

Tra storicismo e apocalittica Da Gioacchino da Fiore a Karl Löwith

Massimo Iiritano
(Istituto Universitario G. Pratesi/Università della Calabria)
massimo.iiritano@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Between Historicism and Apocalyptic. From Joachim of Fiore to Karl Löwith.

Abstract: Starting with a reference to Karl Löwith's book (*Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*), in which Joachim of Fiore's place is central, this short essay attempts to focus on two passages that are still fundamental today in order to understand the symbolic and philosophical interweaving between historicism and apocalypticism. A paradoxical overlapping of images and meanings, which makes the rereading of Gioacchino da Fiore's thought particularly stimulating, in relation to the hermeneutic perspectives opened up by the German philosopher.

Keywords: Apocalypse, Historicism, Messianism, Secularization, Theological.

*La fortuna di riferirsi ad un regno lontano,
di cui si alimentano tutte le religioni tradizionali,
non può più essere la nostra fortuna.
L'aldilà è in noi: una grave conoscenza, ma prigioniera in noi
Questa è la più grande e insanabile lacerazione dell'uomo moderno.
Elias Canetti, La provincia dell'uomo*

Tra storicismo ed apocalittica sta il paradosso teologico del pensiero figurale di Gioacchino da Fiore. La lettura di Löwith, basata come più volte è stato riconosciuto sullo studio di Taubes¹, ci fornisce, di tale irrisolto paradosso, i connotati essenziali.

¹ Cfr. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Matthes & Seitz Verlag, 1991; ed. it. *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997.

Giorgio Agamben, nel suo breve scritto “La Chiesa e il Regno”, a partire dalla Lettera di Clemente ai Corinzi, ci indica le origini di tale paradossale sovrapporsi di escatologia e apocalittica, storicismo e millenarismo.

“La Chiesa di Dio che soggiorna a Roma alla Chiesa di Dio che soggiorna a Corinto”. Il termine *paroikousa*, che ho tradotto “che soggiorna”, designa la dimora provvisoria dell’esiliato, del colono e dello straniero, in opposizione alla residenza di pieno diritto del cittadino, che si dice in greco *katoikein*. (...) *paroikein*, soggiornare come straniero, è il termine che designa la dimora del cristiano nel mondo e la sua esperienza del tempo messianico. Si tratta di un termine tecnico, o quasi, poiché la Prima lettera di Pietro (1Pt.1,17) definisce il tempo della Chiesa *ho chronos tes paroikias*, “il tempo della parrocchia” si potrebbe tradurre, se si ricorda che “parrocchia” significa qui ancora “soggiorno dello straniero”².

Sarà nel passaggio dal *paroikein* al *katoikein*, dal porsi della Chiesa “che soggiorna come straniera nel mondo”, come “cattolica”, ossia come “cittadina, come qualsiasi altra istituzione mondana”, che si consumerà, nell’analisi di Agamben, il tradimento di quell’esperienza messianica che costituiva, in origine, l’essenza stessa del “cristianesimo” (derivante dal termine *christos*, traduzione greca dell’ebraico *messia*)³.

È questo il quadro semantico e simbolico in cui forse è utile ricollocare il pensiero gioachimita e la sua traduzione filosofica operata in maniera straordinariamente efficace da Karl Löwith. Situato nella sua inedita riconfigurazione dei “presupposti teologici della filosofia della storia”, il pensiero di Gioacchino da Fiore acquisirà infatti una nuova imprevista centralità, nella quale il paradosso evocato in apertura diverrà la chiave di lettura della modernità occidentale nei termini d’una sempre incompiuta e drammatica “secolarizzazione” e delle sue “trasfigurazioni”⁴. Laddove quello stesso dramma irrisolto, tra storicismo e apocalittica, utopia ed escatologia, progressismo e messianismo, resterà comunque cuore semantico e simbolico impossibile da superare, nei termini un’inimmaginabile “Aufhebung” hegeliana.

Sono due in particolare le “definizioni” cruciali che, in questo quadro, possiamo riprendere dal già citato capitolo dedicato da Karl Lowith a Gioacchino.

1. *Storicismo teologico*

In Gioacchino la verità stessa ha un orizzonte aperto e un’essenziale storicità. Nel pensiero di Agostino la perfezione religiosa è possibile indifferentemente in ogni momento storico dopo Cristo; nel pensiero di Gioacchino è possibile soltanto in un

² G. Agamben, *La Chiesa e il Regno*, nottetempo, Roma 2010, p. 5.

³ Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Milano 2000.

⁴ Cfr. M. Bruni *L’eschaton storico e le sue trasfigurazioni*, in M. Bruni, A. Gatto (a cura di), *Il maestro dell’apocalisse*, Mimesis, Milano 2018, pp. 317-342.

determinato periodo per una particolare coincidenza di eventi. (...) Entrambi sono d'accordo nell'affermazione *nihil stabile super terram*; ma per Agostino ciò significa che tutto è transitorio, per Gioacchino che tutto è sottoposto ad un mutamento, anche la Chiesa e la sua dottrina. In confronto ad Agostino e a Orosio ed anche a Tommaso ed a Otto von Freising, il pensiero di Gioacchino è uno storicismo teologico.⁵

Innumerevoli sarebbero su questo punto i riferimenti, per evidenziare la centralità che tale curvatura storicistica ha avuto nella storia del cristianesimo e della modernità. Löwith ne fornisce, appunto, la cornice "classica", in qualche modo "definitiva". Storicismo teologico significa fondazione teologica dello storicismo: radice messianica secolarizzata che rende possibile, nell'impianto esegetico di Gioacchino da Fiore, la pensabilità di tale inedita "curvatura". Una linea orizzontale e orientata al futuro, come luogo della Rivelazione: quello che diverrà l'hegeliano "inveramento" dello Spirito, trasfigurazione filosofica di quell'Età dello Spirito in cui la Verità apocalittica infine si rivela nel tempo, avviene. La verità che si fa Evento, prefigurando qui un'altra grande immagine filosofica del novecento, l'altra grande filosofia "epocale" che sarà quella di Martin Heidegger. Anche qui, ancora, storicismo teologico. Laddove cioè ciò che diviene verità storica, rivelandosi sotto la coltre dei simboli e delle corrispondenze, non è semplicemente un avverarsi delle profezie, quanto lo stesso divenire della verità di Dio, in quanto Trinità. "Alle radici dell'ontologia del presente": ecco la direzione segnata da Andrea Tagliapietra per rileggere la "filosofia della storia" di Gioacchino da Fiore. "Ontologia del presente" indica chiaramente infatti il reale interesse simbolico e teologico dell'abate calabrese, che non è genericamente puntato su un futuro da "pre-vedere", quanto piuttosto su un presente che ritrova il suo "essere" autentico, la sua verità. Verità del tempo, nella quale si dissolvono presente passato e futuro, poiché tutto, infine, eternamente è: questa la direzione profonda dell'apocalittica gioachimita, che in ciò riprende pienamente lo "spirito" giovanneo. Questo l'unico possibile "storicismo teologico".

È noto che agli ebrei era vietato investigare il futuro. La torah e la preghiera li istruiscono invece nella rammemorazione. Ciò liberava per loro dall'incantesimo il futuro, quel futuro di cui sono succubi quanti cercano responsi presso gli indovini. Ma non perciò il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché in esso ogni secondo era la piccola porta attraverso la quale poteva entrare il messia.⁶

Tra storicismo ed apocalittica: laddove il senso originario del messianismo ebraico torna nella sua attualità "cristiana" e si ritrova nella lettura "storicistica" dei simboli apocalittici, i quali non coincidono affatto in Gioacchino con quelli

⁵ K. Löwith, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, 1949; ed. it. *Significato e fine della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 211.

⁶ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Neue Rundschau*, LXI (1950), pp. 560-570; ed. it. *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 57.

contenuti nell'Apocalisse di Giovanni. Tutta la Scrittura infatti, Antico e Nuovo Testamento, converge in questa visione "apocalittica" dei segni, dei simboli, delle corrispondenze, in quello che è il "metodo storico-profetico di esegesi allegorica" della "Concordia Veteri ac Novi Testamenti"⁷.

"Zarathustra vede disprezzato ed abbandonato il passato, in duplice modo: gli uni lo riducono ad un segno che prepara la strada ed annunzia il loro decaduto presente, mentre per altri il passato cessa con l'epoca dei loro avi. Entrambi non si redimono dal passato"⁸.

Siamo al punto cruciale di ogni tentativo di comprensione del paradosso nietzschiano dell'eterno ritorno: che non è, come spiega bene Löwith, il ritorno dell'antico "amor fati" e non segna neppure l'abbandono della visione storicistica della modernità occidentale, bensì un suo paradossale e im-possibile rovesciamento messianico. Non serve a redimerci dal passato, e a redimere il passato, né la storia antiquaria e monumentale, né il rifiuto e l'oblio radicale della storia⁹. È necessario piuttosto fare i conti con il peso del passato, dare un senso a ciò che è stato, non abbandonarlo al nonsenso della dimenticanza o dell'archiviazione.

La svolta copernicana nella visione storica è la seguente: si considerava «ciò che è stato» come un punto fisso e si vedeva il presente sforzarsi di avvicinare a tentoni la conoscenza a questo punto fermo. Ora questo rapporto deve capovolgersi e ciò che è stato deve diventare il rovesciamento dialettico, l'irruzione improvviso della coscienza risvegliata. La politica consegue il primato sulla storia.¹⁰

"Trasformare ogni così fu in così volli che fosse" è la nuova paradossale formula di questo rovesciamento della politica sulla storia, che segna il risvegliarsi del senso messianico di ogni storicismo.

In questo affannoso e ostinato volere la pienezza messianica dell'istante vissuto (Bloch), la verità apocalittica del tempo presente, Gioacchino da Fiore e Nietzsche appaiono infine, dunque, paradossalmente vicini. E dal loro inedito accostamento viene fuori la possibilità di metterne in luce le verità apparentemente più nascoste e inaspettate.

Allora la dimensione metafisica dell'essere si travasa nello spazio-tempo dell'apparire e della storia, nell'eterna verità del "falso" esercito mobile delle metafore, nella dimensione escatologica dell'*evento*. Qui l'evento è la porta carraia (*Torweg*) dell'attimo (*Augenblick*), là dove "tutte le cose sono annodate l'una all'altra (*sind alle Dinge verknötet*), in modo tale che quest'attimo trae dietro di sé *tutte* le cose avvenire (alle

⁷ *Concordia novi ac veteris testamenti*, a cura di A. Patschowsky, Istituto storico Italiano per il medio evo, 2018.

⁸ K. Löwith, *Von Hegel Zu Nietzsche*, Europa Verlag, Zurich 1941; ed. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1997, p. 296.

⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1973.

¹⁰ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 112.

kommenden Dinge) e quindi anche se stesso (also *sich selber noch*)” (III, 47). Qui l’evento fa di ogni istante lo scandalo del tempo, qui l’evento fa dell’attimo più irrilevante la “pietra angolare” dell’essere, il nodo indissolubile di un’inquieta pazienza.¹¹

«Articolare storicamente il passato non significa conoscerlo proprio come è stato davvero. Vuole dire impossessarsi di un ricordo così come balena in un attimo di pericolo»¹².

«La vera immagine del passato *guizza* via. È solo come immagine che balena, per non più comparire, proprio nell’attimo della sua conoscibilità che il passato è da trattenere»¹³.

“Immagine dialettica” è allora il nome che Walter Benjamin assegnerà a tale balenare, guizzare via, rivelarsi inaspettato e inafferrabile, della verità del tempo. Del passato, del presente, del futuro: della sua pienezza messianica che è oltre il cronologico e vuoto scorrere del “continuum” in cui svanisce il senso di ogni “storicismo” che non sappia nutrirsi del suo segreto teologico, come prefigurato simbolicamente nella prima delle *Tesi di filosofia della storia*¹⁴. Ed è proprio nel simbolo apocalittico che questa *immagine dialettica* può ritrovare il suo più antico significato, attraverso la lettura di Gioacchino da Fiore.

2. *Duplice eschaton*

Il ‘compimento del tempo’ non deve essere inteso come un unico evento del passato, ma come qualcosa che si effettuerà nel futuro, cosicché la Chiesa di Cristo fino ad oggi non costituisce un eterno fondamento bensì un’imperfetta anticipazione. (...)

Lo schema escatologico di Gioacchino non consiste dunque né in un millennio né nella semplice attesa della fine del mondo, ma in un duplice eschaton – una fase storica finale del divenire della salvezza, che precede l’eschaton trascendente di una nuova era, introdotta dalla seconda venuta di Cristo¹⁵

Indagare sulla secolarizzazione, scriveva Giacomo Marramao, significa “andare alla radice di quel divorzio tra Cielo e Terra da cui si è sprigionata la dinamica infuturante che ha finito per proiettare in orizzontale – nel tempo storico – la relazione verticale-salvifica tra le due dimensioni della trascendenza e dell’immanenza”¹⁶. È l’atto costitutivo stesso della modernità, dunque, ad essere segnato da questa operazione drammatica, da questo rovesciamento di prospet-

¹¹ A. Tagliapietra, *Nietzsche e Gioacchino. Apocalisse della verità ed eterno ritorno*, in M. Bruni, A. Gatto (a cura di), *Il maestro dell’Apocalisse*, Mimesis, Milano 2018, p. 266.

¹² W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 27.

¹³ Ivi, p. 26 s.

¹⁴ Cfr. Ivi, p. 21.

¹⁵ K. Lowith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 205.

¹⁶ G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza 1994, p. 6

tiva in cui il senso stesso del “tempo storico”, e della nostra esistenza in esso, assume una connotazione diversa. In cui esistere significa –heideggerianamente – “essere gettati” nel mondo e nel tempo: lanciati in avanti alla ricerca di un senso che, qui ed ora, non ci è dato. “Il Moderno – scriveva in un saggio precedente lo stesso Marramao – rispetto al pensiero che lo ha preceduto, ha da una parte estrapolato la ‘storicità’ dell’evento mentre dall’altra ha messo tra parentesi la locuzione ‘eternità’, facendola coincidere *de facto* con il movimento storico stesso”¹⁷. Una coincidenza paradossale e sempre incompiuta, che nessuna filosofia della storia è mai riuscita del tutto – nella teoria e nella pratica – a risolvere ed eliminare.

“Le due più complesse e comprensive concezioni ottocentesche del ‘processo storico’ – quella di Hegel e la ‘filosofia della praxis’ di Marx – hanno appunto tentato di ovviare a questa contrazione interpretando il divenire non come un tempo unilineare ma come un composto stratificato di persistenza e mutamento”: ma il paradosso riemerge inevitabilmente, “e se in Hegel questo paradosso si manifesta nella grande eresia di un Assoluto (razionale) che diviene, in Marx esso è ravvisabile nell’attribuzione alla *praxis* di tutte le prerogative che la onto-teologia metafisica classica assegnava invece alla *poiesis*”¹⁸. Contraddizioni ineliminabili e risorgenti, dunque, che costituiscono la vitalità stessa del mondo moderno e la sua persistente inquietudine. Contrazioni e contraddizioni che hanno la loro prima origine nei simboli apocalittici gioachimiti e nel loro paradossale e im-possibile sforzo di contenere e rivelare l’eterno nella storicità, l’*eschaton* nell’avvenire del tempo.

Tutto a partire da quell’operazione fondante, di cui si diceva, per cui il tempo storico, assumendo una direzione infuturante e progressiva, tende ad acquisire valore di Assoluto, contraendo in sé l’idea stessa di redenzione. Il concetto di storia appare allora una “creazione del profetismo” e le grandi concezioni storiche dell’Ottocento non riescono alla fine a svincolarsi da quest’animo profetico originario.

Il *Manifesto comunista* è anzitutto un documento profetico, un verdetto e un invito all’azione, ma non è assolutamente un’analisi puramente scientifica fondata su dati empirici (...) Il presupposto fondamentale del *Manifesto comunista* non è l’antagonismo di borghesia e proletariato come di due classi in opposizione: l’antagonismo sta piuttosto nel fatto che in una classe sono i figli dell’oscurità e nell’altra i figli della luce. Egualmente la crisi finale del mondo capitalistico-borghese, profetizzata da Marx nella forma di una previsione scientifica, è un *giudizio finale*, anche se pronunciato dalla legge inesorabile del processo storico.¹⁹

Lo spirito messianico e apocalittico che anima ogni utopia moderna, deriva dunque da tale radice, che Lowith individua principalmente nell’opera e nei

¹⁷ G. Marramao, *Sacer/sanctus/sanction*, in *Religione e Società*, II 3, p. 61.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ K. Lowith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 72 ss.

simboli gioachimiti. Da qui, la celebre storia delle “Trasfigurazioni” della sua visione teologica della storia, che rendono particolarmente significativa l’appendice del volume. E ci danno infine il senso della centralità di Gioacchino da Fiore in tutta l’opera e in tutta la rilettura filosofica della modernità operata dal filosofo tedesco.

Eppure, tali trasfigurazioni e tali eredità, più o meno velate o esplicite, come anche in Ernst Bloch diverrà evidente, vengono preliminarmente comprese proprio a partire da quella che rimane l’ottica autenticamente escatologica di Gioacchino. Laddove l’ultimo *eschaton*, quello prefigurato nell’Apocalisse giovannea, ma in realtà già compreso, seguendo la visione ermeneutica della “concordia” in tutte le Scritture, rimane sempre e comunque il *tèlos* irrinunciabile: il fine a partire dal quale tutto il divenire storico acquisisce il suo senso e il suo significato. *Meaning in History*, appunto. Che è insieme “significato e fine” come nella traduzione italiana; ma appunto in quanto significato e fine in quel *meaning* necessariamente coincidono. Ecco dunque che in quel “duplice eschaton” Lowith coglie il punto cruciale, il crocevia drammatico e inevitabile di ogni filosofia della storia che voglia indicare un *senso*, una direzione sensata, allo scorrere del tempo e degli eventi. *Senso* che è ancor più che *significato*, poiché non corrisponde a nessun *segno*, ma si rivela messianicamente solo nel suo stesso “finire”: apocalisse della verità²⁰.

Un *duplice eschaton* che Gioacchino non fa altro che riportare, con la sua ebraica fedeltà esegetica alla lettera del testo sacro e ai suoi simboli di verità²¹, direttamente dall’Apocalisse di Giovanni, invertendo la via della comprensione filosofica della storia precisamente nella sua lettura anti-agostiniana del versetto XX: aprendo la via ai tanti millenarismi, laici e non, che segnano nel profondo la modernità. A quelle “trasfigurazioni” appunto, che nascono proprio dalla possibilità di comprendere il mistero del “millennio” in senso non agostiniano ma concretamente storico. Epoca storica, futuro sperato, realizzarsi in terra delle speranze messianiche del “Regno dei cieli”.

Così agli occhi di Ernst Bloch, per il quale quella di Gioacchino è “l’utopia sociale più conseguente del Medioevo”; “un sogno assolutamente storico” che “passato attraverso lunghi periodi storici e penetrato in paesi molto lontani”, giunge infine, sconfitto e stravolto, nel nostro inquieto tempo presente, dimostrando ancora tutta la sua attualità²².

Siamo di nuovo nella lunga storia delle “trasfigurazioni”: ricorrente e inevitabile tentativo di fermarsi qui, al tempo dello spirito, alla terza età della storia. Espressione di quella speranza “umana troppo umana” che lo stesso Nietzsche

²⁰ Cfr. M. Iritano, *Apocalisse della Verità*, Città del sole, Napoli 2002.

²¹ Cfr. M. Iritano, *Giacchino da Fiore. Attualità di un profeta sconfitto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015.

²² E. Bloch, *Religion im Erbe*, Suhrkamp Verlag 1966; *Religione in eredità*, Queriniana, Brescia 1979, p. 215. Cfr. G. Cunico, *Il Gioacchino di Ernst Bloch*, in *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, Viella, Roma 2005, p. 213.

farà esplodere in un paradossale “ritornare dell’eterno”. Perché nessuna temporalità, nella sua pienezza di verità, potrà mai evitare di esplodere (o implodere) apocalitticamente nella figura inimmaginabile e impensabile dell’Eterno.

L’unica possibilità di mantenere un senso al concetto di Dio – scriveva Nietzsche – starebbe nel concepire Dio *non* come forza efficiente, ma come *stato massimo*, come *un’epoca* [...] un punto nello sviluppo della *volontà di potenza*, in base al quale si spiegherebbe tanto lo svolgimento ulteriore quanto il prima, ciò che è stato fino a lui.²³

Figura apocalittica della *plenitudo temporis*, immagine dialettica dell’eternità nel tempo: più precisamente di una eternità *del* tempo, che infine si Rivela. Immagine dialettica, appunto, dalla quale è impossibile rimuovere quella intrinseca duplicità che è nella natura stessa del simbolo apocalittico, che sta nel già e non ancora di un pensiero figurale che può solo indicare per cenni – “nutibus indicabo”²⁴. L’epoca della pienezza, lo stato massimo della storia ne segna apocalitticamente la fine: ne precede la *catastrofè*. Trasfigurare questa speranza e questa direzione escatologica, come insegna ancora Lowith, significa quindi perderne il senso, che non può che essere “finale”. Compimento in cui tutto finalmente “ritorna”.

²³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1887-1888, trad. it. di S. Giammetta, Adelphi, Milano 1971, vol. VII, tomo II, p. 177 s., n. 10 [138].

²⁴ «Poiché, anche se non posso credere di essere sapiente, se non per stupidità, tuttavia non potrei scusarmi di ignorare ciò che sono tenuto a dire, se non per falsità. Parlerò quindi come potrò, nel caso contrario indicherò con dei cenni (nutibus indicabo). E se non posso imitare gli uomini, imiterò l’animale senza intelligenza, o altrimenti l’uomo privo di parola, che a cenni va indicando ciò che ha visto» (*Enchiridion super Apocalypsim*, ed. critica a cura di E.K. Burger, Toronto 1986; trad. it. di A. Tagliapietra, in Gioacchino da Fiore, *Sull’apocalisse*, Milano 1994, pp. 131-133).