senso della storia?

Se intorno alla postmodernità le posizioni si diversificano a ventaglio e il dibattito coinvolge, a volte confusamente, un pò tutti, storici, filosofi, sociologi e anche teologi, sembra che su un punto si possa raccogliere un ragionevole consenso, punto che per questo assurge a elemento caratterizzante la contemporaneità: la postmodernità, dando in questo modo seguito all'impostazione nichilistica di Nietzsche,⁵ ha messo in questione il senso della storia.⁶

Nei seguenti termini R. Bodei introduce, quasi motivandolo, il suo recente *Se la storia ha un senso*:

Sono in pochi oggi a credere, per ragionamento e non per fede, che la storia abbia un senso. Se ne dubita a causa dello scadere delle pretese avanzate da quelle filosofie della storia che, spesso inconsciamente, dominavano il nostro panorama mentale. La loro promessa di svelare il corso degli eventi passati e le mete future si è infatti scontrata con l'imprevisto ed è stata vanificata da una realtà riottosa, indocile alle prognosi. Le attese di mutamento rivoluzionario, di progresso o di catastrofe imminente si sono rivelate tutte fallaci e il filo che avrebbe dovuto collegare gli avvenimenti lungo una sequenza orientata risulta reciso. Ne è seguita una delusione amara, che si rovescia in *volontà sorda di negare ogni senso alla storia*, additata ormai o come un turbinio caotico di fatti sconnessi, un pulviscolo che offusca lo sguardo, o come un romanzo, la cui trama può essere scritta a piacere. In precedenza essa era invece apparsa pienamente *sensata*, perché mostrava configurazioni consolidate e direzioni privilegiate di marcia di eventi puntiformi. Questi, pur distanti nel tempo e nello spazio, una volta congiunti tra loro, lasciavano intravedere un disegno o una «costella-

⁵ «Il nichilismo come stato psicologico subentra di necessità, in primo luogo, quando abbiamo cercato in tutto l'accadere un «senso» che in esso non c'è» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, Opere, VIII/2, Milano 1990³, 256), per cui «questa è la forma estrema del nichilismo: il nulla (la «mancanza di senso») eterno!» (ID., *Frammenti postumi 1885-1887*, Opere VIII/1, Milano 1990², 201).

⁶ Anche se con G. Mari bisogna riconoscere che, nonostante la presenza diffusa ma non sempre evidente della questione del senso della storia nel panorama del XX secolo, «non si può certamente dire che in questo periodo su tale questione si siano scritte opere in qualche modo decisive» (G. MARI, *Postmoderno, democrazia, storia*, Pisa 1998, 11). Sulla questione del senso della storia può essere utile qualche riferimento recente: B. MAJ - L. REGAZZONI (a cura di), *Unità di senso della storia nell'orizzonte contemporaneo*, «Discipline filosofiche», 10 (2000) n. 1.

zione» si senso. La «storia» presupponeva pertanto delle sequenze oggettive, dei *nessi logici interni agli eventi stessi*.⁷

Possiamo un pò tutti essere *sostanzialmente* d'accordo che quanto dice è una fotografia abbastanza attendibile dei nostri tempi.⁸ Sostanzialmente però, perché nella linearità del discorso c'è qualcosa che sembra presentarsi in una forma «grossolana», costringendoci dunque a fermarci e riflettere sospettosi. «Sono in pochi oggi a credere, per ragionamento e non per fede, che la storia abbia un senso»: ma che la storia abbia che? Cos'è quel senso che non si riesce a vedere? Certo dal seguito del ragionamento questo senso assume una sua configurazione, eppure ugualmente resta sullo sfondo come presupposto, come cosa nota e quotidiana.⁹ In effetti che sia cosa quotidiana è indubbio, diverso è il fatto se sia anche nota, cioè adeguatamente pensata e quindi conosciuta. Non è infatti raro il caso di sentire da oratori maldestri la giustapposizione di senso e di si-

⁷ R. BODEI, *Se la storia ha un senso*, Bergamo 1997, 17. Sulla questione della crisi del senso della storia Bodei era anche intervenuto in un precedente dialogo con Vattimo: *La storia senza senso*, in G. VATTIMO (a cura di), *Filosofia al presente*, Milano 1990, 9-24, e nei tre saggi raccolti in R. BODEI, *Libro della memoria e della speranza*, Bologna 1995; recentemente, poi, ha cercato di applicare in modo originale questa riflessione alla storia italiana degli ultimi decenni: ID., *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*, Torino 1998.

⁸ J. RÜSEN, *Che cosa significa senso della storia? (Con alcune considerazioni sulla ragione e sul controsenso)*, «Discipline filosofiche», 10 (2000) n.1, 11: «Difficilmente vi potrebbe essere qualcosa di più inattuale del ripensamento del senso della storia, e, soprattutto, dell'associare ancora una volta il senso alla ragione. Tanto il senso quanto la ragione appaiono così profondamente screditati che sembra privo di speranza, ossia irrazionale e insensato, ogni tentativo di dare loro (nuova) dignità in quanto categorie del pensiero storico. Se proprio vi fosse qualcosa di razionale (cioè «accettato universalmente per buone ragioni») rispetto alla domanda sul senso della storia, questo qualcosa sarebbe soltanto la sua risposta negativa».

⁹ Tant'è vero che anche risalendo addirittura alla prima pagina della prefazione ritroviamo la stessa difficoltà: «Ciascuno di noi, nascendo, si trova al centro di un mondo già dato, che sussiste anche senza il suo apporto. In gran parte esso è il prodotto di forze naturali, operanti nell'universo da tempo immemorabile; in piccola parte dell'*homo sapiens*, comparso sulla terra circa centosettantamila anni fa. Convenzionalmente la nostra specie viene però ritenuta in grado di trasformare in profondità se stessa e l'ambiente, ossia di fare storia, solo a partire da una decina di migliaia di anni. È possibile intendere il senso di tale vicenda in cui siamo inseriti, ma che ci sovrasta?» (R. BODEI, *Se la storia ha un senso*, 13). A proposito del senso sembra spesso ripetersi la stessa, e per alcuni versi ridicola, situazione di Newton che nei suoi *Principia*, pur rinunciando a definire il tempo, in quanto cosa «nota a tutti», passa subito a distinguere un «tempo assoluto» e un «tempo relativo, bypassando il fatto che probabilmente la cosa era nota solo a lui, o forse neanche, e anzi soprattutto, a lui: cf. I. NEWTON, *Principi matematici della filosofia naturale*, Torino 1965, 101. Situazione analoga a quella dell'arte secondo B. CROCE, *Breviario di estetica, in Saggi filosofici. Nuovi saggi di estetica*, V, Bari 1920⁴, 5: «Alla domanda: - Che cos'è l'arte? - si potrebbe rispondere celiando (ma non sarebbe una celia sciocca): che l'arte è ciò che tutti sanno che cosa sia».

gnificato: «questa cosa non ha senso, non ha significato» si dice, quasi per rafforzare l'idea, manifestando così la convinzione di una tautologia. E ci si può giocare la testa che alla domanda «cosa vuol dire senso?» ben pochi risponderrebbero «sensatamente».

D'altra parte bisogna anche riconoscere che «senso» si può dire *πολλαχῶς*, in molti modi, come l'essere per Aristotele¹⁰ e come un pò tutte le parole, specie quelle pesanti. Pensiamo p.e. alla celebre distinzione di Frege tra *Sinn* e *Bedeutung*,¹¹ o agli studi semiotici di Greimas,¹² o a quelli ermeneutici di Ricoeur,¹³ tutti casi che *sembrano* non esprimere la stessa problematica sollevata da Bodei. Che ognuno, alla fine, possa dare alle parole il «suo» significato è indubitabile e addirittura legittimo, anche se con il rischio di ritrovarsi solo e incompreso. Certo è però che, se vogliamo dialogare con un testo o anche con noi stessi in quel dialogo senza parole che è il pensiero, è necessario che ci si intenda sull'uso che facciamo delle nostre parole, pur senza scadere in una pedanteria terminologica e in una mania definitoria. Soprattutto riguardo a quelle questioni che puntano su parole-chiave purtroppo diversamente interpretate; proprio come «senso», parola che non si può buttare nella mischia ignari del-

¹⁰ Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, G, 2, 1003a, 33.

¹¹ G. FREGE, *Senso e denotazione*, in A. BONOMI (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Milano 1995⁴, 16: «Il pensiero di un enunciato perde per noi di valore non appena ci accorgiamo che una parte dello stesso enunciato è privo di denotazione. Siamo dunque pienamente giustificati se non ci accontentiamo solo del senso (*Sinn*) di un enunciato, ma andiamo anche in cerca della sua denotazione (*Bedeutung*). Perché mai vogliamo che ogni nome proprio abbia non solo un senso, ma anche una denotazione? Perché non ci basta il pensiero? Perché ciò che ci interessa è il valore di verità dell'enunciato».

¹² A.J. GREIMAS, *Sul senso*, in *Del senso*, Milano 1996, 15: «La produzione del senso ha senso solo se è trasformazione del senso dato; di conseguenza la produzione del senso è, in sé, una formatività significativa, indifferente ai contenuti da trasformare. *Il senso, in quanto forma del senso, può definirsi, a questo punto, come la possibilità di trasformazione del senso*. Se, ancora una volta, apriamo il vocabolario per cercare il senso della parola «senso», ci imbattiamo in un gruppo di esempi ove «il senso vietato» è adiacente a espressioni come «il senso di un'esistenza» o «il senso della storia». Per cui il senso non significa soltanto ciò che le parole intendono trasmetterci; esso è altresì una direzione o, secondo il linguaggio dei filosofi, un'intenzionalità e una finalità. Tradotto in linguaggio linguistico, il senso si identifica con quel processo orientato di attualizzazione che, come ogni processo semiotico, è presupposto da - e presuppone - un sistema, o un programma, già realizzato o semplicemente virtuale».

¹³ P. RICOEUR, *Ermeneutica biblica. Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù*, Brescia 1978, 90: «*Sinn* è il contenuto ideale obiettivo di una proposizione; *Bedeutung* è la sua rivendicazione di verità. La mia ipotesi è che tale distinzione non interessi solo il logico, ma riguardi il funzionamento del discorso in tutta la sua portata. Senso è ciò che un'asserzione dice, referenza è ciò intorno a cui lo dice. Ciò che un'asserzione dice le è immanente, è il suo assetto interno. Ciò di cui essa tratta è extra-linguistico. Ciò costituisce il reale quale viene espresso nel linguaggio; ciò è quanto vien detto del mondo».

la sua polisemia e al limite ambiguità, presupponendo così ciò che invece deve essere faticosamente mostrato.

Alla «ricerca del senso» ci imbattiamo in N. Bobbio il quale, con la linearità di pensiero che lo distingue, ci permette di fare un passettino in avanti. Ecco le sue domande:

Ha ancora un qualsiasi senso porsi il problema del senso della storia? Che cosa significa porsi il problema del senso della storia? Che cosa significa porsi il problema del senso della storia se non ritenere che nel movimento storico vi sia una intenzionalità, intesa proprio come consapevole direzione verso un fine? Ma come si può dare una risposta a questa domanda sul fine della storia, se non andando alla ricerca di un disegno prestabilito da attribuire a un soggetto collettivo, sia esso la Provvidenza, la Ragione, la Natura, lo Spirito universale? Ma chi oggi, nell'ambito di un pensiero frantumato come quello che caratterizza la filosofia contemporanea, così diffidente verso le idee generali, così timoroso, a mio parere giustamente, di comprometersi con visioni troppo generali, può ancora credere in un soggetto universale? che non è poi altro che una delle tante possibili forme di antropomorfizzazione della storia, cioè di attribuzione di facoltà o poteri propri dell'uomo a un soggetto, in questo caso, l'Umanità, la Ragione universale, diversi dall'uomo singolo, attraverso un'estrapolazione, di tipo analogico, che non offre nessuna garanzia di veridicità e che permette soltanto una ricostruzione del corso storico puramente, per usare un'espressione kantiana, congetturale?¹⁴

Così *sembra* che le perplessità suscitate da Bodei siano superate e che la questione del senso della storia sia quanto meno definita: il *sensu*

¹⁴ N. BOBBIO, *Kant e la Rivoluzione francese*, in *L'età dei diritti*, Torino 1997, 144. In J. RÜSEN, *Che cosa significa senso della storia?*, 12, ritroviamo sostanzialmente la stessa cosa, anche se in una forma decisamente più complicata: «Il termine «senso» significa che l'estensione temporale del mondo umano viene interpretata entro lo *schema della soggettività*: le trasformazioni sembrano essere debitrice di una intenzione e prodotte da una volontà diretta a un fine. Ne deriva che il concetto di senso è connesso nel modo più stretto con l'intenzione e con la finalità che contraddistinguono l'agire umano in quanto attività di un soggetto pensante e riflessivo. Il «senso» possiede pertanto una *connotazione teleologica*. La storia è intesa come oggetto indirizzato a un fine, e le trasformazioni del passato sono colte e rappresentate alla luce della determinazione di una direzione cui può riallacciarsi intenzionalmente l'agire attuale. Persino la sofferenza, nella misura in cui è caratterizzata da un senso, non fosse altro che per l'angosciante interrogativo sul perché, può rispondervi riallacciandosi alla medesima idea di direzione. L'esperienza del passato viene adattata e rovesciata nell'intenzione rivolta al futuro. «La» storia, in quanto totalità temporale del mondo umano, che abbraccia passato, presente e futuro, si delinea come sintesi fra esperienza e attesa».

ha ora un suo *significato* caratterizzato teleologicamente,¹⁵ anche se non certo una sua *referenza*, che forse non avrà mai perché *forse* sta proprio qui il suo particolarissimo «significato». Che il senso abbia un significato se da una parte ci permette di capire che senso e significato non sono sinonimi, dall'altra ci confonde definitivamente. Infatti se il senso *ha* un significato si può anche dire che il senso è un significato, uno dei tanti significati del nostro parlare, per cui proprio al punto della sua diversificazione non si distinguerebbe più. Dunque il senso non è sinonimo di significato, ma al tempo stesso non è un significato che mi permette di fissare questa differenza, e le due affermazioni valgono *insieme*. Ma allora, ancora una volta, il senso cos'è? È niente? Possibile? O forse la domanda deve essere posta in termini diversi per non ricadere nella stessa trappola: come dire il senso? In ogni caso una cosa appare già chiara: il nostro viaggio sta diventando decisamente difficile.

2.2. Heidegger, la questione del senso e il senso della storia

Quando il gioco (filosofico) si fa duro (sottile) non si può che fare entrare in scena i grossi calibri (filosofici). Così chiamiamo in causa M. Heidegger il quale al §65 di *Essere e tempo*, intitolato «La temporalità come senso ontologico della Cura», si pone la domanda «Che cosa significa *sensò*?». E così risponde: «Senso» [*Sinn*] significa ciò in cui la comprensibilità di qualcosa si mantiene senza venire in luce esplicitamente e tematicamente. Senso significa ciò rispetto-a-cui ha luogo il progetto primario, ciò in base a cui qualcosa può esser compreso nella sua possibilità così com'è.¹⁶ Proviamo a decifrare questo linguaggio estremamente ermetico.

Innanzitutto: il senso è il *rispetto-a-cui* in base al quale le cose divengono comprensibili. Il senso, cioè, è come un orizzonte – da ὄριζω = limitare, terminare –, e questo non innanzitutto in un'accezione spaziale o cronologica, ma potremmo dire *ontologica*: è l'orizzonte delle cose – intendendo con cose anche persone ed eventi –. Ogni cosa infatti è tale, è comprensibile, più precisamente: significa, ha/è un significato, se non è

¹⁵ È precisamente nella connotazione teleologica il significato più diffuso di senso, anche se J. LE GOFF, *La storia, in Storia e memoria*, Torino 1982, 28, ne evidenzia anche una certa «scomposizione»: «La nozione di un senso della storia si può scomporre in tre tipi di spiegazione: la credenza in grandi movimenti ciclici, l'idea di un fine della storia consistente nella perfezione di questo mondo, la teoria di un fine della storia collocato al di fuori della storia stessa».

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano 1990⁹, 389.

colta in se stessa, ma nella relazione con altri significati. Perché una cosa significhi un tavolo, perché ci sia un tavolo, non basta che ci sia una tavola di legno, ma ci vuole anche una forma particolare e uno scopo particolare; non solo, c'è anche bisogno di un albero, del legnaiolo, del falegname, di chiodi, martello, colla etc. E perché ci sia il falegname c'è bisogno della mamma del falegname e perché ci siano i chiodi c'è bisogno del ferro e della fonderia etc. Insomma non appena ci si riflette un pò non è difficile capire che ogni significato (ogni cosa) rimanda all'altro in una catena che in ultimo abbraccia una totalità (che è poi quella dell'uomo, in qualche modo un cosmo, che dice e si muove nel mondo): ogni significato ha a che fare sempre con la totalità dei significati. Ora però questa totalità che fa emergere le cose per quello che sono, non è però a sua volta un significato o una cosa. È ciò che permette che ci siano i significati e le cose, ne è la «condizione di possibilità», ma al tempo stesso li trascende perché non può essere un significato o una cosa altrimenti avrebbe bisogno di un altro orizzonte in cui significare ed essere questa cosa. Dunque il senso è sempre un orizzonte *in qualche modo* ultimo, anche se questo non significa propriamente assoluto ma «trascendentale». E se è il discorso (*Rede*) l'ambito dei significati, A. Masullo giustamente nota che «al limite del discorso c'è il *sensò*»,¹⁷ come «la radice del sistema dei significati»,¹⁸ ambito non dei significati, ma della loro origine, e cioè ambito del «vissuto», del «lato oscuro», di ciò che resta l'al di là e l'inespresso di ogni esperienza, il tenacemente altro di ogni sua articolazione.

Ma dire questo non basta ancora perché bisogna aggiungere che il senso è il rispetto-a-cui del *progetto primario*. Tenendo presente che il progetto primario – dove progetto deve essere inteso non nell'accezione volontaristica, ma come quella tensione di provenienza e destinazione in cui si snoda la temporalità –, è quello della Cura,¹⁹ ossia dell'essere autentico del *Dasein* come decisione anticipatrice (essere-per, in ultimo essere-per-la-morte²⁰), il senso è l'orizzonte «temporale» in cui emergono le cose facendosi comprensibili, e questo vuol dire che le cose sono quello che sono perché all'interno di una provenienza e di una destinazione che caratterizza non loro, il loro essere, ma l'essere del *Dasein*. Perciò

¹⁷ A. MASULLO, *Heidegger e la questione del senso*, in E. MAZZARELLA, *Heidegger oggi*, Bologna 1998, 53.

¹⁸ *Ibid.*, 56.

¹⁹ Cf. l'impostazione del discorso sulla Cura in M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 239-245.

²⁰ Cf. *ibid.*, 391.

vale che il tempo è senza senso,²¹ cioè *non ha* senso perché è senso, il senso del *Dasein* che è il solo che, parlando precisamente, *ha* senso. Le cose di per sé non hanno senso, è il *Dasein* che glielo dà, «inserendole» nel suo progetto e così lasciandole emergere per quello che sono. Ecco dunque che il senso ci si avvicina lasciandosi intravedere come l'*orizzonte temporale* delle cose così come si comprendono nel progetto dell'esistenza umana.

Forzando un pò la lettera di Heidegger possiamo applicare questo discorso alla storia, contentandoci di dire che quando si parla di *senso della storia* non si parla di *qualcosa*, qualcosa di definito, cioè definito da noi, che c'è da qualche parte, alla fine della storia o nella mente di Dio, qualcosa che si può scoprire e mettere davanti – oggi, forse meglio domani –, ma di quell'orizzonte della storia che sempre sfugge perché è ciò che ci permette al variare delle vicende ancora una volta e sempre di nuovo di domandarci su di esso. Il senso della storia come ciò che sta al limite di tutti i significati della (nella) storia: eventi, persone, valori, scopi etc. E se sta al limite sta anche al di là dei vari significati che storicamente, cioè nelle varie epoche, ci si presentano come ciò con cui abbiamo a che fare, così che si può anche riconoscere che la storia sta sempre in rapporto (costitutivo) con «altro» da sé, da ciò che storicamente (rap)presenta.

2.3. La questione (del senso) della storia e la teologia

A questo punto il *teologo* fa notare come, nel momento in cui si accetta l'alterità per giunta temporale del senso della storia rispetto ai vari significati che vi prendono forma, si è «sulla strada» per riconoscere nel senso (della storia) una questione *escatologica*, insomma per ascoltare il vangelo e vedere cosa succede. Ma la sua è una voce poco ascoltata, subito tacciata di «fideismo» e perciò relegata nell'angolo delle opzioni personali. E in verità non del tutto a torto perché nella questione così faticosamente articolata egli vi entra *violentemente*, un pò come Paolo ad Atene (At 17,23), anche se la sua è la «violenza» del vangelo, il suo sì sì no no (Mt 5,37), la sua spada (Mt 10,34). Dice il teologo (esplicitamente o meno): guardate che *voi* filosofi, scienziati e gente della strada fate bene a domandare tanto, è nella vostra «natura» – altro momento di violenza perché questo è un termine che ormai quasi solo lui intende in un certo modo (il

²¹ Cf. ID., *Il concetto di tempo*, Milano 1998, 49: «Il tempo è privo di senso [sinnlos]; il tempo è temporale».

suo), e perciò si capisce da solo –, ma adesso la vostra ricerca è *finita* perché io sono qui per portarvi la *soluzione*: Cristo. Ecco fatto: *prima* il senso è solo *cercato*, *ora* può essere *vissuto*. Dunque punto e a capo: lasciamo perdere le chiacchiere filosofiche – pensiamo, evidentemente con simpatia, ai buoni curati di campagna – e dedichiamoci a cose più serie della filosofia che per quanto nobile è pur sempre *ancilla*, cioè cammino previo, dedichiamoci a vivere questa verità nella carità, in ultimo entriamo *nella* chiesa (se non addirittura in chiesa, luogo emotivamente coinvolgente).

La struttura essenziale di questo procedere del teologo la troviamo delineata in K. Löwith, un filosofo che sa però portare avanti ragionamenti perfettamente teologici:

Gli accadimenti storici rimandano oltre se stessi, in quanto l'azione da cui sorgono mira a qualcosa in cui il suo senso si compie come scopo. E poiché la storia è un movimento temporale, lo scopo come fine deve essere posto nel futuro. Singoli accadimenti o una serie di accadimenti, quand'anche forniti di significato per gli uomini, non sono ancora, in quanto tali, forniti di un senso e di un fine. La pienezza del senso è questione di un compimento che è nel futuro. È possibile azzardare un'asserzione sul senso ultimo degli avvenimenti storici solo quando sia chiaro il loro *telos* futuro. Quando un movimento storico ha svelato la propria direzione e portata, allora riflettiamo sul suo primo presentarsi, per determinare il senso dell'avvenimento totale a partire dalla sua fine, il senso del «tutto» in quanto ha un determinato punto di inizio e un chiaro punto finale. L'assunto che la storia tutta abbia un senso ultimo anticipa quindi uno scopo finale come meta finale. La dimensione temporale di una meta ultima è un futuro escatologico e il futuro per noi esiste soltanto in quanto aspettiamo qualcosa che non è ancora presente. Si sa di lui soltanto al modo dello sperare del credente.²²

Non tutti i fatti sono dunque «forniti» di senso: alcuni sì, altri no. Si quelli visti e vissuti «religiosamente», no quelli visti e vissuti in un'ottica esclusivamente terrena, priva di una dimensione assoluta. Solo grazie alla fede – tra l'altro quella biblica – si può parlare perciò di un senso della storia. È in questo modo, e cioè decretando l'insensatezza di alcuni fatti, che la voce del teologo, che si era inserita al momento giusto, al momento sbagliato esce di scena, non riuscendo a star dietro a un pensiero che pure si era incamminato sulla strada buona per accogliere l'annuncio del

²² K. LÖWITH, *Il senso della storia*, in *Storia e fede*, Roma-Bari 1985, 124-125.

vangelo. Ma poiché noi sulla scena vogliamo starci ancora un pò, dopo aver toccato con mano che l'intreccio di filosofia e teologia (*ratio et fides*), da cui siamo partiti, è così profondo che non si può troppo frettolosamente sciogliere, cioè *ri-solvere*, con la «magica» parola «Cristo», retrocediamo rispetto a ogni soluzione teologica e continuiamo con pazienza a pensare, cioè a viaggiare. E vuoi vedere che riguadagniamo dalla sinistra ciò che maldestramente si fa generalmente uscire dalla porta?

Riprendiamo allora quanto detto e facciamo un passo in avanti. Qualcosa di vicino, anche se solo vicino, all'intuizione di Heidegger lo dice anche un personaggio da lui molto diverso, H. I. Marrou, il quale in *Teologia della storia* afferma che il senso non è un concetto, vale a dire non è comprensibile: «Si tratterà del problema del «senso della storia». Cioè qual è il senso di questo lungo cammino attraverso la temporalità [...] Agli spiriti raffinati che reputassero passato di moda porre il problema in questi termini e cercassero invece di mettere in discussione la nozione stessa di «senso», ricorderò che il vocabolo designa non tanto un concetto quanto un'immagine, essa stessa duplice, mutuata da una parte dalla matematica e dall'altra dalla semantica».²³ Dunque il senso non è un concetto, ma un'immagine.²⁴ In realtà neanche detta così la cosa è precisa, perché il senso non essendo un significato non può essere neanche un'immagine, ma Marrou ugualmente ci indirizza bene perché il senso può essere al di là quanto si vuole, se però esso è l'orizzonte della storia, anche di quella di ciascuno, quella cioè che poi interessa di più, non se ne può non parlare, non se ne può non avere un'idea. Ma «avere un'idea» nel linguaggio comune non significa avere «l'idea», ossia il concetto, ma avere una qualche conoscenza, imprecisa ma reale. Se del senso, in quanto questione *vitale*, non possiamo non avere un'idea e al tempo stesso non possiamo avere l'idea, la tensione si traduce nella convinzione che il senso ce lo dobbiamo *immaginare*, ossia del senso possiamo avere solo delle immagini, esso ci si dà in immagini, sempre plurali, immagini di senso che regolano la nostra vita e danno significato ai nostri pensieri, parole e azioni, contribuendo in tal modo a formare la (nostra) storia. Per questo tutti quei discorsi che pretendono di affermare il senso alla maniera di un concetto, anche se come il concetto dei concetti o addirittura il «concetto» Cristo (Cristo come concetto), in realtà proprio allora, in questo titanico sforzo di comprensione che non sa rispettare il limite – l'orizzonte! – se lo vedono sfuggire per sempre.

²³ H.I. MARROU, *Teologia della storia*, Milano 1979², 19.

²⁴ O forse, meglio, una metafora, ma usare questo termine senza una debita spiegazione potrebbe risultare ambiguo.

Da qui per noi ne deriva che se il senso come orizzonte della storia non può essere compreso, perché è esso che ci comprende, si tratta di *abitarlo*²⁵ – lasciando il termine così, nella sua capacità evocativa – e questo comporta che ciò che siamo chiamati a *pensare* non è tanto il senso (in sé im-pensabile) quanto la storia, per cogliere le immagini di senso che in essa prendono forma.²⁶ Così che, al di là di tutte le pessimistiche osservazioni sulla storia e il suo senso, e contrariamente alla convinzione (religiosa) di Löwith, ci sia ancora posto per una *filosofia* della storia. Filosofia non tanto come la soluzione «razionale» del problema che la storia rappresenta e pone, perché una cosa del genere sembra ormai tramontata, ma come esercizio dell'originario *θαυμάζειν*, cioè di quel domandare «radicale» ed «inutile» che la costituisce al di là delle sue storiche sistematizzazioni.

Nei seguenti termini C. Sini sostiene l'attualità di quell'esercizio originario:

Io non vedo altra via se non quella che il filosofo recuperi drasticamente l'esercizio, smetta di fare chiacchiere infondate e parli solo di questo: di come si fa a dire quello che si dice e di che cosa c'è dentro quello che si dice e quali infinite pratiche agiscono entro quello che si dice. In fondo è anche il «grande sospetto». Ma così è detto solo negativamente. Positivamente, io credo, è davvero la filosofia che torna a se stessa, il filosofo che torna a se stesso, il soggetto che si espone alla sua infondatezza e che così si fonda, esercitandosi, esercitando qualcosa d'altro dalla scienza, qualcosa di più originario che non la semplice scienza. Forse possiamo chiamarlo la sapienza o la saggezza. Non è molto importante che nome diamo. È impor-

²⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *Costruire, abitare, pensare*, in *Saggi e discorsi*, Milano 1991, 96-108; ...*Poeticamente abita l'uomo...*, *Saggi e discorsi*, 125-138.

²⁶ Alcune riflessioni sulla storia degli ultimi decenni (le date si riferiscono ovviamente alle traduzioni italiane: a) di carattere storico: M. BLOCH, *Apologia della storica o Mestiere di storico*, Torino 1969 (ed. orig.: 1950); H.I. MARROU, *La conoscenza storica*, Bologna 1997 (ed. orig.: 1954); E.H. CARR, *Sei lezioni sulla storia*, Torino 1966 (ed. orig.: 1961); R. DE FUSCO, *Storia dell'idea di storia*, Napoli 1998; A. D'ORSI, *Alla ricerca della storia. Teoria, metodo e storiografia*, Milano 1999; b) di carattere filosofico: oltre all'ottimo già citato R. BODEI, *Se la storia ha un senso*, si possono ricordare K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano 1989 (ed. orig.: 1949); H. ARENDT, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, in *Tra passato e futuro*, Milano 1991, 70-129 (ed. orig.: 1954); K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, Milano 1982 (ed. orig.: 1959); P. VEYNE, *Come si scrive la storia. saggio di epistemologia*, Roma-Bari 1973 (ed. orig.: 1971); R. ARON, *Lezioni sulla storia*, Bologna 1997 (ed. orig.: 1989)

tante che questa figura non venga disattesa, che la fedeltà sia a questa figura.²⁷

Bene, se questo è vero, la fedeltà all'esercizio filosofico oggi sembra rivolgersi proprio alla questione della storia. È di una simile filosofia della storia, al di là di tutte le sue (passate e presenti) caricature, che oggi c'è urgente bisogno, come ci ricorda N. Bobbio in risposta all'opposta convinzione di J. Le Goff:²⁸

Voltaire scrisse il suo breve romanzo «Candide» per mettere in ridicolo l'affermazione che il nostro sia il migliore di tutti i mondi possibili. E forse è giunto il momento di un «AntiCandide», il quale suggerisca che il nostro non è neppure il più perverso di tutti i mondi possibili? Di fronte a una simile affermazione è inevitabile concludere che non solo non è finita la storia ma non è neppure finito l'interrogarsi sulla storia. E non è finita la filosofia della storia. La filosofia, nel senso pieno e più autentico della parola filosofia per cui il filosofare è porsi le grandi domande senza risposta.²⁹

Questa prospettiva realmente filosofica ci porta a dire che se ciò che oggi è in questione a proposito della storia è il senso, questa è una questione che non si può prendere di petto, brutalizzandola con la ricerca di una risposta, ma si deve affrontare rimanendo nella domanda sulla storia stessa. E questo vale anche per la teologia nella misura in cui ponendosi quella del senso si pone la questione filosofica (umana!) per eccellenza e così facendo fa l'esperienza della più genuina essenza della *ratio* che si ritrova aperta alla *fides*. E questo esercizio di filosofia, e anche di teologia pensante (*fides et ratio*), comincia con il riconoscere che quando noi

²⁷ C. SINI, *Finitezza alla lettera*, in G. FERRETTI (a cura di), *Ermeneutiche della finitezza. Atti del settimo colloquio su filosofia e religione. Macerata, 16-18 maggio 1996*, Pisa-Roma 1998, 222.

²⁸ J. LE GOFF, *Ricerca e insegnamento della storia*, Firenze 1998, 48: «Non c'è alcuna scienza storica senza la persuasione che *nella storia c'è della razionalità*. E questa persuasione deve trasparire dall'insegnamento. Non c'è legge nella storia (nemmeno Marx, contrariamente a quello che qualche volta gli si è fatto dire, l'ha mai sostenuto), ma c'è razionalità. Non c'è un «senso della storia», ma vi sono orientamenti. Credo che si debba comunque rinunciare nell'insegnamento a ogni filosofia della storia. È forse questa una tradizione francese, ma io vi sono attaccato. Mi ha molto colpito vedere che oggi nella Cina popolare si abbandona proprio la subordinazione della storia a ogni filosofia. In generale credo sia necessario nella ricerca e nell'insegnamento della storia dare l'addio a Bossuet, a Vico, a Hegel, a Augusto Comte, a Croce, a Toynbee, a Raymond Aron e a tutti gli altri. Usare Marx, ma con precauzione».

²⁹ N. BOBBIO, *Non è il più perverso dei mondi possibili*, «L'Unità» del 17 novembre 1991.

parliamo di *storia*, affibbiandole ogni questione, sul senso, il fine, la razionalità, l'unità e non so che altro, parliamo della *nostra* storia, della *storia per noi*, banalmente della storia come la intendiamo noi. Ma questa *storia nostra* è anche *la storia*? E la domanda va presa nella sua accezione più «immediata» e perciò semplice, e cioè: la parola «storia» dice solo ciò che *noi* riusciamo a vedervi *oggi*? È sufficiente per coglierne la complessità rifarsi alla classica distinzione tra i suoi due significati di *res gestae* (l'insieme degli eventi) e *historia rerum gestarum* (il racconto degli eventi),³⁰ che Croce traduce in quella tra storia e storiografia?³¹ La risposta è no a tutte le domande, perché la storia rimanda anche a mondi e quindi a significati molto diversi dal nostro. Rendersi conto di questa diversità e coglierla dalla/nella nostra distanza: innanzitutto questo è pensare la storia, e solo all'interno di un simile pensiero la questione (delle immagini) del senso può essere posta.³² Anche dal teologo.

³⁰ Cf. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, I, Firenze 1981, 167: «Il termine storia possiede, nella nostra lingua, tanto il valore oggettivo quanto quello soggettivo, e significa sia la *historia rerum gestarum* sia le stesse *res gestae*, così la vera e propria narrazione storica come l'accaduto, gli stessi atti ed eventi. In questa riunione dei due significati in un solo termine noi dobbiamo vedere qualcosa di più e di meglio che un risultato estrinseco del caso: dobbiamo scorgervi la verità che la narrazione della storia appare contemporaneamente alle azioni e agli eventi storici».

³¹ Cf. B. CROCE, *Noterella filologica. 'Storia' e 'storiografia'*, in *La storia come pensiero e come azione*, Bari 1938², 21-22, e anche *Marginalia*, in *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1948⁶, 307.

³² Una domanda simile alla nostra, perché ritenuta altrettanto decisiva, se l'è posta anche R. Aron in un corso tenuto al Collège de France nel 1972-73: «Affronterò qui la parte centrale – e probabilmente la più ingrata e in certi momenti anche la più tecnica – di questo corso. Il punto di partenza dell'esposizione odierna sarà questa semplice domanda: cosa significa la parola storia? O ancora: cosa designa la parola storia?» (R. ARON, *Dallo storicismo tedesco alla filosofia analitica della storia*, in *Lezioni sulla storia*, 117. La risposta per Aron va cercata indagando i tre «classici problemi» sulla storia: «1) Qual è la distinzione tra storia umana e storia naturale? 2) quale relazione si dà tra quella che viene denominata società storica e la conoscenza storica? 3) C'è una differenza di natura tra la «cronaca» degli eventi e la conoscenza storica?» (*ibid.*, 128). Ma, incanalando la questione su questi binari, purtroppo Aron perde lungo la strada quella decisività che era balenata proprio nella domanda sulla parola.

3. La storia della (nostra) storia e le immagini di senso

3.1. Verso la (nostra) storia

Qui non vogliamo affrontare la questione della «nascita» della coscienza storica che si differenzia e si allontana dal mito,³³ non solo per evidenti motivi di spazio, ma soprattutto perché questione complicata e «astratta», «costruita» da noi che abbiamo già deciso (ma sarà poi vero?) cosa è storia e cosa è mito. Più modestamente conviene partire da quel piccolo punto rappresentato dalla (nostra, ma non solo) parola «storia». Poiché ha ben ragione G. Lefebvre che «per noi che siamo occidentali, la storia, come quasi tutto il nostro pensiero, è stata creata dai greci»,³⁴ si deve dire che la (nostra) *storia* (*history*, *histoire*, *historia*) viene dal latino *historia* che è il calco esatto (la h iniziale indica l'aspirazione dello spirito aspro) di ἵστορία.

Il sostantivo «originario» ἵστωρ ha la radice (F)ἰδ- (ie. *weid-) che indica un vedere (lat. *video*), tanto che essa viene usata per la forma εἶδον che funge come aoristo di ὁράω.³⁵ L'ἵστωρ è perciò colui che ha visto, ma poiché il vedere di (F)ἰδ- è un «sentire» attendibile,³⁶ cioè un vedere che trattiene, che comprende – ricordiamo l'idea platonica -, l'ἵστωρ è colui che sa perché ha visto, perché ha fatto esperienza. Per questo è anche il testimone, perché il testimone per essere tale deve aver visto, anzi deve saper di aver visto quello che ha visto, deve aver fatto esperienza di ciò che testimonia.³⁷ Da qui il verbo che ne deriva ἵστορέω

³³ Si potrebbero richiamare i classici studi di B. SNELL, *Le origini della coscienza storica*, in *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1973⁵, 210-225, e di M.I. FINLEY, *Mito, memoria e storia*, *Uso e abuso della storia. Il significato, lo studio e la comprensione del passato*, Torino 1981, 5-38, ma anche il più recente L. CANFORA, *La storiografia greca*, Milano 1999 (soprattutto 26-43).

³⁴ G. LEFEBVRE, *La nascita della storiografia moderna*, Milano 1973, 32; gli fa eco A. MOMIGLIANO, *Storiografia greca*, in *La storiografia greca*, Torino 1982, 3: «Come gli antichi Romani, noi siamo consapevoli di aver ereditato la «storia» (ἱστορία) dai Greci».

³⁵ Cf. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, II: «Potere, diritto, religione», Torino 1976, 414-415; K. KEUCK, *Historia. Geschichte des Wortes und seiner Bedeutung in der Antike und in den romanischen Sprachen*, Emsdetten 1934.

³⁶ Cf. ERODOTO, *Storie*, I, 8, 2: «Per gli uomini le orecchie sono meno attendibili [ἀπιστότερα] degli occhi».

³⁷ Cf. B. SNELL, *Il cammino del pensiero e della verità. Studi sul linguaggio greco delle origini*, Ferrara 1991, 45-47. E non si discosta da qui, nonostante quel che può sembrare, quanto sostiene M. SORDI, *Dalla storiografia classica alla storiografia cristiana*, in «Civiltà classica e cristiana» 3 (1982) 8, riferendosi a due passi dell'*Iliade* (XVIII, 501 e XXIII, 486), e cioè che «il termine con cui da Erodoto in poi si indicherà l'indagine storica proviene originariamente dal linguaggio della controversia giudiziaria e dal dibattito civico: in Omero *hstor*

ha tre significati consequenziali: il primo è sapere per aver visto, per aver fatto esperienza; poiché, però, per sapere bisogna aver fatto attenzione, insomma aver «razionalizzato» il flusso degli eventi sperimentati, il secondo significato è fare attenzione a quello che accade, stabilire legami tra gli eventi e quindi indagare, ricercare, dove la ricerca non è semplicemente simile a un partire per un'avventura, ma è quella che vuole capire (com-prendere) ciò che accade; il terzo significato, infine, è quello di raccogliere il frutto dell'«indagine» e riferirlo, in tribunale in quanto testimone, o attraverso un racconto, magari anche scritto. Così l'ἵστωρ (lo «storico») è colui che vede e racconta, e l'ἱστορία è *innanzitutto* la sua indagine, e solo *secondariamente* – logicamente e anche cronologicamente dopo – il resoconto di essa, cioè l'esposizione di alcuni fatti, presenti o passati da poco, in ogni caso riconducibili a un'esperienza e a delle testimonianze. Niente però nella ἱστορία fa segno in direzione della nostra storia come l'insieme degli eventi, mentre una qualche somiglianza esiste solo con la storia intesa come *historia rerum gestarum*.³⁸

Ma questa differenza nei riguardi del futuro si ripete nei confronti del passato, così che la ἱστορία si rivela quel momento decisivo che, riconosciuto con fatica da entrambi i versanti, sopporta l'ambiguità di appartenere al genere degli spartiacque tra le epoche. Anche i poemi omerici raccontano «fatti», e la loro caratteristica non è solo quella di rintracciarli nel tempo del mito – perché il «mito» non c'è al di fuori di questo racconto –, ma innanzitutto quella di riportare – Omero, l'aedo riporta – ciò che le Muse sanno e comunicano.³⁹ Anche il sapere che le Muse comunicano è frutto di un vedere – ogni sapere lo è per il greco –, ma un

è l'arbitro scelto per giudicare nelle liti scoppiate nel popolo, il giudice a cui due contendenti si rimettono per l'assegnazione di un premio conteso, colui dunque che, dopo aver sentito le parti in causa ed aver vagliato le ragioni dell'una e dell'altra, può decidere». Se ci liberiamo del *nostro* giudizio vediamo che per il contesto omerico l'elemento caratterizzante del giudice non è tanto la decisione, quanto l'essere entrato nella «cosa» da giudicare, l'averla «vista» per quel che è, così da essere imparziale, cioè semplicemente uno che ha visto, uno che sa. Di questa idea è E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, II, 415, mentre M.L. ARDUINI, *Trattato di metodologia della ricerca storica, I: Il metodo e le origini nella Grecia antica*, Milano 1996, 97-98, ravvisa una distanza tra l'ἵστωρ omerico e l'ἵστωρ successivo, cioè lo storico.

38 Lo stesso significato di indagine, o anche risultato dell'indagine, è da riscontrare nell'uso di ἱστορία da parte di Eusebio di Cesarea, il primo grande storico della chiesa, per cui il titolo della sua «storia», Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, più che l'insieme degli eventi che riguardano la chiesa significa le notizie, ossia il materiale raccolto da un'indagine sulla chiesa; cf. S. CALDERONE, *Questioni eusebiane*, in AA.VV., *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del convegno tenuto in Erice 3-8 XII 1978*, Messina 1980, 145-148.

39 Per un'analisi dettagliata della presenza delle Muse nella letteratura greca e latina cf. M. T. CAMILLONI, *Le Muse*, Roma 1998.

vedere tutto e insieme perché le Muse sono presenti a tutto e in questo modo conoscono tutto, così che il loro «ricordare» è un selezionare una parte dal tutto che hanno davanti. Perché il verbo *μυμνήσκω*, che significa far convergere l'attenzione, il pensiero, su qualcosa che in tal modo emerge ritagliandosi dal resto, per gli uomini che non vedono tutto si riferisce a un qualcosa che esce dall'oblio, mentre per le Muse non dice altro che il loro discernere, come ricaviamo da un passo, straordinario per capacità di sintesi, del libro secondo dell'*Iliade*:

Raccontatemi adesso, o Muse che abitate l'Olimpo – infatti voi siete dee, siete sempre presenti [*πάρεστε*], avete visto (sapete) [*ἴστε*] tutto, mentre noi ascoltiamo la fama, ma non vediamo (sappiamo) [*ἴδμεν*] niente – quali erano i capi e i condottieri dei Danai: infatti io non parlerò della folla, né farò dei nomi, non potrei nemmeno se avessi dieci lingue e dieci bocche, una voce instancabile e un petto di bronzo, e nemmeno le Muse olimpie, figlie di Zeus egíogo potrebbero discernere [*μνησαίατο*] quanti andarono sotto Ilio. Piuttosto dirò i capi di navi e tutte le navi.⁴⁰

L'aedo sa quello che le Muse gli raccontano, perché altrimenti la sua conoscenza sarebbe del tutto inadeguata e priva del più piccolo interesse per il racconto del «mito». Ora, a un certo momento, per una sorta di illuminismo *ante litteram*, il ruolo del dio cambia e gli uomini sono come lasciati a loro stessi: nasce la «storia». Erodoto (484-425 sec. a.C.) che Cicerone chiama «padre della storia»⁴¹ è tale non perché non crede più agli dei e non ritiene il divino all'opera tra le vicende umane, ma perché traduce nel suo racconto quella che è la sua esperienza. Così lo Snell,

se Erodoto sostituisce dunque gli dei in carne ed ossa con l'operare di alcunché di divino, e se vede l'unità e il senso della storia nel fatto che questo divino fa salire e cadere gli uomini, questa interpretazione si fonda su un'esperienza che gli uomini hanno fatto anzitutto su se stessi, ed è chiaro che lo storico dà all'accadere universale quel senso che altri hanno dato prima alla propria vita personale. La comprensione della storia è dunque preceduta da un'autocomprensione degli uomini.⁴²

⁴⁰ Omero, *Iliade*, II, 484-493.

⁴¹ Cf. CICERONE, *De legibus*, I, 5.

⁴² B. SNELL, *Le origini della coscienza storica*, 224-225.

Ma senza gli dei al fianco l'uomo non vede, meglio: se vuole vedere un pò più in là delle piccole cose della vita di tutti i giorni, che non vale certo la pena riportare o comunicare, deve darsi da fare, deve *ricercare*. Nel proemio delle *Storie* sulla guerra dei greci con i persiani troviamo il celebre passo programmatico: «Questa è l'esposizione delle ricerche [ἱστορίη ἀπόδεξις] di Erodoto di Alicarnasso perché le imprese degli uomini col tempo non siano dimenticate, né le gesta grandi e meravigliose dei greci come dei barbari rimangano senza gloria, e, inoltre per mostrare per quale motivo [δὲ ἦν αἰτίη] vennero a guerra fra loro». ⁴³ Quello che merita di essere *ricordato* deve essere al tempo stesso ricercato: per Erodoto dunque la «storia» (ἱστορίη nel dialetto ionico) è un'indagine, e la *sua* indagine, la sua storia, visto che non ci sono più le Muse che spiegano, è una indagine che vuole capire e *perciò* presenta le gesta e il loro motivo, ma sempre all'interno di vicende relativamente vicine che possono essere testimoniate, altrimenti l'indagine non approderebbe a niente. Il mito si affianca la storia, diventando il *nostro* mito, qualcosa di molto lontano dalla sua origine.

Un passo più in là nell'autonomia dal mito e perciò nello sforzo della ricerca lo farà Tucidide (455-400 a.C.), che, volendo raccontare la guerra del Peloponneso di cui egli stesso ha fatto esperienza, ritiene non accettabili tutti quei dati «antichi» non sostenuti da esperienze dirette, e, anzi, rispetto a Erodoto vuole egli stesso valutare con attenzione, anche se per quanto possibile, ogni elemento raccolto, anche quelli provenienti da testimoni oculari.

I fatti concreti degli avvenimenti di guerra non ho considerato opportuno raccontarli informandomi dal primo che capitava, né come pareva a me, ma ho raccontato quelli a cui io stesso fui presente e su ciascuno dei quali mi informai dagli altri con la maggiore esattezza possibile. Difficile era la ricerca, perché quelli che avevano partecipato ai fatti non dicevano tutti le stesse cose sugli stessi avvenimenti, ma parlavano a seconda del loro ricordo o della loro simpatia per una delle due parti. ⁴⁴

Così, se per un verso la *sua* storia – termine che tra l'altro Tucidide non usa neanche nel senso tecnico di Erodoto – è più vicina alla rigorosa storia successiva, per un altro se ne distacca perché i suoi rigidi crite-

⁴³ ERODOTO, *Storie*, proemio. Si può notare come l'ἀπόδεξις lascia supporre che la sua «storia» veniva presentata oralmente.

⁴⁴ TUCIDIDE, *Storie*, I, 22, 2-3.

ri metodologici la restringono a una stretta contemporaneità. Va però anche detto che proprio questa serietà metodologica stabilisce un altro tipo di legame di questa storia con ciò che non è presente, e precisamente con il futuro: l'utilità per le epoche successive, anzi per l'«eternità»:

La mancanza del favoloso in questi fatti li farà apparire, forse, meno piacevoli all'ascolto, ma se quelli che vorranno investigare la realtà degli avvenimenti passati e di quelli futuri, i quali secondo il carattere dell'uomo saranno uguali o simili a questi, riterranno utile la mia opera [ὄφελμα κρίνειν], sarà sufficiente. Essa è stata composta per essere un possesso per l'eternità [κτῆμα ἐς αἰεί] più che un pezzo da competizione da essere ascoltato momentaneamente.⁴⁵

Erodoto, Tuciddide: l'inizio della storia è segnato, ma di una storia ancora diversa dalla nostra, che pure da essa deriva come un suo sviluppo, una sua *interpretazione*. La ἱστορία è una storia, quella che si riesce a ricostruire sulla base delle testimonianze e delle indagini. Poiché una simile storia non può che essere del presente, o meglio dei tanti presenti di cui si è testimoni, che proprio per questo lasciano fuori tutti quei presenti (di altri) di cui invece non lo si può essere, qui ancora manca «la più tarda esigenza di trasformare *le storie al plurale*, il racconto di serie di eventi svoltisi in parallelo in epoche o ambiti geografici delimitati, in *storia al singolare*, in un tutto globale, nel cui mare confluiscono e si decantano le vicissitudini locali o quelle di individui, famiglie, popoli»,⁴⁶ per cui la (nostra) storia, come insieme di ἱστορία non esiste ancora.⁴⁷

Ma c'è anche un altro fatto che deve essere considerato a proposito dell'ἱστορία. Come ha sottolineato M. Cacciari in una discussione con B. Forte e V. Vitiello, a differenza di ciò che avveniva per il sapere delle Muse, a questa storia del presente è indissolubilmente correlato un ἄδηλον (α-δηλός, non manifesto, da δηλόω = manifestare, rendere visi-

⁴⁵ *Ibid.*, I, 22, 4.

⁴⁶ R. BODEI, *Se la storia ha un senso*, 20.

⁴⁷ B. SNELL, *Le origini della coscienza storica*, 223-224: «Erodoto ha voluto e realizzato una cosa diversa da ciò che noi intendiamo oggi per opera storica, gli faremmo torto, e ci precluderemmo la possibilità di comprenderlo, se lo commisurassimo a questi criteri moderni. Per lui l'interesse all'accadere storico è ancora essenzialmente l'interesse per storie che – proprio secondo la concezione omerica – sono rappresentate come se l'autore fosse stato presente».

bile) ossia il pre-istorico, ciò che sfugge all'indagine, appartiene perciò all'immemorabile. Per cui

l'histor non solo conosce ciò che è giunto a vedere attraverso l'indagine, o ciò che ormai – con Erodoto – ha appreso (benché la forma essenziale di apprendimento anche per lui sia il vedere diretto della Musa, l'*oida*), ma sa pure che in ciò che vede si fa problema anche dell'*ádelon* che in qualche modo l'abbraccia. Egli vede non solo ciò che vede, ma anche l'eccedenza dell'inizio, ed in ogni cosa che vede ne vede anche il termine e il carattere finito della propria indagine, della propria esposizione. E va detto che questa è la forma generale del pensare greco e del costruire greco tra il VI e V sec.⁴⁸

E così lo storico da una parte si distacca dall'*ἄδηλον* grazie alla sua indagine che *mostra* (*ἀπόδειξις*), rende visibile (*δηλος*), dall'altra lo *conserva* come l'altro dalla cui articolazione, dal cui «giudizio» la sua storia proviene. Una simile *ἱστορία* è allora alla lettera «finita», perché segnata dall'alterità dell'altro che la rende tale, rivelandosi così delimitata, e doppiamente: delimitata dall'indagine rispetto al non indagabile, all'*ἄδηλον*, ma delimitata anche rispetto a un'altra indagine, perché ogni indagine, ritagliandosi il suo spazio, dice pure il punto in cui c'è posto per un'altra indagine, un'altra *ἱστορία*. È in ultimo per questa *finitezza* che in Grecia non ci sarà posto per la nostra storia una e totalizzante, almeno fin tanto che la filosofia sarà capace di recepire almeno un'eco dell'iniziale *θαυμάζειν*. Ma anche in seguito a quella che Heidegger chiama *Seinsvergessenheit*, oblio dell'essere, che (sempre più) segnerà il procedere della civiltà (metafisica) occidentale, dentro (ormai) la *storia* (anzi *Geschichte*) rimarrà, anche se rimosso, questo segno della originaria *ἱστορία*: la finitezza come una ritrosia verso ogni tentativo totalizzante, per cui la storia si porterà sempre con sé la sua negazione e in una forma ben più radicale di ogni dialettica, di stampo hegeliano o meno non importa, fino al punto di decretarne come vedremo in seguito la fine.

Questa *ἱστορία* così finita che dal di dentro, cioè per lo storico, è indagine, se, una volta che attraverso la scrittura arriva a maturazione la prospettiva dell'«oggettività», viene guardata dal di fuori, da chi storico non è, né ha le sue preoccupazioni metodologiche, diventa il *risultato* dell'in-

⁴⁸ M. CACCIARI - B. FORTE - V. VITIELLO, *Sull'inizio e la fine della storia*, in «Il Pensiero. Rivista di filosofia» 34 (1995) 10.

dagine, il racconto (scritto) che «fissandola» le fa trovare il suo referente non nel presente o nel passato prossimo dei testimoni – perché, «fissati» anch'essi, non sono più prossimi -, ma in un passato genericamente inteso. Così Aristotele nella *Poetica* può dire che «lo storico [ἱστορικὸς] e il poeta non si distinguono nel dire in versi o senza versi (si potrebbero mettere in versi gli scritti di Erodoto e nondimeno la sua sarebbe sempre una storia [ἱστορία], con versi o senza versi), si distinguono invece in questo: l'uno dice le cose avvenute, l'altro quali possono avvenire».⁴⁹ Anche se poi si preoccupa subito di stabilire una gerarchia tra i due perché «la poesia è cosa più filosofica e migliore della storia: infatti la poesia dice maggiormente l'universale, mentre la storia dice il particolare».⁵⁰ Il testo aristotelico è molto più importante di quanto generalmente si crede, perché rivela un decisivo passaggio nella storia della storia: da opera dello storico l'ἱστορία diventa l'oggetto di una qualche riflessione anche del filosofo, lasciando intravedere una *filosofia* della storia⁵¹ e incamminandosi verso quell'«oggetto» unitario che è la nostra storia.

⁴⁹ Cf. ARISTOTELE, *Poetica*, 1451b, 1-4. Distinzione che si ritroverà in seguito in POLIBIO, *Storie*, II, 56, 11-12.

⁵⁰ ARISTOTELE, *Poetica*, 1451b, 5-7.

⁵¹ Espressione che comparirà molti secoli dopo con Voltaire nell'introduzione a *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, I, *Ouvres*, XV, Paris 1829, 3-244. Il testo della *Poetica* ci porta alla questione dei confini storici di una filosofia della storia. Ci troviamo allora tra due convinzioni, una che diluisce la filosofia della storia fino a farle dimenticare la data di nascita, l'altra che invece la concentra a tal punto da sottometterla a criteri così rigidi che si ritrovano verificati solo in particolari situazioni. Consideriamo anzitutto A. D'ORSI, *Alla ricerca della storia*, 2: «Posto che le origini della «filosofia della storia» si perdono nella notte dei tempi (tutte le grandi religioni contemplano una teoria storica e qualsivoglia dibattito politico è connesso a una speculazione storica), l'idea che la storia, intesa come flusso di eventi, sia espressione di un piano provvidenziale, risale a S. Agostino, almeno nella sua formulazione più completa e nitida». Al riguardo di questa prima posizione bisogna dire che, premesso che la notte dei tempi è troppo buia per poterne in qualsiasi modo parlare seriamente, vale che con «filosofia della storia» non può intendersi una generica idea di eventi che vengono prima e dopo, che evidentemente è presente laddove c'è (stato) un uomo, ma l'esercizio filosofico applicato a quell'oggetto chiamato storia e che per almeno due ragioni non può che avere un inizio abbastanza preciso nel tempo e nello spazio. La prima ragione è che la «storia», come abbiamo mostrato, è datata, essendo tutto da dimostrare che essa «esisteva» in tutte le grandi religioni. La seconda ragione è che anche la filosofia è datata, non potendosi identificare con il generico pensiero, visto che ne è una espressione particolarissima: il pensiero dell'essere. Dall'altra parte, come rappresentante della posizione più «severa», troviamo K. Löwith, per il quale, poiché la questione del senso, come abbiamo visto, è questione religiosa, solo grazie alla fede, e cioè «dall'interpretazione teologica della storia come storia della salvezza» (K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, 21), la storia assurge a realtà filosofica. La filosofia della storia, perciò «trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico» (*ibid.*, 22). Da qui ogni secolarizzazione moderna della filosofia della storia agostiniana ne costituisce in qualche modo un tradimento. Certo la posizione di Löwith non si può banalizzare e quindi con molto rispetto si deve riconoscere

3.2. Prima immagine di senso: la sorte

Il passo ulteriore lo compirà Polibio (200ca.-125 a.C.), «uno degli spiriti più fecondi e più profondi di tutta l'epoca ellenistica».⁵² Con lui fa la sua comparsa la *storia universale*, vale a dire la «visione» di un unico legame tra i vari fatti sparsi nel tempo e nello spazio che perciò *con-vergono*.

Il punto di partenza cronologico della nostra opera sarà l'olimpiade centoquarantesima [220-216 a.C.] [...] Nei tempi precedenti a questi accadeva che le azioni del mondo abitato erano come disperse poiché i vari fatti differivano sia per quel che riguardava i loro progetti come anche le loro attuazioni, sia per il loro luogo. Ma da questo momento la storia [ἱστορία] cominciò a diventare qualcosa di organico [σωματοειδής], quello che avveniva in Italia e in Libia si intrecciò con quello che avveniva in Asia e in Grecia e l'insieme di tutti questi fatti si rivolse ad un unico fine [τέλος].⁵³

Solo nel momento in cui si raccolgono i vari fatti, ossia se ne scopre una «logica» – non dimentichiamo che λόγος da λέγω vuole dire originariamente raccolta – la storia diventa «qualcosa di organico», cioè diventa «qualcosa», cioè ancora nasce come tale, come unità, come la (nostra) storia, anche se con le sembianze dell'inizio. Ma per fare questo passaggio «logico» c'è bisogno di una *ratio*, ossia del motivo di una tale unità come quel principio che organizza gli eventi altrimenti dispersi: il τέλος. In verità tradurre τέλος con fine, come abbiamo fatto, se non è in senso stretto scorretto, e anzi il più delle volte necessario, è però decisamente riduttivo. Infatti, cercando di semplificare un pò percorsi etimologici sempre complicatissimi, τέλος proviene dalla radice τελ- che dice un compimento, per cui il verbo τελέω significa portare a compimento e il sostantivo τέλος appunto fine, compimento.⁵⁴ Ma, ed è qui che bisogna

come dalla fede nell'eschaton la riflessione sulla storia acquista una profondità altrimenti inarrivabile, ma va anche detto che non si possono confondere i due piani filosofico e teologico, ma soltanto articolare, per cui vale che la filosofia della storia inizia laddove essa comincia ad essere come *ente* oggetto di pensiero. Dunque, convinti che l'inizio può anche essere nascosto, anzi spesso lo è, dobbiamo dire che la filosofia della storia «nascostamente» inizia con la convinzione di Aristotele sopra riportata come condizione «filosofica» di ogni successiva riflessione sulla storia da noi chiamata filosofia.

⁵² P. LÉVEQUE, *Il mondo ellenistico*, Roma 19962, 122.

⁵³ POLIBIO, *Storie*, I, 3, 1.3-4.

⁵⁴ G. SEMERANO, *Le origini della cultura europea*, II: *Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indeuropee*, 1: «Dizionario della lingua greca», Firenze 1994, 288, indivi-

fare attenzione, si tratta di un compimento che potremmo chiamare «immanente», o «scritto nelle cose»,⁵⁵ e perciò «naturale», perché in sostanza è il compimento della φύσις che si attua nel suo procedere cosiddetto ciclico, quello che vuole il punto d'arrivo al tempo stesso come punto di svolta per un nuovo inizio. Dunque τέλος non significa semplicemente fine come *meta* (esterna) da raggiungere con un atto di volontà: questo è piuttosto σκοπός, che proviene da σκοπέω = guardare, osservare, fare attenzione, cioè buttare l'occhio su, verso, e viene tradotto fedelmente, letteralmente, con «scopo». Il τέλος è piuttosto un «composto» – per il momento ci contentiamo – che dice insieme una realizzazione e il dinamismo «oggettivo» per arrivarci, così che si comprende bene come soltanto un fine come τέλος e non come σκοπός può rappresentare l'elemento unificante la pluralità dei fatti, visto che è praticamente impossibile che i vari attori sparsi nel mondo mirino volutamente ad un unico punto, ad un unico scopo. Va comunque anche aggiunto che è indubbio che Polibio con τέλος non ha in mente un fine ultimo e insuperabile, perché egli si situa in una concezione pur sempre ciclica del succedersi delle varie costituzioni politiche (monarchia, aristocrazia, democrazia) in cui quella mista (romana) sembra sì la migliore e la più stabile, ma niente che rappresenti un'ultimità.⁵⁶

Per Polibio il τέλος di quella che grazie ad esso comincia ad avere i connotati della (nostra) storia è Roma, dunque i vari fatti sparsi nel mondo si muovono verso quest'unico punto che è al tempo stesso la *ratio* del loro movimento. Se questo è vero, però, bisogna anche dire che la cosa non finisce qui. Perché si tratta anche di individuare cosa c'è all'«origine» di questo «composto», ossia di questo movimento e perciò anche di

dua una corrispondenza con il sumero *til* = portare a termine e *tilla* = fine, compimento, rifiutando l'altra e più diffusa etimologia che, vedendo un rimando di τέλος a πέλομαι = girare attorno, gli attribuisce il significato di punto di svolta, momento di fine di un ciclo e di apertura di un altro, caratterizzandolo perciò come il fine proprio della φύσις; su questa seconda linea, tutto sommato condivisibile, l'interessante saggio di S. NATOLI, *Télos, skopós, éschaton. Tre figure della storicità, in Teatro filosofico. Gli scenari del sapere tra linguaggio e storia*, Milano 1991, 9-54. Sul termine cf. anche F.M.J. WAANDERS, *The History of «τέλος» and «τελέω» in Ancient Greek*, Amsterdam 1983.

⁵⁵ Va anche detto che τέλος ha una decisa vicinanza con ἐντελέχεια (ἐν-τέλος-ἐχως) usato da Aristotele con il significato di atto: l'atto è il compimento della potenza, o meglio è quel movimento (immanente) che porta a compimento la potenza: cf. *Fisica*, G, 1, 201a, 10-15, in cui vengono portati vari esempi, e *Metafisica* K, 9, 1065b, 32-1066a, 6.

⁵⁶ Cf. A. CESARO, *Tra tempo ciclico e tempo lineare: il tempo ritmico in Polibio di Megalopoli*, in G.M. CHIODI (a cura di), *Simboliche della temporalità. Tempo della legge e tempo della storia*, Napoli 1999, 177-198.

questo fine, così che il τέλος reclama un ulteriore elemento; ecco dunque il passo decisivo:

Il carattere particolare della nostra opera e la cosa straordinaria dei nostri tempi è che la sorte [τύχη] ha piegato [ἔκλινε] verso una direzione quasi tutti i fatti del mondo abitato e tutti li ha costretti a tendere ad un unico e medesimo fine [σκοπός], così è anche necessario che la narrazione storica con uno sguardo d'insieme metta davanti ai lettori il governo della sorte che ha portato a compimento l'insieme dei fatti.⁵⁷

Il τέλος della storia è qualcosa di politico ed è stabilito dalla τύχη, che per comodità chiamiamo sorte. La τύχη, dal verbo τυγχάνω,⁵⁸ significa ciò che colpisce, ciò che capita, e la Τύχη è anche la dea figlia di Oceano e Teti⁵⁹ che ha il potere di decidere dell'esistenza degli uomini, la «sorte» che distribuisce i favori senza ragione, ma non per questo a caso nel senso negativo del termine. Nell'ellenismo, periodo di crisi della polis e quindi di tutto il suo mondo, religione compresa, il ruolo della τύχη nella storia degli uomini viene come esasperato, perché venuto meno l'ordine, cosmico e olimpico al tempo stesso, di questa storia si sottolinea soprattutto la natura aleatoria e il suo trovarsi preda di forze esterne e misteriose. Dunque la τύχη piega gli avvenimenti e cioè li indirizza, così che si ritrova legata al τέλος, anche se in maniera indiretta: infatti quando Polibio parla della τῆχ che piega i fatti usa il termine σκοπός e non τέλος, perché per la sorte è σκοπός quello che per gli uomini è τέλος.

Possiamo allora riconoscere nella τύχη polibiana la prima immagine del senso della storia, vale a dire la prima immagine in cui il senso, che in quanto orizzonte non può che sfuggire, si dà storicamente: ogni evento riesce comprensibile, cioè è questo evento, così situato nella catena degli eventi, perché all'interno dell'orizzonte incontrollabile della τύχη, o meglio: di quell'orizzonte che la τύχη vuole raffigurare.

⁵⁷ POLIBIO, *Storie*, I, 4, 1.

⁵⁸ In Omero il verbo – il sostantivo non compare – significa colpire (p.e. *Iliade*, 4, 106), quindi colpire nel segno, riuscire (p.e. *Iliade*, 23,466), o anche, come intransitivo, trovarsi in una situazione, capitare (*Iliade*, 11, 116), insomma dice un evento che si «subisce», cioè non si può controllare.

⁵⁹ Cf. ESIODO, *Teogonia*, 360.

3.3. Seconda immagine di senso: la provvidenza divina

Quando *questa* storia si incontra con la fede cristiana il τέλος diventa un ἔσχατον, ossia un fine ultimo, un assoluto.⁶⁰ Se la Bibbia, nella successione dei due testamenti, è la storia di un popolo – Israele, la chiesa –, questa è tutta compresa tra *un* inizio, la creazione, e *un* fine, la parusia, presentata attraverso le categorie apocalittiche come *la* fine del mondo e della storia. Anzi di *questa* storia, perché due sono gli eoni per l'apocalittica, l'èone presente (ὁ αἰὼν οὗτος) e quello a venire (ὁ αἰὼν μέλλων), e l'uno prepara l'altro e gli cede il posto,⁶¹ rappresentandone anzi un vero capovolgimento, per cui chi nell'uno rideva nell'altro piangerà etc. (cf. le beatitudini di Mt 5,3-12 e Lc 6,20-23). Se teniamo conto che l'apocalittica riguardo alla comprensione del Nuovo Testamento – la comprensione che si ha del Nuovo Testamento, ma anche la comprensione che il Nuovo Testamento ha (di sé, della storia etc.) – è molto più importante di quel che generalmente si pensa ritenendola una letteratura fantasiosa,⁶² vediamo che il τέλος della storia è anche il momento di un trapasso, vale a dire del compimento di *questa* storia non come fine-inizio del ciclo, ma come entrata nell'èone di Dio («eternità»).

E così «la vera innovazione della storiografia cristiana rispetto a quella pagana non consiste nell'adozione di un metodo d'indagine diverso e neppure, in fondo, nel rifiuto dell'immagine ciclica della storia (che non era caratteristica di tutta la storiografia classica) o nell'affermazione della possibilità di conciliare azione divina e libertà dell'uomo nella sto-

⁶⁰ Si può qui ricordare che ἔσχατον, a, on, è un aggettivo che probabilmente è formato dalla radice ἔξ + il suffisso -κατος significa, vista la preposizione ἐξ/ἐκ per il moto da luogo, ciò che va fuori, si allontana dal dentro (cf. H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg 1960, 578; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots*, I, Paris 1968, 380), dunque estremo, ultimo nelle sue varie accezioni: spaziale, temporale, qualitativa. Il sostantivo τὸ ἔσχατον dice allora la realtà corrispondente, la realtà ultima. Nel Nuovo Testamento, comunque, per quanto possa sembrare strano, non si parla dell'ἔσχατον in questa accezione che invece per noi è diventata scontata: cf. G. KITTEL, ἔσχατος, G. KITTEL, G. FRIEDRICH (a cura di), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, III, Brescia 1967, 995-1000; J. BAUMGARTEN, ἔσχατος, H. BALZ, G. SCHNEIDER (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, I, Brescia 1995, 1181-1183.

⁶¹ Cf. J. DES ROCHETTES, *Da questo mondo al mondo a venire* ('olam ha-ze, 'olam ha-ba) secondo la tradizione ebraica, in «Parola spirito e vita», (1983) n. 8, 76-88.

⁶² Come fanno p. e. O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione nella storia*, Bologna 1966, 100; H. DANIEL-ROPS, *Introduction*, in J. BONSIRVEN (a cura di), *La Bible apocryphe en marge de l'Ancien Testament*, Paris 1953, 12-13; ma anche K. RAHNER, *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Brescia 1969, 425.

ria (possibilità ammessa anche dalla storiografia pagana), ma nella sua apertura verso l'eterno». ⁶³ Di questa grandiosa idea della storia, tutta tesa verso il suo eschaton, troviamo una straordinaria rappresentazione nel *De civitate Dei* di Agostino (354-430) che a ragione è stato detto «il modello di ogni interpretazione della storia che possa dirsi cristiana». ⁶⁴ In esso le due città, di Dio e dell'uomo, non si sovrappongono né si succedono semplicemente, ma si intrecciano a tal punto da costituire il mistero non solo della storia, ma anche del cuore umano. Per Agostino la storia profana è interessante solo perché e in quanto si rapporta alla storia della salvezza in cui la città di Dio procede dalla creazione all'eschaton, così che quasi si rovescia l'interesse dello «storico»: non più verso ciò che si indaga, ma proprio verso quell'ἄδελον dell'inizio e della fine, che, anche se irraggiungibile, anche per il greco era quell'altro su cui si stagliavano i fatti e il loro racconto. Da qui la storia è «in verità» un *procursus* teologico. *Procursus* da *pro-curro* = correre in avanti, non indica un qualche progresso, anzi secondo il significato che comunemente diamo al termine progresso non lo indica affatto. ⁶⁵ *Progressus*, infatti, viene da *progredior*, *pro-gradior*: *gradior*, da *gradus* = gradino, dice un avanzare proprio come quando si salgono i gradini, e *progredior* dice un avanzare sempre di più, un miglioramento continuo. *Procursus*, invece, non ha niente a che vedere con i gradini, e quindi con il miglioramento, perché è la corsa in avanti che non comporta niente di nuovo e di buono se non il fatto che si è più vicini alla meta. Così il cammino delle due città confuse (*perplexae*) e unite insieme (*permixtae*) in questo mondo fino all'ultimo giudizio è in realtà un affrettarsi (*procursus*) alla meta. ⁶⁶

La storia considerata sotto l'ottica del pellegrinaggio porta a ritenere tutto ciò che è storico passeggero e *provvisorio*. Ed è proprio in questo *pro-video* che si può cogliere la peculiarità del senso della storia cristiana. Innanzitutto vale che provvisorio qui non vuol dire semplicemente che dura poco o è contingente. Certamente, qui come altrove, anche. Ma se si

⁶³ M. SORDI, *Dalla storiografia classica alla storiografia cristiana*, 29.

⁶⁴ K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, 192. Su Agostino, oltre all'importante testo di Marrou già ricordato, cf. AA.VV., *Provvidenza e storia in S. Agostino*, Pavia 1974; G. LETTIERI, *Il senso della storia in Agostino di Ippona. Il saeculum e la gloria di Dio del De civitate Dei*, Roma 1988.

⁶⁵ Bene Löwith sottolinea come «ad un uomo come Agostino la nostra preoccupazione per il progresso, la crisi e l'ordine del mondo sarebbe apparsa insignificante. Infatti dal punto di vista cristiano è possibile soltanto un progresso, quello verso una distinzione sempre più netta tra fede ed empietà, Cristo e Anticristo» (K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, 198).

⁶⁶ AGOSTINO, *La città di Dio*, I, 35.

sottolinea il prefisso «pro» nel significato, tra l'altro primario, di davanti, di fronte, troviamo che essere storico è vedere davanti, cioè vedere verso, essere rivolto. La provvisorietà della storia e dei suoi eventi sta dunque in una tensione, precisamente verso l'eschaton come ciò che dà il tono alla storia rendendola ciò che è. Se il τέλος della storia è l'eschaton, ossia la seconda venuta di Cristo che porterà a compimento il progetto scritto nella creazione (Ef 1,4; Col 1,16), ricapitolando ogni cosa (Ef 1,10; Col 1,20) affinché Dio sia tutto in tutti (1Cor 15,28), allora la provvisorietà non fa altro che segnare il cammino della *historia salutis*, la storia come attuazione del mistero nascosto che Dio ha rivelato pienamente in Cristo (Ef 1,9; 3,9; Col 1,26). Ma Dio in Cristo si è rivelato come Padre (Lc 15,11-32) per cui al *pro-videre* della storia, in ultimo degli uomini e delle loro storie, corrisponde il *pro-videre* di Dio, vale a dire Dio come *providentia*, *provvidenza*. E qui tiriamo fuori tutta la ricchezza semantica del *pro-videre*, che nel suo vedere di fronte, dice sia un vedere prima, un prevedere, sia un essere rivolto, sia un vedere per, un preoccuparsi. Dio Padre è così colui che di fronte alla storia guardando il compimento futuro si preoccupa dei suoi figli, nel *sensu* che per la forza dello Spirito «rivolge» all'eschaton quella provvisorietà delle loro azioni, che troppo spesso ha di mira scopi diversi.⁶⁷ Se Dio è Padre non può non preoccuparsi dei suoi figli, da Dio e non da uomo; d'altra parte se Dio ama gli uomini non può non volerli liberi, per cui il «rivolgere» non ha niente a che spartire con l'ἐκλίβε della τύχη polibiana e la provvidenza racchiude quel mistero del rapporto delle due libertà che da sempre ha angosciato la teologia cristiana.

L'uomo che si sa libero ma al tempo spesso peccatore e purtroppo sperimenta il peso della sua libertà e della sua lacerazione (Rom 7,14-25), si *affida* al Padre che sa di cosa ha effettivamente bisogno (Mt 6,32) e in questo atteggiamento filiale non pretende di essere magicamente liberato anche dall'ambiguità della sua condizione storica nel segno del peccato, ma si abbandona all'eschaton in cui ha la certezza che ogni sua angustia in Cristo troverà salvezza. Ogni essere storico, perciò, significa essere provvisorio, perché sta nel segno di un duplice *pro-videre*: quello della sua tensione e quello corrispondente della provvidenza del Padre che questa tensione se la prende per mano e alla fine raccoglierà e trasformerà l'ultimo respiro. La provvidenza di Dio, così, dona una logica, una *ratio*, all'andamento della storia che Gregorio di Nissa ha voluto esprime-

⁶³ Cf. la descrizione della provvidenza di Dio fatta da AGOSTINO, *La città di Dio*, V, 11

re con il termine ἀκολουθία,⁶⁸ termine che in qualche modo corrisponde a οἰκονομία: «Senza ragione, uomini, vi affliggete e gemete per la schiavitù della successione necessaria delle cose. Voi ignorate a qual fine tenda ciò che si trova disposto nell'universo. Bisogna che tutto, in realtà, secondo un ordine [τάξει] e una ἀκολουθία, secondo la sapienza artistica di colui che dirige, sia riunito alla natura divina».⁶⁹ Dunque tutto procede secondo un'ἀκολουθία, che non significa una semplice successione, ma provenendo da ἀκολουθέω = seguire nel senso di accompagnare, vuole indicare una successione guidata, insomma la provvidenza all'opera e nei suoi frutti che rende la storia ordinata e armoniosa, qualcosa di «artistico». La storia, la macro-storia del mondo, ma anche la microstoria dei singoli,⁷⁰ per Gregorio di Nissa è comprensibile come ἀκολουθία, cioè all'interno della provvidenza di Dio: questo ci permette di individuare nella provvidenza la seconda immagine del senso della storia, come quell'orizzonte che rendendo tali i fatti storici, traduce l'orizzonte irrazionale e non certo paterno della τύχη.

Certo bisogna riconoscere che la provvidenza non è una creazione cristiana: infatti *providentia* riprende il greco πρόνοια (da προνοέω = vedere, conoscere πρό prima, ma anche per) che nel significato di sollecitudine era detto anche degli dei, tanto che è appellativo di Atena, la dea della riflessività e della prudenza. Riferito alla divinità πρόνοια si trova in Erodoto⁷¹ e anche in Polibio,⁷² ma soprattutto nella Stoa per la quale, secondo M. Pohlenz, «inerisce all'essenza divina come il colore bianco alla neve».⁷³ Infatti secondo questo «movimento» «ordinata ad un fine è la struttura del mondo nel suo insieme come nelle sue parti: non gli manca nulla di quanto è necessario per la sua perfezione; ogni cosa è concatenata alle altre e ha una sua destinazione».⁷⁴ Allora la divinità può essere considerata sotto diversi aspetti: oltre che λόγος, φύσις, è anche πρόνοια, provvidenza, proprio perché «garantisce» e conserva «razionalmente» questo ordine «naturale». Eppure questa πρόνοια si risolve in un sovrintendere neutrale e «logico» al mondo nel suo insieme, che deve sempre fare dialetticamente i conti con l'εἰμαρμένη, la sorte – dialettica

⁶⁸ Cf. J. DANIELOU, 'Ακολουθία chez Grégoire de Nysse, in «Revue de sciences religieuses» 27 (1953), 219-249.

⁶⁹ GREGORIO DI NISSA, *De anima et resurrectione dialogus*, PG XLVI, 105a.

⁷⁰ Cf. ID., *De infantibus qui praemature abripiuntur*, PG XLVI, 180.

⁷¹ ERODOTO, *Storie*, III, 108, 2.

⁷² POLIBIO, *Storie*, XXIII, 17, 10.

⁷³ M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, I, Firenze 1967, 194.

⁷⁴ *Ibid.*, 194.

irrisolvibile per il pensiero greco – e non riguarda il singolo uomo e perciò non dice ancora niente di quella cura personale e paterna di chi non sta al di sopra della storia, ma vi prende parte, dialogando e soffrendo con gli uomini come ci rivela la storia di Gesù.

Per Löwith come abbiamo visto è nella prospettiva biblica che si può finalmente parlare di una filosofia della storia perché il succedersi dei fatti trova un suo fine ultimo. In verità, poiché non si può rifiutare di vedere già in Polibio una (evidentemente sua) idea di filosofia della storia, qui dobbiamo parlare di una vera e propria *teologia* della storia.⁷⁵

Summary:

Who am I? Where do I come from and where am I going? Why does evil exist? After this life what is there? These are the basic questions that accompany human existence. Our days are characterized by an increasing mistrust with regard to the human being's cognitive resources. It is necessary then to delve deeper into man and to be in constant search for truth and meaning. This is an invitation for theologians to pay special attention to the philosophical implications of the word of God in history and its meaning. Therefore it is a question of beginning a journey on the paths of history, a trip which is not exclusively theological, to be patiently undertaken, to be asked, to be questioned, as perhaps theology is no longer accustomed to do.

Parole chiave: Provvidenza, teologia, senso, storia, τέλος, tempo.

Keywords: Providence, Theology, Meaning, History, τέλος, Time

⁷⁵ Non potendo approfondire la complessa problematica della teologia della storia, ma ritenendola correlata al tema della nostra riflessione, è utile riportare una piccola bibliografia che rispecchia il cammino recente della teologia. Per la parte protestante: O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione nella storia*, Bologna 1966; W. PANNENBERG, *Avvenimento di salvezza e storia*, in *Questioni fondamentali di teologia sistematica. Raccolta di scritti. In appendice: Idea di Dio e libertà dell'uomo*, Brescia 1975, 30-93; Ermeneutica e storia universale, in *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, 107-141; R. BULTMANN, *Storia ed escatologia*, Brescia 1989. Per la parte cattolica: J. DANIELOU, *Saggio sul mistero della storia*, Brescia 1957; H.I. MARROU, *Teologia della storia*, Milano 1979²; H.U. VON BALTHASAR *Teologia della storia*, Brescia 1959, e *Il tutto nel frammento*, Milano 1990²; W. KASPER, *Linee fondamentali di una teologia della storia*, in *Fede e storia*, Brescia 1975, 62-96; J. RATZINGER, *Salvezza e storia*, in *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 1986, 97-120, *Storia della salvezza, metafisica ed escatologia*, in *Elementi di teologia fondamentale*, 121-143; B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Cinisello Balsamo 1991.