

Tema di varie conferenze, anni 2000

La domanda sul senso della storia.

Il progetto della filosofia della storia con la sua pretesa di comprendere l'essenza degli avvenimenti umani, tanto da poter spiegare il passato e prevedere il lineare sviluppo del futuro secondo una continuità unitaria e globale, non è più proponibile. Questo progetto aveva trovato la sua più solida fondazione nel pensiero di Hegel in cui il filosofo può cogliere il senso unitario e globale della storia perché si colloca dal punto di vista di Dio. Il filosofo trascende la propria empiricità e si fa portatore della Ragione in quanto tale, in sé assoluta e infinita. Lo sviluppo della storia si identifica con lo sviluppo della Ragione che con la sua astuzia utilizza le finalità che i singoli individui si propongono, per realizzare i propri fini superiori.

La coscienza contemporanea è consapevole della propria finitezza che sempre la tiene legata a una concreta situazione, perciò reputa una ingenua presunzione la pretesa di collocarsi dal punto di vista assoluto. La visione d'insieme della storia è una nostra costruzione e ognuno la elabora in rapporto alla propria situazione esistenziale, perciò sono possibili molteplici visioni della storia. In secondo luogo l'uomo moderno ha una forte consapevolezza della propria libertà individuale e non è disposto a rinunciarvi, tanto per la ragione di stato, che per la ragione storica. Infine nella situazione post-moderna, caratterizzata dal disincanto e dal venir meno della metafisica, non è più possibile parlare di un progresso dell'umanità in generale. Non c'è più un punto di riferimento per orientare il cammino e per formulare un giudizio. Di progresso si può parlare solo all'interno di settori ben definiti come affinamento delle tecniche specialistiche.

Se la filosofia della storia nella sua forma classica non è più proponibile, non è però evitabile la domanda sul senso della storia. Ne abbiamo bisogno come presupposto

dell' orientamento fondamentale da dare alla vita: il senso della storia è l' orizzonte in cui si colloca il senso della vita individuale. Ci è indispensabile, tanto che, se non siamo in grado di fondarlo razionalmente, lo dobbiamo ipotizzare. Dare un senso alla propria vita comporta essere significativi nel proprio tempo, saper dare un apporto, piccolo che esso sia, al cammino dell' umanità. Né, d' altra parte, alcuno accetta di essere al di fuori del proprio tempo, di essere un sorpassato, di essere escluso dalla corrente del fiume, per ristagnare in una pozzanghera, al di fuori del flusso della vita. Tanto meno sopportiamo l' idea di costruire qualcosa che la storia deve cancellare. Ciò non significa farsi trascinare dalla corrente, né seguire l' andatura del gregge. Anche quando assumiamo una posizione critica e abbiamo il coraggio di andare contro corrente, lo facciamo perché siamo certi di aver colto " l' essenza nascosta" che ,prima o poi, verrà in luce, contro un' apparenza tanto invadente, quanto inautentica " Se Dio è morto, è la stessa cosa condurre popoli o ubriacarsi in solitudine" (Sartre). Eppure tutti vogliamo condurre popoli, e quando ci capita di ubriacarci in solitudine, abbiamo coscienza di non aver fatto una scelta di pari dignità e di vivere una situazione di degrado. Per orientare la nostra vita abbiamo bisogno di elaborare una visione globale della storia che, se pur ne coglie il senso, non lo esaurisce, tanto che lascia aperta la possibilità di altre visioni che mettano in luce altri aspetti della realtà storica a noi sfuggiti. Il continuo confronto permette un ampliamento di orizzonti e un maggior senso critico, che a sua volta si riverbera nell' orientamento etico della vita.

Quando sorge la domanda sul senso della storia

Il sorgere di questa domanda richiede un adeguato orizzonte culturale. Non poteva nascere nel mondo greco. Qui il pensiero è sollecitato dallo stupore per l'ordine della natura e del suo divenire, caratterizzato dalla ciclicità sia nell' ambito astronomico, che in quello della vita. Così il modello ciclico diventa schema interpretativo universale e viene utilizzato anche per interpretare il processo della storia. << Principio degli esseri è

l'apeiron...da dove infatti gli esseri hanno origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo.>> (Anassimandro). << Dicono gli Stoici che quando nel loro moto gli astri siano tornati allo stesso segno...si compie una conflagrazione e distruzione degli esseri; e di nuovo dal principio si ritorna allo stesso ordine cosmico; e di nuovo movendosi ugualmente gli astri, ogni avvenimento accaduto nel precedente ciclo senza alcuna differenza torna a compiersi. Vi sarà infatti di nuovo Scorate, vi sarà Platone e ciascuno degli uomini...all'infinito senza termine torneranno le stesse cose. E gli Dei, non soggetti a distruzione, seguendo uno di questi cicli, conoscono da esso tutto quanto sarà per accadere nei cicli seguenti. >> (Nemesio. De natura hominum 38) Lo svolgersi degli avvenimenti non dipende dalla libera decisione degli uomini e dal loro impegno, ma tutto è necessariamente condotto da una forza cosmica. La storia è sì razionale, ma non in quanto tende ad un fine, bensì per l'ordine immanente che la governa. << Fata volentes ducun, nolentes traunt.>> L'immagine che esprime quest'idea è il cane legato con una catena al carro, costretto a seguirlo. In questo contesto culturale non può nascere la domanda sul senso della storia.

La matrice culturale di questa domanda è la coscienza religiosa giudaico-cristiana. L'esperienza forte che polarizza la coscienza ebraica non è lo stupore per l'armonia del cosmo, ma la lotta per la liberazione dalla schiavitù e il cammino verso la terra promessa, la patria che è propria pur non avendola mai abitata. L'esodo rimane in tutta la storia di questo popolo come punto di riferimento per comprendere se stesso, la propria vita religiosa e il destino storico. Dalla schiavitù, alla patria di libertà, attraverso la fatica del deserto: è lo schema che ha influenzato il modo di pensare la storia, non solo del popolo ebraico ma di tutto l'Occidente.

Ma la terra di Palestina è arida e petrosa, non vi scorre latte e miele. La pace è continuamente insidiata dai popoli confinanti e dalle discordie interne. Allora il regno di Dio, la patria felice, il sogno utopico, viene proiettato nel futuro e si intreccia con l'

attesa messianica. Il regno di Dio esprime la speranza di liberazione nazionale e di rinascita religiosa per l'intervento dell'onnipotenza di Dio, attraverso il messia liberatore. Gesù quando nel deserto riflette sull'orientamento da dare alla propria missione, respinge la tentazione del messianismo della potenza come tentazione satanica e sceglie di percorrere il messianismo della croce: una liberazione non politica, ma delle coscienze; non nazionale, ma propria di ogni uomo e perciò di tutti gli uomini, universale; non con la potenza che sottomette, ma con l'impotenza di chi si fa inchiodare sulla croce come gli ultimi, i reietti di quella società. Gesù rispetta la libertà degli uomini nell'accettare o meno il suo invito all'interiore metanoia. Per i cristiani la liberazione della croce è già un fatto compiuto, ma non ha realizzato tutta la sua potenzialità, è solo un seme. Alla fine della storia il Messia tornerà e rivelerà lo splendore della salvezza attuata. Il tempo che noi viviamo corre "tra il già e il non ancora", un tempo affidato all'operosità umana per far germinare il seme, per trafficare i talenti affidati. Così l'utopia giudaica si trasforma nella cultura cristiana in escatologia.

Ne *La città di Dio* (413) Agostino afferma che il regno di Dio, ossia la città fondata sull'amore di Dio, trascende la storia, tuttavia è presente in essa in maniera embrionale e simbolica attraverso la Chiesa. Conseguenza inevitabile: il senso della storia sta nel progressivo diffondersi nel mondo della chiesa cristiana. Questo schema rimane fisso sino all'epoca moderna. L'ultima grande opera che ribadisce questa prospettiva è *Discorsi sulla storia universale* (1688) di Bossuet. La domanda sul senso della storia sino a questo momento è stata posta entro l'orizzonte teologico.

Armando Momigliano in *La storiografia greca* (Einaudi 1982) contesta questa contrapposizione tra visione ciclica della cultura greca e visione lineare ascendente della cultura giudaico-cristiana, che si trova per la prima volta nel *De civitate Dei* di Agostino. Innanzitutto Momigliano fa notare che la visione ciclica del tempo ha radici nell'esperienza religiosa: il ripetersi annuale delle feste liturgiche, che è comune ai greci, agli ebrei e a tanti altri popoli. In quanto poi alla cultura greca va fatta una distinzione

tra i filosofi e gli storici. I filosofi hanno per lo più una visione ciclica che non si ritrova negli storici. Bisogna però tener conto che quando gli storici narrano gli avvenimenti hanno a disposizione un arco di tempo troppo breve per poter abbracciare un intero ciclo. Quando però non raccontano più avvenimenti, ma elaborano teorie generali riprendono lo schema dell'eterno ritorno. Così Polibio quando riflette sulle costituzioni nel loro succedersi.

Il sorgere della modernità

Con l'Umanesimo e il Rinascimento la cultura si laicizza. L'utopia del regno di Dio non muove più le ali della speranza. Francesco Bacone proclama il nuovo ideale del *regnum hominis*, da realizzare in questo mondo con il nuovo strumento (*Novum Organon*) della scienza sperimentale. La rottura non riguarda la fede, ma la gestione del potere. La teocrazia che controlla tutti gli aspetti della vita non è più sopportabile. L'istanza primaria dell'uomo moderno è l'autonomia in tutto ciò che riguarda la vita terrena. Il mondo non è più luogo di pellegrinaggio, ma la nostra dimora che il nostro impegno cerca di rendere più accogliente. Il tempo continua ad essere pensato come linearità ascendente, ma la meta è diversa, non più trascendente, ma immanente alla storia e opera dell'uomo.

Di fronte alla novità del mondo moderno la Chiesa per lo più assume un atteggiamento di condanna e si schiera con le forze conservatrici. Così la laicità scivola sempre più nell'anticlericalismo. Inoltre la fine dell'unità cristiana con la Riforma protestante genera il triste spettacolo delle guerre di religione crudeli quanto altre mai. E' inevitabile il rifiuto delle religioni rivelate accusate di fanatismo e violenza, per una religione puramente razionale e quindi comune a tutti gli uomini, portatrice di fratellanza. In questo contesto la storia acquista un diverso significato: non il diffondersi della Chiesa, che anzi ora viene intesa come ostacolo alla liberazione dell'uomo, ma il diffondersi dei lumi della ragione contro la superstizione e il

despotismo che ostacolano il cammino dell'umanità. La riflessione sulla storia ormai non si opera più nella teologia, ma nella filosofia. A metà del secolo Voltaire conia la nuova espressione: "filosofia della storia". Il progresso diventa il nuovo mito: esprime il cammino della storia e nello stesso tempo il suo scopo e la sua meta sempre mobile. Proprio la concezione progressiva della storia caratterizza la modernità.

L'idea di progresso nasce dalla laicizzazione dell'attesa escatologica. La filosofia della storia eredita dalla teologia della storia la concezione lineare ascendente del tempo, anche se diversi, e talora persino antitetici, sono i contenuti. Il ripetersi dello schema temporale è ben evidente anche nel pensiero ateo che può sembrare il più lontano dalla visione cristiana. In Marx la rivoluzione proletaria si colloca al centro del cammino della storia intesa come progressiva liberazione dell'uomo e la divide in due parti: il tempo dell'alienazione e della lotta di classe, poi il tempo della libertà in cui l'uomo potrà vivere nella pienezza della sua natura. Non è difficile trovare qui la traccia della visione soteriologica cristiana: l'evento salvifico di Cristo divide la storia due epoche: " ante Christum natum " e " post Christum natum ", il tempo della schiavitù del peccato, il tempo del riscatto.

La tesi del progresso come laicizzazione dell'attesa escatologica costituisce il filo conduttore dell'opera *Significato e fine della storia* (1953) di Karl Loewith. Ne consegue che la modernità trae la sua origine dalla cultura cristiana. Hans Georg Gadamer accetta questa prospettiva. Invece la respinge nettamente Hans Blumenberg in *Legittimità dell'età moderna* (1966) : che la modernità nasca dal processo di secolarizzazione della civiltà cristiana è l'ultimo "teologumeno" che rivendica un credito sulla modernità e vuole far sentire la colpa per aver demolito l'era cristiana. La modernità è l'autoaffermazione della ragione sospinta dall'innato bisogno di ricerca e di messa in discussione. La chiesa ha sempre guardato con sospetto e spesso ha combattuto questa affermazione della ragione. L'idea del progresso è eterogenea all'escatologismo, perciò non ci può essere continuità, ma rottura. Nel tardo medioevo la cultura reagisce al

dominio della "teodicea" che per difendere Dio di fronte al male, tutto scarica sulla responsabilità dell'uomo. Contro la denigrazione dell'uomo e l'invadenza teologica l'uomo moderno afferma l'autonomia della ragione. Pannenberg respinge la tesi di Blumenberg in base a una precisa analisi del dibattito teologico del tardo medioevo. Qui non è dominante la preoccupazione della teodicea, ma l'idea dell'incarnazione, di Dio che assume su di sé il male dell'uomo. D'altronde l'idea di creazione comporta sempre una posizione positiva del mondo, dell'uomo e della sua ragione. Inoltre la trascendenza di Dio lascia il mondo alla libera iniziativa dell'uomo. La rottura tra medioevo e modernità non avviene in rapporto alla fede, ma in rapporto all'autoritarismo clericale, che non ha saputo tradurre nella sua prassi l'istanza cristiana della liberazione dell'uomo. Così Pannenberg ritorna alla tesi di Loewith. Rimane quindi assodato che la modernità, pur nella diversità dei contenuti, pensa il tempo secondo lo stesso schema lineare ascendente che era stato elaborato nella cultura ebraico-cristiana.

La modernità

Anche se il processo di laicizzazione che a noi interessa è quello che avviene nella cultura umanistico-rinascimentale, non possiamo ignorare alcune premesse che si trovano già nel discorso biblico. La creazione nega la divinità degli astri e di ogni altro elemento naturale. Nel vangelo Cristo assume un atteggiamento critico verso ogni forma di sacro: il tempio, la legge del sabato, i cibi puri e impuri... Nel cristianesimo la salvezza è dono gratuito di Dio che chiede all'uomo non un atto rituale, ma una libera accettazione e un progetto di vita (conversione) in sintonia con il dono che l'ha sollecitato, da realizzare nel rapporto con gli altri, in particolar modo con gli "ultimi".

Il punto cruciale della svolta secolarizzante è la presa di coscienza dell'autonomia dell'uomo. La coscienza medioevale può essere caratterizzata dal discorso del "De monarchia" di Dante (1313): L'uomo è composto di anima e di corpo, ha perciò due destini: quello terreno e quello celeste, di conseguenza ha bisogno di due guide: quella

temporale, l'imperatore, quella spirituale, il papa. Anche se la posizione di Dante segna un passo notevole nella distinzione del potere politico da quello religioso rispetto alla bolla "Unam sanctam" di papa Bonifacio VIII (1302), l'affermazione che l'uomo ha bisogno delle guide per realizzare il proprio destino è tipicamente medioevale. La cultura moderna si caratterizza proprio per il rifiuto di ogni guida. L'uomo da solo decide il proprio destino. Pico della Mirandola nel suo *De hominis dignitate* mette in bocca a Dio queste parole: «Non ti ho dato, Adamo, né un posto determinato, né un aspetto tuo proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quella prerogativa che tu desidererai, tutto appunto, secondo il tuo voto e il tuo consiglio, ottenga e conservi. La natura determinata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai, da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo, perché di là tu meglio scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terrestre, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che tu avessi prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori, che sono i bruti; tu potrai rigenerarti, secondo il tuo volere, nelle cose superiori che sono divine.». Il fatto che sia Dio a parlare indica con chiarezza che la rottura non è con la fede, ma con l'apparato di potere della chiesa nella sua forma teocratica. In questa prospettiva la caratterizzazione della modernità in antitesi al medioevo è più netta in Kant. L'uomo medioevale è considerato minorenne perché non ha il coraggio di pensare con la propria testa e si affida a un tutore, mentre l'uomo moderno prende coscienza della propria maggioranza e, pur consapevole dei propri limiti, ha il coraggio di pensare e di assumere responsabilità in prima persona. «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro... Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza!... Ed è così comodo essere minorenni! Se ho un libro che pensa per me, se ho un direttore spirituale che ha coscienza per me, se ho un medico che decide per me sul regime che mi

conviene ecc..., io non ho più bisogno di darmi pensiero di me. Non ho bisogno di pensare, purché possa solo pagare: altri si assumeranno per me questa noiosa occupazione.>>

L'uomo moderno prende coscienza della propria maggioranza nella concreta esperienza del rapporto con il mondo, non più inteso come luogo di pellegrinaggio in vista di una stabile dimora ultraterrena, ma come casa propria da trasformare "ad hominis utilitatem" per realizzare qui, ora il "regnum hominis" (Bacone). In rapporto a questo progetto nasce un nuovo tipo di sapere, non più contemplazione delle nature eterne, ma "potere", strumento efficace per la trasformazione del mondo. Questo processo storico è legato al cambiamento della classe sociale alla guida della società. All'aristocrazia, preoccupata di conservare i privilegi del passato, succede la borghesia che vuole conquistare il potere e riorganizzare i rapporti sociali su nuove basi. La concreta esperienza del cambiamento fa pensare la storia non più come il succedersi di eventi memorabili, ma come un cambiamento di strutture. Significativo il titolo <<Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni>> (1740) di Voltaire. Nasce così l'idea di progresso. All'inizio viene pensato secondo l'analogia dello sviluppo dell'individuo (*Antiquitas saeculi juvenus mundi*), poi rifiuta il limite dell'individuo costituito dalla vecchiaia e si apre a una prospettiva infinita. Il progresso viene inteso come "illuminazione", ossia estensione del dominio della ragione sulla vita dell'uomo per rimuovere gli ostacoli della superstizione e del pregiudizio. L'illuminazione presuppone un progressivo appropriarsi della struttura, dell'essenza, del fondamento per meglio dominare la realtà in vista della felicità degli uomini. Ogni nuova conquista è un più di luce e, allo stesso tempo, un punto di partenza per altre conquiste, senza un "escaton". Il succedersi del tempo si identifica con la crescita veritativa, così, anche se trasferita su altri contenuti, si conserva lo schema lineare ascendente della concezione giudaico-cristiana del tempo.

La consapevolezza del processo storico crea il bisogno di elaborare un concetto di ragione adeguato. Il divenire della storia è diverso dal divenire della natura. Il divenire

della natura esprime l'uniformità ripetibile e codificabile in leggi. Nell'agire umano che genera la storia c'è anche quest'aspetto che le scienze umane cercano di codificare con approssimazione statistica, ma la comprensione della storia è altro. Gli eventi della storia sono irripetibili e vanno capiti nella loro individualità, non isolata e astratta, ma inserita nel flusso storico; che non è uno scorrere alla superficie mentre un'essenza permane immutata, ma un processo che coinvolge le stesse radici. Un'idea permane nella storia se sa affrontare e dare nuove risposte alle provocazioni sempre nuove della vita. Se non genera ripensamento, il suo permanere non è più vitale, ma statico, alla maniera di un fossile. Vico per rispondere a questo problema elabora un concetto di ragione dinamico: <<verum et factum convertuntur>>. Conoscere la natura di una cosa significa vedere "vederne il nascimento". Sempre di fronte allo stesso problema Hegel propone la dialettica come intima legge del processo sia della realtà che del pensiero. Il divenire dialettico è sollecitato dalla contraddizione e dalla negatività che viene superata in una nuova sintesi, in cui ben presto emerge una nuova contraddizione e così via. Ogni superamento conserva in sé i termini della contraddizione riconciliati nella sintesi. Il movimento dialettico riconosce nella storia i momenti negativi, non è quindi un movimento lineare continuo, ma garantisce la vittoria del positivo perché la realtà è dominata dalla ragione, che nella storia celebra il proprio trionfo. Nulla può esistere al di fuori di questo processo unitario e universale. Il sistema hegeliano rappresenta lo sforzo più ampio e gigantesco della ragione per comprendere e dominare la realtà nel suo essere e nel suo divenire. Qui il filosofo si colloca dal punto di vista della ragione assoluta, ossia dal punto di vista di Dio, perciò può affermare il carattere forte della ragione, la sua visione unitaria e generale della storia e la garanzia della continua ascesa nel bene.

Anche il positivismo crede nel progresso inarrestabile e unitario dell'umanità, ma lo pensa secondo la prospettiva del sapere scientifico, accostandolo al concetto di evoluzione. Il successo della scienza sollecita toni trionfalistici nel discorso sul progresso, tanto da far pensare a una "fede". Engels fonde la concezione hegeliana e quella

positivistica e intende la dialettica come legge universale dell'essere applicabile in ogni settore della realtà ,dalla geologia alla matematica, alla biologia,...alla storia. Nasce così quel materialismo dialettico che diventa catechismo di massa rassicurante per la coscienza rivoluzionaria perché non solo garantisce la comprensione scientifica del passato, ma prevede i necessari sviluppi del futuro. Debolissimo dal punto di vista teoretico, il materialismo dialettico diventa soffocante quando è fatto proprio dal potere politico. La rivolta dei giovani all'interno della sinistra parte dalla critica al materialismo dialettico e si allarga a tutta la tradizione del "pensiero forte", per imboccare i nuovi sentieri del post-moderno, del "pensiero debole", della complessità...

Crisi della modernità

La svolta era già cominciata un secolo prima con la crisi del positivismo che matura dentro quel sapere scientifico assunto come proprio fondamento. Le nuove conquiste del sapere scientifico (le geometrie non euclidee, la quantistica e la relatività) fanno saltare il modello meccanicistico. Contemporaneamente la riflessione metodologica critica la pretesa di oggettività del sapere scientifico. Le teorie scientifiche non rispecchiano la realtà, ma sono ipotesi utili per trasformarla. L'ipotesi non presume di porsi come verità, anzi deve essere messa alla prova, falsificata, per far sorgere un'altra ipotesi più ampia ed efficace. La consapevolezza della ipoteticità è la condizione del progresso della scienza.

a) Il nichilismo

Nietzsche intuisce questo orizzonte di crisi e in essa vede l'ultimo atto di tutta la vicenda culturale dell'occidente. Da sempre l'uomo ha cercato nel fluire degli eventi un senso unitario per sfuggire alla frammentazione, un punto fermo per non essere travolto dal divenire. Ogni volta che ha creduto di aver trovato questo punto di Archimede, ben presto si è accorto della sua illusorietà. La ripetuta esperienza di frustrazione , "il tormento dell'invano" lo ha spinto ad abbandonare il flusso del vivere reale, per rifugiarsi in un mondo ideale da lui stesso costruito, il mondo ultrasensibile dei valori e della

trascendenza. Non una conquista, ma semplicemente una fuga, un nascondere la testa sotto la sabbia delle stelle. La retorica dei valori ideali non riesce a nascondere il nichilismo passivo e rinunciatario di chi non sa accettare la vita nella sua dirompente forza dionisiaca. Di fronte a questo nichilismo Nietzsche non cerca un approdo di salvezza. Dal nichilismo non si torna in dietro. Bisogna accettarlo con coraggio nella sua irrefutabile realtà, assumendolo come l'unica possibilità di vita. Così esorta Zarathustra.<< Vi scongiuro, o miei fratelli, restate fedeli alla terra e non credete a coloro che vi parlano di speranze ultraterrene! Sono degli avvelenatori, pur se non lo sanno.>>. La fedeltà alla immediatezza sensibile della vita ridona innocenza al divenire. Il pensiero filosofico ha sempre ritenuto il divenire bisognoso di giustificazione razionale, per questo lo ha sempre ricondotto all'immutabile. Ora la "morte di dio " rivela l'illusorietà del mondo sopra- sensibile, dove abitava l'immutabile. Resta solo il mondo della vita che è continuo fluire senza bisogno di nessun rimando. Così non ha più senso parlare di un fine della vita e della storia. La vita non tende a nulla se non a riaffermare se stessa nel suo fluire immediato. Il tempo non si muove secondo un processo lineare ascendente, ma piuttosto secondo il ritmo circolare dell'eterno ritorno. Il fluire della vita non porta a nessuna novità ma ripropone eternamente il medesimo. Nella circolarità ogni punto ha ugual valore di tutti gli altri, non c'è un vertice di senso, ma una ininterrotta catena di successione. L'amor fati ci immerge nella dionisiaca ebbrezza della vita, che va vissuta radicalmente, compresa la morte. Se non ci fosse la morte non ci sarebbe il sempre nuovo rifiorire della vita, ma solo l'invecchiamento. La morte dell'individuo è necessaria alla vita della natura, che, come il prato, può sempre germogliare perché la vita dell'uomo è come il filo d'erba che oggi è, e domani non è più . L'individuo è la maschera fugace che la volontà di potenza indossa un istante e poi abbandona per indossarne altre sempre nuove, tutte egualmente destinate al nulla. Il nichilista che si erge come emblema più radicale dell'individuo ribelle a tutto, anche lui ha un padrone alle spalle.<< Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, vi è sempre un padrone più potente, un saggio

sconosciuto che si chiama Sé. Egli abita il tuo corpo, egli è il tuo corpo. Vi è maggior ragione nel tuo corpo che nella migliore sapienza.. E chi sa per quale scopo il tuo corpo ha bisogno proprio della tua migliore sapienza?>>

b) La civiltà di massa

Negli ultimi decenni dell'ottocento la scienza applicata alla produzione genera le grandi concentrazioni industriali. La forte richiesta di manodopera sollecita un grande flusso dalla campagna alla città. La società agricola è statica, regolata da una cultura secolare e dalla ideologia religiosa. Queste convinzioni si dissolvono come neve al sole nel nuovo ambiente metropolitano, innescando un disorientamento morale che lascia un terribile vuoto interiore. L'organizzazione del lavoro nella grande industria non tiene conto dell'originalità individuale, ma livella tutti in funzione del ruolo anonimo in cui si può essere sostituiti da chiunque. L'individuo viene ridotto a rotella di un immenso ingranaggio che si muove secondo il ritmo e le finalità del sistema produttivo. Nello smarrimento della propria identità l'individuo, che ora vive assieme a tanti altri in fabbrica e nei quartieri popolari, trova un orientamento di vita nel comportamento collettivo. Nasce la civiltà di massa. Nel 1895 Gustav Le Bon in *Psicologia delle folle* analizza le regole del comportamento di massa. L'individuo inserito nella massa pensa ed agisce in maniera del tutto diversa che da solo, perde il senso della responsabilità individuale, si fa prendere dal contagio collettivo caratterizzato dall'emotività e non dalla ragione , perciò non controlla i costi di ciò che si prefigge, né tiene conto delle conseguenze di ciò che fa. Le motivazioni dell'agire di massa si collocano ai gradini più bassi della gamma dei valori: <<panem et circenses>> era la massima aspirazione della plebe romana. Il sistema produttivo disciplina queste masse e le costringe al lavoro con la promessa del benessere. <<Mentre il singolo sparisce davanti all'apparato che serve, è fornito da esso meglio di quanto non sia mai stato... la dirigibilità della massa cresce con la quantità di beni che viene assegnata.>> (Adorno, Horkheimer). Nel vuoto della coscienza per il crollo dei valori tradizionali, il funzionamento del sistema diventa l'unico

punto di sicurezza, l'unica garanzia di non essere esclusi dal lauto banchetto del consumismo. Il miraggio del consumo a livelli sempre più alti sostituisce le motivazioni etiche dell'agire. "La fedeltà alla terra" qui si realizza, ma nello stesso tempo si rivela nella sua banalità. La civiltà di massa è l'era del nichilismo realizzato nella banalità del quotidiano. Qui il senso della storia si frantuma nella ricerca individuale del benessere, mentre la domanda di senso scompare dall'orizzonte del pensiero.

Non bisogna dimenticare che la civiltà di massa si è di fatto organizzata nei regimi totalitari e ne porta la responsabilità storica.

c) L'era della tecnologia.

Siamo soliti pensare la tecnologia come strumento a nostra disposizione, che possiamo usare quando ci è utile, oppure mettere da parte. In realtà oggi la tecnologia sta diventando l'orizzonte onnicomprensivo, il sistema globale, all'interno del quale ogni cosa si colloca e acquista significato. Il sapere della scienza e della tecnologia è di tipo strumentale: ci fornisce gli strumenti per raggiungere i nostri scopi, ma non ci può dire nulla dei valori e dei fini supremi della vita.. Se sto male, mi rivolgo al medico che con la sua scienza e la sua tecnica mi ridà la salute, ma una volta guarito non posso chiedere al medico che senso abbia continuare a vivere. E' un problema che esula da ogni tipo di tecnica. Il successo della scienza e della tecnologia ha generato la convinzione che questo sia l'unico tipo di sapere valido, di conseguenza ha messo fuori gioco il discorso etico sui valori. In questo vuoto di senso il capitalismo ha imposto la sua finalità: il profitto. Così la tecnologia organizza la società come una grande macchina funzionale al profitto, per cui si produce non ciò che serve all'uomo, ma ciò che genera profitto, anche a scapito della salute dell'uomo. In questa grande macchina l'individuo diventa una rotellina mossa dal ritmo dell'insieme, significativa solo per la funzione che svolge, non per la sua irripetibile individualità, tanto che può essere sostituita senza che il sistema se ne accorga. Non conta più la persona, ma il ruolo. Inoltre il rapporto fini e mezzi viene rovesciato: la

tecnica, come il denaro, non soddisfa nessun bisogno, ma, siccome permette di avere ogni cosa, diventa l'oggetto primario del desiderio, il fine "supremo" che tutti vogliono.

Lo sviluppo della tecnologia è potenzialmente infinito, ogni traguardo è solo provvisorio, ogni conquista è un nuovo punto di partenza, i risultati già ottenuti sollecitano i progetti per nuove mete. Di per sé la tecnologia tende a realizzare tutto ciò che in base allo stato presente è in suo potere, e siccome ogni conquista della tecnologia offre nuove occasioni di profitto al sistema capitalistico, le possibilità tendono a realizzarsi, indipendentemente dalla volontà dell'uomo. Tutto ciò sottrae il futuro della nostra storia alla libera decisione dell'uomo. Il nostro futuro non è più segnato dalla costellazione dei valori, ma dalla logica inesorabile del sistema tecnologico e capitalistico...ma sempre più incombente si fa la minaccia ecologica. In questo contesto è totalmente cancellata la domanda sul senso della storia e della vita. Di progresso se ne può parlare non più come visione generale e unitaria del cammino umano, ma solo come sviluppo delle singole tecniche. L'unità della storia si frantuma in mille segmenti senza relazione tra loro. Forse più che di progresso sarebbe opportuno parlare di crescita, tenendo conto però che questa crescita riguarda tanto le possibilità di costruzione, che quelle di distruzione. Oggi le possibilità di distruzione sono così potenti, da poter cancellare l'intero scenario del mondo in cui l'uomo vive e narra la sua storia. Il nostro cammino storico non ha più un "escaton" che lo commisura, è solo un camminare che ha come scopo se stesso in un ritmo sempre più accelerato. Bruciato da questa corsa il passato diventa "sor-passato" ormai inutilizzabile e insignificante, il futuro è già contenuto nel progetto del presente come una sua logica e necessaria esplicazione, non rimane che il presente eternizzato nel suo cambiamento sempre più veloce.

Il post-moderno.

La critica che il post-moderno muove alla modernità non si presenta come un passo avanti nella linea ascendente secondo lo schema con cui la modernità ha compreso il

proprio sviluppo, né come ulteriore luce nel trionfale cammino della ragione illuministica, né come superamento delle contraddizioni della modernità, ma piuttosto come abbandono dello stesso modello progressivo tipico della coscienza moderna. Il post-moderno nega l'esistenza di questo ordine, vede solo segmenti sparsi senza nessuna possibilità di unificazione in una linearità continua e colloca se stesso come un frammento in questa pluralità dispersa. Karl Loevith osserva che la crisi dell'idea di progresso è la logica conseguenza di quel processo di laicizzazione da cui è nata. Se dalla concezione ebraico- cristiana si cancella l'elemento religioso del messianismo e dell'escatologia, non ha più senso l'attesa e il cammino, non c'è più un punto di riferimento per orientare e unificare la storia.

In realtà nel nostro tempo sono venuti meno i presupposti dell'idea di progresso. Dire che qualcosa è migliore o peggiore presuppone un punto di riferimento, un criterio di giudizio, ma la fine della metafisica non permette più di affermare nulla di stabile. Se dio è morto è la stessa cosa condurre popoli o ubriacarsi in solitudine. Ora che abbiamo spezzato la catena che univa la terra ai suoi sole dove andremo? Non c'è più né sotto, né sopra, ma solo un continuo precipitare, non c'è più né giorno, né notte, ma un continuo farsi più buio. In secondo luogo il processo di illuminazione e di superamento presuppone che ci sia una verità oltre le apparenze e che la ragione riesca ad appropriarsene in maniera sempre più profonda...ma oltre le apparenze non c'è nessuna verità nascosta, c'è solo il nulla: nichilismo. La realtà è un fluire di eventi, di punti instabili che sorgono dal nulla e subito precipitano nel nulla. In terzo luogo il progresso generale e unitario dell'umanità presuppone un pensiero assoluto. In Hegel il filosofo si pone dal punto di vista di Dio, perciò la sua visione ha valore universale e unitario. Noi però abbiamo preso coscienza della nostra finitezza e che l'organizzazione degli eventi in una concatenazione unitaria è condizionata dalla prospettiva dei singoli individui che ripensano il passato in funzione delle proprie scelte e dei propri progetti. Perciò sono possibili molteplici linee unificatrici degli eventi storici. Quando una prospettiva storica perde il senso del limite e

si impone come universale spesso copre ideologicamente gli interessi dei vincitori che cercano una giustificazione teorica al fatto della conquista del potere. Il passato viene visto come una premessa che rende legittimo e inevitabile il presente, il futuro come logico sviluppo delle sue potenzialità. Allora l'idea di progresso comporta una violenza sul diritto delle minoranze. In fine si può osservare che l'ordine unitario della storia assomiglia a una visione panoramica che si fa sfuggire le molteplici individualità con il complesso groviglio degli interessi particolari. Così vengono cancellate le differenze e la diversità viene ricondotta all'uniformità, o messa da parte come insignificante. Un aspetto tipico della cultura contemporanea è appunto la consapevolezza della complessità del reale. Per l'ordine della storia si verifica qualcosa di simile all'ordine dell'ecosistema. Se guardiamo da vicino, nel particolare quel che ci appare come ordine, subito si rivela come un groviglio inesplicabile di lotte che talora si rovesciano in collaborazione e viceversa. I viventi reciprocamente si aiutano, si combattono, si distruggono in una feroce lotta di tutti contro tutti, in un disordine senza legge. Ognuno cerca solo l'affermazione del proprio egoismo. Dal conflitto di azioni nasce il sistema di eco-organizzazione come equilibrio permanentemente instabile. Nel discorso sugli animali la specie prevale sull'individuo, l'equilibrio d'insieme sulle varie componenti. Non si può fare lo stesso discorso per l'uomo e per la storia. Qui l'ordine d'insieme non giustifica il sacrificio dell'individuo. Quando il pensiero per ordinare il groviglio degli eventi in un processo che abbia senso, sacrifica le differenze o riducendole all'unità o dichiarandole insignificanti, tradisce se stesso, non comprende la realtà del mondo umano, ma semplicemente ne crea un'altra a proprio uso e consumo.

Possibilità di superamento

Nel postmoderno non si può più parlare della storia come sviluppo unitario e generale. Abbiamo smascherato la volontà di potenza che si nasconde sotto questo affascinante

progetto. Ogni volta che ci è stata proposta un visione onnicomprensiva, ben presto l'abbiamo trovata riduttiva. Il mondo umano è complesso e immensamente più ricco di quanto presumiamo comprendere con il nostro pensiero. Le differenze non possono essere eliminate a cuor leggero. L'unità di pensiero troppo spesso è diventata il capestro della libertà. Hegel, ponendo se stesso dal punto di vista di Dio, poteva presumere di dare l'unica interpretazione vera della storia, ma noi siamo irreversibilmente consapevoli che il nostro punto di vista è limitato e che altri infiniti punti di vista sono possibili. Il limite è dato non solo dalla condizione umana, ma anche dal fatto che la domanda di senso della storia s'intreccia con la volontà di dar senso alla nostra vita individuale. La molteplicità delle prospettive storiche, intese come costruzioni personali senza riferimento alla realtà, ci porta inevitabilmente al relativismo e alla incomunicabilità. Bisogna tener conto che l'interpretazione è sempre interpretazione di qualche cosa, anche se questo qualche cosa non si lascia mai afferrare in maniera definitiva. Sono possibili infinite interpretazioni perché la verità è in se stessa inesauribile. La diversità delle prospettive è segno del nostro limite, ma nello stesso tempo permette un arricchimento reciproco. L'amore è passione rivelatrice dell'essere. Il mio punto di vista sollecitato dalla passione personale mi fa cogliere nella storia aspetti che altri non vedono. La conoscenza è un cammino collettivo. La diversità delle prospettive tendono al confronto nel dialogo, se si isolano diventano pregiudizio. Nel confronto con le altre prospettive e con la realtà degli eventi l'orizzonte della comprensione si fa via via più ampio e motivato. La consapevolezza che la visione della storia è legata al limite della prospettiva personale, in continua rielaborazione attraverso il confronto, ci permette di superare il timore dell'illusione e ci offre una risorsa sufficiente per orientare il nostro impegno nella storia. Questa è la via percorsa dall'ermeneutica.

Altri, abbandonata la pretesa di fondare dei principi condivisi da tutti per orientare le scelte etiche e politiche, prendono come punto di riferimento la concretezza dell'esperienza. È vero che siamo travagliati da una crisi radicale, è vero che non

riusciamo ad affermare nulla di certo, ma è altrettanto vero che facciamo esperienza di qualcosa intollerabile per tutti: che un bambino muoia di fame mentre in una montagna di rifiuti cerca qualcosa per sfamarsi. Si può partire da qui per un impegno condiviso da tutti. L'etica della responsabilità non è più soltanto calcolo dei mezzi e delle convenienze, ma mette in primo piano la domanda: di fronte a chi? Responsabilità deriva dal verbo "respondeo". A chi debbo rispondere? Chi mi interpella con autorità tanto da non potermi sottrarre? Siamo abituati a pensare a chi ci sta sopra: il capoufficio, il padrone... il padrone dei padroni, Dio. Ma dio è morto e con lui ogni padrone è caduto dal piedistallo. Oggi chi ci interpella eticamente sta sotto di noi, vive in una condizione di indigenza che non gli permette di realizzare la dignità della persona umana. Il volto dell'indigente mi interpella con il suo sguardo, anzi con la sola presenza. Non attende una risposta fatta di parole, sarebbero comunque copertura ideologica dell'ingiustizia che permane, attende il mio impegno e quello di tutta la collettività per un riscatto della sua persona. Si può cominciare da questa esperienza per costruire assieme una convivenza più giusta.

Sempre nella nostra situazione di crisi dei fondamenti, c'è chi si richiama all'esperienza del convivere. Se la metafisica è quel campo di infinite battaglie in cui nessun cavaliere è mai riuscito a conquistare con certezza un palmo di terreno, dipende dal fatto che la metafisica, come la religione, si radica sull'immediatezza del vivere che caratterizza la nostra identità. Il punto di convergenza va costruito alla base nella condivisione della stessa esperienza in una società pluralistica. La convivenza impone delle regole comuni e suggerisce un modo di vedere la realtà secondo prospettive via via più compatibili. Qui la filosofia è la civetta di Minerva che si leva a volo solo quando la vita ha tracciato il sentiero.

Bibliografia.

Karl Loewith. Significato e fine della storia. Ed Comunità Milano 1972

Karl Jaspers. Origine e senso della storia. Ed. Comunità Milano 1972

- Niklas Luhmann Sistemi sociali. Milano 1984
- Jean-Paul Sarte. L'essere e il nulla. Saggiatore. Milano 1968
- Salvatore Natoli. Progresso e catastrofe. Ed. Marinotti, Milano 1999
- Hans Blumenberg. La legittimità dell'età moderna. Marietti, Genova 1985
- Gianni Vattim9. La fine della modernità. Laterza, Bari 1991
- Charles Taylor. Il disagio della modernità Laterza, Bari 1999
- Alain Touraine. Critica della modernità. Saggiatore, Milano1997
- Friedrich Nietzsche. Opere. Ed. Csini Roma 1955
- Jean Da Oscar Culman. Cristo e il tempo. Il Mulino, Bologna1965
- Oscar Culman. Cristo e il tempo. Il Mulino. Bologna 1965
- Reinhold Niebuhr. Fede e storia. Il Mulino, Bologna 196