



G. Arcimboldo, *Il Bibliotecario*.

Note critiche intorno a

Gianluigi Pasquale,
La ragione della storia.
Per una filosofia della storia come scienza,
Bollati Boringhieri, Torino, 2011

0. Ci sono diversi modi di accostarsi alla lettura di un testo filosofico; ci sono diversi modi di accostarsi alla lettura di un testo teologico; ci sono, infine, diversi modi di accostarsi alla lettura di un testo che cerca di percorrere il difficile e tortuoso sentiero che sembra insieme connettere e allontanare filosofia e teologia: il testo di Pasquale si situa proprio lungo questo sentiero, prendendo la forma, nello specifico, del controverso rapporto tra la riflessione di Wolfhart Pannenberg e la dialettica speculativa di Hegel in merito alla questione *epistemologica* e *ontologica* della storia. Un testo dunque peculiare ma anche irto di difficoltà, ancora più marcate se si pensa che il riferimento filosofico in gioco è quello hegeliano, la *Wissenschaft der Logik* su tutti. Per questo, la sua documentata e intelligente opera può essere letta «dall'interno», il che significa non solo dover possedere fine conoscenza teologica per ricostruire e dipanare i tecnicismi o profondissima sensibilità filosofica per trattare e mettere in luce quasi esegeticamente i meandri della scienza hegeliana, quanto soprattutto doverle possedere entrambe e, soprattutto, saperle mettere fruttuosamente in relazione (capacità che l'Autore fuor di dubbio dimostra di avere, unita a chiarezza e capacità espressiva che l'elevatezza dei temi e degli autori trattati non riesce a mettere comunque in discussione). Può però anche essere letta «dall'esterno», il che significa per il lettore fare un tentativo ancora più impegnativo, quello di far emergere il nucleo concettuale che sostanzia il testo, quel pensiero che fa da filo conduttore alla ricerca dell'autore e alla sua scrittura. Significa, cioè, doversi assumere la responsabilità di esporre il testo al proprio fuori, di abitare il confine tra «ricostruzione fedele» e «forzatura ermeneutica», di cercare di consegnare un testo al proprio con-testo non per sminuirne la portata o la fecondità euristica, quanto anzi per ampliarle e farle risaltare in maniera ancora maggiore. È proprio questo il tentativo che farò con le prossime pagine, certamente aiutato da un testo che – incentrandosi sul rapporto tra *Begriff* e *Geschichte* – è molto attento a far emergere il lato concettuale e speculativo della propria trama prima ancora che quello teologico o «cristologico».

1. Il problema affrontato da Pasquale è quello della relazione tra infinito e finito, ed è il problema della «*mediazione storica*» (p. 18), della «possibilità che l'essenza di ciò che è infinito si componga con la determinazione di quanto non lo è, ovvero con il divenire e la storia» (*ibidem*), è il problema del «rapporto tra essenza e storia», «il problema della filosofia della storia» (*ibidem*). La quale, com'è noto, è alle prese con la spinosa questione del(la) *fine* della storia come *sensu* di essa: rispetto a ciò, Pasquale si concentra sul concetto di «anticipazione del(la) fine al presente», mutuato a suo giudizio da Pannenberg direttamente dalla dialettica della filosofia hegeliana e secondo il quale è il *risultato* del processo a porsi come condizione di intelligibilità del suo punto di partenza, pur essendo questo origine di una dialettica del divenire retta da «fatale necessità» (cfr. p. 19). Infatti, com'è noto, Hegel interpretava l'assoluto non come realtà *immobile* e *trascendente*, bensì come *processo dialettico* e *storico*, e la sua razionalità come una razionalità che – insieme *logica* e *ontologica* – «non può rimanere chiusa in se stessa: deve uscire e compiersi nell'effettualità» (p. 20): Pannenberg riprenderebbe proprio quest'assunto, nella convinzione che l'assoluto «si attua non solo *nella* storia, ma anche *attraverso* la storia» (p. 22) e conferendo centralità alla resurrezione di Cristo come «fatto "prolettico", escatologico, unico e, per questo, anticipatore del futuro e della sua direzione di marcia» (*ibidem*).

2. Proprio questa dimensione «prolettica» legata alla vicenda cristica, fulcro della ricostruzione e dell'analisi di Pasquale, è quanto mi interessa qui evidenziare, dichiarando apertamente che nel mio tentativo di metterne in luce il fondo filosofico privo del riferimento a Cristo e a Dio colgo evidentemente solo una parte del discorso dell'Autore, o – se si preferisce per rendere comunque giustizia all'argomentare filosoficamente rigoroso di questo – giungendo sino alle soglie del passo che segna l'ingresso di Dio e Cristo sulla scena (e nel testo). La rivelazione dell'assoluto non solo avviene nella storia, ma non può avvenire senza questa, non può che avvenire tramite essa, essendo l'inizio di per sé astratto e dunque non concreto in senso hegeliano: avviene attraverso un'«anticipazione della fine» che è la fine escatologica anticipata nell'attualità del presente, il ribaltamento prolettico del(la) fine nel presente, senza nulla togliere al fatto che questo si raggiunge comunque solo al termine e che è il futuro – indeducibile – a decidere comunque del presente. Nessuna predeterminazione a priori e immunizzata dall'irruzione della temporalità, dunque, ma una profonda e reciproca relazione *storica* tra infinito e finito, tanto che «ogni momento del reale è indispensabile per l'assoluto, perché esso si realizza in ciascuno e in tutti questi momenti» (p. 37) o che «il finito si rivela nella storia come ciò di cui l'infinito si sente carente» (p. 38): l'immediato vive di (tramite) mediazione, l'assoluto di (tramite) storia, l'infinito di (tramite) finito.

3. Insistere sull'anticipazione significa sostenere che «la dinamica dello sviluppo della storia non corre dal passato verso il futuro, quanto, piuttosto, dal futuro incontro al presente e al passato, di modo che la verità nella storia può essere osservata soltanto retrospettivamente» (p. 41) e dunque «in modo provvisorio, visto che gli eventi futuri altereranno il contesto nel quale i fatti del passato venivano studiati» (*ibidem*). Pasquale ritiene che sia proprio nella prospettiva biblica che il mondo venga pensato come storia, che cioè la re-

altà venga compresa «nella sua totalità come processo escatologicamente orientato verso quella universale “rivelazione” di Dio che coincide con la diretta manifestazione della sua “gloria” e con il pieno compimento della salvezza dell’uomo» (p. 51): sarebbe biblica dunque l’idea secondo cui la «rivelazione» della storia (momento di *disvelamento*, di verità e di emersione del senso) non può aver luogo all’inizio, ma solo alla fine, in una sovrapposizione tra *il fine* e *la fine*, così come l’idea secondo cui l’«essenza» (Dio, l’Assoluto, l’Infinito, la Natura, comunque la si voglia chiamare) non è separata dalla storia ma è anzi in se stessa storica – la storia è *il modo* di manifestazione di essa.

4. In quest’ottica, la realtà di Gesù Cristo riveste appunto la funzione di «“prolessi” storica della fine della storia» (p. 54), di «*realizzazione anticipata* della rivelazione escatologica» (*ibidem*): la storia non è un semplice disegno preordinato in cui il passato determina rigidamente il futuro, tantomeno è un susseguirsi casuale di eventi, perché se c’è una storia intesa come *connessione temporale di eventi* è anzi proprio in quanto le dimensioni temporali sono in rapporto tra di loro in modo complesso e reciproco, ed è in questo senso che la prolessi mette in rapporto il futuro e il passato tramite il presente. Infatti, questa è quell’evento presente che si fa insieme portatore di un passato che si affaccia sul futuro e anticipazione di un futuro che non è il semplice sbocco necessario di tale passato ma «inveramento» e compiuta realizzazione di esso; è concetto cardine per pensare adeguatamente *l’e-venire* del dinamico incedere della storia, fatto di un passato che sfocia nel presente aprendosi al futuro (il *pro-venire*), il quale «traluce» e «traspare» a sua volta sempre venendo incontro nel presente, tramite il presente (*l’av-venire*).

5. Abbiamo dunque qui due snodi fondamentali, nel discorso di Pasquale connessi a una ricostruzione e a una problematizzazione dell’itinerario teologico pannenbergiano (che chiama anche in causa la questione del rapporto tra incarnazione e resurrezione: cfr. soprattutto pp. 55-63), ma che qui mi interessa evidenziare nella loro «nudità»: i) il rapporto profondo e co-espressivo, per così dire, tra Essenza e storicità e ii) la dimensione proletica come raccordo aperto di passato e futuro tramite il presente.

6. *Ad i)* un’essenza concepita in termini di storicità significa, suggerisce Pasquale, il superamento della visione greca secondo cui l’essenza di una realtà è concepita come «principio di pura permanenza indifferente al mutamento ed estranea al processo temporale» (p. 63), ossia come entità/essenza statica e isolata, portando così al più a concepire la dimensione storica come manifestazione di un’unità sostanziale *preesistente* e in sé completamente a/in-temporale (di qui le diatribe teologiche sulla «dottrina delle due nature», divina e umana, con la figura di Gesù a intervenire quale mediazione tra dimensioni in realtà reciprocamente esclusive come eternità e temporalità, essenza e storia, trascendenza e immanenza, ultraterreneità e terreneità etc., spostando su di sé e sull’evento della reincarnazione-resurrezione l’ambiguità e l’enigmaticità del rapporto tra esse e della *kenosis* del *Logos*: cfr. pp. 71-107); *ad ii)* secondo Pasquale, e proprio secondo il tentativo pannenbergiano di oltrepassare una tale concezione della sostanza in favore di una visione che mi sembra per certi versi sintetizzabile con il «Dio in divenire» scheleriano, è *solo il futuro a decidere ciò che*

una cosa «è», un futuro che però è calato nel presente e si manifesta prima di tutto attraverso di esso, per poi *determinare retroattivamente* tanto questo quanto il passato da cui proviene, per decidere dell'essenza della realtà in quanto tale:

il futuro è così imprevedibilmente aperto, che può mutare ogni cosa. In questo senso, non è possibile emettere un giudizio definitivo sull'essere di un uomo o di una situazione, né del mondo in generale: solo il futuro deciderà di questo. Perciò la verità di un essere è posta nel futuro, in cui solo si deciderà definitivamente l'essere di un determinato aspetto della realtà, anche in ciò che esso è già ora: solamente nel futuro, infatti, si potrà conoscere il rapporto fra gli elementi già ora presenti e quelli a venire (p. 237)¹.

Pertanto, da un lato viene superata l'«*opposizione alternativa* tra la nozione di tempo e quella di eternità» (p. 110), le quali non sono dimensioni dell'essere reciprocamente escludenti, perché la seconda è il presente che racchiude insieme ciò che è separato nel susseguirsi del tempo, ossia non ha un contenuto diverso da questo ma contiene in compresenza tutti gli avvenimenti distesi lungo la «linea» del flusso temporale, facendoli quasi con-sonare (cfr. *ibidem*); dall'altro lato, è soltanto a partire da «ciò che avviene nel tempo con il *peso del definitivo*» (*ibidem*) che si può decidere *retroattivamente* ciò che è vero, il valore della realtà e dell'eternità della e nella essenza (di Dio, di un Dio costitutivamente *proiettato al futuro*).

7. La storia diventa così fondamento *indiretto* e *dialettico* dell'identità, ossia la *relazione con l'alterità* è quanto sembra connotare *sostanzialmente* l'essenza nella sua più intima realtà: l'identità è *nella* anzi *tramite* la differenza, essere e storia non possono essere colti come contrapposti o addirittura estranei, il processo temporale è la cifra del reale, è decisivo in ordine al costituirsi dell'essere e rende così impossibile pensare (come farebbe appunto la metafisica greca) la (non)realtà del divenire in termini di contingenza e corruttibilità opposta all'immutabile e assoluta preesistenza dell'essere (cfr. pp. 112-120). Tra essenza e storia esiste dunque una *determinazione relazionale*, che le pone in «intrinseca correlazione e reciproca implicazione» (p. 121), espresse dal fatto che *ogni* presente della realtà si configura strutturalmente come «“anticipazione” del futuro che deve ancora venire, e, correlativamente, ogni avvento del futuro – nella forma di un evento determinato – assume il valore di compimento “retroattivo” di ciò che è stato anticipato, definendone ontologicamente l’“essenza”» (*ibidem*): la totalità storica del processo reale viene così stabilita e decisa definitivamente sul piano ontologico, conclude Pasquale, «soltanto dal futuro finale della storia, dall'avvento reale cioè di quell'*evento* che ne costituisce il futuro insuperabile, ovvero la sua “fine”» (*ibidem*), il *fondamento retroattivo* della realtà di ogni presente storico. Ogni presente, in quanto partecipa della totalità storica, è anticipazione (per quanto frammentaria e provvisoria) del senso definitivo di questa, del futuro ultimo, la connessione con il quale è però decisiva rispetto alla verità assoluta dell'essere di ogni presente che si succede nel

¹ Cfr. anche un bel passo di Pannenberg riportato da Pasquale stesso a p. 66: «sarà sempre e solo il futuro che decide ciò che una cosa è. L'essere di un uomo, di una situazione o anche del mondo in generale non si può ancora riconoscere da ciò che di esso è visibile ora. Solo il futuro deciderà in materia. Deve ancora apparire ciò che l'uomo e la situazione del mondo diventeranno nel futuro» (W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (1964), trad. it. di G. Poletti, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia, 1974, p. 164).

tempo. È a partire dal «dopo» che si decide di un «adesso» che però lo ha già anticipato manifestandone la relazione con il «prima».

8. Potrei sintetizzare affermando, spero non forzando troppo la prospettiva dell'Autore, che l'unità della sostanza è qualcosa che va «realizzato» (*storicamente*) e non semplicemente «ripristinato» (facendo della storia un semplice accidente verso un tortuoso e criptico «ritorno al passato»), il che però non significa cancellare la dimensione della pre-esistenza o dell'assoluta identità, quanto evidenziare che tale «necessità di realizzazione» (che tiene dunque in sé una «necessità» e una «apertura al possibile» che se pensate astrattamente in senso hegeliano diventano foriere di aporie) è proprio la cifra espressiva della pre-esistenza e dell'assoluta identità: l'essenza si presenta, per così dire, come il tentativo di un paradossale «ritorno al futuro» o – meglio – di un «ritorno *tramite* futuro» che si manifesta e viene anticipato in ogni presente – ma non esaurito da esso – e che non solo e non tanto «svelerà» la realtà celata dell'essenza, quanto la determinerà intrinsecamente, andandola a costituire in senso definitivo. Il futuro è così il «non ancora accaduto» che non solo rivela ma «rinnova» l'essere del «già accaduto», essendo costitutivamente aperto alla dimensione del possibile:

il significato di *anticipazione* o “struttura prolettica” sembra doversi intendere come la dimensione per cui una determinata sequenza storica appare realmente coordinata a un accadimento futuro come a quella condizione che ne istituisce il definitivo significato ontologico. In tale quadro, la realtà anticipata del futuro non significa, pertanto, presenza effettiva dell'evento futuro, ma rimando obiettivo, ontologica possibilità del verificarsi di quella presenza la cui condizione è appunto l'effettivo verificarsi dell'evento. Antecedentemente a tale verificarsi del futuro quale evento, la sua presenza – significata nella struttura anticipatoria – esprime il modo di essere del presente in rapporto al suo possibile futuro, ma *non il suo modo di essere futuro*, che propriamente *dipende dal verificarsi storico* dell'essere del futuro (p. 126)².

9. C'è, in ultima istanza, un'essenza, *stabile e immutabile* nella sua auto-identità, che però deve *realizzarsi processualmente* e dunque *storicamente*, pertanto *concretamente* e *tramite diverse forme, in diversi modi, sempre possibili* e mai necessari o «necessitati» ma che però sono rivolti a fare del futuro l'inverarsi e il verificarsi di questa essenza.

² Qui l'Autore, per tener letteralmente fede alla singolarità dell'evento prolettico cristico rispetto agli altri eventi prolettici storici, distingue tra due diversi significati della nozione di anticipazione-retroazione, uno riferito in generale a ogni sequenza storica in cui si definisce l'essenza di una cosa, dove «l'evento che ha valore anticipatorio è realmente distinto da quello che ha effetto retroattivo e rimanda a esso come condizione storica per la *definizione* della sua realtà ontologica» (p. 127), l'altro caratterizzante la resurrezione di Gesù, secondo cui «il valore anticipatorio e l'effetto retroattivo vengono a coincidere con la realtà storica di un unico evento, che è insieme anticipazione e presenza reale di ciò che è anticipato: l'autorivelazione escatologica di Dio» (*ibidem*): in questo caso, infatti, la realtà ontologica dell'evento (ossia l'unità essenziale di Gesù con Dio, la divinità di Gesù) «non è sospesa all'effettivo verificarsi storico di ciò che è anticipato (la fine della storia), piuttosto accade che il verificarsi storico dell'evento anticipatore (la resurrezione) assuma anche il senso e la funzione di attuale condizione storica dell'effetto retroattivo immanente alla realtà ontologica dell'evento futuro (*l'escathon*)» (*ibidem*; cfr. anche 128-134, dove la problematizzazione della prospettiva pannenberghiana è volta a evitare – elemento che qui mi preme sottolineare – la ricaduta nella visione hegeliana dell'anticipazione, secondo la quale il risultato sarebbe già presente «quale codice genetico» nell'assoluto).

10. Sembrerebbe, sin qui, di non essere affatto lontani dalla prospettiva hegeliana, quasi in Pannenberg ci fosse una semplice «teologizzazione» degli elementi genuinamente filosofici presenti nella dialettica di Hegel, tuttavia – ed è proprio il nucleo della ricerca di Pasquale – Pannenberg farebbe un ulteriore passo rispetto a Hegel (sempre restando alla dimensione strettamente filosofica, posto che sia così facile distinguerla nettamente da quella teologica anche all'interno dello stesso pensiero hegeliano), in direzione dell'affermazione più esplicita del valore e dell'importanza della *libertà*, della *possibilità* e persino della *singularità*.

11. Infatti, per Hegel la storia è «storia di apparizioni dell'assoluto» (p. 145), intesa però come «l'automanifestazione della necessità dell'apriorità dell'idea appresa nel concetto: diviene ciò che essa deve diventare, perché se l'idea avesse un *partner* a sé originario non sarebbe più assoluta, dal momento che non è dell'assoluto il (poter) sopportare una *partnership* a lui originaria» (*ibidem*). In altri termini, l'infinito «facendo uscire la "storia" da sé, si "storicizza" e, in questo modo, si media nella propria verità» (*ibidem*), di modo che «lo s-volgimento della storia è necessitato dal disegno stesso che l'assoluto ha in sé» e che «la necessità è un risvolto della libertà» (*ibidem*), la quale non sembra così appartenere davvero – nella forma della libertà di scelta – all'assoluto. Il concetto hegeliano di libertà, divina e umana, non terrebbe adeguatamente conto della *casualità* di questa, dell'eventualità motivata *esclusivamente dal futuro* e dell'*indeducibilità* di questa da tutto ciò che al presente già esiste (compreso da «ciò che colui-che-vuole già è»): la necessità lavorerebbe sempre «alle spalle» della libertà cancellando tempo, caso e, soprattutto, *futuro*, nonché – con essi – la dimensione *plurale* della *realizzazione individuale* della libertà, ma anche e più in generale il diritto che il dato storico vanta sulla forma logica del concetto, la condizione di apertura in cui si situa ogni essenza del passato e del presente, il suo orientamento verso un futuro aperto, orizzonte imprescindibile per la comprensione della realtà attuale stessa (cfr. p. 152). In Hegel il concetto *fa* la storia senza però *divenire* attraverso essa, dunque «nella sua trascendentalità apriorica non "impara" contenutisticamente niente dall'aposteriori storico» (*ibidem*) «la storia con le sue accidentalità non svolge nessun ruolo costitutivo e verificativo rispetto all'immanenza dell'assoluto» (p. 153).

12. Pannenberg invece, dal canto suo, metterebbe in rilievo che gli avvenimenti storici rappresentano un reale apporto per l'identità dell'essenza pur nella sua «intoccabile» trascendenza, pensando dunque la libertà come non obbediente a nessuna apriorità e necessità, ossia come reale autodeterminazione, anzi autodeterminabilità, venendo così a fare della «*determinabilità* – liberamente scelta – di Dio» il fondamento per pensare «il "futuro come modo di essere di Dio"» (p. 154). Ciò significa pensare l'essenza come *futuro a se stessa*, pensare un futuro *determinato* eppure *libero* e *aperto*, anzi pensabile come tale proprio perché *autodeterminato*, significa – inoltre – pensare che «la storia umana non va intesa come il "dispiegamento di ciò che in sé è già impiantato nel concetto dell'uomo"», perché piuttosto «l'uomo *diviene* nel presente anticipando il proprio futuro» (p. 155). Solo il futuro «rende possibile la libertà, in quanto esso ci dona la distanza dal presente e dal passato, salvaguardandoci – "salvandoci" – da ogni etero- o auto-asservimento presenti

stico e concettuale-definitorio» (*ibidem*): è nel futuro a risiedere «il “nocciolo del personale”» (*ibidem*), l'essenza dell'uomo ma anche quella di Dio, in modo che – diversamente da Hegel – il soggetto umano non è un semplice «momento del processo storico» (*ibidem*), né l'avvenimento qualcosa deprivato della «propria effettiva contingenza» (*ibidem*) – in Hegel «il soggetto-concetto non *diviene* storico, non è a partire dal suo futuro» (p. 166).

13. Pertanto la verità va intesa come storia, come processo, e se certo già in Hegel la sua struttura logica veniva dipinta alla stregua di un percorso graduale, restava però sempre un percorso retto da necessità, seguiva cioè un *corso necessariamente fissato dall'inizio* (cfr. p. 156): con Pannenberg invece, si passa dal *Begriff* al *Vorgriff*, dalla *predestinazione* all'*anticipazione*, da una necessità «cieca» a una necessità «che vede» (da una epimeteica a una prometeica, potremmo anche dire), dal concetto al *preconcetto*, situato in uno «stato di condizionatezza finito-storica» (*ibidem*) – andando peraltro a scavare proprio «dal di dentro» la stessa logica dialettica hegeliana (cfr. pp. 157-165).

Se in Hegel il caso e l'accidente *nella loro singolarità* sono qualcosa non solo superabile anzi superato dalla necessità del concetto, semplici momenti di questa senza alcun ruolo *attivo* nel suo dispiegamento, in Pannenberg essi ricoprono proprio il ruolo di *compimento retro-attivo* a più riprese evidenziato: il particolare conserva la capacità di mettere in dubbio l'universale, non viene semplicemente dissolto in maniera assoluta, né tantomeno resta del tutto chiuso nello spazio interno *logico* del concetto, confermando soltanto ciò che è stato realizzato nell'autoporsi del logico.

In Hegel non ci sarebbe spazio per accidentalità *rilevanti* perché verrebbe a mancare la distanza rispetto al presente in ragione della provenienza dal passato logico: verrebbe dunque a mancare proprio la possibilità di una vera anticipazione del futuro nel presente, soffocata dall'appartenenza a un passato ideale che la rende già superata e inderivabile dal futuro, «il precorrere anticipatorio (*Vorgriff*) del futuro inveramento si compie come ricorso (*Rückgriff*) all'apriorità logico-ideale, come “regresso al fondo”» (p. 168). Tutto questo significa anche salvaguardare, o perlomeno riabilitare, «l'*astrattezza* delle determinazioni affinché esse rimangano determinazioni e la loro astrattezza rimanga – a sua volta astrattezza» (*ibidem*): il reale in senso stretto è il futuro inveramento del logico, mentre per Hegel la verità del primo andava cercata nella corrispondenza di principio con il secondo; si passerebbe così «dall'apriori del passato logico al futuro *realfilosofico*» (p. 170). Un passaggio che comporta il superamento di almeno due obiezioni, ossia l'idea che il «già anticipato» possa apparire come autorizzazione non solo ad anticipare ma anche a possedere il futuro e quella che la conoscibilità dell'essere e della sua forma «proiettata» nel futuro possa equivalere a fare della realtà un *noumeno* inconoscibile: in realtà, ricostruisce Pasquale, ricorrere alla nozione di anticipazione significa proprio, da un lato, pensare a un cono prospettico che guarda al futuro senza doverlo necessariamente e totalmente possedere, nonché, dall'altro lato, mettere in risalto «la presenza *reale* dell'anticipato» (p. 171; cfr. più diffusamente pp. 172-186).

14. Credo possa essere utile a chiarire – tenendo anche conto della dimensione narrativa della storia che l'Autore fa emergere nella conclusione della sua opera e su cui tornerò in

seguito – l'esempio del *trailer* di un film³, vera e propria anticipazione del racconto e di quanto è possibile vedere, anticipazione del futuro nel presente, del compimento finale nell'attuale, un'anticipazione che però non è da vedere tanto come totale rivelazione immediata quanto come «accenno oggettivo» a quanto è di là da venire se si proseguirà lungo il percorso, incontrando contingenze ed elementi che non sono di per sé presenti nel *trailer* stesso ma che in certa misura «inverano» il contenuto di questo pur senza modificarlo. Inoltre, il *trailer*, lungi dal «rovinare» o «disincentivare» la visione, è uno stimolo a iniziartela e a proseguirla sino alla fine (non si spiegherebbe, altrimenti, perché spesso un *trailer* condensa alcuni dei migliori passaggi di un film). Infine, non va messo tra parentesi il fatto che come il *trailer* anticipa il senso complessivo del film presentandone così quasi *in nuce* la verità, così allo stesso tempo lo stesso senso globale emergerà solo in seguito alla visione dell'intero film e grazie a una sorta di «rivisitazione retrospettiva» che ne colga l'insieme e che – soprattutto – espliciti il senso, la funzione e l'«essenza» dello stesso *trailer*. Si può richiamare anche la bella immagine benjaminiana secondo cui il cammino storico è quello di chi procede in avanti rimanendo però sempre rivolto all'indietro, di modo che la storia è visibile soltanto *après-coup*, soltanto *alla fine*, soltanto *a partire da* un determinato momento in cui si ci ri-volge all'accaduto per comprenderne lo s-volgere⁴.

15. Quanto sin qui detto non cancella l'eredità cospicua che Pannenberg riceve da Hegel a livello logico e concettuale, muovendo dalla visione della ragione non come un principio (come era ancora in Kant) ma come un *processo*, come qualcosa di *dialettico* e (perché) fondato sulla *contraddizione*, passando da un intendere intellettuale a un pensare razionale: pensare all'essere significa pensare al divenire, pensare all'ente significa pensare agli enti e dunque alla relazione, al rapporto con l'altro da sé, pensare il limite significa pensare ciò che traccia insieme l'identità (de-finisce) e le relazioni (de-linea), ciò che funge da trampolino di lancio verso l'altro, verso la vita, il fondamento del superamento inquieto verso nell'altro, ciò che sospinge oltre di sé e fa fuoriuscire da sé (cfr. pp. 192-196). Significa, in ultima istanza, pensare dinamicamente il finito e pensarlo così anche relato essenzialmente e reciprocamente all'infinito, pensarlo come *per sua natura* infinito, significa pensare la buona infinità, *affermativa* perché *divenire determinante(s) tramite finito* – dunque in maniera storica (cfr. pp. 196-209). Già in Hegel dunque l'essere va colto nelle sue forme storiche «fenomenologiche», per quanto «leggere l'essere nel tempo» non cancella «il primato dell'essere sul tempo» (p. 209), che non è minimamente coinvolto nella realizzazione effettiva e qualitativa delle modalità manifestative dell'essere: ciononostante, è significativa ed è un riferimento per Pannenberg la concezione dell'assoluto come abitato da un elemento

³ Nonostante questo presupponga qualcuno che lo ha non solo progettato ma anche già realizzato: occorre forse immaginare un film di cui nessuno è propriamente regista o sceneggiatore che ha previsto nel dettaglio tutto e in cui ogni momento è almeno parzialmente *trailer*, in cui cioè ogni momento illumina su quelli immediatamente precedenti proiettando verso quelli successivi e ripropone lo svolgersi della storia stessa sino ad arrivare al finale vero e proprio.

⁴ Mi riferisco alla IX delle note tesi *Über den Begriff der Geschichte*. Sull'importanza della comprensione temporale *a posteriori* da un punto di vista marcatamente antropologico si vedano i fondamentali G. Anders, *Une interprétation de l'aposteriori. Pathologie de la liberté* (1935-1936), trad. it. di F. Fistetti e A. Stricchiola, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di K. P. Liessmann e R. Russo, Palomar, Bari, 1993; P. Virno, *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

di costante «rilancio», come ciò che manifesta «la propria precedenza nella destinazione all'altro-da-sé e, perciò, all'intero da parte di ogni realtà fenomenica: ossia, mostra di essere "prima" facendosi vedere come un "dopo"» (p. 211). Il prima dell'assoluto, in ultima istanza, è tale *perché viene dopo*, e allo stesso tempo l'ultimo non diventa semplicemente il primo, essendo piuttosto quanto questo, pur restando tale, presuppone: «l'assoluto sta all'inizio del processo soltanto perché lo si è riconosciuto alla fine di questo processo, quale risultato» (*ibidem*), «il risultato è la premessa e la premessa è il risultato» (*ibidem*).

16. È però proprio per questo che il senso della storia è pericolosamente quasi nullo, non essendo in grado di mutare realmente l'assoluto: è certo necessaria come *condizione del manifestarsi* di questo, è cioè *necessaria all'assoluto* ma non nella sua dimensione prettamente storica, «viene meno la "storicità" della storia, una storia che non può andare *se non così* non è una storia: è un meccanismo» (*ibidem*) di cui al più prendere coscienza e piena consapevolezza se si hanno gli occhi (*filosofici*) per intercettarne le manifestazioni. Proprio questo elemento viene rifiutato da Pannenberg e, con lui, da Pasquale, in quanto verrebbe oltretutto ritenuto inaccettabile dal punto di vista dello stesso cristianesimo, in cui ad aver peso non è solo e non tanto l'effetto che il rivelatore guadagna rivelandosi, quanto soprattutto il destinatario della rivelazione e l'effetto che questa ha su di lui (cfr. p. 213). In merito a questo punto l'Autore è molto radicale, leggendo la «fine della storia»⁵ in Hegel in maniera non dissimile da quanto ha fatto in maniera discussa Francis Fukuyama⁶, per affermare che in Hegel, stante la pienezza della presa di coscienza che questi o la sua filosofia avocerebbero a sé (stante, meglio, la definitività della presa di auto-coscienza da parte dell'assoluto che sarebbe avvenuta tramite Hegel o la sua dialettica), sembra venir meno il senso della prosecuzione del cammino della storia, o – quantomeno – si apre la questione circa il *sensu ultimo* della storia – si tratterebbe cioè, in quest'ottica, «di precisare se dopo il compimento incomincia il declino, oppure se, hegelianamente parlando, il compimento coincide con la fine della storia» (p. 216). In altre parole, quando Hegel afferma che la serie delle figure spirituali sarebbe *per ora* conclusa, getterebbe un'ombra che rende il domanda-re ancora più incisivo:

la conclusione e il compimento della storia e perciò della filosofia sono assoluti o ancora una volta temporanei? È da attendersi un ulteriore progresso o meno? È, anzi, da attendersi un declino, o piuttosto un'irradiazione continuata di questa definitività? E, possibilmente, fino a quando? (p. 217).

La filosofia, arrivando dopo (secondo la nota immagine della civetta di Minerva che si leva al crepuscolo), lungi dal prescrivere come la realtà dovrebbe essere o dal guidarla, non può far null'altro che mostrare la bontà/razionalità della storia, di ogni momento storico, la carica di significato che inevitabilmente esso porta e la destinazione dell'assoluto che

⁵ Vale la pena di ricordare perlomeno che ai presupposti della possibilità della fine della storia l'Autore ha dedicato una penetrante opera monografica: cfr. G. Pasquale, *Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente*, Mondadori, Milano 2004.

⁶ Cfr. il noto F. Fukuyama, *The End of the History and the Last Man* (1992), trad. it. di D. Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano, 1992.

esso realizza: «la filosofia “conosce” la realtà quando questa è già tutta dispiegata, e non ha il compito di indicare come *deve* essere il mondo (il futuro), ma di spiegare concettualmente come è (il passato), mostrandone l'intrinseca razionalità» (p. 218). La filosofia, in una prospettiva in cui gli individui sono meri strumenti rispetto agli scopi meta-individuali verso cui l'astuzia della ragione li indirizza, può dunque «attestare» il compimento della storia, ma se questo non coincidesse con *la fine* resta comunque aperta la domanda circa la possibile *decadenza* della storia stessa, o comunque – stante l'affermata coincidenza tra *il fine* e *la fine* da parte di Hegel – circa il cosa debbano fare i filosofi (nonché, più in generale, tutti gli individui) dopo di Hegel.

17. Non si tratta tanto, come ben evidenzia Pasquale, di pensare a una sorta di presunzione (filosofica) di Hegel, quanto di comprendere che è la stessa concezione filosofica del pensatore tedesco a portarlo coerentemente a ritenere che il suo sistema rappresentasse il culmine della riflessione se non dell'umanità intera: ma la storia, anche ammesso il suo compimento *filosofico*, risulta *eo ipso* compiuta sul piano propriamente storico? In Hegel stesso, nella sua stessa concezione filosofica, si può ritrovare un duplice atteggiamento «per cui il presente è il culmine della storia ma, contemporaneamente, potrebbe esserci un futuro» (p. 222), al quale però la ragione, tutta rivolta al *passato*, non può guardare:

il suo compito è quello di trovare se stessa in quel che c'è e in quel che c'è stato; del futuro non si può occupare proprio perché non può cogliere se stessa in ciò che non c'è ancora; e, tuttavia, non può negarlo poiché, se da un lato la filosofia e la storia hanno raggiunto il culmine, sarebbe assurdo e in “contraddizione” con i dettami della dialettica non riconoscere che anche l'epoca in cui vive Hegel debba essere messa in crisi e superata. Nonostante il suo preteso compimento dialettico, la storia va avanti e la forma compiuta che essa riceve nel disegno hegeliano andrebbe per lo meno dialettizzata – *iuxta propria principia* – da quella alterità che è il suo futuro (pp. 222s.).

Insomma, la /il fine filosofica non sembra coincidere con la/il fine meta- o extra-filosofico, laddove i primi risultano compiuti i secondi si rivelano come ancora aperti, gravidi di futuro – aspetto che porta Pasquale a concludere che, nello stesso Hegel, l'infinità e la ricchezza di forme, fenomeni e aspetti con cui il razionale si presenta nella storia sono oggetto non della filosofia bensì della religione, della cristologia in particolare (cfr. pp. 224-232). È così che la «correzione» pannenberghiana alla filosofia hegeliana può presentarsi come risolutiva rispetto a quest'ordine di problemi: la storia è una presenza reale e sostanziale, risultante dalla tensione fra promessa dell'assoluto (di Dio) e suo irrevocabile compimento: il compimento della storia non coincide con la sua fine, non coincide con il raggiungimento di una piena autoconsapevolezza, quanto piuttosto con la conclusione escatologica che segna il «ritorno al futuro» sopra tratteggiato (per Pasquale «il ritorno parusiaco del Risorto»). Detto altrimenti, da un lato (quello hegeliano-filosofico) il futuro viene depresso, mentre dall'altro lato (quello pannenberghiano-teologico) esso viene aperto anzi presupposto: la storia è così leggibile come quell'«non-già-ancora» che fa appunto sì che vi sia un «ancora». Il momento ultimativo, la fine, fa rilucere l'unità e il senso della storia, non tanto brillando di luce propria quanto condensando in un solo momento l'intera luce di ogni singolo altro attimo che l'ha preceduta:

la fine non conferisce nulla alla storia, ma lascia che la luce di quest'ultima emerga e che il suo senso si scioglia dalle tenebre della "contraddizione". Non si tratta di un conferimento di significato *ex post*, ma del fatto che soltanto la chiusura dell'esperienza permette che a ciascun suo momento venga assegnato il proprio peso nella storia. La tesi, infatti, secondo la quale è il futuro a decidere e a dire il presente, diventa tale nel momento in cui, finita la storia, non si dia *altro* futuro. Il futuro (*Zu-kunft*) della fine della storia è, infatti, il "venire incontro" (*zu-kommen*) verso il presente, quale autentico conferimento di senso a quanto nel presente accade (p. 236).

Il volo della civetta di Minerva è iniziato nel passato (nella resurrezione di Cristo in particolare, nella prospettiva teologica dell'Autore) e non nel presente della fine stessa.

18. All'interno dell'orizzonte speculativo dipinto dall'Autore, il futuro per l'uomo si presenta come una «reale ed effettiva possibilità» (p. 238)⁷ anche quando sembra configurarsi come «impossibile» (*ibidem*)⁸, un futuro all'insegna della *Rückwirkung*, dell'effetto retroattivo, per il quale «l'essere (*Wesen*) di una cosa o di una persona viene manifestato soltanto alla sua fine; questa fine possiede, allora, un valore retroattivo, in quanto stabilisce definitivamente, non solo per la nostra coscienza, ma anche sul piano dell'essenza, la verità relativa all'ente considerato» (*ibidem*). Solo in questa prospettiva, in cui nella «dieresi tra essenza ed esistenza» (*ibidem*) non è all'opera una semplice frattura ma si apre lo spazio per la *Rückwirkung*, si può affermare – asserto fondamentale, come indicherò per accenni negli ultimi passaggi di queste pagine – che «l'essenza dell'uomo – in quanto così da sempre costituita – è in via di completamento "epigenetico", essendo una natura promessa che passa a compimento attraverso lo svolgersi della storia» (*ibidem*)⁹, e perciò «non è la storia che "fa" ciò che l'uomo è, bensì il contrario, è l'uomo che "fa" la storia e, in un certo senso, la umanizza» (*ibidem*). Più in generale, secondo quanto sin qui presentato, si afferma il «primato del futuro nella comprensione del tempo» (p. 248), giacché «è solamente il futuro a determinare, in ultima analisi, la natura di una cosa» (*ibidem*): è solo alla fine della storia che si potrà determinarne il senso, «futuro e pienezza "vanno assieme"», solo il primo «può portare compimento e pienezza all'essere finito; e il futuro ha, per ciò stesso, la precedenza sul passato e sul presente» (*ibidem*), venendoli a interpretare e a rischiarare. *Wesen* e

⁷ Per l'Autore, è importante precisarlo, ciò avviene e può avvenire solo «a causa della parola di Dio» (*ibidem*).

⁸ Viene anche in mente un passaggio molto bello di Peter Sloterdijk in cui leggiamo: «l'uomo avanza solamente finché si orienta all'impossibile. [...] Che cos'è l'uomo, se non l'animale dal quale viene preteso troppo? [...] Chi non è stato sopraffatto dalla dimensione colossale non appartiene alla specie *Homo sapiens*. Di essa faceva parte già quel primo cacciatore della savana, che alzò la testa e comprese che l'orizzonte non è un confine protettivo, ma la porta attraverso la quale entrano le divinità e i pericoli. [...] Come animale superiore nella media, pungolato dalle ambizioni, afflitto da simboli eccessivi, l'uomo rimane indietro rispetto a ciò che gli viene richiesto, anche quando veste la maglia del vincitore o i panni del cardinale» (P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* (2009), trad. it. di S. Franchini, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, introduzione di P. Perticari, Raffaello Cortina, Milano, 2010, p. 546).

⁹ Richiamo a questo proposito anche un denso passo di Pagani citato dall'Autore nella nota 56 di p. 146: «la libertà di scelta si rivela, ad un'analisi approfondita, come quell'intreccio misterioso di destinale e di spontaneo in cui consiste l'umano. Il destino – cioè la meta – istituisce la possibilità stessa del cammino e, letteralmente, "fa la differenza", cioè salva dalla indifferenza dell'insensatezza. Ma se la dimensione destinale salva l'uomo dall'errare insensato, anche lo salva da ogni captazione servile, assegnandoli il rango filiale del "libero". Un rango che non dice certo uniformità e passività, bensì creatività all'interno del rapporto originante» (P. Pagani, *Tommaso: la libertà della differenza*, in C. Vigna (a cura di), *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, pp. 147-187: 185s.).

Wassein di una cosa sono determinati dal suo futuro: è, come ricordato, «una nuova formulazione della nozione di “sostanza”: sarebbe l’esito del processo temporale a determinare “il che cos’è” (*Wassein*) delle cose» (p. 250), vale a dire che queste sono ciò che sono «per “retroazione” dall’esito del loro divenire» (*ibidem*), essendo ogni essere «un essere-nel-tempo» (*ibidem*). Essendo l’essenza della vita nel suo complesso temporale, «dipende da quale sarà il futuro la cui venuta determinerà l’interezza di questo intero» (*ibidem*) e «la vera natura di una cosa è l’intero processo temporale della sua esistenza, e questo processo sarà completato solo nel futuro» (*ibidem*): ogni essere deve essere concepito «come *Antizipation* della sua essenza, di ciò che pienamente sarà solo nel futuro» (*ibidem*), «una cosa è ciò che è solo anticipando la sua fine e a partire da essa» (*ibidem*), «il futuro è la fonte della totalità di una realtà, e l’essenza (*Wesen*) di quest’ultima è l’anticipazione del suo futuro» (*ibidem*).

19. Si tratta, mi sembra di poter dire, di un vero e proprio passaggio – riprendendo il filo conduttore che va da Eraclito a Deleuze – *dall’essere al divenire*¹⁰, non però semplicemente nei termini di una «ontologia del processo di sviluppo e tanto meno un’ontologia dell’evoluzione temporale» (p. 252), nel senso che lo stadio finale di una realtà dice qualcosa della sua essenza senza modificare ciò che essa è in se stessa: ciò che risulta vero nel futuro e alla fine del processo di maturazione era stato vero per tutto il processo, non viene per così dire «creato» da questo. Da questo punto di vista, Pasquale non manca di notarlo acutamente, Pannenberg assume una prospettiva ancora metafisicamente classica, «perché nel suo pensiero la trascendenza non risulta “minacciata” dalla storia» (*ibidem*), perché il carico di novità e di creatività che il futuro garantisce resta comunque limitato dalla relazione con l’essenza, per quanto egli non intenda «rinunciare a sottolineare il carattere innovativo della storia quale possibilità di incremento in ordine all’essenza di una realtà» (*ibidem*). Con altre parole, da un lato, «classicamente le essenze sono permanenti, metastoriche, non conoscono un’“oscillazione di essenza”, essendoci una fissità della specie e del genere» (*ibidem*), ma dall’altro lato «sulle essenze individuali agisce il *novum* storico proveniente dalla storia, il quale può portare una reale novità» (*ibidem*): quella pannenbergiana è una «ontologia del futuro in cui l’autentica natura delle cose è determinata esclusivamente dall’esito della storia, dall’evento unificante in cui l’esistenza finita è raccolta in una sola e coerente totalità» (p. 253). Proprio per questo, oltrepassando la «tirannia della totalità» hegeliana, Pannenberg garantisce la *contingenza* e l’*accidentalità* degli avvenimenti storici, in quanto «fattori codeterminanti la “ragione” di quanto accade come storia» (p. 256), garantisce cioè la pluralità e la differenza «creaturale» nella loro intrinseca bellezza e libertà singolari, facendone non tanto la superficie che vela o nasconde l’unità profonda del reale (del creato), quanto anzi ciò che glorifica questo attraverso la distanza relazionale che delimita e insieme s-lancia: in ultima istanza «il concreto è la relazione» (*ibidem*), la sostanza va concepita *temporalmente* e *relazionalmente*, dimensioni che rappresentano le due facce della stessa medaglia, vale a dire che la sostanza va concepita *dinamicamente* – come *dynamis*.

¹⁰ Cfr. anche I. Prigogine, *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences* (1978), trad. it. di G. Bocchi e M. Ceruti, *Dall’essere al divenire. Tempo e complessità nelle scienze fisiche*, Einaudi, Torino, 1986.

20. È così che «ogni singola cosa è resa libera di essere se stessa in perfetta differenza da tutte le altre» (p. 258) e che la «riconciliazione finale» non sarà «un mero *superamento*, bensì una *sinfonia*» (*ibidem*), quella non di una «totalità che elimini la differenza» ma di una «totalità differenziata» (*ibidem*): tutto e particolare non sono in antitesi, è piuttosto «il contesto del tutto a dotare ogni singola cosa della sua propria “non permutabile” specificità» (*ibidem*), come allo stesso tempo «il tutto si realizza solo in, e mediante, tali specificità» (*ibidem*), «possiede una propria *de-finizione* solo nel particolare, tramite la sua accidentalità e contingenza» (p. 259), di modo che «l'intero non è l'eliminazione o il superamento hegeliano (*Aufhebung*) della differenza, ma piuttosto ciò che ha luogo *nella differenza stessa*» (*ibidem*) e che il peculiare-individuale si profila come «*universale concretum*, luogo del tutto» e la totalità come «luogo della differenza» (*ibidem*) – in un' *articolazione* sempre dinamicamente e unitariamente aperta. Pertanto, «la comparsa finale della totalità è anche la comparsa definitiva delle differenziazioni di ogni essere finito» (p. 260), le quali non si dissolvono nella totalità ma anzi «vengono integrate in modo tale da trovare il proprio luogo adeguato sia *in quanto* differenze, sia come esempi della totalità del reale» (*ibidem*): non «annullamento della finitezza temporale» bensì «attualizzazione del finito» (p. 261), processo che culmina con «il portare la finitezza al suo pieno poter essere» (*ibidem*).

21. È l'affermazione, in ultima battuta, del «paradigma epigenetico» della storia (ribattezzabile anche come *narrativo*), per il quale «la disposizione di un racconto è decisa dall'“esito degli avvenimenti narrati”: la conclusione del racconto dota della sua esatta realtà e contingenza ogni momento specifico della narrazione che precede» (p. 262). È allora la *conclusione* del racconto a portare «pienezza e integrità all'intera successione degli avvenimenti» (*ibidem*), è la chiusura del processo temporale a farne un tutto, un'unità coerente e razionale, a costituire e a fondare retroattivamente il tutto come realtà unificata e adeguata alla narrazione dispiegatasi nel tempo, come tempo. Una totalità escatologica così intesa non è quindi semplice unificazione statica ma un «contesto semantico che determina la specificità di ogni sezione del processo temporale e garantisce a ogni parte il suo significato specifico» (*ibidem*), un vero e proprio «orizzonte di senso all'interno del quale diventa possibile definire il particolare distinguendolo dagli altri» (*ibidem*): la continuità dell'intera sequenza temporale narrativa è così determinata dalla *conclusione* della realtà narrata e della narrazione stessa, «e in questo modo ogni singola particolarità riceve retroattivamente la propria corrispondente peculiarità all'interno del contesto del racconto totale» (p. 263). Ciò significa che il compimento della realtà «non è semplicemente latente all'interno» (*ibidem*) della realtà stessa, non venendo così a coincidere «con l'unica conclusione “possibile”, ovvero con la conclusione “necessaria” del processo temporale» (*ibidem*): piuttosto, si può connotare tale compimento non solo come «non necessario», ma addirittura come «più che necessario» (*mehr als notwendig*), in quanto «esito contingente di un autentico *novum* che viene dal futuro, un *novum* che offre un contesto all'intera successione di avvenimenti temporali che lo precede» (*ibidem*), coordinando – contingentemente – le pluralità delle esistenze finite. Unificandole, cioè, non tramite «una sconfitta o un superamento (*Aufhebung*) delle loro differenze» (*ibidem*) quanto facendole risultare «adeguatamente correlate l'una all'altra all'interno di un contesto semantico coerente» (p. 264). La totalità è così «*narra-*

tiva e razionale» (ibidem), unifica la realtà non «a dispetto della differenza» bensì «proprio nell'evento di contestualizzazione della differenza» (ibidem): le singolarità vengono non eliminate bensì con-vocate «in un'interrelazione armoniosa» (ibidem) che conferisce a ciascuna il proprio posto e il proprio senso compiuto. Il modello pannenberghiano è dunque non quello «di totalità a spese della differenza, ma piuttosto di totalità per amore della differenza e di differenza per amore della totalità» (p. 265): è una totalità musicale in quanto armonica e sin-fonica, è una totalità relazionale e razionale – è una totalità r(el)azionale.

22. Per chiudere queste pagine, cercherò di esplicitare meglio, seppur in maniera ancora solo incoativa, la possibile connessione con il «fuori» dei concetti e delle tematiche al centro dell'opera di Pasquale. Prima di tutto, la «struttura prolettica» mi sembra possa essere una lente focale per intendere adeguatamente lo statuto della libertà umana e dell'agire umano in generale: essa, infatti, è rintracciabile in ogni atto umano, individuale o collettivo che sia. Spesso, quando si pensa all'uomo come all'essere/animale architettonico (dal senso comune alla filosofia, da Aristotele alle scienze contemporanee, passando per Marx) si incappa in un facile fraintendimento: credere che l'uomo semplicemente «progetti» un'azione «disegnandone» il «piano» che poi si tratta semplicemente di «realizzare» e «portare a termine» raggiungendo lo «scopo prefissato». In realtà, non solo, come già Aristotele aveva ben presente, esiste una *eterogenesi dei mezzi* prima ancora che dei fini (dato uno «scopo X», per l'uomo si apre la problematica di quale «mezzo Y» vada individuato e ottenuto per raggiungerlo, ritrovandosi così preso in una catena di «mezzi A-B-C-etc.» che diventano a loro volta inevitabilmente «scopi parziali» o addirittura «ultimi»)¹¹, ma soprattutto a ben vedere *l'azione umana non si svolge affatto in questo modo*. Infatti, l'«immagine» che l'uomo si farebbe dello scopo e i «pensieri» a esso associati non corrispondono mai a una rappresentazione fedele – una «(pre)riproduzione» – di quanto viene poi infine realizzato o raggiunto, piuttosto sarà proprio questo compimento finale a gettare una luce rischiarante anche sul «desiderio» o sul «bisogno» iniziale: per esempio, chi ha in progetto di preparare e cucinare una torta (ma anche, radicalizzando, di decidere cosa essere nel futuro o di migliorare il mondo in cui vive) avrà in mente un «abbozzo», certo tanto più preciso e accurato quanto più fondato sulla memoria di precedenti esperienze dirette e indirette e sulla creatività della sua immaginazione, ma che comunque non potrà corrispondere *in toto* al risultato finale (se certo l'immagine visiva può essere più impressa nella mente e dunque fornire già una guida chiara, non possiamo dire altrettanto degli odori, dei sapori, etc., ma anche della forma e dell'aspetto finali stessi, cui è comunque riservata una certa qual dose di imprevedibilità e novità), e che dunque andrà non solo e non tanto «confermato» dall'esito dell'elaborazione quanto pienamente rischiarato e «significato» da questo, senza nulla togliere al fatto che era *proprio quella* torta che voleva cucinare e *proprio secondo quella* ricetta¹².

¹¹ Cfr. p. e. Aristotele, *Etica Eudemia*, II, 10, 1226a 14 e 1226b 8-14; Id., *Grande etica*, I, 16-17, 1188b 25-1189a 32.

¹² Medesimo concetto è espresso in C. Lucchini, *Il bene come processo possibile concreto. Natura umana e ontologia sociale*, Mimesis, Milano-Udine, 2010, p. e. pp. 52 e 150-174 (ma mi sembra essere per certi versi il filo conduttore dell'intera opera). Si veda in questo stesso numero la mia recensione a questa ricca opera.

23. Più in generale, la direzione in cui procede l'esistenza umana – ogni singola esistenza in quanto relazionalmente e temporalmente esposta – non è teleologicamente bensì *teleo-clinamente* orientata:

il disegno – non dei tratti confusi, ma l'unità di una figura – non è ciò che guida fin dall'inizio il percorso di una vita, bensì ciò che tale vita si lascia dietro, senza poterlo mai prevedere e neanche immaginare. [...] Ogni essere umano è un essere unico, è un esistente irripetibile che, per quanto corra disorientato nel buio mescolando gli accidenti alle sue intenzioni, non ricalca mai le medesime orme di un altro, non ripete mai il medesimo percorso, non si lascia mai indietro la medesima storia. [...] La vita non può essere vissuta come una storia, perché la storia viene sempre dopo, risulta: è imprevedibile e impadroneggiabile, proprio come la vita¹³.

In questo senso, «nessun essere umano fa la sua storia, la progetta o, tanto meno, la padroneggia, la decide»¹⁴: «l'unicità dell'esistente non ha alcun bisogno di una forma che la progetti e la contenga. [...] La figura, l'unità del disegno, [...] se proprio viene, viene solo dopo»¹⁵, l'esistenza non ha qualcosa che *a priori* guida «il senso del nostro agire, un carattere necessitante che prefigura l'orientamento del nostro percorso»¹⁶. Per questo, all'interno del cammino storico umano «una teleologia si costruisce solo dopo che il fatto è accaduto, *post festum*»¹⁷, ossia «il *telos* non è qualcosa di predeterminato, ma è costruito attraverso il processo storico [...], appare solo in seguito, come risultato delle azioni nella storia»¹⁸: la «dimensione retrospettiva» è «indispensabile per ogni riorientamento vitale del nostro futuro collettivo»¹⁹. Visto da altra prospettiva, per pensare in maniera adeguata e scevra delle consuete aporie la libertà umana, occorre pensarla non solo e non tanto *ex ante* e quindi orientata *ad post*, quanto *ex post* ma sempre e comunque orientata *ad ante*, o anche – secondo alcune declinazioni del dibattito contemporaneo – occorre abbandonare l'idea dell'*homunculus* interiore che decide liberamente e successivamente agisce sulla base della decisione presa, perché piuttosto la libertà starebbe nella *presa di coscienza* delle ragioni che spingono all'agire, nella *capacità di prendere posizione ex post* rispetto a moventi e motivi dell'atto, sarebbe cioè qualcosa che riguarda primariamente il passato e non il futuro²⁰: in questo senso (certo gravido di una problematicità che i miei semplici accenni non possono certo qui nemmeno adeguatamente affrontare) però la libertà si presenterebbe come a pieno titolo *ri-flessiva* e capace di *mediazione*, si profilerebbe cioè come apertura dello spazio della possibilità e presa di distanza dall'immediato, *come umana* («è libero chi può divenire

¹³ A. Cavareto, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano, 1997, pp. 8s.

¹⁴ *Ivi*, 181.

¹⁵ *Ivi*, 187.

¹⁶ M. Voza, *Le maschere di Eros*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011, p. 168.

¹⁷ M. Hardt, A. Negri, *Empire* (2000), trad. it. a cura di A. Pandolfi e D. Didero, *Impero*, BUR, Milano, 2010, p. 63.

¹⁸ *Ivi*, p. 436.

¹⁹ F. Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (1984), trad. it. di S. Velotti, *Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano, 1989, p. 56.

²⁰ Cfr. p. e. F. Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, particolarmente pp. 197-251; D. C. Dennett, *Consciousness Explained* (1991), trad. it. di L. Colasanti, *Coscienza. Che cosa è*, illustrazioni di P. Weiner, postfazione di M. Marraffa, Laterza, Roma-Bari, 2009; nonché anche, con un approccio più attento alle neuroscienze, M. De Caro, A. Lavazza, G. Sartori (a cura di), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice Edizioni, Torino, 2010.

consapevole di ciò che ha fatto, chi possa commentarlo, criticarlo, rivederlo ecc.)²¹. La libertà assumerebbe così quasi una veste *narrativa*, ma – come proprio l'utilizzo dell'orizzonte concettuale aperto da Pasquale permette di chiarire – non nel senso di un «racconto illusorio» (dunque di una *favola*), bensì in quello di una capacità specifica di far emergere e risaltare coerenza anche «a cose fatte» in vista delle «cose da fare», di ri-costruire il percorso fatto per riappropriarsene in maniera definitiva e sempre però rivolta al futuro – una libertà genuinamente protesa al futuro perché «ancella» del passato²². L'identità, conseguentemente a ciò e nuovamente in stretta affinità con le conclusioni di Pasquale, si delineerebbe come *autobiografica*, il legame tra i ricordi che costituisce la memoria personale e così l'unità del soggetto non sarebbe insito nei ricordi stessi, ma sarebbe esterno a essi²³, risiederebbe cioè nel loro inserimento in una «struttura narrativa»²⁴, in una vera e propria storia coerente e continuativa capace di integrare linearmente i diversi momenti in un *unicum*²⁵ il cui significato non è tanto «donato» quanto «ricostruito»²⁶. Proprio come quando mettiamo in ordine una stanza: l'ordine emerge solo in seguito alla nostra azione, *eppure* sentiamo che in qualche modo era «già lì» e che non abbiamo fatto altro che letteralmente pro-durlo (*farlo venire fuori*) – *sappiamo* che era già lì.

²¹ F. Cimatti, *La scimmia che si parla*, cit., p. 232; ma anche: «la libertà è sempre *a posteriori*, più un riflettere su quel che è stato che un progettare quel che sarà. [...] La libertà è il punto di arrivo e non di partenza del percorso esistenziale» (*ivi*, p. 251): in questo senso, più che essere direttamente «operativa», la libertà possiederebbe piuttosto un carattere «meta-operativo», ma con ciò anche discutibilmente relativo più al *sapere* che all'*agire* in senso stretto.

²² Cfr. anche M. Bontempelli, *Tempo e memoria. La filosofia del tempo tra memoria del passato, identità del presente e progetto del futuro*, CRT, Pistoia, 1999; M. Dorato, *Futuro aperto e libertà. Una introduzione alla filosofia del tempo*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

²³ Come aveva colto acutamente Bergson, in questo senso la finalità deve essere vista come qualcosa di *esterno* rispetto al movimento (quello storico o quello dell'identità – quello della libertà), altrimenti essa non è nulla: tanto nel meccanicismo quanto nel teleologismo la finalità resta qualcosa di *interno*, dunque «tutto è già dato», tutto è parte di un piano, che prevede la realizzazione di un progetto (meccanicismo) o il raggiungimento di uno scopo (teleologismo): cfr. H. Bergson, *L'Évolution créatrice* (1907), trad. it. a cura di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano, 2002, pp. 155-222.

²⁴ Molto bello a tal proposito un passo di Cimatti: «senza il collante costituito dalle storie avremmo sì immagini della memoria, e forse anche piani per azioni da fare in momenti successivi a quello presente, ma non l'idea di una continuità temporale che si estende dal passato al futuro, all'interno della quale noi ci muoveremmo come in un insieme unitario. Potremmo vivere molte esperienze, ma senza sapere che potrebbero essere scandite da momenti diversi di un'unica esperienza temporale» (F. Cimatti, *La scimmia che si parla*, cit., p. 225).

²⁵ Detto diversamente: più passato c'è più futuro si ha, il passato è in qualche modo in funzione del futuro, il quale a sua volta è in funzione (*rischiatartrice*) rispetto al primo, come emerge anche nella tematizzazione del rapporto tra memoria e psiche da Nietzsche a Freud, o nel ruolo rivestito in particolare nella psicoanalisi dalla nozione di *Nachträglichkeit*, o – ancora – nella considerazione del rapporto tra memoria e apertura metabolica nella teoria dei sistemi e nella cibernetica.

²⁶ Una tale concezione dell'identità (sulla quale cfr. anche p. e. A. C. MacIntyre, *After virtue* (1981), trad. it. di P. Capriolo, *Dopo la virtù: saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, dove si descrive l'uomo come «essenzialmente un animale che racconta storie»: *ivi*, p. 258, e per questo gli *animali umani* «diversamente dagli altri, possono essere ritenuti responsabili di ciò di cui sono autori»: *ivi*, p. 250) è al centro anche di alcune interessanti declinazioni delle «pratiche filosofiche» contemporanee: cfr. p. e. D. Demetrio, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano, 1996; R. Madera, *Il nudo piacere di vivere. La filosofia come terapia dell'esistenza*, Mondadori, Milano, 2006, autore, quest'ultimo, considerato il fondatore dell'Analisi Biografica a Orientamento Filosofico (cfr. anche Id., *Che cos'è l'analisi biografica a orientamento filosofico*, in C. Brentari, R. Madera, S. Natoli, L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, a cura di Bruno Mondadori, Milano, 2006, pp. 81-103).

24. Tutto ciò peraltro, e in secondo luogo, è dovuto a specifiche ragioni antropologiche su cui non posso purtroppo qui diffusamente soffermarmi²⁷, è dovuto cioè alla *configurazione specifica della natura umana* nei termini – paradossalmente – di *natura generica* (*Gattungswesen*, «ente naturale generico», «essenza generica»): un tale concetto sta a indicare che l'uomo non è biologicamente specificato e pre-determinato, dunque che la sua essenza non è specifica e già progettata, ma deve essere realizzata storicamente e attivamente in svariati modi e forme particolari e imprevedibili. Questo, si accetti qui l'asserzione di principio non dimostrata, non sta tanto a significare che la natura umana – intesa come *tabula rasa* – è «plastica» e «malleabile», quasi un materiale a completa disposizione, che non c'è dunque *una natura umana sostanziale*, quanto piuttosto che tale *sostanza unitaria* va concepita in termini *dinamici*, in termini di *dynamis*, di *potenzialità*, impedendo qualsiasi conoscenza «a priori» dei suoi esiti e dei suoi scopi, ma non – secondo proprio quanto Pasquale permette di cogliere – il *riconoscimento* «a posteriori» di essi, anzi rendendolo così possibile.

25. Per chiudere, senza prendere posizione circa la correttezza dell'interpretazione che Pasquale dà degli sbocchi della dialettica hegeliana – d'altronde anche il dibattito tra gli «specialisti» non ha condotto, com'è forse normale, a conclusioni definitive²⁸ –, vale la pena almeno di notare che Hegel distingueva tra «possibilità formale» e «possibilità reale», dove se la prima – essendo «l'essere in sé che è soltanto esser posto e quindi essenzialmente essere altro» – è «questa identità come un passare in un assolutamente altro», la seconda – possedendo il sé il momento della realtà – è intesa alla stregua della *necessità* («avendo in lei l'altro momento, cioè la realtà, è essa stessa già la necessità»): ciò che è *realmente possibile* non può essere diversamente da come è («quello che è necessario, non può essere altrimenti [...]». Quello che è *realmente possibile* non può più essere altrimenti; poste queste condizioni e circostanze, non ne può seguir altro»), «la possibilità reale e la necessità differiscono dunque solo apparentemente. Quest'ultima è un'identità la quale, non che divenire, è già presupposta e sta a fondamento [...]». La *necessità assoluta* è dunque la *verità* in cui rien-

²⁷ Rimando alla mia recensione al già citato C. Lucchini, *Il bene come processo possibile concreto* e al mio *Verità e natura umana*, pubblicati in questo stesso volume.

²⁸ Posizioni divergenti rispetto a quelle di Pasquale le possiamo riscontrare, per esempio, nel troppo poco noto M. Bontempelli, *Filosofia e realtà. Saggio sul concetto di realtà in Hegel e sul nichilismo contemporaneo*, CRT, Pistoia, 2000, nonché nel fondamentale studio di H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (1955), trad. it. di A. Izzo, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «Teoria sociale»*, Il Mulino, Bologna, 1997, la cui tesi di fondo potrà portare successivamente l'autore a fare del concetto *hegelianamente* inteso il luogo filosofico per pensare – con una sorta di «grammatica del cambiamento» che fa da contrappeso all'heideggeriana «grammatica dell'essere» – la *possibilità di trasformazione dell'esistente*, la carica *eccedente* e *transitiva* che la realtà (*proprio in quanto intimamente razionale*) porta sempre con sé, permettendo di affermare che «ciò che è non può essere vero», di distinguere la «potenzialità essenziale» dalle svariate «possibilità aleatorie» e, da ultimo, di affermare la «struttura bidimensionale» del mondo (condensata nel rapporto tra *essere* e *dover essere*): cfr. Id., *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (1964), trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, introduzione di L. Gallino, Einaudi, Torino, 1967, particolarmente pp. 96-151. Un'interpretazione invece peculiare è quella di L. Grecchi, *Karl Marx nel sentiero della verità*, CRT, Pistoia, 2003, particolarmente pp. 82-111, dove viene colta l'ambivalenza di fondo della dialettica hegeliana, aporeticamente presa tra chiusura definitiva del sistema e della storia e l'impossibilità di questa a partire dai presupposti stessi di tale dialettica.

trano la realtà e la possibilità in generale»²⁹. In tale prospettiva sembra dunque che effettivamente la singolarità, l'individualità, diventi quasi un semplice *Träger*, un «portatore», un mero «supporto» di quelle «relazioni implicate nella struttura profonda della storia e del suo movimento»³⁰, una struttura e un movimento da leggere sotto l'etichetta della «ferrea necessità». Saremmo così di fronte a una versione filosoficamente straordinariamente acuta e sistematica di quella teodicea per la quale non solo il male nasconde in sé il bene, ma soprattutto è *necessario* per permettere l'emergere di quest'ultimo. Inoltre, la necessità del movimento storico apparirebbe così subordinata al ripristino di una supposta «unità originaria e immediata» la cui «caduta» e «scissione» verrebbe *necessariamente* superata e *ricomposta* attraverso l'accadere e l'evenire storico: in tale prospettiva il cammino storico avrebbe un carattere pienamente *teleologico*, la «(dis/ri)soluzione finale» della scissione e della contraddizione sarebbe già precostituita e permetterebbe alla storia di svolgersi *finalisticamente*, ossia in maniera strettamente deterministica, dimenticando la dimensione del *potenziale* (*dynamei on*), che non ha nulla a che vedere con il *caso* o la mera *contingenza aleatoria* (*katà to dynaton*)³¹ e che è a pieno titolo la dimensione che l'uomo abita e deve consapevolmente abitare se intende de-fatalizzare l'esistente e prendere davvero in mano il suo futuro. Che la *praxis* umana si situi lungo questo versante, un cammino lungo un crinale sempre in sospenso ma sempre possibile, è qualcosa che aveva ben presente non solo il «sovversivo comunista» Marx, ma già il «signorotto greco» Aristotele, il quale – giusto per ricordare uno tra i tanti passaggi – ricordava che «il proponimento non può poi mai rivolgersi al passato [...]; infatti neppure si delibera sul passato, bensì sul futuro e sul possibile, mentre il passato non ha la possibilità di non essere accaduto»³². Se, infine, «il filosofo non è un medico: il suo lavoro non è guarire gli individui ma comprendere il mondo in cui vivono; capirlo nei termini di ciò che esso ha fatto all'uomo, e di ciò che può fare all'uomo»³³, la prima operazione fondamentale filosofica è comprendere che «sono gli uomini a fare la loro storia, ma sotto determinate condizioni»³⁴: comprendere che certo il passato non può non essere accaduto, ma che proprio per questo il futuro e il possibile sono aperti dinnanzi, che il presente è tale apertura al *dover essere*. Solo in questo modo si potrà rendere possibile «l'ingresso della libertà nella necessità»³⁵.

²⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1831), trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, a cura di C. Cesa e L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. 619-623.

³⁰ D. Fusaro, *Saggio introduttivo* a K. Marx, F. Engels, *Das Kommunistische Manifest* (1848), trad. it. a cura di D. Fusaro, *Manifesto e principi del comunismo*, Bompiani, Milano, 2009, pp. 7-214: 110.

³¹ Elemento questo su cui insiste molto Costanzo Preve nelle sue riflessioni sul marxismo, rifacendosi particolarmente a M. Vadee, *Marx penseur du possible*, L'Harmattan, Paris, 1998: cfr. p. e. C. Preve, *Marxismo e filosofia. Note, riflessioni e alcune novità*, CRT, Pistoia, 2002; Id., *Storia critica del marxismo*, Città del Sole, Napoli, 2007; Id., *Il Marxismo e la tradizione culturale europea*, Petite Plaisance, Pistoia, 2009. Su questi punti si sofferma anche A. Monchietto, *Convivenza con l'insensatezza. Fatalismo, speranza e schiavitù nel pensiero di Diego Fusaro*, in "Koiné", XVIII, 1-3, gennaio-giugno 2011, pp. 179-209: 191-193 e 203-209 (ma è una tematica molto presente, da prospettive e con sfumature diverse, anche nelle riflessioni di pensatori quali Giorgio Agamben e Paolo Virno).

³² Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 2, 1139b 7-9.

³³ H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, trad. it. *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 190.

³⁴ *Ivi*, p. 226.

³⁵ *Ibidem*.