

[Solo negli ultimi decenni dell'Ottocento si diffonde, tra gli scrittori e i filosofi, la tendenza a rinunciare] alla «filosofia della storia», a certi modi di pensarla e predicarla: un genere ideologico che fino ad allora aveva svolto ottimamente gli uffici in precedenza affidati all'escatologia religiosa, nonostante i suoi profeti avessero creduto che fosse altro.

Karl Löwith è stato il primo a illustrare con ampiezza il transito dalle vecchie alle nuove apocalissi. Scriveva nel 1949:

La connessione di filosofia e storia nell'espressione «filosofia della storia» è entrata soltanto da due secoli nell'uso linguistico. Voltaire per primo parla della storia *comme historien et philosophe*, cioè in contrapposizione ad una concezione teologica della storia. Nel suo *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* il motivo conduttore non sono più la volontà di Dio e la provvidenza divina, ma la volontà dell'uomo e la sua previsione razionale.¹

Dopodiché «alcuni filosofi moderni, e perfino alcuni teologi», si decisero «a rifiutare la concezione teologica, cioè prescientifica, della storia e ad accettare essenzialmente il metodo empirico di Voltaire»: parve loro che tutta una tradizione di pensiero, florida da Agostino a Bossuet, ovvero la «dottrina dogmatica della storia sulla base della rivelazione e della fede», fosse ormai «filosoficamente e storicamente priva di importanza». ² Ma nel suo libro Löwith vuole mostrare, come dichiara nell'introduzione, «che la moderna filosofia della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico». ³ I capitoli che seguono ordinano i campioni di questa continuità, prima religiosa e poi laica, secondo una cronologia inversa; è trattato cioè per ultimo il modello escatologico originario, la Bibbia, e per penultimo Orosio, preceduto da Agostino, e così via, finché, sfogliando all'incontrario e avanzando nel tempo, appaiono i secolarizzatori, ciascuno con il suo ἔσχατον, la sua apocalisse diversa: la Ragione per gli illuministi (Voltaire, Turgot, Condorcet), la Scienza per Comte e i positivisti, e lo Spirito di Hegel, e il Comunismo di Marx.

Tutti costoro, secondo Löwith, hanno applicato alla filosofia della storia la medesima logica:

Anche gli eventi storici sono giustificati soltanto se rimandano ad uno scopo che trascende i fatti; e poiché la storia si muove nel tempo, lo scopo deve essere una meta futura. Né gli eventi singoli né una successione di eventi sono in quanto tali significativi e riferiti ad un fine. La pienezza del significato richiede un compimento temporale. È possibile arrischiare un giudizio sul senso degli avvenimenti storici quando il loro τέλος futuro si fa manifesto. Quando un movimento storico palesa la sua portata, allora noi riflettiamo sul

¹ K. LÖWITH, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949) fu pubblicato poi in tedesco, con minime modifiche, nel 1953, e in italiano col titolo *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. di F. TEDESCHI NEGRI, Roma, Edizioni di Comunità, 1963. Cito dall'ed. del 1965, qui da p. 21.

² Ivi, pp. 21-22.

³ Ivi, p. 22.

suo primo sorgere per determinare il significato dell'evento totale, benché particolare – «totale», in quanto ha un determinato punto di partenza e un ultimo punto di arrivo escatologico. L'assunzione che la storia abbia un senso ultimo prospetta dunque uno scopo finale come meta ultima che trascende gli eventi di fatto. Questa identificazione di significato e scopo non esclude l'importanza relativa degli eventi, così come la storia nella sua totalità non esclude i singoli accadimenti.⁴

Il suo primo capitolo Löwith lo dedica all'autore, tra quelli che considera, più recente, Jacob Burckhardt: l'antistoricista e l'anti-idealista, l'ammiratore di Schopenhauer e l'amico di Nietzsche. Burckhardt è un episodio, dopo la metà dell'Ottocento, della crisi della filosofia della storia, di quell'afflato. L'unica fede che gli resta è nella «continuità», che però non è nulla di fondato metafisicamente, piuttosto una risorsa vitale della specie:

La continuità storica è un interesse essenziale della «esistenza umana», poiché è l'unica prova del «significato del suo perdurare». Perciò dobbiamo desiderare intensamente che la coscienza di questa continuità rimanga viva in noi. Se poi questa continuità persiste anche al di fuori della nostra coscienza storica, in uno spirito divino che si interessa alla storia degli uomini, non siamo in grado né di affermarlo né di immaginarlo.⁵

Insomma è bene che l'uomo sappia che è in cammino; ma questo cammino non è un andare verso una meta, non è progresso («Secondo Burckardt, l'anima e l'intelletto dell'uomo erano “completi” già nel passato»)⁶ e non è nemmeno vero mutamento:

Per quanto creativi possano dimostrarsi i grandi rivolgimenti e le grandi distruzioni, tuttavia per Burckhardt il male rimane male, e noi non possiamo comprendere fino in fondo l'economia della storia universale. Se c'è qualcosa da imparare dallo studio della storia, esso è la conoscenza spassionata della nostra situazione reale: lotta e sofferenza, breve gloria e lunga miseria, guerre inframmezzate da periodi di pace. Tutto è significativo allo stesso modo, e nulla rivela un significato ultimo: *ripeness is all*.⁷

Ugo Ojetti una volta scrisse a De Roberto, per elogiare un suo libro di saggi: «Il tuo scetticismo non si riassume più nel *Tutto è niente* ma nel *Tutto è uguale* più umano, più enciclopedico e nuovo. No?». De Roberto rispose confermando l'impressione dell'amico: «La formula *tutto è uguale* è quella che io vorrei dimostrare in un libro filosofico-umoristico al quale penso da molto tempo – ma che probabilmente non scriverò». ⁸ Tutto è niente, tutto è uguale (*ripeness is all*): nichilismo e relativismo erano due degli effetti che da un paio di decenni s'andavano diagnosticando della malattia finesecolare, due specie di un genere che era il pessimismo. Ecco, Burckhardt e De Roberto, giudicati all'ingrosso con le categorie dell'epoca, erano pessimisti: i passi dell'umanità

⁴ Ivi, pp. 25-26.

⁵ Ivi, p. 43.

⁶ Ibid.

⁷ Ivi, p. 46.

⁸ Così nelle lettere rispettivamente del 21 e del 25 agosto 1900 ora raccolte, con altre quindici, nel *Carteggio inedito De Roberto-Ojetti*, in «Galleria», numero unico dedicato a Federico De Roberto, a cura di S. ZAPPULLA MUSCARÀ, a. XXXI, nn. 1-4, gennaio agosto 1981. Il libro elogiato da Ojetti era *Il colore del tempo*, Milano-Palermo, Sandron, 1900.

tornano su se stessi, essa procede in un circolo vizioso, come si procede all'inferno: *ripeness is all*. Ma non tutti sentivano così; c'erano anche gli ottimisti, gli animati da una fede. Ogetti già da un po' era tra gli apostoli più fervidi di quell'apocalisse rumorosa che fu, promossa per primo da Brunetière, la Rinascita dell'Idealismo. E poi c'era il Socialismo, sogno per molti, incubo per altri: una febbre che si diffondeva e per la quale gl'idealisti s'erano mossi, a contrapporre l'antidoto di un'altra fede. Intanto Darwin, applicato come un coefficiente feroce, entusiasmante o tragico, rinnovava in molti modi la fortuna delle filosofie della storia.

Ma gli apparecchi ideologici complicati, e il rumore stesso delle propagande, tradivano lo sforzo, come stridori di un meccanismo stressato. Non era più pacifico l'«orizzonte di aspettativa» divenuto comune dalla metà del Settecento. «Orizzonte di aspettativa» è un concetto di Reinhart Koselleck, e fa il paio con «spazio di esperienza»: due «categorie gnoseologiche», d'ordine metastorico e antropologico, «che aiutano a fondare la possibilità di una storia», perché «non esiste storia che non sia stata costituita da esperienze e aspettative degli uomini in quanto agiscono e subiscono».⁹ «L'esperienza è un passato presente, i cui eventi sono stati conglobati e possono essere ricordati». Su di essa si basano le elaborazioni razionali e i comportamenti inconsci d'individui e collettività: «nella propria esperienza è sempre contenuta e conservata anche un'esperienza altrui, mediata da generazioni o istituzioni. In questo senso fin dai tempi antichi anche la storiografia era concepita come conoscenza di esperienze altrui».¹⁰ L'aspettativa, invece, è «futuro presentificato»: è anch'essa «insieme personale e interpersonale», ma l'abitano pensieri e atteggiamenti prospettici: «Speranza e paura, desiderio e volontà, preoccupazione, ma anche analisi razionale, visione ricettiva o curiosità, intervengono nell'aspettativa»,¹¹ che è orizzonte in quanto è «quella linea dietro la quale si schiude, in futuro, un nuovo spazio di esperienza, che peraltro non è ancora visibile».¹²

Le due categorie sono correlative: «Non c'è aspettativa senza esperienza, né esperienza senza aspettativa»;¹³ ma il rapporto proporzionale è mutato nel corso della storia. Nelle età premoderne vinceva l'esperienza: gli uomini guardavano al passato assai più che al futuro. In maggioranza lavoravano la terra e tutti dipendevano strettamente dal tempo naturale e ciclico delle produzioni agricole: la cognizione del divenire storico risentiva dell'alternanza scontata delle semine e dei raccolti, delle annate buone e delle cattive. Anche le guerre erano percepite come grandini: calamità

⁹ Il libro di Koselleck a cui faccio riferimento è *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, pubblicato per la prima volta in tedesco nel 1979 e in italiano nel 1986; ma lo leggo in un'edizione più recente: R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, trad. di A. MARIETTI SOLMI, Bologna, CLUEB, 2007, dalla quale cito qui dal saggio «Spazio di esperienza» e «orizzonte di aspettativa»: due categorie storiche, pp. 300-22, a p. 301.

¹⁰ Ivi, p. 304.

¹¹ Ivi, pp. 304-5.

¹² Ivi, p. 306.

¹³ Ivi, p. 302.

periodiche. Le innovazioni tecniche, i cambiamenti nella vita materiale erano così lenti che sfuggivano alla consapevolezza dei singoli. E nei centri urbani le corporazioni imponevano agli artigiani regole strette che garantivano, di generazione in generazione, che tutto restasse tale e quale. Sicché nelle campagne come nelle città le aspettative «si alimentavano, nel loro complesso, delle esperienze degli antenati che diventano anche quelle dei discendenti».¹⁴ I dogmi della Chiesa aiutavano l'«orizzonte di aspettativa» a non divergere dallo «spazio di esperienza»: «Le aspettative di qualcosa che stava oltre ogni esperienza precedente non facevano riferimento a questo mondo. Guardavano alla meta dell'aldilà, o, in termini apocalittici, alla fine del mondo».¹⁵ E le smentite ricorrenti delle profezie rinsaldavano il predominio del passato sul futuro:

Dalla delusione di un'aspettativa della fine alla successiva passavano generazioni, di modo che la ripresa di una profezia escatologica restava adagiata nel ciclo naturale delle generazioni. In questo senso le esperienze di lunga durata della vita quotidiana sulla terra non collidevano mai con le aspettative della fine del mondo. Le direzioni opposte dell'aspettativa cristiana e dell'esperienza terrena restavano in rapporto l'una con l'altra, senza smentirsi a vicenda.¹⁶

Poi tutto cambiò, e velocemente: dalla metà del Settecento «si aprì un nuovo orizzonte di aspettativa, grazie alla comparsa di ciò che in seguito venne definito progresso».¹⁷ Era la modernità, e le aspettative cominciarono a divorziare dalle esperienze: «Nuovo è il fatto che ora le aspettative del futuro si distinguono da ciò che avevano offerto tutte le esperienze precedenti».¹⁸ A maturare quest'orizzonte contribuirono l'onda lunga della Riforma, il declino dell'autorità religiosa e di ogni tradizione dogmatica, le trasformazioni nell'economia, soprattutto la rivoluzione industriale con le sue conseguenze di massa; e le rivoluzioni politiche, specialmente la Rivoluzione francese, subito paradigmatica; e gli sviluppi, a un ritmo sempre più veloce, della scienza e della tecnica. Finché «diventa addirittura una norma il fatto che tutta l'esperienza precedente non sia in grado di opporre obiezioni contro il carattere sostanzialmente nuovo e diverso del futuro. Il futuro sarà diverso dal passato, e migliore»;¹⁹ «La prognosi pragmatica di un futuro possibile si trasforma in una lunga aspettativa di un futuro nuovo».²⁰ Precursori del senso comune, della diffusione di questa «norma» nell'opinione dei più, erano stati i filosofi:

Sul piano terminologico lo spirituale *profectus* fu rimosso o sostituito da un mondano *progressus*. La meta di una perfezione possibile, che prima poteva essere raggiunta solo nell'aldilà, servì da allora a migliorare

¹⁴ Ivi, p. 310.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ivi, p. 311.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ivi, p. 313.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ivi, p. 314.

l'esistenza terrena, e questo miglioramento consentì di sostituire alla dottrina del giudizio universale il rischio di un futuro aperto. Infine, la meta della perfezione fu temporalizzata e inserita nel compimento dell'accadere terreno, inizialmente per opera di Leibniz: «*progressus est in infinitum Perfectionis*». La tesi venne anche sviluppata da Lessing in questi termini: «Credo che il Creatore abbia voluto che tutto quanto ha creato sia perfettibile onde possa conservare la perfezione nella quale lo ha creato». A questa temporalizzazione della dottrina della *perfectio* corrispondeva, in Francia, la formazione del termine *perfectionnement*, che era subordinato, da Rousseau, alla determinazione storica fondamentale di una *perfectibilité* dell'uomo. Da quel momento l'intera storia poté essere concepita come un processo di perfezionamento continuo e crescente, che, nonostante tutte le ricadute e le deviazioni, deve infine essere pianificato e realizzato dagli uomini stessi. Da allora, di generazione in generazione, si continuano a fissare obiettivi e gli effetti previsti nel piano o nella prognosi diventano titoli di legittimità dell'azione politica. Insomma: da allora l'orizzonte di aspettativa ha assunto un coefficiente di cambiamento che progredisce col tempo.²¹

Sul nuovo «orizzonte di aspettativa» cominciarono a risplendere, o ad abbagliare, nuove stelle. Nel lessico della filosofia tedesca il vecchio plurale delle *Historien* (i racconti storici particolari) cedé il suo spazio all'augusto singolare collettivo *Geschichte*, anzi *Weltgeschichte*: non la storia che viene raccontata, ma quella che, autore ubiquo e previdente, ha scritto e scriverà l'epica del mondo, i suoi fini e la sua fine: «la storia universale è il giudizio universale», come proclamò già nel 1748 Lessing.²² Lo scarto semantico fu tradotto nei concetti di tutte le lingue, dilagò su un orizzonte dove altre universalità al singolare stavano brillando, oscurando le serie plurali, concrete e locali, di fatti e significati, di consuetudini e bisogni, di istanze e di lotte: la Libertà, la Giustizia, il Progresso, la Rivoluzione.²³ Mentre, aggiunge Koselleck, nei discorsi che corrispondevano alle aspettative della modernità s'insediavano i tre temi, o *topoi*, di un ottimismo epocale così sintetizzati da Ricoeur: «Anzitutto la credenza che l'epoca presente apra sul futuro la prospettiva di una *novità* senza precedenti, poi la credenza che il cambiamento verso il meglio si acceleri, infine la credenza che gli uomini siano sempre più capaci di *fare* la loro storia».²⁴ Pare che Koselleck, morto nel 2006, abbia creduto fino alla fine che questa costellazione topica, con tutto l'orizzonte moderno e futuristico delle aspettative, continuasse ad assistere l'Occidente e il mondo.²⁵ Ricoeur aveva dei dubbi, e pur

²¹ Ivi, pp. 311-12.

²² La frase è citata nel saggio «*Historia magistra vitae*». *Sulla dissoluzione del topos nell'orizzonte di mobilità della storia moderna*, in KOSELLECK, *Futuro passato*, cit., pp. 30-54, a p. 49. In questo saggio ma anche in altri del volume si discorre ampiamente della prevalenza, da un certo momento, di «Geschichte» su «Historie».

²³ «Era l'epoca delle singolarizzazioni, delle semplificazioni, che sul piano sociale e politico erano dirette contro la società strutturata in una gerarchia di ceti: le libertà davano luogo alla libertà, le giustizie all'unica giustizia, i progressi («les progrès» al plurale) al progresso, la pluralità delle rivoluzioni alla «Révolution». E, rispetto alla Francia, si può aggiungere che la posizione centrale che occupa nel pensiero occidentale la grande Rivoluzione nella sua unicità irripetibile, favorisce nell'area linguistica tedesca il consolidarsi della *Geschichte*» (ivi, p. 44). Ma sul singolare «Rivoluzione» si veda specialmente, nel volume di Koselleck, *Criteri storici del moderno concetto di rivoluzione*, pp. 55-72.

²⁴ RICOEUR, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, cit., p. 321.

²⁵ Per questa convinzione è stato criticato: «è del tutto assente nell'elaborazione teorica koselleckiana la svolta storica "postmoderna", con il suo tramonto dei "grandi racconti" moderni, tra cui quello di una storia linearizzata e sporgente su un avvenire diverso e migliore. La scansione dicotomica della storia dell'umanità in due sole grandi tappe

avvalendosi, per la sua teoresi, della semantica storica del tedesco, ragionò nel 1985 del «declino di questi tre *topoi* in questa fine del XX secolo». ²⁶ Ma in verità, come abbiamo visto, già un secolo prima De Roberto, come tanti altri, aveva smesso di farci affidamento.

D'altra parte è sempre opportuno distinguere tra le avanguardie intellettuali e la mentalità delle maggioranze. Forse davvero ancora oggi, nell'«orizzonte di aspettativa» dei più, con le preoccupazioni del quotidiano e dell'imminente, con qualche oscura angoscia e qualche turbato presentimento, prevalgono la speranza di novità future buone, la certezza che il progresso (specialmente quello scientifico e tecnologico) acceleri e riservi sorprese, l'idea che all'uomo spetti ancora, nel bene e nel male, un ruolo attivo e consapevole nella propria storia. E se guardiamo indietro, di là dai nostri anni indecifrabili, troviamo nel Novecento tanti momenti condivisi di aspettazione speranzosa: il secolo breve ha avuto, con le Tragedie, un buon numero di reali o credute Rivoluzioni, Liberazioni, Conquiste. E si sono armati discorsi ricorrendo al retaggio apocalittico, o almeno si è riudito, di lontano, il rintocco familiare delle storie filosofiche: quando è ancora parso, nelle emozioni e nelle parole, che il male fosse stato peripezia del bene, e le guerre, le oppressioni, i genocidi altrettante necessarie dilazioni della fine giusta.

da G. Maffei, *Le apocalissi difficili. De Roberto Vittorini Pomilio Frasca*, Roma, Salerno Editrice, 2017

[premodernità e modernità, con in mezzo, dal 1750 al 1850, la fase di elaborazione del moderno che Koselleck chiama *Sattelzeit*] sortisce sulla diagnosi koselleckiana l'effetto di un *riduzionismo estremo* in relazione tanto al mondo anteriore al 1750, quanto a quello posteriore a tale data. Come il primo, infatti, viene inteso uniformemente, senza le adeguate distinzioni, come una sola grande epoca, caratterizzata dall'egemonia dell'esperienza passata sulla dimensione dell'avvenire, allo stesso modo il secondo viene compattamente concepito, in modo unidimensionale, come età della futurizzazione progressiva-accelerata, come epoca del progresso lanciato verso la perfezione; è per via di questa spinta riduttivistica che non viene compresa, chiarita e tematizzata da Koselleck la transizione dall'epoca del "futuro passato" (il moderno) a quella che si potrebbe qualificare come epoca dell'"eterno presente" (il postmoderno), contraddistinta dalla desertificazione di ogni avvenire e, secondo l'elaborazione teorica di François Hartog, dal dominio del "presente onnipresente"» (D. FUSARO, *Il tempo dei concetti. La riflessione filosofica di Reinhart Koselleck*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», 8/2012, pp. 65-83, a p. 79).

²⁶ RICOEUR, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, cit., p. 325.