



Provvidenza e senso: appunti di un viaggio filosofico-teologico all'interno della "storia" (seconda parte)

Antonio Nitrola

3.4. Terza immagine di senso: il progresso

3.4.1. Il progresso che viene: la modernità

Lo sviluppo della scienza e forse soprattutto della tecnica, ad essa collegata in un rapporto circolare di causa e conseguenza, avvenuto a partire dalla metà del XVI sec., ha portato ad un radicale cambiamento di prospettiva. Alla luce della nuova osservazione la natura appare diversa, quasi un'altra, perché se ne scorgono caratteristiche e dinamismi prima sconosciuti e si riesce ad intervenirevi efficacemente. Grazie alla traduzione matematica delle conoscenze, poi, la scienza, parlando ovunque la stessa lingua, diventa un organismo suscettibile di continuo perfezionamento, perché permette a tutti di offrire il loro contributo all'opera in cui si ritrovano coinvolti. Esaltata in tal modo la scienza sperimentale, pubblica e progressiva, la storia, visto che la sua logica è di tutt'altro genere, rischia di essere relegata ai margini dell'ambito scientifico, ponendo in tal modo le premesse per giudicare "insensato" ogni discorso sulla provvidenza divina.

Ecco cosa dice Cartesio nel commento alla terza regola:

«Non diventeremmo mai, ad esempio, dei matematici, quand'anche imparassimo a memoria tutte le dimostrazioni degli altri, se non fossimo anche dotati di ingegno per risolvere qualunque problema; oppure filosofi, se avessimo letto tutti gli argomenti di Platone e di Aristotele, e non potessimo poi esprimere un giudizio

fondato su cose che ci vengono poste davanti: in tal modo, infatti, mostreremmo di aver appreso non delle scienze, ma delle storie».¹

È G. B. Vico (1668-1744) che con la sua *Scienza nuova*, «il frutto di uno sforzo di penetrazione nella profondità della storia umana durata tutta una vita»² – è del 1744 l'ultima edizione postuma –, cercherà di ridare dignità alla scienza storica. Punto di partenza di questo rinnovamento è l'identità di *verum* e *factum* formulata già ne *L'antichissima sapienza degli italici* (1710). Si può conoscere una cosa solo se la si possiede mediante le cause e quindi se la si è fatta e la si può rifare: il fare è perciò il criterio della verità, tanto che in latino *verum* e *factum* sono se non sinonimi almeno reciproci (*convertuntur*).³ Ora la natura in cui l'uomo vive non è certo opera sua, per cui solo Dio, il creatore, può conoscerne la verità. Diverso è però il discorso sulla storia perché questa è il mondo fatto dall'uomo per cui egli in quanto attore di esso può attingere la verità. Della storia non della natura si può avere una conoscenza scientifica: ecco la "scienza nuova" da opporre alla mentalità scientifica cartesiana.⁴ Questa nuova scienza permette di vedere la successione degli eventi e delle istituzioni non come un mucchio di fatti, frutto del caso o della necessità, ma come un procedere "logico" perché secondo la provvidenza divina che viene perciò indicata come «il "metodo" della *Scienza nuova*, come la legge da cui la

¹ CARTESIO, *Regole per la guida dell'intelligenza*, Milano 2000, 154. La terza regola che qui Cartesio commenta, afferma questo: «Riguardo agli oggetti proposti si deve cercare non ciò che gli altri hanno ritenuto, o che noi stessi congetturiamo, ma ciò che possiamo intuire chiaramente ed evidentemente, o dedurre con certezza; la scienza infatti non si acquista in altro modo» (*ibidem*, 152). Sulla svalutazione dello storico cf. anche G. GALILEI, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, in *Opere*, VII, Firenze 1933, 138-139: «E qual cosa è più vergognosa che 'l sentire nelle pubbliche dispute, mentre si tratta di conclusioni dimostrabili, uscir di traverso con un testò, e bene spesso scritto in ogn'altro proposito, e con esso serrar la bocca all'avversario? Ma quando pure voi vogliate continuare in questo modo di studiare, denopete il nome di filosofi e chiamatevi o istorici o dottori di memoria».

² K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, 137.

³ G.B. VICO, *De antiquissima italorum sapientia*, in *Opere*, I, Bari 1914, 131-141. Cf. K. LÖWITH, 'Verum' et 'factum' convertuntur. *Le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari*, in AA.VV., *Omaggio a Vico*, Napoli 1968, 73-112.

⁴ E questa novità non è altro che l'espressione di un atteggiamento molto più ampio: «Vico contrappone – com'è noto – alla cultura scientifica del cartesianesimo una cultura classica nella quale la storia, la poesia, la letteratura, l'arte riconquistano la giusta posizione loro spettante» (L. BELLOFIORE, *La dottrina della provvidenza in G.B. Vico*, Padova 1962, 16.).

storia riceve la sua direzione e il suo ordine», tanto che «per Vico non può esservi alcun mondo storico fondato sull'ateismo».⁵

«Perciò questa Scienza, per uno de' suoi principali aspetti, dev'essere una teologia civile ragionata della provvidenza divina. La quale sembra aver mancato finora, perché i filosofi o l'hanno sconosciuta affatto, come gli stoici e gli epicurei, de' quali questi dicono che un concorso cieco d'atomi agita, quelli che una sorda catena di cagioni e d'effetti trascina le faccende degli uomini; o l'hanno considerata solamente sull'ordine delle naturali cose, onde "teologia naturale" essi chiamano la metafisica, nella quale contemplano questo attributo di Dio, e 'l confermano con l'ordine fisico che si osserva ne' moti de' corpi, come delle sfere, degli elementi, e nella cagion finale sopra l'altre naturali cose minori osservata. E pure sull'iconomia delle cose civili essi ne dovevano ragionare con tutta la proprietà della voce, con la quale la provvidenza fu appellata "divinità" da "*divinari*", "indovinare", ovvero intendere o 'l nascosto agli uomini, ch'è l'avvenire, o 'l nascosto agli uomini, ch'è la coscienza; ed è quella che propriamente occupa la prima e principal parte del subietto della giurisprudenza, che son le cose divine, dalle quali dipende l'altra che 'l compie, che sono le cose umane. Laonde cotale Scienza dee essere una dimostrazione, per così dire, di fatto storico della provvidenza, perché dee essere una storia degli ordini che quella, senza verun umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del gener umano, ché, quantunque questo mondo sia stato criato in tempo e particolare, però gli ordini ch'ella v'ha posto sono universali ed eterni».⁶

La provvidenza così concepita, allora, non è al di là e imperscrutabile, ma immanente e "facilmente" conoscibile, perché è ciò che attraverso l'"eterogenesi dei fini" fa deviare le azioni liberamente compiute dagli uomini dai loro fini al fine del creatore:

«Vico è convinto che la provvidenza divina agisca in modo naturale: è la grazia divina ad aiutare l'uomo in modo soprannaturale, la

⁵ K. LÖWTH, *Significato e fine della storia*, 145.

⁶ G.B. VICO, *La scienza nuova* (1744), Milano 19987, 241-242.

provvidenza divina lo fa in modo naturale. Ciò significa che la teoria vichiana della provvidenza ammette di essere ricostruita sulla base della teoria dei sistemi e magari anche in forma matematica: le catene delle cause storiche agiscono, per la loro stessa natura, in modo tale da portare a risultati positivi che tuttavia nessuno ha voluto. In questo senso la provvidenza è assolutamente immanente». ⁷

Se è vero che «nella *Scienza Nuova* si trova più una fede nella provvidenza in generale che nel cristianesimo in particolare», ⁸ è proprio in questa “ambiguità” che risiede la decisività dell’operazione di trapasso, di *snodo*, fatta da Vico riguardo al nostro tema. Egli, infatti, da una parte di fronte a una scienza che tendeva a ridurlo a formule matematiche rivaluta ciò che matematico non è, il *fatto* contingente e irripetibile, salvando una volta per tutte la storia. D’altra parte, però, per far questo deve tradurre storicamente la provvidenza, mostrandola sì come la logica interna della storia, ma perciò stesso indirizzandola anche verso la sua fine perché una provvidenza divina immanente non è più tale, o quanto meno è sul punto di non esserlo più. Tanto che l’unica provvidenza vichiana nell’epoca moderna si svilupperà *duplicandosi*: la provvidenza come volontà divina, diventerà un *come-se* con cui guardare i fatti, scelta personale, di fede si dice oggi, opinabile e alla fine anche risibile, mentre la provvidenza come “fatto storico”, che del divino ha perso quasi tutto tranne che la sua provenienza, prenderà il nome di *progresso*. ⁹ E questa duplicità si troverà costretta a

⁷ V. HÖSLE, *Introduzione a Vico. La scienza del mondo intersoggettivo*, Milano 1997, 98. Cf. anche L. BELLOFIORE, *La dottrina della provvidenza in G.B. Vico*, 45-46: «La Provvidenza conduce l’uomo dallo stato barbaro per il peccato originale alla ragione dispiegata. La Provvidenza, quindi, si rivela trascendente nel suo principio, nella sua fonte originaria, immanente nel suo termine: il mondo universo. Questa immanenza, poi, è duplice: in primo luogo perché dapprima la Provvidenza s’attua in modo immanente e cioè attraverso la natura stessa degli esseri; in secondo luogo perché il finalismo degli esseri liberi, se possiede indubbiamente un aspetto oggettivo e cioè l’oggettivo orientamento voluto da Dio, ha pure un aspetto soggettivo ed immanente, la natura libera degli esseri intelligenti, a cui anche la Provvidenza che s’attua negli uomini ha il suo innegabile aspetto immanente».

⁸ P. ROSSI, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano 1979, 208.

⁹ Sull’idea di progresso la migliore riflessione è quella di R. KOSELLECK - C. MEIER, *Progresso*, Venezia 1991, ma cf. anche R. FRANCHINI, *L’idea di progresso*, Napoli 1979, e il datato (1932) ma ancor valido testo di J.B. BURY, *Storia dell’idea di progresso*, Milano 1964.

ripetersi in un parlare doppio: da una parte il parlare de/con la fede, dall'altra quello senza fede ossia quello non solo della scienza, ma anche del senso comune, il quale, anche se di credenti, non vede più Dio come "evidente".

Ma poiché il senso è un fatto "comune", ecco il progresso come la terza immagine di senso: i fatti storici plurali sono tenuti insieme e compresi nella storia *una* perché il τέλος della storia non (cor)risponde più al capriccio della sorte o alla bontà di Dio Padre, ma al progresso, a un dinamismo interno che accumulando le conquiste tende verso un accrescimento di umanità, un *regnum hominis* che variamente inteso rappresenta in ogni caso un futuro prevedibile e raggiungibile, indipendentemente dal quando. Un simile progresso come immagine di senso è la grande "conquista" della modernità, e a nulla valgono quei tentativi che cercano di mostrare come anche precedentemente si riusciva a concepire l'idea di un miglioramento,¹⁰ perché esso era sempre parziale (di questo o di quello non della "storia universale")¹¹ e in ogni caso non aveva niente a che vedere con la nostra questione del senso.

Con progresso, infatti, non si intende un generico miglioramento, bensì qualcosa di più complesso e se vogliamo particolare, sorto in una ben determinata epoca e in condizioni culturali specifiche. R. Koselleck ha molto bene mostrato come l'età moderna si caratterizza per l'allontanamento delle categorie di esperienza e aspettativa, il cui rapporto è idoneo a «tematizzare il tempo storico, in quanto [queste due categorie] intrecciano tra loro il passato e il futuro».¹² Fino all'età moderna le aspettative, ciò che ci si poteva aspettare dalla storia, erano legate all'esperienza, perché «le aspettative di qualcosa che stava oltre ogni esperienza precedente non facevano riferimento a questo mondo»,¹³ alla storia, ma all'aldilà della stessa storia, così che l'attesa

¹⁰ Cf. L. EDELSTEIN, *L'idea di progresso nell'antichità classica*, Bologna 1987; E.R. DODDS, *The Ancient Concept of Progress*, in *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973, 1-25.

¹¹ P.e. Polibio che, pur avendo l'idea della storia universale, vede un progresso (προκοπή) riferito ai mestieri (ἐμπείρια) e alle tecniche (τέχναι) (*Storie*, IX, 2, 5).

¹² R. KOSELLECK, "Spazio di esperienza" e "orizzonte di aspettativa": due categorie storiche, in *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Casale Monferrato 1996, 303.

¹³ *Ibidem*, 310.

escatologica, proprio nel momento in cui apriva la speranza all'aldilà della storia, delimitava la storia e il suo dinamismo. Per riallacciarci alla prospettiva del nostro discorso, la provvidenza di Dio era la chiave ermeneutica decisiva per leggere la storia in quanto era ciò che assicurava il senso di ciò che accadeva senza rinchiuderlo negli stretti limiti dell'esperienza. Nel momento in cui, per le meraviglie operate dalla scienza, ci si "arrischia" ad aspettare dalla storia e non dall'eschaton qualcosa che va oltre l'esperienza presente, qualcosa di veramente nuovo, allora la storia si "apre" da sé, al suo interno, per un dinamismo proprio e non per l'opera di Dio: «La meta di una perfezione possibile, che prima poteva essere raggiunta solo nell'aldilà, servì da allora a migliorare l'esistenza terrena, e questo miglioramento consentì di sostituire alla dottrina del giudizio universale il rischio di un futuro aperto».¹⁴ Nient'altro che questa sostituzione vuole esprimere l'idea di *progresso*.

3.4.2. Il progresso che si "sviluppa" e si differenzia: Kant e Hegel

Ma a proposito del progresso con P. Rossi¹⁵ va anche riconosciuta una differenza tra il suo significato nella seconda metà del XVI e nel XVII sec. e quello che riceverà in seguito e manterrà fino ad oggi.¹⁶ All'inizio abbiamo "semplicemente" la rivoluzionaria convinzione che la scienza "moderna", basata sull'osservazione e la sua traduzione matematica, cresce con l'aumentare dell'esperienza, tirandosi in tal modo dietro tutta la questione del rapporto con l'antichità e i suoi maestri, la

¹⁴ *Ibidem*, 311.

¹⁵ Cf. P. Rossi, *Sulle origini dell'idea di progresso*, in *Naufragi senza spettatori. L'idea di progresso*, Bologna 1995, 45-106.

¹⁶ La stessa idea sostanzialmente la ritroviamo in J. Le Goff che così schematizza efficacemente l'evoluzione della categoria del progresso: «L'idea esplicita di progresso si sviluppa nel periodo che va dall'invenzione della stampa nel XV secolo alla rivoluzione francese. Non solo però essa è ben lungi dall'essere condivisa da tutti gli intellettuali dell'epoca, ma coloro stessi che la esprimono lo fanno – come nei secoli precedenti – con importanti limitazioni, conscie o inconscie, che possono giungere fino alla contraddizione implicita. Sintetizzando, si può dire che fino all'inizio del XVII secolo gli ostacoli a una consapevole teoria del progresso restano determinanti; dal 1620 al 1720 circa l'idea di progresso si afferma, ma essenzialmente in ambito scientifico; dopo il 1740 il concetto di progresso tende a generalizzarsi e si diffonde nei campi della storia, della filosofia, dell'economia politica» (J. LE GOFF, *Progresso/reazione*, in *Storia e memoria*, 196).

famosa *Querelle des anciens et des modernes* che, scoppiata nel 1687 per opera di C. Perrault,¹⁷ sanzionerà la superiorità dei moderni rispetto agli antichi per quanto giganti questi possano essere stati.¹⁸ In questa ottica la storia viene vista in una certa analogia con l'esistenza individuale – “certa” perché si rimuove l'idea della vecchiaia decadenza – come la vicenda dell'unico soggetto dell'umanità che progredisce con il passare delle epoche e il contributo successivo delle varie generazioni, per cui «l'umanità, non questo o quell'uomo, è diventata il protagonista effettivo del processo della storia».¹⁹ Questo primo stadio del progresso moderno, che troviamo p.e. in F. Bacone,²⁰ è molto chiaramente espresso da Pascal nella *Prefazione per il “Trattato del vuoto”* (1647, ma pubblicato solo nel 1799), opera mai portata a compimento:

«L'uomo nella prima età della sua vita è nell'ignoranza, ma nel prosieguo si istruisce continuamente, giovandosi non solo dell'esperienza sua propria, ma anche di quella dei suoi predecessori, perché conserva sempre nella memoria le conoscenze una volta acquisite, e quelle degli antichi gli sono sempre presenti nei

¹⁷ Nel 1687 C. Perrault, tra l'altro autore di favole, pubblicò il poema *Le siècle de Louis le Grand*, a cui fece seguire negli anni 1688-1689 in quattro parti il più completo e articolato *Parallèle des anciens et des modernes*. Sulla *querelle* un importante testo di riferimento è certamente quello di H. RIGAULT, *Histoire de la Querelle des Anciens et des Modernes*, Paris 1959, che ne indica i prodromi già nei *Dieci libri di pensieri diversi* (1612-1620) di A. Tassoni, in cui vengono messi a confronto autori antichi e moderni.

¹⁸ Come nella prima metafora dell'essere “moderni” attribuita a Bernardo di Chartres (XII sec.): «Noi siamo come nani sulle spalle di giganti, sì che possiamo vedere più cose di loro e più lontane, non per l'acutezza della nostra vista o per l'altezza del nostro corpo, ma perché siamo sostenuti e portati in alto dalla grandezza di giganti» (GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicon*, III, 4, 46-50, CChr c.m. XCVIII, 116c).

¹⁹ P. ROSSI, *Sulle origini dell'idea di progresso*, 71.

²⁰ F. BACONE, *Novum Organon*, Milano 1998, 159.161: «L'opinione che dell'antichità nutrono gli uomini è del tutto superficiale e quasi non risponde al significato della parola. Per antichità, infatti, si devono propriamente intendere la vecchiaia e l'età avanzata del mondo; esse si devono attribuire ai nostri tempi, non a quelli degli antichi, che del mondo erano invece l'età più giovane. Infatti, quell'età, antica e maggiore rispetto alla nostra, è nuova e minore rispetto a quella del mondo. E come da un vecchio, per l'esperienza, la varietà e l'abbondanza delle cose che ha visto, udito e pensato, ci aspettiamo una maggiore conoscenza delle cose umane e un giudizio più maturo che da un giovane, così, per la medesima ragione, anche dalla nostra età (se conoscesse le proprie forze e volesse sperimentarle e applicarle) dovremmo aspettarci molto di più che dai tempi antichi, com'è naturale da un'età del mondo più adulta, rafforzata e accresciuta da un'infinità di esperimenti e di osservazioni».

libri che essi hanno lasciato. E siccome conserva queste conoscenze, può anche accrescerle facilmente; sì che gli uomini sono oggi, in un certo senso, nello stato in cui si troverebbero quegli antichi filosofi se avessero potuto vivere invecchiando fino ai nostri giorni aggiungendo alle conoscenze che avevano quelle che i loro stimoli avrebbero potuto procurare loro con l'agio di tanti secoli. Ne deriva che non solo ogni uomo progredisce di giorno in giorno nelle scienze, ma tutti gli uomini insieme vi fanno un progresso continuo nella misura che l'universo invecchia, perché nella successione degli uomini succede la stessa cosa che nelle diverse età del singolo. Di modo che tutta la serie degli uomini nel corso di tanti secoli deve essere considerata come un medesimo uomo che esista sempre e impari continuamente. Dal che si vede con quanta ingiustizia rispettiamo l'antichità nei suoi filosofi: infatti, poiché la vecchiaia è l'età più lontana dall'infanzia, chi non vede che la vecchiaia di questo uomo universale deve essere cercata non negli anni vicini alla sua nascita, ma in quelli che ne sono più lontani? Quelli che chiamiamo "antichi" in verità erano nuovi a tutto, e formavano propriamente l'infanzia degli uomini; e siccome noi abbiamo aggiunto alle loro conoscenze la esperienza dei secoli che li hanno seguiti, è in noi che si può trovare quell'antichità che onoriamo negli altri».²¹

Soprattutto nel XVIII sec., questo progresso, attraverso uno sviluppo ma anche una semplificazione, diventa «una teoria che comprende una sintesi del passato e una profezia del futuro»²² e viene elevato a legge della storia, assumendo la forma di un ordine "provvidenziale" a differenza di quanto accadeva nel secolo precedente che sostituisce la sorpassata idea della provvidenza divina non più accettabile da una ragione illuminata:

«La cultura del tardo illuminismo e del positivismo (Condorcet, Saint-Simon, Comte) trasformerà la nozione baconiana dell'*advancement of learning* o della crescita del sapere in una vera e pro-

²¹ B. PASCAL, *Prefazione per il "Trattato del vuoto, Opuscoli e scritti vari*, Bari 1959, 8-9. Cose molto simili troviamo in B. DE FONTENELLE, *Digressione sugli antichi e sui moderni*, Roma 1996, 55. 57, del 1688 (questa "strana" numerazione delle pagine, qui come in casi analoghi, dipende dal fatto che il testo ha l'originale a fronte).

²² J. B. BURY, *Storia dell'idea di progresso*, 19.

pria teoria del progresso. In quel contesto: il progresso si configura come un ordine provvidenziale immanente alla storia, come una vera e propria legge storica; il progresso della scienza e della tecnica viene identificato con il progresso morale e politico e si tende a far dipendere il secondo dal primo; si tende infine a vedere nella competizione o nella "lotta" un elemento costitutivo del progresso (Spencer, darwinismo sociale).²³

Un simile sviluppo dell'idea di progresso si è incanalato in due direzioni fondamentali, rappresentante dal pensiero di Kant e Hegel.

Introducendo lo scritto *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) Kant²⁴ riconosce che il discorso del filosofo sulla storia umana non può non tener conto che l'uomo è un essere libero. Ciò significa che la storia non è la realizzazione di un piano prestabilito – come invece avviene per "le api e i castori" –, anche se ciò purtroppo comporta la triste esperienza di vedere l'agire umano «intessuto infine di idiozia, di vanità infantile, spesso anche di infantili cattiveria e smania di distruzione». ²⁵ Poiché gli uomini non hanno uno scopo proprio, altrimenti il loro comportamento sarebbe ben diverso e soprattutto coerente, il compito del filosofo è quello «di tentare se in questo assurdo andamento delle cose umane possa scoprire uno *scopo della natura*, grazie a cui sia comunque possibile, di creature che si comportano senza un proprio piano, una storia secondo un determinato piano della natura». ²⁶ La questione allora è come fare per mettere insieme i vari fatti storici e individuare una "storia universale". ²⁷ Se si parte dall'idea che «la natura non si comporti senza un piano e senza

²³ P. ROSSI, *I meccanici, gli ingegneri, l'idea di progresso*, in P. ROSSI (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea*, I: "Dalla rivoluzione scientifica all'età dei lumi", Milano 2000, 103.

²⁴ Cf. A. PHILONENKO, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris 1986; A. LORETONI, *Pace e progresso in Kant*, Napoli 1996; L. TUNDO, *Kant. Utopia e senso della storia. Progresso, cosmopoli, pace*, Bari 1998; e per una panoramica: M. MORI, *Studi sulla filosofia kantiana della storia*, «Rivista di filosofia», 70 (1979) 115-146.

²⁵ I. KANT, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari 1995, 30.

²⁶ *Ibidem*, 30.

²⁷ *Ibidem*, 41: «Un tentativo filosofico di elaborare la storia universale del mondo secondo un piano della natura che tenda alla perfetta unificazione civile nel genere umano deve essere considerato possibile e anzi tale da promuovere questo scopo naturale».

uno scopo ultimo anche nel gioco della libertà umana»,²⁸ attraversando la storia dalla Grecia al presente, è possibile cogliere «un corso regolare del miglioramento della costituzione statale»,²⁹ perché anche laddove si è assistito a una fase di decadenza, è sempre rimasto

«un germe di illuminismo che, sempre più sviluppato attraverso ogni rivoluzione, preparava un successivo stadio, ancora più alto, del miglioramento: così, io credo, verrà scoperto un filo conduttore che non solo servirà a spiegare il così intricato gioco delle cose umane o a prevedere, a vantaggio dell'arte della divinazione politica, future trasformazioni degli Stati (un profitto che si è potuto già trarre dalla storia degli uomini anche quando la si considerava come l'effetto sconnesso di una libertà senza regola) ma verrà anche dischiusa una consolante prospettiva per il futuro (ciò che non si può fondatamente sperare senza presupporre un piano naturale), prospettiva nella quale, in grande lontananza, viene rappresentato come il genere umano si sollevi infine proprio a quello stato in cui tutti i germi che la natura ha posto in esso siano pienamente sviluppati, e la sua destinazione qui sulla Terra possa essere soddisfatta».³⁰

Una simile ipotesi di *progresso* deve però trovare conferma nell'esperienza. In *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798) Kant riconosce che, avendo a che fare «con esseri liberi nell'agire, a cui si può certo in precedenza *dettare cosa debbano fare*, ma non *predire cosa faranno*»,³¹ la conferma deve venire da un atto di libertà. Ora c'è un evento, contemporaneo quindi sperimentabile, che dimostra il progresso come l'"a priori" della storia, la "direzione del genere umano", ed è quello della rivoluzione (francese). Non tanto nella sua materialità, perché di per sé la rivoluzione poteva anche fallire, ma nell'"entusiasmo" [*Begebenheit*] che essa ha suscitato a livello del popolo, facendone così emergere e al tempo stesso realizzandone la tendenza morale:

²⁸ *Ibidem*, 41.

²⁹ *Ibidem*, 42.

³⁰ *Ibidem*, 42.

³¹ *Id.*, *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica: Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, 227.

«La rivoluzione di un popolo ricco di spirito, che abbiamo vista svolgersi nei nostri giorni, può riuscire o fallire; può essere fitta di miserie ed atrocità al punto che un uomo benpensante, se potesse sperare di condurla fortunatamente intraprendendola una seconda volta, non si deciderebbe mai a rifare l'esperienza a tali costi, — questa rivoluzione, io dico, trova però nell'animo di tutti gli spettatori (che non sono essi stessi coinvolti in questo gioco) una *partecipazione* di aspirazioni che quasi sconfinano nell'entusiasmo e la cui manifestazione non era anche disgiunta dal pericolo: partecipazione che dunque non può avere per causa se non una disposizione morale del genere umano».³²

Ecco allora che per Kant la storia progredisce secondo una dinamica che da una parte appartiene alla natura, che per questo può essere detta provvidenziale,³³ dall'altra richiede agli uomini di corrispondervi e dunque comporta l'attuazione di un imperativo morale.³⁴ Ma proprio perché il progresso della storia è legato alla libertà umana il raggiungimento dello scopo finale non può che essere presupposto e mai previsto, così da diventare un (semplice) principio regolativo delle *decisioni* morali. Su questa linea di concrete scelte da fare e quindi di proposte da pensare va visto lo scritto *Per la pace perpetua* (1795):³⁵ se nella storia c'è un progresso come disegno provvidenziale, come tendenza che sovrasta le singole libertà, una simile provvidenza poi deve attuarsi attraverso le libere decisioni, per cui reclama un impegno "politico".

Passiamo ora a Hegel. Contentandoci di qualche osservazione,³⁶ partiamo dalla sua prima grande opera sistematica, la *Fenomenologia dello spirito* (1807). Nel capitolo quinto, "Certeza e verità della ragione",³⁷ Hegel distingue tra "moralità" (*Moralität*) ed "eticità", o for-

³² *Ibidem*, 229. Sul concetto di entusiasmo ruota la riflessione di J.F. LYOTARD, *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Milano 1989.

³³ Cf. I. KANT, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, 42.

³⁴ Cf. ID., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Milano 1994, 87-183.

³⁵ ID., *Per la pace perpetua, Scritti di storia, politica e diritto*, 163-207.

³⁶ Cf. innanzitutto la famosa J. HYPOLITE, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, AA.VV., *Interpretazioni hegeliane*, Firenze 1980, 311-393; ma poi anche P. ROSSI, *La storia universale e il suo quadro geografico*, in P. ROSSI (a cura di), *Hegel. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1992, 169-206; M. MONALDI, *Hegel e la storia. Nuove prospettive e vecchie questioni*, Napoli 2000.

³⁷ Cf. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Milano 1995, 489. 491. 493.

se meglio con Hyppolite “mondo etico” (*Sittlichkeit*).³⁸ La moralità è propria della coscienza che persegue i suoi fini, e che, tesa ad un ideale che *non è* e perciò *deve* essere, non si è ancora “conciliata” con quelli che sono i costumi viventi del popolo. Questa opposizione ci appare più chiaramente se ci rifacciamo al capitolo sul quanto del libro primo della *Scienza della logica* (1812-1816). Qui Hegel ritiene che il progresso all’infinito «è in generale l’espressione della contraddizione»,³⁹ perché in realtà è il «compito dell’infinito, non il suo raggiungimento; ne è la perenne generazione senza uscir fuori dal quanto stesso e senza che l’infinito diventi un positivo e un presenziale». ⁴⁰ Questa “cattiva infinità”, come «continuo sorpassare il limite, che è l’impotenza di toglierlo e la perenne ricaduta in esso»,⁴¹ nella seguente nota 1 viene applicata a Kant e Fichte. Hegel cita innanzitutto la conclusione della *Critica della ragion pratica* in cui si dice che il soggetto elevandosi all’infinitamente grande (le stelle sopra le stelle) vede soccombere il pensiero, provocando ciò che viene chiamata la noia della ripetizione.⁴² Ora un simile “noioso” progresso all’infinito è precisamente quello della moralità. Per Kant, infatti, «la piena conformità alla legge morale vien poi trasportata nel progresso all’infinito, vale a dire viene immaginata come un assoluto irraggiungibile [...] per la volontà, dunque la legge è assolutamente un Al di là». ⁴³ Ma anche nella *Dottrina della scienza* di Fichte, ossia «nell’esposizione più astratta della filosofia kantiana»,⁴⁴ il progresso all’infinito rappresenta l’ultimo gradino del pensiero, quello cioè in cui il pensiero “soccombe”, poiché «il risultato finale è quel medesimo rapporto che aveva costituito il cominciamento: il Non io rimane un urto infinito, un assoluto Altro; l’ultima relazione reciproca dell’Io col Non io è il progresso infinito, uno struggimento e uno sforzo, – la stessa contraddizione con cui si

³⁸ J. HYPOLITE, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, 319.

³⁹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, Roma-Bari 1999, 247: cf. C. CESA, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in V. VERRA (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Napoli 1981, 147-178.

⁴⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, 248.

⁴¹ *Ibidem*, 250.

⁴² Cf. *ibidem*, 251.

⁴³ *Ibidem*, 253.

⁴⁴ *Ibidem*, 254.

era cominciato».⁴⁵ Insomma nessuna vera conoscenza. Perciò per Hegel il girare a vuoto (all'infinito!) della *Moralität* deve essere superato e questo è possibile soltanto se il soggetto "morale" vede il suo compito terminare nella concretezza dell'eticità del popolo, nella *Sittlichkeit*.⁴⁶

Alla luce di questa rivoluzionaria conciliazione "etica", cioè pratica, Hegel considera la storia:⁴⁷ la storia è insieme storia della vita, ossia una successione di tappe o al limite di "popoli" e storia dello spirito, ossia la comprensione di tale processo come divenire dello spirito; e questo è tutto, *il tutto*, la totalità, perché la totalità si *attua* nella concreta prassi storica dei popoli.⁴⁸

Nelle lezioni sulla filosofia della storia che tenne a Berlino a partire dal 1822 Hegel precisa e spiega come la storia sia questo processo graduale in cui si susseguono i vari popoli:

«Gli spiriti dei popoli sono i membri del processo per cui lo spirito giunge alla libera conoscenza di sé. I popoli peraltro sono esistenze per sé – qui non abbiamo a che fare con lo spirito in sé –, e come tali hanno un'esistenza naturale. Essi sono le nazioni, e per tale aspetto il loro principio è un principio naturale; e poiché i principi

⁴⁵ *Ibidem*, 255.

⁴⁶ ID., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Milano 1996, 819: «L'Eticità [*Sittlichkeit*] è il compimento dello spirito oggettivo, è la verità dello spirito soggettivo e dello stesso spirito oggettivo [...] Essa è così la *Libertà* autocosciente divenuta *Natura*».

⁴⁷ C. SINI, *Lo storicismo*, «Studium», 87 (1991) n. 6: "Realtà e idea della storia", 839: «La rivoluzione hegeliana, se vogliamo esprimerci così, non consiste in quelle formulette che troppo spesso si sentono ripetere: l'idea, la natura, lo spirito, il logos,, ecc.; la rivoluzione hegeliana consiste nell'aver incentrato la speculazione filosofica sulla concretezza della vita intesa come operare, intesa come *praxis*, come *pragma*. La vita infatti è *pragma* e l'opera, l'operare, è storia, cioè regno dell'eticità, che, come sappiamo, in Hegel si esprime in concreto nella vita di un popolo libero».

⁴⁸ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, 1063: «Il divenire dello Spirito in quanto spazio – *la natura* – è il suo divenire vivente immediato. Nella sua esistenza, la *Natura*, cioè lo Spirito esteriorizzato, non è altro che questa eterna esteriorizzazione della propria *sussistenza*, ed è il movimento che istituisce il *soggetto*. L'altro lato del divenire dello Spirito – *la storia* – è invece il divenire che *sa* e che *media* se stesso: è lo Spirito esteriorizzato nel tempo. Tale esteriorizzazione, però, è anche esteriorizzazione di se stessa: il negativo è il negativo di se stesso. Questo divenire presenta così un lento movimento e una lenta successione di spiriti, una galleria di immagini ciascuna delle quali, dotata della ricchezza completa dello Spirito, si muove lentamente appunto perché il Sé deve penetrare e assimilare tutta questa ricchezza della propria sostanza».

sono distinti, così naturalmente lo sono anche i popoli. Ognuno ha il suo principio proprio, a cui tende come a suo fine; raggiunto il quale, non ha più nulla da fare nel mondo [...] Lo stadio sommo è per lo spirito quello di sapersi: il giungere non solo all'intuizione, ma anche al pensiero di se medesimo. Ciò esso deve compiere e ciò esso compirà: ma questo compimento è insieme il suo tramonto, cioè il sorgere di un altro grado, di un altro spirito. Il singolo spirito di un popolo compie la sua realizzazione costituendo il trapasso al principio di un altro popolo: e così ha luogo un progresso, un sorgere, un avvicinarsi dei principi dei popoli». ⁴⁹

Il processo di spirito in spirito non è comunque all'infinito, *a differenza di Kant*, perché non è un processo morale ma etico, e dunque, essendo nei fatti, nella storia, ha un fine e una fine: «Fine della storia del mondo è dunque che lo spirito giunga al sapere di ciò che esso è veramente, e oggettivi questo sapere, lo realizzi facendone un mondo esistente, manifesti oggettivamente se stesso. L'essenziale è il fatto che questo fine è un prodotto». ⁵⁰ È per questo che Hegel può parlare di una razionalità della storia (provvidenza della e nella storia). ⁵¹ D'altra parte che il processo della storia non è all'infinito significa anche che ogni sua fase, proprio nella sua accidentalità è al tempo stesso necessaria e in qualche modo anticipa il compimento "futuro" ("Ciò esso deve compiere e ciò esso compirà"). ⁵²

Tutto questo processo è però, per Hegel *come per Kant*, da considerare come un *progresso*, ⁵³ perché a differenza dal mutamento "circo-

⁴⁹ Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, I, 49.

⁵⁰ *Ibidem*, 61.

⁵¹ Così Hegel nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 869, reagisce all'accusa di apriorismo rivolta alla sua concezione della storia: «Il fatto che al fondo della storia, ed essenzialmente della storia del mondo, vi sia un fine ultimo in-sé-e-per-sé, il quale sia stato e sia tuttora realmente realitato nella storia del mondo (il piano della Provvidenza) – il fatto, cioè, che nella storia vi sia in generale *razionalità* –, dev'essere considerato come per se stesso filosoficamente necessario, e quindi come necessario in sé e per sé. L'accusa di apriorismo può essere giusta solo quando è rivolta alla presupposizione di rappresentazioni o pensieri arbitrari, e alla volontà di trovare e rappresentare gli avvenimenti e i fatti in conformità a tali presupposti».

⁵² Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, I, 47: «La storia del mondo è il progresso nella coscienza della libertà: – un progresso che noi dobbiamo riconoscere nella sua necessaria natura».

⁵³ *Ibidem*, I, 151: «È essenziale notare come il processo dello spirito sia un progresso».

lare” della natura, nell’uomo c’è una «reale capacità di mutamento diretta invero, come si è detto, verso il meglio, verso il più perfetto: – un impulso di perfettibilità [...] che eleva il cambiamento stesso a legge». ⁵⁴ Ecco come Hegel arriva a sintetizzare in modo solenne la realtà del progresso storico: «La storia universale è la rappresentazione del processo divino e assoluto dello spirito nelle sue più alte forme, di questo corso graduale onde esso consegue la sua verità, l’autocoscienza di sé. Le forme di questi gradi sono gli spiriti dei popoli storico-universali, gli aspetti determinati della loro vita morale, della loro costituzione, arte, religione e scienza». ⁵⁵

Dunque per Kant e per Hegel è il progresso l’immagine del senso della storia, così che è nell’orizzonte del progresso che ogni fatto acquista il suo significato. Ma in modo diverso, come capiamo avvicinando due fatti storici decisivi per i nostri filosofi. Per Kant la rivoluzione francese, lo abbiamo visto, rappresenta la scintilla dell’entusiasmo, la conferma del cammino della storia verso un mondo sempre più umano. Così un fatto sta nell’orizzonte del progresso, si rapporta al progresso, perché lo indica e lo *suscita*, cioè suscita la *decisione* che apre la storia: in tal modo esso è sensato. Per Hegel la conquista di Jena da parte di Napoleone è stata salutata come il raggiungimento di una meta della storia, ⁵⁶ quasi una fine della storia secondo la lettura hegeliana di A. Kojève. ⁵⁷ Un fatto, dunque, si rapporta al progresso in quanto lo *incarna*, lo rende visibile, in qualche modo è capace di eliminarlo come tensione, chiamando la libertà alla *conciliazione* con esso: sta qui il suo senso. Ora questa “duplicità” di progressi confluisce nella forma “mista” del marxismo in cui ci si è in fondo presentata

⁵⁴ *Ibidem*, I, 150-151.

⁵⁵ *Ibidem*, I, 62.

⁵⁶ Così il 13 ottobre 1806, la vigilia della battaglia di Jena tra l’esercito napoleonico e quello prussiano, Hegel scriveva a Niethammer: «Ho visto l’imperatore – questa anima del mondo – uscire dalla città per andare in ricognizione. È veramente una sensazione meravigliosa vedere un simile individuo che, concentrato qui su un punto, seduto su un cavallo, si estende sul mondo e lo domina» (*Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, I, Hamburg 19612, 120).

⁵⁷ Cf. A. KOJEVE, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla “Fenomenologia dello Spirito” tenute dal 1933 al 1939 all’École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Milano 1996, 531-552. Sulla questione cf. G. BATAILLE - A. KOJEVE - J. WAHL - E. WEIL - R. QUESNEAU, *Sulla fine della storia*, Napoli 1985

nell'ultimo secolo la logica del progresso storico.⁵⁸ Il marxismo, infatti, considera la decisione rivoluzionaria come elemento necessario al progredire della storia, la cui legge immanente è la lotta di classe,⁵⁹ e al raggiungimento del suo fine che è la società senza classi,⁶⁰ *concretamente* rappresentata da società particolari (Russia, Cuba, etc.) con cui si è chiamati a conciliarsi.

Questo riferimento al marxismo e alla sua "assolutezza" come deriva del progresso moderno ci conduce ad osservare, ancora una volta con Rossi, che

«A proposito del tardo illuminismo e del positivismo si è parlato, non per caso, di *fede* nel progresso e di una ricerca della *legge* del progresso. Quella fede riposava principalmente su tre convinzioni: 1) nella storia è presente una legge che tende, attraverso gradi o tappe, alla perfezione e alla felicità del genere umano; 2) tale processo di perfezionamento viene generalmente identificato con lo sviluppo e con la crescita del sapere scientifico e della tecnica; 3) scienza e tecnica sono la principale fonte del progresso politico e di quello morale e costituiscono la conferma di tale progresso».⁶¹

Dunque progresso e fede sembrano vicini. Ma cosa vuol dire parlare di fede nel progresso? Nient'altro che questo: quella che abbiamo chiamato la terza immagine di senso riesce ancora a dare unità ai fatti,

⁵⁸ Come ha bene colto ed evidenziato A. Burgio in un recente libro sulla filosofia della storia in Kant, Hegel e Marx, accomunati secondo lui da un comune "quadro di riferimento": «Questo libro si propone di fornire una rappresentazione dell'idea della storia elaborata da tre protagonisti della cultura moderna. Il singolare richiama l'ipotesi che ha guidato il lavoro: il convincimento che Kant, Hegel e Marx condividano aspetti essenziali della stessa concezione del movimento storico, che lo studio delle loro filosofie (o teorie) della storia debba individuarne le caratteristiche specifiche sullo sfondo di un quadro di riferimento comune. La storia appare a questi autori come un processo nel corso del quale la razionalità realizza se stessa, si incarna nel mondo modificandolo, e in questo faticoso cimento accresce le proprie conoscenze e capacità. La storia è dunque progresso; una vicenda che vede gli uomini soli, privi di garanzie trascendenti, alle prese con la realtà che li fronteggia; uno svolgimento che si lascia comprendere nei termini di un graduale dispiegarsi dell'intelligenza e della volontà» (A. BURGIO, *Strutture e catastrofi. Kant Hegel Marx*, Roma 2000, 9).

⁵⁹ Cf. K. MARX - F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, Roma-Bari 1995, 82-83.

⁶⁰ *Ibidem*, 118-121.

⁶¹ *Ibidem*, 93.

illudendosi però di cogliere in essi una *razionalità*.⁶² Illudendosi perché non è *scritto* da nessuna parte che la storia si muova in *questo* modo (progressivo) a patto che questo non lo si *creda*, così che anche il progresso è alla fine una fede, un come-se: la secolarizzazione del come-se religioso, l'espressione di quella fede non più in Dio, ma nell'uomo che altro non è se non la traccia di una nostalgia di una "vera" fede e di Dio. Nel nostro discorso sul senso della storia questa semplice annotazione è decisiva sia perché lascia intravedere che le immagini di senso sembrano rappresentare una faccenda che ha a che fare con la fede, sia perché è la chiave che ci permette di scorgere la provvidenza *tradotta* anche dove la si è voluta rifiutare, riconoscerla nella forma della sua croce e perciò come possibilità sempre presente di senso, che venendo incontro alla struttura stessa dell'esistenza (grazia come compimento della natura) permette, passata la burrasca dell'euforia moderna, di ricominciare a pensare una visione cristiana della storia.

3.4.3. Il progresso che va: la postmodernità e la fine della storia

Una fede vale fin tanto che vale: è questa un'affermazione molto meno banale di quanto può sembrare. La fede nel progresso come im-

⁶² Illusione che compare ogni volta che ci si spinge, da storici o da filosofi non importa, a ricercare ed affermare leggi della storia, come p.e. troviamo anche in un grande storico come E.H. Carr che seppure, cercando di commentare un'affermazione di F. Powicke, si era prefisso di evitare nell'interpretazione della storia sia il misticismo che il cinismo, si ritrova impantanato in queste convinzioni: «Le quattro o tre civiltà di Hegel e di Marx, le ventuno civiltà di Toynbee, la teoria di un ciclo vitale delle civiltà comprendente una nascita, una decadenza e una rovina, sono tutti schemi in sé privi di senso. Essi tuttavia esprimono il fatto più volte osservato che lo sforzo necessario a far procedere una civiltà cessa in un luogo per essere ripreso in un altro luogo, cosicché ogni progresso riscontrabile nella storia è indubbiamente discontinuo nel tempo e nello spazio. In verità, se mi si imponesse di formulare le leggi della storia, una di queste sarebbe che il gruppo – chiamatelo classe, nazione, continente, civiltà o come volete – che ha una funzione di guida nel progresso della civiltà in un periodo, difficilmente avrà una funzione analoga nel periodo successivo, e ciò per la buona ragione che sarà troppo profondamente imbevuto delle tradizioni, degli interessi e delle ideologie del periodo precedente per essere in grado di adattarsi alle necessità e alle condizioni del periodo successivo» (*Sei lezioni sulla storia*, 124-125). Non si rende conto qui Carr che se è insensata la teoria hegeliana della storia altrettanto insensata è la sua legge sul progresso storico, o meglio: non si rende conto che sia la teoria hegeliana che la sua legge non sono propriamente insensate, perché anzi *propriamente* sono la quintessenza del senso, in quanto sono espressione di una fede, nel progresso o in qualcosa di simile.

magine di senso della storia a un certo punto può non esserci più e ogni ragionamento sta sempre *dopo* l'evento di questa perdita.⁶³ Per noi: un certo sviluppo della storia, a livello di teoria e soprattutto di prassi, ha portato nel sec. XX a non riuscire a scorgere più il progresso come quella linea unitaria che permette di vedere e organizzare la pluralità degli eventi.⁶⁴ Insomma a un certo punto ci si è resi conto che non c'era più, o meglio non poteva più esserci un progresso. Ma poiché il progresso era quell'immagine di senso della storia totalmente immanente, a differenza delle immagini da cui proveniva, la sua fine ha coinvolto la stessa storia e ha portato a parlare della *fine della storia* e della postmodernità come l'epoca della fine della storia.⁶⁵

Dato per scontato che fine della storia non può significare fine degli eventi, bisogna dire che correlare la postmodernità alla fine della storia se da una parte è (non può non essere) corretto, dall'altra richiede una precisazione perché la postmodernità vive la sua (genitivo soggettivo) fine nel segno di una ambiguità, di una lacerazione, di una du-

⁶³ Così G. MARI, *Postmoderno, democrazia, storia*, 13: «Il paradigma del senso della storia elaborato dalla filosofia moderna o classica della storia risulta oggi insieme improponibile e indimenticabile; non è più possibile continuare a pensare ad una costruzione dell'«umanità» secondo i canoni di tale paradigma, ma noi oggi siamo anche come ci siamo costruiti, talvolta attraverso avvenimenti tragici e storicamente indelebili, secondo quel modo, e non rammemorarli vorrebbe dire perpetuarlo inconsapevolmente e rammemorarli significa prima di tutto trasvalutarlo e ridescriverlo». Non si può che condividere l'idea che si è figli del passato e che questo non può che essere ridescritto, *riscritto*: è la situazione di ogni epoca. Ma forse si può ridurre la crucialità del presente notando come oggi non siamo chiamati a riscrivere il paradigma classico e moderno del senso, cioè quasi tutta la storia alle nostre spalle, bensì più semplicemente quello moderno che era già una riscrittura del precedente, che a sua volta riscriveva... la scrittura infinita della/che è la storia.

⁶⁴ E a nulla vale qui distinguere tra progresso scientifico e progresso morale, come fa Bobbio nell'articolo già citato, appellandosi alle caratteristiche dell'origine di questa idea e ritenendo perciò che «ciò che è venuto meno non è il progresso inteso come progresso scientifico e tecnico, ma la credenza o speranza che il progresso scientifico si accompagnasse al progresso sociale e morale» (N. BOBBIO, *Non è il più perverso dei mondi possibili*), perché questa unità per noi che abbiamo alle spalle una certa storia del progresso è quasi impossibile scioglierla. Cf. anche ID., *Teoria generale della politica*, Torino 1999, 630-646, dove si approfondisce la «divaricazione» dei due «universi», quello tecnico-scientifico e quello etico-politico.

⁶⁵ Cf. p.e. G. VATTIMO, *Postmodernità e fine della storia*, in *Etica dell'interpretazione*, Torino 1989, 13-26; A. FABRIS, *Nel solco del tempo. Fine della storia e storia della fine*, «Il Pensiero. Rivista di filosofia», 35 (1995) 45-65; V. VERRA, *Postmoderno, poststoria e postfilosofia*, in F.L. MARCOLUNGO (a cura di), *Provocazioni del pensiero post-moderno*, 13-32; A. RIZZACASA, *La fine della storia. Un interrogativo nell'orizzonte del postmoderno*, in F.L. MARCOLUNGO (a cura di), *Provocazioni del pensiero post-moderno*, 81-87.

plicità, che è poi quella duplicità dell'idea di progresso (kantiana ed hegeliana) in cui la modernità si era organizzata. Tenendo presente che il discorso sulla fine della storia ha a sua volta una storia – che non inizia semplicemente con Spengler come spesso si dice⁶⁶ –, e non potendo, ma non ritenendo neanche essenziale ripercorrerla, possiamo schematizzare la questione postmoderna della fine della storia secondo due prospettive.

F. Fukuyama, un politologo statunitense di origine giapponese, nel 1989 scrive un saggio, *La fine della storia*,⁶⁷ che suscita un certo dibattito in seno a filosofi, storici e politici. Per chiarire e sviluppare la sua intuizione pubblica tre anni dopo un libro, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, che in breve diventa quasi un best-seller. La sua idea affonda le radici nella filosofia hegeliana, e riprende, a volte addirittura alla lettera, la lettura di uno dei suoi più autorevoli interpreti, il già ricordato Kojève:

«Scrivendo nel secolo XX, un grande interprete di Hegel, Alexandre Kojève, ha affermato senza mezzi termini che la storia era finita perché quello che lui chiamava lo “stato universale ed omogeneo”, – e che noi a nostra volta chiamiamo democrazia liberale – aveva risolto in maniera definitiva il problema del riconoscimento sostituendo al rapporto signoria-servitù il riconoscimento eguale ed universale. Ciò che l'uomo aveva cercato attraverso il corso della storia – ciò che aveva costituito il motore dei precedenti “stadi della storia” stessa – era il riconoscimento. Nel mondo moderno l'uomo l'aveva finalmente trovato ed era completamente soddisfatto. Kojève sostenne questa tesi molto seriamente, e noi dobbiamo considerarla altrettanto seriamente. È infatti possibile comprendere il problema della politica nel corso dei millenni della storia umana come lo sforzo di risolvere il problema del riconoscimento».⁶⁸

⁶⁶ Cf. O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Parma 1991.

⁶⁷ F. FUKUYAMA, *The End of History*, in *The National Interest*, (1989) n. 16, 3-18.

⁶⁸ ID., *La fine della storia e l'ultimo uomo. La democrazia liberale è il culmine dell'esperienza politica?*, Milano 1996, 19-20. Fukuyama si riferisce a quanto Kojève sostiene soprattutto nella lezione dodicesima del corso su Hegel tenuto nell'anno 1938-1939, cf. *Introduzione alla lettura di Hegel*, 531-552, e particolarmente in una nota aggiunta nell'edizione

Alla luce della prospettiva hegeliana se la storia è il progresso verso una meta storicamente determinata, quando questa situazione si raggiunge la storia non può più progredire perché il progresso viene superato, "eliminato", e tutto ciò che "ulteriormente" succede non è altro che un "movimento interno" che non guarda più, a differenza che nel passato, a una situazione futura da realizzare ancora.

«Sia Hegel che Marx ritenevano che l'evoluzione delle società umane non fosse senza fine, ma che avrebbe avuto termine quando l'umanità avesse raggiunto una forma di società tale da soddisfare i suoi più profondi e fondamentali desideri. Essi postulavano in tal modo una "fine della Storia", che per Hegel doveva essere lo stato liberale e per Marx una società comunista. Questo non voleva dire che il ciclo naturale nascita-vita-morte avrebbe avuto termine, che non si sarebbero più verificati avvenimenti importanti, o che i giornali che ne danno notizia non sarebbero stati più pubblicati. Semplicemente non ci sarebbero stati ulteriori progressi nello sviluppo dei principi e delle istituzioni fondamentali, in quanto tutti i problemi veramente importanti sarebbero stati risolti».⁶⁹

Se a guidare questo cammino evolutivo della società si considerano due dinamismi, da una parte la scienza moderna come tentativo di andare incontro ai desideri degli uomini attraverso un processo di crescente razionalizzazione, dall'altra la lotta per il riconoscimento di ognuno da parte di tutti gli altri, allora la meta da raggiungere è precisamente la democrazia liberale, società della libertà e dell'uguaglianza. Poiché questa società è *già* quella occidentale (statunitense ed europea) non c'è un altro "luogo" della storia da raggiungere e ogni sforzo critico starà tutto nel perfezionare il presente, rendendolo sempre più democratico e liberale, il che al tempo stesso significa l'estensione del risultato al mondo

ne del 1968: «Osservando ciò che succedeva attorno a me e riflettendo su quanto successe nel mondo dopo la battaglia di Jena, ho compreso che Hegel aveva ragione a considerarla la fine della storia propriamente detta. In e con quella battaglia, l'avanguardia dell'umanità ha praticamente raggiunto il termine e lo scopo, cioè la *fine* dell'evoluzione storica dell'Uomo. Ciò che si è prodotto dopo non è stato che un'estensione nello spazio della potenza rivoluzionaria universale realizzata in Francia da Robespierre-Napoleone. Dal punto di vista autenticamente storico, le due guerre mondiali, col loro seguito di piccole e grandi rivoluzioni, hanno avuto solo l'effetto di allineare, sulle posizioni storiche europee (reali o virtuali) più avanzate, le civiltà arretrate delle province periferiche».

⁶⁹ F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, 10.

intero (l'occidentalizzazione), segnando il passaggio dal mondo storico a quello post-storico.⁷⁰ La storia dunque è finita perché ciò che il passato aveva di mira è "ormai" il nostro presente, ciò che le varie generazioni hanno desiderato lo abbiamo intorno e non davanti, per cui, non dovendo più aspettare un futuro sostanzialmente diverso dal presente, non abbiamo più un vero e proprio futuro: ecco la post-storia, una storia senza futuro, l'annullamento di se stessa che però, in quanto la storia era tensione verso, è nel segno di un "finalmente".

La posizione di Fukuyama non è certo esente da grossi limiti, tipici di chi, non esperto, sottovaluta la complessità del campo filosofico, attirandosi le giuste rimozioni dei filosofi veri.⁷¹ Eppure la giustificata reazione polemica non deve impedirci di cogliere quello che di vero il suo libro vuole in qualche modo, cioè deformandolo, esprimere. E cioè quella che, relativizzando come segno di tempi non più ideologici la dimensione politica della cosa, potremmo chiamare

⁷⁰ *Ibidem*, 291-292: «Il confine tra i mondi post-storico e storico cambia rapidamente, per cui è difficile tracciarlo. L'Unione Sovietica sta passando da un campo all'altro, e dalla sua frantumazione emergeranno stati che diverranno democrazie liberali e stati che non lo diverranno. La Cina dopo Piazza Tienanmen è ben lontana dall'aver raggiunto la democrazia, ma dopo l'inizio della riforma economica la sua politica estera è diventata, per così dire, sempre più *borghese*. Sembra che l'attuale *leadership* cinese si sia resa conto che non può far girare all'indietro le lancette dell'orologio della riforma economica, e che la Cina deve rimanere aperta all'economia internazionale. Questo ha scoraggiato ogni ritorno a una politica estera maoista, anche se si è tentato di far rivivere alcuni aspetti del maoismo all'interno. Gli stati più grandi dell'America Latina – Messico, Brasile, Argentina – sono passati dal mondo storico a quello post-storico nella scorsa generazione, ed anche se in ognuno di essi sono possibili delle ricadute, attualmente i loro legami con le altre democrazie industriali attraverso l'interdipendenza economica sono molto stretti».

⁷¹ Tra tutte le reazioni suscitate si può prendere come esempio il botta e risposta con Dahrendorf sulle pagine de *La Repubblica*: R. DAHRENDORF, *Il vuoto lasciato dal vecchio Marx...*, «La Repubblica» del 11 marzo 1992; F. FUKUYAMA, *È arrivato l'ultimo uomo*, «La Repubblica» del 11 luglio 1992; R. DAHRENDORF, *Fukuyama il tuo Hegel non è il mio*, «La Repubblica» del 14 luglio 1992. Dahrendorf oltre a chiamarlo un "ciarlatano" che vuole far passare per vere grosse inesattezze storiche e filosofiche, ribatte a Fukuyama che la fine della guerra fredda non è riuscita a portarci nel migliore dei mondi possibili, come si può ricavare da un fatto che non deve sfuggire: «C'è qualcos'altro da fare? Sì, alcuni angoli bui del globo devono essere ancora ripuliti e le battaglie di retroguardia contro i fondamentalismi devono essere ancora vinte, ma per il resto tutto va bene. In questo che è il migliore di tutti i mondi. Una risposta molto diversa è data dai beneficiari immediati della fine della guerra fredda, o per lo meno da alcuni di loro. Essi sono acutamente consapevoli del vuoto rimasto nelle loro menti e nelle loro comunità e scoprono con grande sgomento che la democrazia e l'economia di mercato non possono riempirlo» (R. DAHRENDORF, *Il vuoto lasciato dal vecchio Marx...*).

l'“euforia da Internet”. Certo il sec. XX è stato crudele, ma questo è avvenuto perché si assolutizzavano le idee, se ora invece guardiamo alle cose vere e non alle chiacchiere, cioè alle conquiste della scienza e della tecnica, ci accorgiamo che abbiamo tutti i mezzi per costruire un mondo veramente umano, superando con questi stessi mezzi, quindi all'interno della situazione raggiunta, gli inevitabili problemi. Più che la democrazia liberale come per Fukuyama sembrerebbe la società informatica il punto di conciliazione estrema, ultima, che aveva in mente Hegel, perché non c'è niente di più “naturale” ai nostri tempi che fare un bel sito per raccomandare che non bisogna esagerare con Internet, o una trasmissione televisiva per dire che troppa tv fa male. È per questo che non è giusto ridicolizzare Fukuyama, perché è un segno attendibile del mondo postmoderno ed informatico, anche in quella sua estrema superficialità che semplifica tutto riducendolo a slogans.

Anche G. Vattimo parla di una fine della storia, ma in modo diverso. In *Postmodernità e fine della storia* riconosce che «una delle caratteristiche più generalmente accettate della postmodernità, è forse, quella che la vede come la fine della storia»,⁷² ma questa non può essere intesa “hegelianamente”, né in modo esplicito come compimento, raggiungimento del fine – ciò che fa Fukuyama –, né in modo implicito come «un rimettere al centro dell'attenzione il problema della storia come radice di legittimazione»,⁷³ per cui ciò che in definitiva interessa è ancora una volta la storia e non la sua fine – come lasciano trasparire sia Lyotard che Habermas –.⁷⁴ Anche in *La fine della modernità* Vattimo aveva trattato la questione della fine della storia, sostenendo che

«quel che caratterizza [...] la fine della storia nell'esperienza post-

⁷² G. VATTIMO, *Postmodernità e fine della storia*, 13.

⁷³ *Ibidem*, 16.

⁷⁴ *Ibidem*, 17-18: «Non si può [...] né dichiarare “invalidata” ogni forma di legittimazione attraverso il riferimento alla storia, come vorrebbe Lyotard – il quale, però, significativamente, non può mantenersi fedele a questo assunto; né si può – per timore delle conseguenze nichilistiche e reazionarie di queste posizioni – rimanere all'interno del “metaracconto” della modernità, come fa Habermas, dichiarando semplicemente che gli eventi “invalidanti” a cui allude Lyotard, sono solo uno scacco provvisorio del progetto moderno, o una accettazione troppo remissiva di questo scacco. Entrambe queste posizioni estreme rifiutano di tematizzare seriamente la storia della fine della storia, spacciandola, l'una – Lyotard – come un fatto che non è oggetto di racconto ma a cui ci dobbiamo adeguare; e l'altra – Habermas – come un incidente teoricamente irrilevante, da spiegare in termini di sociologia o psicologia della conoscenza, come “delusioni della filosofia della soggettività”».

moderna è che, mentre nella teoria la nozione di storicità si fa sempre più problematica, nella pratica storiografica e nella sua autoconsapevolezza metodologica l'idea di una storia come processo unitario si dissolve, e nell'esistenza concreta si instaurano condizioni effettive – non solo l'incombere della catastrofe atomica, ma anche e soprattutto la tecnica e il sistema d'informazione – che le conferiscono una sorta di immobilità realmente non-storica». ⁷⁵

Su questa linea la fine della storia è da intendersi non tanto come ciò che si pone in rapporto dialettico con la storia, in ultimo per superarla e quindi affermarla, quanto come un venir meno, un estinguersi, un "indebolirsi", ⁷⁶ della storia *della* modernità, così che è in questo rapporto di deriva(zione) o anche di *interpretazione* che si coglie la caratteristica distintiva di ciò che si chiama postmodernità. Questa deriva Vattimo, rifacendosi ad Heidegger, la chiama *Verwindung*, ⁷⁷ «un termine che si può tradurre con il *rimettersi* (nei vari sensi: rimettersi da una malattia, rimettersi a qualcuno, rimettersi qualcosa come consegnarsi un messaggio)». ⁷⁸

Come il precedente anche il modo in cui Vattimo intende la fine della storia si presenta nella forma di una traduzione, del vivere un'eredità: non più di Hegel-Kojève, ma di Heidegger – o anche Nietzsche-Heidegger –. Anche Heidegger infatti parla di una fine della storia, anche se esplicitamente quasi di sfuggita. Uno di questi passi è nel celebre saggio *Il detto di Anassimandro*, in cui analizza "la più antica parola del pensiero occidentale", ⁷⁹ e sembra quasi che questo confronto stabilisca un contatto tra gli estremi, ⁸⁰ perché questa parola anti-

⁷⁵ ID., *La fine della modernità*, Milano 19872, 13-14.

⁷⁶ Non va dimenticato che Vattimo è l'ispiratore di quell'interessante corrente filosofica chiamata proprio "pensiero debole": cf. G. VATTIMO - P.A. ROVATTI (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano 1990⁷.

⁷⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, 45.

⁷⁸ G. VATTIMO, *La fine della modernità*, 48. Cf. anche l'approfondimento del termine nell'altro saggio *Ontologia dell'attualità*, in *Filosofia '87*, Roma-Bari 1988, 201-223.

⁷⁹ Secondo la traduzione di M. HEIDEGGER, *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, Firenze 19916, 299: «Là da dove le cose hanno il loro nascimento, debbono anche andare a finire, secondo la necessità. Esse debbono infatti fare ammenda ed essere giudicate per la loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo» (cf. DK 12 B 1).

⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Il detto di Anassimandro*, 303: «Quale potere possiede ciò che è all'inizio per pretendere di rivolgere la parola a noi che siamo, con ogni probabilità, gli ultimi ultimogeniti della filosofia? Siamo forse gli ultimogeniti di una storia che va ora rapidamente verso la sua fine, mortificando ogni cosa in un ordine sempre più desolato e uniforme? Oppure nella lontananza storiografico-cronologica del detto si nasconde la vicinanza storica

ca dice dell'origine della nostra storia occidentale, per quel "medesimo" che «in maniere diverse, investe, in conformità della sua struttura, i greci e noi». ⁸¹ Questo contatto è nel segno di un erramento dovuto alla metafisica come *Seinsvergessenheit*, erramento che si è "compiuto" nella società della tecnica che raccoglie ed "esaurisce" quel dinamismo che è precisamente la (nostra) storia. Altrove Heidegger precisa i contorni di questa epoca terminale usando la parola *Gestell*, ⁸² che possiamo tradurre con "imposizione". La società della tecnica e dell'informatica – lui dice "cibernetica", ma lasciando capire che, da quel genio che era, aveva chiaramente precorso i tempi e previsto l'approdo al nostro computer ⁸³ – è come un "impianto" che si impone, volgarmente una gabbia dorata, per quanto possa anche avere la forma di una democrazia liberale. Così sembra suggerire che non è a livello politico che va cercata la chiave per capire e "abitare" il presente, e quindi la (fine della) storia, ma a un livello diverso, più "profondo" e "penseroso", che è quello filosofico, dove la logica che si incontra ha molto poco a che fare con desideri e riconoscimenti, quanto con l'essere e la sua storia. Ripensando Nietzsche, la storia occidentale come storia dell'oblio dell'essere altro non è che nichilismo, ⁸⁴ dunque affare

dell'inespresso che parla nella direzione di un evento futuro? Siamo forse alla vigilia della più mostruosa trasformazione della terra intera, e del tempo dello spazio storico a cui essa è legata? Siamo alla vigilia di una notte che prelude a un nuovo mattino? Siamo in cammino verso il luogo storico di questo crepuscolo della terra? Sta nascendo solo ora questo luogo della sera [*Land des Abends*]? Questo Occidente [*Abend-Land*] diverrà – al di sopra dell'"Occidente" [*Occident*] e dell'"Oriente" e attraverso ciò che è europeo – il luogo della storia futura più originariamente conforme al destino?».

⁸¹ *Ibidem*, 313.

⁸² M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, 5-27. La parola *Gestell* (da *stellen*, porre + *ge-* perfettivo) nel linguaggio comune designa uno scaffale, una scania, o anche uno scheletro, cioè cose strutturate. Heidegger la utilizza nel significato di struttura, di intelaiatura e Vattimo la traduce con imposizione, cf. *ibidem*, 14, n.1.

⁸³ Cf. M. HEIDEGGER, *Filosofia e cibernetica*, Pisa 1988.

⁸⁴ Importante anche se forse superfluo ricordare che "nichilismo" secondo Nietzsche ed Heidegger – e quindi anche per tutti quelli che usano questa categoria, essendo costretti a rispettare i suoi "autori" – non è in alcun modo una teoria, una filosofia, né in questa accezione può avere una storia, ma semplicemente è una storia. Secondo la formulazione di M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Milano 1994, 610: «Il nichilismo, pensato partendo da Nietzsche, è la storia della svalutazione dei valori finora supremi come trapasso alla trasvalutazione di tutti i valori finora validi, la quale consiste nel ritrovamento del principio di una nuova posizione di valori, principio che Nietzsche riconosce essere la volontà di potenza».

filosofico, e l'epoca della fine della filosofia, cioè della metafisica, non può non considerarsi anche come epoca della fine della storia (occidentale che però è *la* storia). Come, potremmo aggiungere, il portare alla luce quella *finitezza* in tutti i sensi nel cui segno la storia era nata e si era de-finita.

C'è così un'altra lettura possibile della postmodernità oltre a quella ottimistica di Fukuyama, e quindi un'altra idea del progresso e della sua fine. È quella che è avvenuta ed avviene nel segno di un "indebolimento" e di un *venir meno*. E questi giudizi filosofici non sono altro da quelli storici, e non fanno altro che dare voce allo sconcerto di fronte alla piega che proprio la storia del progresso ha imboccato.

«La crisi dell'idea di progresso, l'identificazione di quell'idea con un mito ottocentesco sono legate alle prospettive della cultura europea del secondo e del terzo decennio del Novecento, al senso dell'"inutile massacro" della prima guerra mondiale, alla grande crisi degli anni Trenta. La guerra e la crisi hanno distrutto il mondo della sicurezza; la Scienza, il Progresso, l'Europa non appaiono più al centro della storia umana; la storia appare priva di tendenze, di prospettive di direzioni; la realtà si configura come un'impari lotta fra l'individuo e le forze cieche e incontrollabili che operano nella storia; la società appare una macchina devastatrice della natura autentica dell'uomo».⁸⁵

È chiaro che ogni lettura della storia è parziale e selettiva, ma proprio per questo il sec. XX può anche essere letto nel segno delle inutili stragi delle guerre, dell'abominio di Auschwitz, delle possibili catastrofi atomica e nucleare come anche di una manipolazione umana senza ritegno. Anche questa è *una* lettura, che sottolinea fatti e aspetti a discapito di altri, ma sembra proprio una lettura più vera, che meglio corrisponde all'esperienza di sofferenza e di morte di tante vittime proprio del progresso e delle sue logiche, e che in nome della condivisione smaschera la storia come storia dei vincitori, secondo l'impareggiabile lezione di W. Benjamin.⁸⁶ Il progresso è finito non perché ha

⁸⁵ P. ROSSI, *Sulle origini dell'idea di progresso*, 94.

⁸⁶ Cf. la settima tesi di W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Torino 1995, 78-79. Cf. anche Id., *Sul concetto di storia*, Torino 1997.

raggiunto la sua meta, ma perché non è stato fedele alle sue premesse/promesse, perché ha fatto troppe vittime, ci ricorda Benjamin,⁸⁷ così la fine della storia indica la fine di una logica di sviluppo e di dominio che si è rivelata dis-umana e quindi contraddittoria. Quel progresso verso un'umanità migliore che doveva trovare negli eventi quell'"entusiasmo" che lo confermava si è trovato smentito da altri eventi che indicavano tutt'altra direzione, tutt'altro "entusiasmo". Così c'è chi come Koselleck si domanda, comunque da storico e non da filosofo, se forse il futuro non si troverà costretto ad invertire drasticamente direzione e «guidare gli sforzi dell'umanità piuttosto verso i fattori di stabilizzazione e le datità naturali della nostra esistenza terrestre».⁸⁸

3.5. Quarta immagine di senso: la ricerca

Se la postmodernità è l'epoca della fine della storia, essa si trova nella tensione tra l'euforia del compimento informatico e lo sgomento per il tradimento del progresso. Ma se della storia si possono dare diverse letture non per questo esse sono tutte uguali, così che sembra proprio che ai nostri tempi, al di là di alcuni scienziati ad oltranza o di un manipolo di managers rampanti, da parte dei contemporanei più "pensosi" si sia concordi nel riconoscere la fine della storia nel segno del venir meno delle promesse della modernità e non del loro felice compimento. È a questo punto, e così torniamo al filo conduttore del nostro avventuroso viaggio, che si innalzano tutte quelle voci che parlano di una perdita del senso: abbiamo capito – ma bisogna aggiungere ci un "finalmente" liberatorio e di alleggerimento – che la storia non ha un senso. Perché la sua (ultima) immagine si è dissolta come neve

⁸⁷ È la famosa nona tesi: «C'è un quadro di Klee che s'intitola *Angelus Novus*. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta» (W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, 80).

⁸⁸ R. KOSELLECK, *Accelerazione e secolarizzazione*, Napoli 1993, 46.

al sole della brutalità dell'esperienza, facendo cedere quel muro "religioso" – il senso come questione collegata a una fede – che da sempre sembra irretire il cammino dell'umanità. Dio è morto gridava il folle di Nietzsche,⁸⁹ Dio è morto sembrano ripetere tutti coloro che ora si ritrovano senza l'ingombrante peso di *una* morale come l'esigenza corrispondente al senso.

Ma le cose stanno poi proprio così? Se abbandoniamo i luoghi comuni e cominciamo a pensare, se non altro al fatto che senso e fine sono due parole diverse, scopriamo innanzitutto che il senso non dice tanto il fine, mentre proprio la mancanza di un fine è ciò che intende la maggior parte dei discorsi sulla perdita del senso in seguito al crollo del "mito" del progresso.⁹⁰ A ben vedere – o a ben pensare –, dunque, il senso sembra duro a morire o a perdersi. H. Kellner in un intelligente saggio, *L'impensabile ma indispensabile unità di senso della storia*, sostiene la tesi che non possiamo liberarci dall'idea che la storia è *una*, con *un* senso, e questo nonostante ogni discorso contrario. Infatti

«l'abbandono della generale fiducia in una tesi di marca hegeliana (o d'ogni altro genere), per cui nello sviluppo storico vi è un ordine centrale, non produrrà un mutamento fondamentale nella forma delle spiegazioni della storia, se non in quanto la normale scelta tematica della teoria storica potrà avere contenuti diversi. Le spiegazioni storiche continueranno a costituire argomenti a favore di una posizione unificata centrata su un singolo punto di vista, e così pure la teoria storica, anche se la tesi che sostiene fosse, poniamo, la pluralità del senso della storia. Quando la questione sorgerà sarà in un contesto che porta a "parlare di pluralità", e ciò si inquadrerà in un intento retorico unitario».⁹¹

È chiaro che ogni discorso sulla storia, anche sulla pluralità dei

⁸⁹ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza, Opere*, V/2, Milano 19912, 150-152; cf. la lettura che ne fa M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche: Dio è morto*, in *Segnavia*, Milano 1987, 191-246.

⁹⁰ Molto bene osserva B. MAJ - L. REGAZZONI, *Introduzione*, «Discipline filosofiche», 10 (2000) n. 1, 9: «La questione del senso della storia non è quella del suo fine. La riduzione del senso alla teleologia storica, schema tipico delle filosofie classiche della storia, è anche una delle cause della loro fine».

⁹¹ H. KELLNER, *L'impensabile ma indispensabile unità di senso della storia*, «Discipline filosofiche», 10 (2000) n. 1, 73.

sensi sarà *un* discorso, espressione di una prospettiva che raccoglierà l'istanza del senso, ma il ragionamento sul quale vogliamo insistere è un po' diverso da quello di Kellner e si riallaccia a quanto siamo andati dicendo fin qui. Se senso, seguendo il corretto procedere di Heidegger, dice quell'orizzonte in cui le cose prendono forma, allora bisogna dire che parlare di perdita del senso è a sua volta una profonda insensatezza. Il senso proprio perché tale non si perde, perché ci sarà sempre un orizzonte in cui emergeranno quei significati con cui siamo chiamati a vivere, e cioè le nostre parole, i nostri pensieri e le nostre azioni non possono non avere un senso, altrimenti è come dire che non *ci* sono. E allora cosa accade quando viene meno la fede nel (unico) progresso e la storia non è vista più indirizzata a un (unico) fine? Se si perde *il* fine si perde anche il senso? No che non si perde. *Il* senso non si è perso – perché non può perdersi – ma, frantumandosi, si è *tradotto* nei sensi, nei vari sensi della storia che corrispondono a quelle varie aperture delle singole storie di ciascuno, individuo o gruppo, «dissoluzione della storia come disseminazione delle “storie”». ⁹² E poiché tra le storie vi è anche quella “cristiana”, l'immagine del senso della provvidenza diventa *una* delle possibilità di tenere insieme i fatti e i valori, e la storia “cristiana” diventa una delle tante storie che possono essere raccontate, spesso anche da una stessa persona, che si trova perciò ad abitare vari mondi, addirittura frantumata in se stessa, senza che la provvidenza riesca *realmente* ad unificare la sua storia.

È questo pluralismo che segna l'individualismo contemporaneo, cioè quel paradosso che rende la globalizzazione, come fatto e/o progetto, nient'altro che la grande *fiction* in cui ci muoviamo, il più delle volte ignari della nostra collocazione sulla scena. Infatti la traduzione del senso nei vari sensi personali, a ciascuno il suo, innanzitutto significa concentrazione sul presente perché ciò che c'è di più mio è esattamente quel frammento, quel punto incomunicabile che è il (sempre mio) presente. Già nel 1979 C. Lasch, nel suo fortunato *La cultura del narcisismo*, aveva evidenziato il cambiamento che stava avvenendo negli Stati Uniti e che rapidamente avrebbe segnato tutto il mondo occidentale:

⁹² G. VATTIMO, *La fine della modernità*, 17.

«Dopo le mobilitazioni politiche degli anni sessanta, gli americani hanno dirottato il loro interesse su questioni esclusivamente personali. Abbandonata la speranza di migliorare la vita in modo significativo, la gente si è convinta che quel che veramente conta è il miglioramento del proprio stato psichico: aderire alle proprie sensazioni, nutrirsi con cibi genuini, prender lezioni di ballo o di danza del ventre, bagnarsi nel mare della saggezza orientale, fare del jogging, imparare a “entrare in rapporto”, a vincere la “paura del piacere”. Questi obiettivi, in sé innocui, se elevati alla dignità di programma e impastati nella retorica dell'autenticità e della consapevolezza implicano di fatto il ritiro dalla politica e il ripudio del passato recente [...] Vivere per il presente è l'ossessione dominante – vivere per se stessi, non per i predecessori o per i posteri. Stiamo perdendo rapidamente il senso della continuità storica, il senso di appartenenza a una successione di generazioni che affonda le sue radici nel passato e si proietta nel futuro. È la perdita del senso del tempo storico – in particolare, il lento dissolversi di qualsiasi serio interesse per la posterità – che differenzia la crisi spirituale degli anni settanta dalle precedenti esplosioni di millenarismo religioso, con cui presenta qualche superficiale somiglianza».⁹³

Ma questa cultura del presente ha comportato, e in misura sempre crescente nell'epoca dell'informatizzazione dispiegata, una profonda solitudine, come ci mostra Z. Bauman in *La solitudine del cittadino globale* (1999):

«La socialità, per così dire, è incerta, alla vana ricerca di un punto fermo cui appigliarsi, un traguardo visibile a tutti su cui convergere, compagni con cui serrare le file. Ce n'è molta tutto intorno: caotica, confusa, sfocata. Priva di sfoghi regolari, la nostra socialità viene tendenzialmente scaricata in esplosioni sporadiche e spettacolari, dalla vita breve, come tutte le esplosioni. L'occasione

⁹³ C. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Milano 1999, 16-17. Lasch considera questa “fuga nel privato” come una forma di *narcisismo* che, senza connotazioni moralistiche, si rivela adatto a «rappresentare realisticamente il modo migliore di tener testa alle tensioni e alle ansie della vita moderna, e le condizioni sociali prevalenti tendono perciò a far affiorare i tratti narcisistici che, in gradi diversi, sono presenti in ciascuno» (*ibidem*, 64).

per liberare la socialità è fornita talvolta da orge di compassione e carità; talaltra da scoppi di aggressività smisurata contro un nemico pubblico appena scoperto (cioè contro qualcuno che la maggior parte degli occupanti la sfera pubblica può riconoscere come nemico privato); altre volte ancora da un evento cui moltissime persone reagiscono intensamente nello stesso momento, sincronizzando la propria gioia, come nel caso della vittoria della nazionale ai mondiali di calcio, o il proprio dolore, come nel caso della tragica morte della principessa Diana. Il guaio di tutte queste occasioni è che si consumano rapidamente: una volta tornati alle nostre faccende quotidiane tutto riprende a funzionare come prima, come se nulla fosse successo. E quando la fiammata di fratellanza si esaurisce, chi viveva in solitudine si ritrova di nuovo solo, mentre il mondo comune, così sfolgorante solo un momento prima, sembra più buio che mai». ⁹⁴

Attenzione però: parlando in tal modo di cultura del presente, di individualismo, di solitudine, di frantumazione etc., non si sta dicendo che il senso non c'è più e al suo posto ci sono i vari sensi, espressione di quel relativismo, anche morale, che apre la strada per gli opposti giudizi di valore, anche qui a ciascuno il suo e nessuno osa contraddire. Perché il senso non essendo una cosa sarà sempre in qualche modo *unico*. Parlando di *traduzione* intendiamo dire che frantumandosi il senso non si perde, ma si *declina* al plurale e così si indebolisce non avendo per tutti la stessa forza di un tempo. Questa pluralità, espressione per Vattimo della vocazione ermeneutica della nostra epoca, ⁹⁵ in quanto *pluralità* non può non portare i sensi a confrontarsi e mettersi reciprocamente in discussione (alla rinfusa: rispetto per le minoranze,

⁹⁴ Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, Milano 2000, 11. Alla solitudine contemporanea Bauman vuole reagire proponendo di riscoprire l'«agora» come spazio pubblico e privato insieme, in cui i problemi dei singoli si ritrovano intorno a idee condivise come quella di bene pubblico.

⁹⁵ G. VATTIMO, *Ricostruzione della razionalità*, in *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari 1994, 102: «Contrariamente allo storicismo metafisico del XIX secolo (Hegel, Comte, Marx) l'ermeneutica non pensa che il senso della storia sia un «fatto» che si tratta di riconoscere, favorire e accettare (ancora come ultimità metafisica); il filo conduttore della storia appare, si dà, solo in un atto interpretativo, che si convalida in dialogo con altre possibili interpretazioni e che, in ultima analisi, contribuisce a modificare la situazione di fatto in modo che rende l'interpretazione «vera»».

pluralismo, tolleranza, accoglienza, dibattiti, talk-show...), ma in quanto è una pluralità di *sensi* non può non portarli anche a combattersi, perché il senso è per sua natura uno. Ecco perché in un'epoca debole come la nostra a fianco a tanto sforzo per incontrare l'altro a tutti i livelli sono ricomparsi i fondamentalismi religiosi e i rigurgiti nazionalistici e particolaristici,⁹⁶ ed ecco anche perché proprio oggi anche da parte della chiesa (delle chiese) ogni discorso dialogico deve sempre fare i conti con una tentazione di segno opposto.

Il senso frantumato, *interpretato*, si è fatto perciò dibattuto e la tolleranza esteriore di un voler lasciare a ciascuno le proprie idee, senza mille distinguo e precisazioni, non è altro che la maschera forzata dai media non tanto di un'intolleranza di fondo, quanto del fatto che questa pluralità non può essere "sentita" come l'ultima parola. E perciò anche l'ermeneutica, non essendo l'ultima forma della metafisica, ma ciò che corrisponde alla sua fine, va vista come apertura,⁹⁷ anche se, presi come siamo nel *Gestell* della società di Internet, di questo non possiamo rendercene conto con facilità, per cui sappiamo soltanto inneggiare più o meno soddisfatti a un vuoto – e "terminale" – "a ciascuno il suo": ognuno davanti al suo computer che è macchina da scri-

⁹⁶ Intelligentemente come sempre C. Sini con una punta di ironia coglie il lato "violento" di ogni debolezza riguardo al senso: «Il nichilista debole continua dunque a essere un dogmatico (anche se lui si sdegnerebbe a dirglielo), cioè a condividere il modo di pensare del prepotente (salvo, direbbe Nietzsche, che è "stanco" e, almeno a parole, "non aggredisce più" – sebbene, bisogna aggiungere, tenga in serbo qualche missile per difendere almeno il privilegio dell'aria condizionata)» (*Tre appunti sul nichilismo*, «Il cannocchiale», (1995) n. 2, 22).

⁹⁷ Sull'epoca della fine come apertura, dell'ermeneutica o altro non importa, ci ha bene indirizzato Heidegger p.e. in *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in *Tempo ed essere*, Napoli 1980, 169-187, nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe*, III/65, Frankfurt 1989, e nell'intervista rilasciata nel 1976, quando sul compito attuale della filosofia Heidegger riconosce che «la filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filosofia, ma anche per tutto ciò che è mera impresa umana. Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare nel pensare e nel poetare, una disponibilità all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo)» (M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, Parma 1976, 136). Ma sull'epoca della fine come apertura può anche essere proposta l'ipotesi di Sini sulla fine della *Fenomenologia* di Hegel, vedendo nel sapere assoluto la fine della metafisica, della storia e della scrittura e l'apertura ad una rivoluzione etica come altro modo di abitare la pratica umana: cf. C. SINI, *Lo storicismo*, 848-850; sull'*etica del pensiero* come corrispondenza all'epoca della fine, cf. anche C. SINI, *Etica della Scrittura*, Milano 1992; *Filosofia e scrittura*, Roma-Bari 1994.

vere, elaboratore di calcoli, televisione, tavolo da disegno, playstation etc., il nostro sempre-più-piccolo-tutto, insomma il “sacramento” (segno e strumento) del nostro isolamento nel virtuale.

Questo significa che, indipendentemente dalla consapevolezza della complessa questione, inaccessibile ai più, il senso uno come perennemente aldilà delle sue postmoderne interpretazioni si è fatto l’oggetto della nostra ricerca, meglio: della ricerca che la nostra vita è diventata, vale anche a dire l’origine nascosta di quell’insoddisfazione che sempre più ci prende proprio nella società del benessere e di un “tutto e subito” per lo più realizzato almeno per molti occidentali. Il senso ci si presenta dunque secondo l’immagine della *ricerca*, anche perché questo in ultimo dice l’ermeneutica: ecco la quarta e *ultima* immagine di senso per noi. E dicendo questo non si sta parlando del senso come ciò che deve essere cercato, ma della ricerca come dell’immagine del senso, che è cosa diversa. Cioè: non le immagini onnicomprensive e in ultimo tranquillizzanti della sorte, della provvidenza divina, del progresso caratterizzano la storia come unità e cammino dell’umanità oggi, né quella utopica della meta da raggiungere al termine di una fatica, ma quella insoddisfacente e perciò inquieta della ricerca, che relativizza le altre a possibilità offerte. E l’immagine della ricerca dice questo: il senso è ciò che abbiamo, altrimenti non potremmo esserci e non potrebbe esserci il mondo, ma anche ciò che continuiamo a cercare, secondo una modalità di prassi sconosciuta al passato che riposava su un fine ben delineato della storia. Solo così si può “sensatamente” parlare del senso oggi. O “immaginarlo”.

Ogni evento, dunque, se non può non caratterizzarsi come transitorio, perché storico e contingente, non è però più *provvisorio*, cioè non guarda più verso – la *provvisorietà* della *provvidenza* e del *progresso* che ne è la traduzione moderna –, ma si guarda intorno, non sapendo neanche lui dove rivolgersi, o meglio volgendosi ora qua ora là, a tentoni, certo soltanto che bisogna continuare a muoversi perché fermi non si può stare, visto che si potrebbe stare meglio e tocca darsi da fare. Questo guardarsi intorno – insoddisfazione, inquietudine etc. – se dai superficiali è letto come il dinamismo totale della *New Economy* – che alla fine sembra dinamicizzare solo i posti di lavoro ormai precari per ogni padre di famiglia seriamente preoccupato per il doma-

ni –, per chi cerca di raccogliere l'invito di Heidegger a un "pensiero meditante" che pensa il *Gestell*, ossia Internet e il suo (nostro) mondo,⁹⁸ dice una domanda e appunto una ricerca, il senso di una ricerca e la ricerca come senso. Infatti parlare di frantumazione del senso della storia non significa tornare alle ἱστορίαι al modo di Erodoto, come gli ingenui possono credere, perché *quella* pluralità appartiene inesorabilmente al nostro passato, allo stesso modo dell'unità che con Polibio ha fatto capolino sulla scena della storia. Per noi che abbiamo alle spalle *questo* passato, nelle sue varie tappe, articolazioni e immagini di senso, la pluralità è segno di una frantumazione e quindi di una *povertà* – cosa che non avveniva nel lontano passato – e perciò richiama nostalgicamente quanto non c'è più come prima, innescando una prassi, un darsi da fare, ma in ultimo non si bene verso cosa, poiché, avendo l'unità alle spalle e non davanti, non sappiamo come indirizzare le nostre azioni.

4. Il futuro del senso e la provvidenza di Dio

La insoddisfatta agitazione postmoderna si potrebbe chiamare – perché potrebbe in ogni momento diventare – la ricerca del passato (di senso), ossia di un senso del passato ("allora sì che...": la logica dell'età dell'oro) da ripetere nel presente. Ma questa sarebbe la più terribile delle utopie e delle illusioni, fonte di ogni fallimento, frustrazione e violenza, perché il passato, in quanto è passato e non c'è più, non si può cercare. In realtà noi cerchiamo (sempre) il (passato nel) futuro perché cerchiamo *il* senso che non abbiamo più se non nelle sue interpretazioni, e quindi il senso che *dovrà* (al futuro) essere. Ma paradossalmente il futuro (di senso) che non c'è e che cerchiamo è al tempo stesso nostalgia di un passato che in quanto tale neppure c'è e non si può neppure più "sensatamente" ricercare. Il senso come ricerca, seguendo Heidegger, può essere visto come l'invito a ripercorrere la nostra storia e ripensare l'inizio per rendersi disponibili all'altro inizio.⁹⁹

⁹⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, in *L'abbandono*, Genova 1989, 25-43.

⁹⁹ Come abbiamo accennato poco sopra: al riguardo cf. G. STRUMIELLO, *L'altro inizio del pensiero. I "Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger"*, Bari 1995; C. RESTA, *La terra del Mattino. Ethos, Logos e Physis nel pensiero di Martin Heidegger*, Milano 1998.

Ma il senso come ricerca può anche chiamare ad un impegno di ben altro livello. Infatti poiché il senso non è una cosa la sua ricerca non può avere a che fare solo con idee, ma diventa faccenda eminentemente pratica.¹⁰⁰

Ora però questo impegno de/per il senso non ha niente a che fare con il "dare senso", di cui pure capita di sentir parlare. A cominciare da Nietzsche:

«Stabilire tra "vero" e "falso", stabilire in genere situazioni di fatto è fondamentalmente diverso dal creativo *porre*, dal formare, plasmare, vincere, *volere*, com'è nell'essenza della *filosofia*. Dare un senso – questo compito *resta* assolutamente da assolvere, posto che *nessun senso vi sia già*. Così è per i suoni, ma anche per le vicende dei popoli: esse si prestano ad essere interpretate nel modo più diverso e rivolte *a fini diversi*. Il grado ancora più alto è un *fissare lo scopo* e l'uniformarvi il dato di fatto, cioè l'*interpretazione dell'azione* e non solo la *rielaborazione concettuale*».¹⁰¹

Qui Nietzsche con senso intende la verità delle cose: dare senso è stabilire qual'è la verità, perché la verità non sta da qualche parte, ma è ciò che l'uomo attivamente decide (volontà di potenza).

Si potrebbe poi ricordare K. Popper per il quale «benché la storia non abbia alcun senso, noi possiamo darle un senso» attraverso le nostre decisioni.¹⁰² Ma per lui senso sembra equivalere a scopo, tanto che egli fonda tutta la sua argomentazione sul dualismo tra fatto e decisione, per cui il fatto non ha senso, è neutro, e riceve il senso attraverso la decisione che appunto lo indirizza, lo rivolge a un fine.

È però R. Dahrendorf che forse ha detto al riguardo le cose più interessanti. Tutto parte dalla convinzione che la storia è un processo aperto:

«Essa non ha il vantaggio di disporre di un piano dello spirito del mondo, né della mano di Dio, né è semplicemente la risultante sempre nuova di elementi sempre antichi, né infine è limitata da

¹⁰⁰ Su questa linea ha lavorato H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino 1990.

¹⁰¹ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, 20.

¹⁰² K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, II, Roma 1977, 354-364.

propensioni precostituite dell'uomo. Non soltanto noi non sappiamo quello che avverrà domani perché viviamo in un orizzonte di fondamentale incertezza, ma è possibile che domani avvengano cose che oggi non possono essere neppure pensate in quanto nuove: invenzioni, scoperte, *emergent innovations*». ¹⁰³

Questa apertura significa che la storia non ha un senso "né a priori, né a posteriori", ossia che il senso non c'è, ma viene dato, infatti «siamo noi che dobbiamo darle un senso se lo vogliamo (e dobbiamo volerlo perché il problema ci si pone inevitabilmente). Dare un senso alla storia è certo qualcosa di più che non suscitare la domanda di azione: è un compito teoretico, anche se teoretico in senso normativo». ¹⁰⁴ E l'operazione di dare senso è, se vogliamo, indiretta, è cioè «creare più chances di vita per più uomini», ¹⁰⁵ e questo oggi non è solo possibile, ma anche probabile, visto che «lo sviluppo economico ha accresciuto enormemente il benessere umano». ¹⁰⁶ Dunque per Dahrendorf il senso coincide con lo sviluppo del benessere che, anche se realtà non puramente materiale, è pur sempre un'età da raggiungere.

Sia Nietzsche, che Popper, che Dahrendorf, pur nella varietà delle loro posizioni e ciascuno per i suoi motivi, non riescono a concepire il senso come l'orizzonte già sempre dato, presupponendo un momento in cui il senso non c'è. Ma la questione del senso, lo abbiamo visto, è più complessa e tutti costoro dimenticano che le azioni che vorranno dare senso a loro volta devono averlo già avuto, per cui se *politica-*mente i loro suggerimenti rimangono validi, *filosoficamente* si rivelano abbastanza problematici.

Se il senso non è una cosa che prima non c'è e poi c'è, che si può scegliere e dare, ma è l'orizzonte *in cui* già da sempre "prende" (ha preso, prenderà) forma il mondo, esso si cerca *scommettendo* su ciò che facciamo, e cioè scommettendo che ciò che facciamo contribuisca a creare unità e così a trasformare la frammentarietà contemporanea nella direzione dell'unità. La ricerca del senso, non è perciò una solu-

¹⁰³ R. DAHRENDORF, *La libertà che cambia*, Roma-Bari 1995, 15.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 15.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 17.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 25. Cf. ID., *Appendice: Sette note sul concetto di chances di vita*, in *La libertà che cambia*, 147-217.

zione da trovare e *poi* da proporre agli altri, fosse anche la soluzione cristiana, perché questa non sarebbe nient'altro che una (in più) della serie, un ulteriore orizzonte tra i tanti, al limite (ma la cosa sarebbe – paradossalmente! –marginale) quello che ritiene di essere giusto. Non così deve essere vista la “nuova evangelizzazione”. Nella misura in cui il senso è *l'orizzonte* e non semplicemente il mio, la sua ricerca deve essere *condivisa*, anzi deve essere *la* condivisione, e questo non vuol dire altro che il cercare di mettere più cose in un unico orizzonte, così che *questo* emerga per *tutti*, al di là dei pur bei discorsi che in gergo si possono portare avanti all'interno del proprio mondo, chiesa compresa. Ecco allora la dimensione pratica della ricerca del senso: nella frammentarietà della storia si tratta di lavorare per l'unità. Evidentemente ciascuno per quel poco (o tanto) che ha a disposizione.

Ma l'impegno pratico del senso è possibile solo se riusciamo a far convergere cose ed eventi, e questo richiede un fine. Nell'agorà post-moderna, in cui si confonde la tolleranza con la solitudine, più che mai affermare un fine è proprio una questione di scommessa, o anche una questione di fede, come ci ricorda ancora l'anziano e saggio Bobbio:

«In una visione della storia per cui si può dire che la razionalità non abita più qui – com'è lontano il tempo in cui Hegel insegnava ai suoi scolari di Berlino che la ragione governa il mondo –, oggi possiamo soltanto fare una scommessa. Che la storia conduca al regno dei diritti dell'uomo anziché al regno del Grande Fratello, può essere oggetto soltanto di un impegno. È vero che altro è scommettere, altro è vincere. Ma è anche vero che chi scommette, lo fa perché ha fiducia di vincere. Certo non basta la fiducia per vincere. Ma se non si ha la minima fiducia, la partita è persa prima di cominciare. Se poi mi si chiede che cosa occorra per aver fiducia, riprenderei le parole di Kant dette all'inizio: giusti concetti, una grande esperienza, e soprattutto molta buona volontà».¹⁰⁷

Nello sforzo nostalgico di ripensare con buona volontà e giusti concetti la nostra storia alla ricerca di *un* senso che proviene dal passato e ci aspetta nel futuro, troviamo una voce che annuncia la risurrezione di Gesù e, aspettando la sua venuta nella gloria, ci invita a guar-

¹⁰⁷ N. BOBBIO, *I diritti dell'uomo, oggi*, in *L'età dei diritti*, 266.

dare in lui non tanto il senso della storia, perché Gesù, vero Dio ma anche vero uomo, di trascendentale non ha proprio niente, ma l'eschaton, ossia quel punto in cui saranno ricapitolati i destini di ogni uomo e della storia intera. Questa fede ci porta ad abbandonarci fiduciosi fra le braccia del Padre che ci ha tanto amato e ha dato il suo Figlio per noi, convinti che comunque vadano le cose sulla sua parola vale gettare le reti (Lc 5,5). Ma la metafora delle reti altro non indica che l'impegno quotidiano, ossia l'imitazione di Cristo, la carità che in questo modo anticipa l'eschaton in cui Dio sarà tutto in tutti. È perciò nell'impegno di carità che è condivisione che coloro che credono nella risurrezione del Signore e aspettano la sua venuta che compirà la storia riescono a *praticare* il senso tanto cercato. Una pratica di fede, certo, e perciò anche di scommessa, ma, nella misura in cui il senso non è un concetto (Marrou) ed è incomprendibile, è l'unica strada fruttuosamente percorribile oggi, nell'epoca della fine della storia, a proposito della questione del senso. Senza che questo voglia dire sottovalutare l'annuncio evangelico e la preoccupazione circa la sua formulazione. Anzi. Si tratta solo di rendersi conto che se la nuova evangelizzazione è innanzitutto un compito teologico,¹⁰⁸ riguarda una teologia che non si rinchiude presuntuosa nel suo sistema, ma riconosce la sua apertura pratica, ossia della carità, per cui non può non essere sempre anche "teologia politica", e in un'accezione ben più profonda di quello che comunemente si intende con l'espressione, pensando p.e. alla teologia della liberazione e simili.

E se, nonostante il fatto che del senso oggi parliamo nei termini di una ricerca e di una nostalgia, dunque di una povertà, una simile formulazione della questione ad alcuni può apparire inferiore alle attese (o alle presunte promesse), se non addirittura impercorribile, è perché la società informatica ci ha disabituati (anche nella chiesa ormai dai mille siti) ad abbandonarci, dandoci l'illusione che tutto, la storia intera, dipenda da noi. Proprio noi che in tempo reale – si dice così per indicare ciò che di meno reale ci possa essere: stare qui e in America contemporaneamente – abbiamo il mondo fra le mani, dna compreso, dal nostro viaggio siamo chiamati a riprendere coscienza della nostra

¹⁰⁸ Anche se questo dovrebbe essere mostrato con un minimo di argomentazioni, cosa qui impossibile.

piccolezza che non possiamo ulteriormente nascondere, di quella polvere a cui inevitabilmente torneremo, dando a Internet il suo giusto posto. Scopriremo così che nonostante tutto restiamo dei bambini che continuano a *giocare* con la vita, cioè con la salvezza, come se tranne qualche dettaglio – la morte – sia realmente nelle nostre mani. Se la società informatica sempre più ha le sembianze di un grande, e anche pericolosissimo, gioco, in cui reale e virtuale si confondono ogni giorno di più, non dobbiamo dimenticare che chi gioca alla fine ha bisogno dei genitori. *Forse* oggi più che mai abbiamo bisogno di un padre a cui affidarci al termine del gioco, un padre da ascoltare, convinti che la sua parola è parola di vita. *Forse* è in questi termini che a noi pellegrini nella storia alla ricerca del senso prende forma oggi il discorso sulla provvidenza di Dio. Senza che questo significhi l'aver riguadagnato attraverso la fede un passato perso alla luce della ragione. Perché nella società postmoderna ed ermeneutica ogni discorso sulla provvidenza di Dio non potrà mai significare l'abbandono della strada del dialogo tra le diversità e la riproposizione di un'unica logica della storia, ma rappresenterà semplicemente una luce sommessamente offerta perché la nostra inevitabile ricerca *pratica*, ormai segno indelebile della reale povertà della società del benessere informatico, sia sorretta dalla speranza. La provvidenza, dunque, non come la "logica" della storia da scoprire e (e)seguire, né come semplice possibilità offerta, ma come il senso del cammino dei cristiani e di tutti quelli che essi riescono ad abbracciare per fare la strada insieme. "*Perché* la storia abbia un senso" e non "*se* la storia ha un senso".

5. E alla fine... di nuovo un viaggio

È a questo punto che, avendo passato il testimone alla *prassi*, ci accorgiamo che il nostro viaggio filosofico-teologico, cioè *teorico*, è *finito*. Peccato, perché un viaggio è sempre istruttivo. Soprattutto per chi lo fa. Perché, si sa, i resoconti non riescono mai a darne un'idea precisa a chi non c'era. Anche il nostro resoconto, come avevamo temuto all'inizio, sarà probabilmente risultato inferiore alle attese di chi coraggiosamente si è avventurato nella lettura.

Già, è proprio così... ma allora non c'è tempo da perdere: poiché

l'amore di Cristo *urget nos* (2Cor 5,14) bisogna rimboccarsi le maniche e prepararsi per un altro viaggio. O anzi lo stesso. Un viaggio sempre lo stesso e sempre nuovo. *Finito* come finita è la storia in cui avviene: finita ma aperta. Di nuovo un viaggio dunque. Come il cammino della chiesa: avvento, natale, quaresima, pasqua e poi ancora avvento, natale, quaresima, pasqua, e poi ancora... Fino a *quel giorno*. Perché forse è proprio così che si va incontro al Signore. Con fiducia nella provvidenza.

«Pietro gli disse: "Signore, se sei tu, comanda che io venga da te sulle acque". Ed egli disse: "Vieni!". Pietro, scendendo dalla barca, si mise a camminare sulle acque e andò verso Gesù. Ma per la violenza del vento, s'impaurì e, cominciando ad affondare, gridò: "Signore, salvami!". E subito Gesù stese la mano, lo afferrò e gli disse: "Uomo di poca fede, perché hai dubitato?". Appena saliti sulla barca il vento cessò».

(Mt 14, 28-32)

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, *telos*, tempo.

Keywords: Providence, Theology, Meaning, History, *telos*, Time