

RADICI E DESTINI D'EUROPA: ALCUNE NOTE SULL'EREDITA' DI GIOACCHINO DA FIORE

di Stella Marega

Il dibattito contemporaneo

La difficoltà di definire in modo univoco i caratteri distintivi di una presunta “identità europea”, è testimoniata in modo esemplare dal dibattito sorto, a suo tempo, attorno alla stesura della Costituzione dell'Europa comunitaria, nel cui *Preambolo* sono stati citati in modo piuttosto vago le eredità culturali, i valori ed i diritti inalienabili su cui si fonda la società europea. Il dibattito sulla validità di questa scelta – e delle conseguenti omissioni - come è noto, non si è mai concluso, e si protrae tuttora, con tanti e tali strascichi da renderne impossibile un resoconto.

La principale obiezione alla tesi del *Preambolo* può essere ricondotta a quella linea di pensiero che riconosce nell'esperienza del Medioevo cristiano il fulcro dei movimenti culturali e delle dottrine politiche e giuridiche da cui si sono sviluppati i valori e le istituzioni dell'Europa moderna. Questa teoria giunge al suo pieno sviluppo nel periodo del romanticismo tedesco, trascinando con la forza di un fiume in piena la maggior parte degli studi storiografici della prima metà del '900¹. Certo non mancano i dissensi, le polemiche, le divergenze irriducibili: è sottinteso come la questione sulle radici medioevali (o meno) della cultura europea, abbia finito per diventare principalmente una questione sulle sue radici cristiane (o meno).

In realtà molti dei tentativi indirizzati a delimitare il concetto di “identità europea” finiscono spesso per assumere i tristi connotati di una strumentalizzazione o di una vuota retorica. Individuare in questo o in quel momento storico, in questo o in quel pensiero politico, in questa o in quella dottrina religiosa la vera e unica natura di un continente dalla

¹ Nella sterminata bibliografia su questo problema, si rimanda in particolare, per la ricchezza dei contenuti, ai saggi: *La conversione dei popoli germanici al cristianesimo: la discussione storiografica e Il Medioevo come "Christianitas": una scoperta romantica* in: Manselli R., *Scritti sul Medioevo*, Bulzoni editore, Roma, 1994.

storia millenaria non può avere altro risultato che aggiungere paglia al fuoco delle polemiche.

È tuttavia innegabile il bisogno di tutti gli europei che si reputano tali di condividere non tanto un unico mito fondativo, ma di possedere piuttosto, e soprattutto, un patrimonio comune di riferimenti simbolici e di basi culturali. La volontà di recuperare delle radici condivise si pone infatti come condizione preliminare nella difficile elaborazione di un progetto comune europeo che vada al di là della creazione o del consolidamento di organizzazioni sovranazionali a carattere prettamente politico e amministrativo.

L'esistenza di caratteri capaci di conferire al continente un valore aggiunto rispetto a quello delle singole entità che lo compongono - come ad esempio il riconoscimento di principi fondamentali quali la libertà, la democrazia, la tolleranza, la tutela dei diritti, la solidarietà - non basta a chiarire il problema sull'identità, riproponendo la questione riguardo alle radici storiche: greche, romane, cristiane, germaniche, medioevali, umanistiche... l'elenco potrebbe proseguire. Tale indeterminatezza sulle origini riguarda non soltanto i valori ma anche la cultura in genere, le arti, le scienze, le tecniche, la filosofia, la religione. È così che, mancando i presupposti per definire ciò che è originariamente ed intrinsecamente europeo, la pretesa di considerare l'Europa come un'unità di spiriti e di intenti appare come un sogno da intellettuali, lontano dalla condizione reale che è quella di un certo numero di Stati nazionali che si limitano ad essere tenuti insieme da una rete di interessi meramente economici e finanziari, e che ancora si scontrano sulla rivendicazione di paternità di valori che dovrebbero essere, per loro natura, *universali*.

Ancora, la presenza, nella storia europea, di progetti politici che per lungo tempo si sono contesi l'onere e l'onore di edificazione di una memoria collettiva del continente, rende evidente l'impossibilità, ad oggi, di sostenere l'ipotesi di un unico elemento fondativo ed identitario. Questo si può affermare individuando tre principali progetti antagonisti²: quello cat-

² Questo tipo di classificazione è stata proposta da Gérard Namer, che nel suo breve ma denso saggio *Memorie d'Europa*, individua la peculiarità dell'identità europea nella *memoria di una costante rimessa in questione di sé*. Cfr.: Namer G., *Memorie d'Europa, Identità europea e memoria collettiva*, Rubbettino, Catanzaro, 1993.

tolico, basato sulla memoria della *Res publica Christiana* medioevale, quello liberale, che rimanda agli imperi coloniali del XVII e XIX secolo, infine quello socialdemocratico, che trae legittimazione dal progetto dell'*internazionale* precedente alla rivoluzione sovietica del 1917. Tutti e tre questi progetti si rivelano non solo parziali ma anche inefficaci, in quanto già hanno visto l'esito negativo cui erano destinati gran parte dei loro presupposti ben prima dell'attuale unificazione europea. Nel loro fallimento però non tutto è andato perduto: resistono i valori, resiste la progettualità, resiste, fortunatamente, la pluralità dei punti di vista. I progetti politici di questa nuova Europa non hanno saputo dare risposte certe e definitive alla questione identitaria, anche se indubbiamente hanno favorito perlomeno una riflessione approfondita, offrendo l'opportunità di una rinnovata e più consapevole messa in discussione.

Ma, proseguendo sul piano della progettualità e dell'aspettativa, il dibattito è destinato inevitabilmente ad assumere connotazioni di carattere ideologico, e a regredire ad un livello su cui non è più possibile recuperare il senso della memoria. Ecco allora che ci troviamo di fronte ad una *historiomachia*, ad una lotta per la memoria. Affrontare la memoria consapevolmente significa invece accedere ad un livello più profondo, far affiorare dei contenuti che si producono solo nella interrogazione riguardo alla storia. Non si tratta qui di ricercare nel passato un fondamento mitico che riconduca ad unità le identità degli europei di oggi, ma piuttosto di avvalersi degli strumenti di indagine adeguati, in quanto, come scrisse Croce a proposito dell'unità della storia d'Italia, "*la via della salute è una sola: non credere ad altra unità che non sia quella del pensiero stesso che il pensiero critico si pone*".³

In altre parole, la tentazione di enfatizzare troppo un mito fondativo europeo può derivare più dalla volontà di "creare ad arte" una legittimazione storica che da un'anamnesi filosofica che invece si attenga al fondamentale criterio della verità. La riflessione non può appuntarsi sulla rievocazione di un particolare passato evento storico, in quanto questo non è sufficiente a creare un'identità che sarà sempre troppo indefinita e un'unità che difficilmente supererà i particolarismi.

³ Croce B., *Recenti controversie intorno all'unità della storia d'Italia*, in *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Roma-Bari, 1973 [1938], pp. 303-314.

È invece nel ritrovamento di alcune linee di continuità che, umilmente e senza faziosità, si possono far affiorare strutture che possono essere illustrate validamente da una indagine filosofica consapevole. In questo senso occorre fare riferimento ad alcuni concetti maturati nell'ambito della filosofia della storia, disciplina che, nella sua interrogazione sull'interpretazione e sul senso della storia in generale, non ha potuto fare a meno di includere la questione europea.

In questo tentativo di anamnesi filosofica sono illuminanti le riflessioni elaborate quasi contemporaneamente, nella metà del secolo scorso, da Jacob Taubes, Karl Löwith ed Eric Voegelin. I tre pensatori tedeschi, pur nella diversità del loro percorso intellettuale e biografico, si trovano su posizioni abbastanza vicine nel momento in cui si propongono di esplicitare quel delicato e complesso passaggio che ha portato il pensiero storico e politico europeo da concezioni di tipo teologico verso prospettive completamente secolarizzate. Il nucleo della questione è chiarire come il pensiero di questi filosofi abbia colto la crisi strutturale della storia europea nel secolo scorso. A questo scopo sarà necessario fare alcuni passi indietro, tornare in quel medioevo che ancora costituisce un bacino comune da cui i popoli europei possono attingere preziosa linfa vitale, e fare luce su una figura a suo modo chiave dell'identità europea: quella dell'abate Gioacchino da Fiore. È necessario comprendere come la sua dottrina possa essere inserita nella riflessione sull'identità europea, ed in che modo le implicazioni di tipo politico e simbolico che sono state generate dalla diffusione della sua opera e del suo pensiero abbiano influenzato il dibattito filosofico contemporaneo.

La dottrina di Gioacchino da Fiore

Come è noto, secondo la filosofia classica la storia aveva un andamento ciclico, mentre il messianesimo cristiano-giudaico le assegna una finalità ed un compimento di natura trascendente. In seguito al mancato avvento della *parusia* nei primi secoli dopo Cristo, Agostino tenta di ridimensionare le aspettative escatologiche, introducendo la distinzione tra una storia profana, il *saeculum senescens*, che vede il sorgere ed il crollare degli imperi senza alcuno scopo se non l'attesa della fine, ed una storia sacra, che culmina con l'in-

carnazione di Gesù Cristo e con l'instaurazione della Chiesa, destinata a durare fino alla fine dei tempi.⁴ L'interpretazione di Agostino, pur non eliminando la forza delle visioni apocalittiche, era riuscita per un lungo tempo ad arginarle, confinandole ai margini dell'ortodossia cristiana. Gioacchino da Fiore, però, nella sua esegesi dei testi sacri, dedica un'attenzione particolare all'ultimo libro della Bibbia, e lo intende per la prima volta nel senso moderno, ossia come un messaggio di speranza anziché di distruzione. Ma, più che la sua lettura dell'Apocalisse, avrà un'influenza enorme sul suo tempo, e sui secoli successivi, la sua periodizzazione della storia universale. Egli infatti era convinto che il mondo non sia sull'orlo della fine, ma che piuttosto l'umanità cristiana si trovi nel *kairos* fatale del passaggio ad una nuova età più felice e più illuminata delle precedenti.

Il nucleo del suo pensiero viene esposto nella *Concordia Novi ac Veteri Testamenti*, in cui viene svelata la dottrina dei tre *status*, le tre epoche del mondo: quella del Padre, ossia il tempo ebraico dell'Antico Testamento, dalla creazione fino alla nascita di Cristo; quella del Figlio, cioè l'epoca della Chiesa del Nuovo Testamento, che va dalla nascita di Cristo al 1260; infine l'epoca dello Spirito Santo, dal 1260 in poi.⁵

Il suo scritto si diffuse con conseguenze ed echi rivoluzionari. All'epoca, prospettare una

⁴ Agostino, *La Città di Dio*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, Roma 1989.

⁵ «Tre sono dunque gli stati del mondo, che, come abbiamo già scritto in quest'opera, i simboli dei sacri testi ci prospettano. Il primo è quello in cui siamo vissuti sotto la legge; il secondo è quello in cui viviamo sotto la grazia, il terzo, il cui avvento è prossimo, è quello in cui vivremo in uno stato di grazia più perfetta. Dunque, il primo si è svolto sotto il dominio della scienza, il secondo trascorre sotto quello della sapienza, il terzo usufruirà della pienezza dell'intelletto. Il primo è trascorso nella schiavitù, il secondo è caratterizzato da una servitù filiale, il terzo si svolgerà all'insegna della libertà. Il primo è contraddistinto dai flagelli, il secondo dall'azione, il terzo dalla contemplazione. Il primo è segnato dal timore, il secondo dalla fede, il terzo dalla carità. Il primo è il periodo degli schiavi, il secondo è quello dei figli, il terzo è proprio degli amici. Il primo è il tempo dei vecchi, il secondo dei giovani, il terzo dei fanciulli. Il primo è stato illuminato dalla luce delle stelle, il secondo da quella dell'aurora, nel terzo splenderà il pieno giorno. Il primo corrisponde all'inverno, il secondo all'inizio della primavera, il terzo all'estate. Il primo ha prodotto le ortiche, il secondo le rose, nel terzo fioriranno i gigli. Il primo ha dato le erbe, il secondo le spighe, il terzo darà il grano. Il primo ci ha fornito l'acqua, il secondo il vino, il terzo fornirà l'olio. Il primo riguarda il periodo di settuagesima, il secondo quello della quaresima, il terzo le feste pasquali. Il primo stato appartiene dunque al Padre, che è autore di tutte le cose; il secondo al Figlio, che si è degnato di condividere il nostro fango; il terzo allo Spirito Santo, di cui dice l'Apostolo: *Dove c'è lo Spirito Santo, ivi è la libertà*»; *Concordia Novi ac Veteri Testamenti*, Daniel E. R., "Transactions of the American Philosophical Society", 73/8, Philadelphia, 1983, f. 112 b-c.

terza età futura significava porre la Chiesa del tempo in una dimensione di aspettativa e di attesa. Benché Gioacchino non avesse intenzione di porsi in contrasto con il dogma cattolico allora dominante, è evidente come la sua teologia della storia non poteva che rompere con la tradizione e denunciare un'incompletezza, una necessità di perfezionamento, un'attesa verso uno stato ultimo che non era ancora stato raggiunto. Per la prima volta, dopo secoli di escatologia chiliastica che avevano proiettato il destino ultimo dell'uomo nel mondo ultraterreno, Gioacchino prospetta, per la Chiesa, per i suoi ordinamenti e per la sua dottrina, ma altresì per gli uomini del suo tempo, un futuro ancora possibile su questa terra. La portata rivoluzionaria del pensiero di Gioacchino, di cui egli stesso non fu probabilmente consapevole, non venne colta dalla totalità dei suoi contemporanei, ma possiamo sostenere che è proprio l'intuizione di questo frate che *ha indirettamente condizionato la religione del progresso dell'epoca moderna*⁶.

Dalle rivolte a sfondo religioso diffuse in tutto il basso Medioevo, ai riformatori luterani, dalla splendida visione di Dante Alighieri all'utopia americana di Cristoforo Colombo, passando per il pensiero dei riformatori cinquecenteschi fino ad arrivare ai romantici tedeschi, Lessing, Schelling, ancora Hegel, infine Bloch - solo per citare una manciata di nomi - ogni momento della storia del pensiero europeo è indelebilmente segnata dalla profezia giacchimita dell'avvento di una nuova era.

Egli in realtà *non poté prevedere che la sua intenzione religiosa di desecolarizzare la Chiesa, una volta in mano ad altri, si sarebbe mutata nel suo opposto, e cioè nella secolarizzazione del mondo*⁷. Tuttavia il fatto che il sogno di questo pensatore profondamente religioso sia rimasto vivo per secoli, trasformandosi progressivamente nell'utopia terrena e laica del nostro continente, è solo uno dei tanti esempi possibili che possono essere portati come testimonianza inconfutabile della matrice cristiana del pensiero europeo.

Nella metà del secolo scorso, dopo che l'opera e la vicenda di Gioacchino da Fiore sono

⁶ Löwith K., *Significato e fine della storia*, Edizioni Comunità, Milano 1963, p. 197.

⁷ *Ibidem*, p. 212.

state finalmente portate alla conoscenza di un vasto pubblico grazie al lavoro di Herbert Grundmann⁸, alcune importanti opere hanno voluto riconoscere all'abate di Fiore il ruolo chiave nell'elaborazione di una simbologia che ha ridisegnato i confini della filosofia della storia occidentale: mi riferisco a *Escatologia occidentale*, di Jakob Taubes, *Significato e fine della storia*, di Karl Löwith, *Le religioni Politiche* e *La nuova scienza politica* di Eric Voegelin. Risulterà sorprendente notare come in tutti questi scritti, partendo da posizioni distanti e perseguendo finalità diverse, si finirà per incrociare la strada con il pensiero dell'abate di Fiore. I testi di Taubes, Löwith e Voegelin, oltre ad essere di per sé particolarmente significativi, sono anche uniti dal tentativo di rileggere l'autointerpretazione filosofica del mondo occidentale individuando nella figura di Gioacchino da Fiore un punto di partenza cruciale per lo sviluppo della modernità e per i destini dell'autocoscienza dell'Occidente⁹.

Jacob Taubes e l'escatologia dell'Occidente

La prima opera a cui è opportuno accennare è *Escatologia occidentale*¹⁰, unico libro di Jakob Taubes, in cui l'autore interpreta la storia dell'Occidente europeo *come storia della idea messianica riconosciuta o negata*¹¹. L'opera, incentrata sul concetto di escatologia, non manca di ribadire il ruolo di primo piano che occupa la dottrina di Gioacchino da Fiore all'interno di uno schema interpretativo che pone l'unica possibilità di comprensione della storia nel suo essere *direzione* verso un fine: l'escatologia costituisce per Taubes l'essenza stessa della storia, il cui senso si situa inevitabilmente al di fuori di essa.

⁸ Cfr. Grundmann H., *Studien über Joachim von Fiore*, Leipzig-Berlin, 1927; ID, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburg, 1950.

⁹ Gli autori considerati non fanno mistero del loro interesse verso la figura di dell'abate calabrese, cui dedicano, nella loro ricostruzione della nascita e degli sviluppi della filosofia della storia, un posto di assoluto rilievo. Per tutti e tre gli autori è documentata - in realtà - una conoscenza minima e talvolta indiretta degli scritti dell'abate di Fiore, ma questa circostanza non li penalizza in misura significativa: è soprattutto, come vedremo emergere da questa analisi, *quello che Gioacchino rappresenta* a venir preso in considerazione nelle loro elaborazioni del problema della storia occidentale.

¹⁰ Taubes J., *Abenländische Eschatologie*, München, 1947 (Matthes und Seitz, München 19912) [tr. it.: *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano, 1997].

¹¹ Ranchetti M., *Prefazione a: Escatologia occidentale, op. cit.*, p. 7.

In un'interpretazione molto simile a quella che darà anche Voegelin, Taubes legge l'opera di Agostino in senso funzionale rispetto al momento storico: in entrambi i casi la comprensione del percorso che va da Agostino a Gioacchino rimane un punto cruciale. La *Civitas Dei* rappresenta per Taubes il riuscito tentativo di allontanare una volta per tutte la tensione escatologica - già notevolmente affievolita nel corso dei primi secoli - dalla istituzione della Chiesa che si andava consolidando. Tuttavia le tensioni che Agostino era riuscito per cinque secoli a placare, riemergono all'approssimarsi dell'anno Mille: la paura per la venuta del millennio mette l'Occidente di nuovo faccia a faccia con il problema dell'escatologia. Qui Taubes riconosce come la vera svolta si sia avuta con Gioacchino da Fiore, che supera il dualismo storico e metafisico agostiniano introducendo il terzo elemento - lo Spirito - e che per primo intuisce *l'essenza dell'era moderna: Ogni escatologia rivoluzionaria, da Gioacchino in poi, pensa che, al di là di antichità e medioevo, che non sono stati che preistoria, abbia inizio con essa qualcosa di definitivo: il terzo regno, il tempo dello Spirito Santo, in cui il compimento stesso ha luogo*¹².

L'accento viene posto sulla valenza apocalittica-rivoluzionaria dell'ideale gioachimita, ed il passaggio dall'era antico-medioevale a quella moderna viene interpretato come una rottura definitiva ed irreversibile dell'unità originaria dell'universo. "Rivoluzione" era il termine che designava i sistemi concepiti da Copernico e Galileo in contrapposizione all'antica concezione tolemaica, la quale rappresentava l'immagine dell'umanità medioevale "copia incompiuta di un originale celeste". Gioacchino con la sua dottrina è anche un precursore della rivoluzione copernicana, in quanto demolisce quel confine che gli antichi avevano posto tra la sfera celeste e quella terrena. La teologia gioachimita è in questo senso la prima filosofia di stampo moderno: essa costituisce la fase iniziale della nuova era cristiana così come la filosofia europea inaugurata da Hegel ne costituisce la fase finale. A sua volta, la svolta filosofica del 1800, che rappresenta il momento cruciale nel consolidamen-

¹² Taubes J., *Escatologia occidentale, op. cit.*, p. 113.

to della concezione filosofica della nostra modernità, coincide con il definitivo sgretolamento del patrimonio cristiano.¹³

Karl Löwith e la filosofia della storia

Il passaggio dalla trascendenza all'immanenza era stato chiaramente messo in luce nella più importante opera di Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, dedicata ai filosofi che rappresentano *i due termini fra i quali propriamente si svolge la storia dello spirito tedesco nel secolo XIX*¹⁴.

Dieci anni dopo Löwith pubblica *Meaning in History*,¹⁵ testo – esplicitamente definito nel sottotitolo come analisi de *I presupposti teologici della filosofia della storia* – in cui percorrere a ritroso le tappe della concezione filosofica della storia umana, e dove la filosofia della storia viene intesa come *l'interpretazione sistematica della storia universale alla luce di un principio per cui gli eventi storici e le loro conseguenze vengono posti in connessione e riferiti ad un significato ultimo*¹⁶.

La filosofia della storia, secondo questa accezione, si pone da una parte come un tentativo di arginare le derive dello storicismo, che ridurrebbe il processo storico ad un mero accadere di eventi, relativizzato dal tentativo di distaccarsi dalla prospettiva teologica che invece gli è propria; d'altra parte si ridefinisce unicamente in relazione alla sua forte ed imprescindibile componente teologica, l'unica che può legittimarne la vera natura escatologica. La storia umana, in altre parole, ha ricevuto una ordinazione, diventando filosofia,

¹³ Altre profonde e significative riflessioni sulla lettura escatologica della storia occidentale saranno quelle che Taubes lascerà in eredità durante la sua ultima conferenza di Heidelberg, in cui, attraverso l'interpretazione della lettera dell'apostolo Paolo ai Romani, ricorda come tutta la vicenda umana si muova tra i due poli della trascendenza e dell'immanenza. Cfr.: Taubes J., *La teologia politica di S. Paolo*, Adelphi, Milano, 1997.

¹⁴ Löwith K., *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich, 1941 [trad. it.: *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1971].

¹⁵ Löwith K., *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, 1949; *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1953; [tr. it.: *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963].

¹⁶ Löwith K., *Significato e fine della storia*, p. 23.

solo laddove essa è rimasta ancorata a quel fondamento religioso che le permette di trovare una giustificazione ed un significato.

È nella scrittura biblica che la storia umana trova per la prima volta un ordine: il suo significato, ed altresì l'incremento di un suo significato, si connettono nel testo biblico con l'attesa di una destinazione soprannaturale, che sola può fondare significativamente l'esperienza umana nel divenire storico. Lo storicismo moderno ha invece finito per negare alla storia questa origine fondata nel pensiero cristiano, ed ha preteso di trasferire il significato della storia, ossia un concetto di fede, sul piano della ragione, in cui quest'idea mai potrà trovare le ragioni della propria sopravvivenza.¹⁷

La speculazione di Gioacchino da Fiore costituisce in questo processo un fondamentale punto di svolta: gran parte della filosofia europea successiva sarà debitrice in qualche modo alla profezia gioachimita dei tre *status*, e di conseguenza alla dottrina cristiana da cui questa derivava. Un breve passo di Löwith renderà ancora più chiaro questo concetto: *Questa continuità ideale, da Gioacchino a Lessing a Nietzsche, dimostra almeno una cosa, e cioè la stupefacente vitalità della visione di Gioacchino e in generale della tradizione cristiana. Solamente il fatto che il Cristianesimo si pone come un nuovo Testamento, che si sostituisce ad un vecchio compiendone le promesse, invita necessariamente ad ulteriori progressi ed innovazioni, siano essi religiosi o irreligiosi o antireligiosi. Da ciò la possibile derivazione dell'irreligione secolare del progresso dal suo modello teologico*¹⁸.

Eric Voegelin e i simboli della teologia politica

Se come abbiamo visto, Taubes e Löwith assegnano a Gioacchino da Fiore il ruolo di spartiacque tra la concezione della storia agostiniana e quella moderna, Eric Voegelin riesce ad andare oltre, e a considerare l'abate di Fiore il creatore di una simbologia politica sulla

¹⁷ *L'affermazione del significato del processo storico risulta legittima soltanto sul terreno della fede, e non può venir giustificata in termini razionali. (...) L'errore fondamentale della filosofia della storia consiste nell'aver preteso di trasportare tale affermazione al di fuori del terreno ad essa proprio, e sul quale soltanto essa era valida*". Rossi P., Prefazione a *Significato e fine della storia*, p. 14.

¹⁸ Löwith K., *op. cit.*, p. 283.

quale si è fondata la autointerpretazione delle società politiche dopo il crollo del Sacro Romano Impero d'Occidente.¹⁹

Già sul finire degli anni '30, Voegelin aveva accennato all'importanza della simbologia elaborata da Gioacchino da Fiore nel saggio *Le Religioni Politiche*,²⁰ in cui veniva ricostruito per analogia un confronto tra l'ordinamento teocratico di Ekhnaton, il faraone che assunse la guida dell'Egitto raccogliendo nelle sue mani lo scettro del potere politico e la sacralità del potere religioso, e la tragica costruzione del regime totalitario nazionalsocialista. È l'utilizzo improprio dei simboli religiosi ad aver supportato la costruzione degli imperi totalitari moderni, e nelle *Religioni politiche* Voegelin indaga uno per uno tutti quei simboli, di natura religiosa, che sono stati svuotati del loro originario contenuto sacrale per essere riadattati e posti come giustificazioni di esperienze immanenti e profane.

Voegelin individua nella periodizzazione tripartita della storia la prima fondamentale implicazione dell'errato utilizzo della simbologia gioachimita nell'epoca moderna. Questo equivoco si manifesta non solo nel concepimento dell'idea della divisione trinitaria della storia, ma soprattutto nella pianificazione dell'attesa di un mondo nuovo, prossimo e imminente, configurato come lo stadio ultimo di perfezione della condizione umana, l'epoca del compimento.²¹ Alla vecchia concezione cristiana, che vedeva la storia divisa in due grandi ere, quella dell'Antico e quella del Nuovo Testamento, divise dalla nascita di Gesù Cristo,

¹⁹ *Fu sullo sfondo del pensiero gioachimita che crebbe e si affermò il processo di «secolarizzazione» (...); anche se fu solo nel secolo XVIII, con l'idea del progresso, che l'incremento di significato della storia divenne un fenomeno integralmente intramondano, senza «irruzioni trascendenti». Quale che sia stata la forma storica attraverso cui si è trasmessa, è certo che l'escatologia trinitaria di Gioacchino ha creato il sistema di simboli attraverso cui l'uomo moderno interpreta la storia, del Noce A., Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità, Introduzione a *La nuova scienza politica*, op. cit., p. 17.*

²⁰ Voegelin E., *Die Politische Religionen*, Bermann-Fischer, Stockholm, 1939 (Wien, 1938) [tr. it.: *La politica: dai simboli alle esperienze. 1. Le religioni politiche 2. Riflessioni autobiografiche*, a cura di S. Chignola, Giuffrè, Milano, 1993].

²¹ L'errore teorico di Gioacchino non porta di per sé stesso all'erronea costruzione della storia che caratterizza la modernità. Il fattore determinante che ha portato la costruzione agostiniana a confluire nella speculazione escatologica gioachimita è stato la forte espansione della civiltà occidentale durante l'alto Medioevo. È logico infatti che una civiltà durante la sua fase di pieno sviluppo si rifiuti di accettare la tradizionale interpretazione che la voleva in declino e sia invece piena di fiducia per il proprio futuro. Cfr.: Voegelin E., *La nuova scienza politica*, op. cit., pag. 198.

Gioacchino ha sostituito la nuova visione di una storia divisa in passato, presente e futuro. Tale è rimasta fino ai giorni nostri: dagli umanisti, che classificarono un'era antica, una medioevale ed una moderna, fino a Comte, Hegel, Marx ed Engels, tutti i maggiori rappresentanti di quell'atteggiamento utopistico che Voegelin definisce "gnosticismo moderno"²² raccolgono e fanno propria la tripartizione gioachimita.

Il fattore discriminante, appunto, non è l'idea della tripartizione, divenuta ormai un elemento culturale universalmente diffuso e condiviso in tutta l'epoca moderna,²³ quanto la determinazione nel considerare il Terzo Regno, il regno della perfezione finale, come un'epoca imminente di compiutezza, di volta in volta denominata *epoca della scienza positiva, regno della libertà, società comunista senza classi*: in ogni caso l'idea trinitaria di Gioacchino viene trasfigurata ed i tempi presenti vengono riempiti di aspettative rivoluzionarie.

Il secondo simbolo individuato da Voegelin è quello del *dux*²⁴, che secondo Gioacchino dovrebbe instaurare la nuova epoca e a darle forma. Così era avvenuto infatti con Abramo e con Gesù, guide di quella fase della storia che li aveva visti protagonisti e di tutte le generazioni che seguirono. Effettivamente dopo la speculazione di Gioacchino, per molti anni si cercò un nuovo capo che guidasse la terza era del genere umano: le folle pensarono di averlo individuato in Francesco d'Assisi, che tentò in tutti i modi di dissuadere i suoi contemporanei da una simile interpretazione.²⁵ Dante stesso vide in Francesco d'Assisi il pro-

²² Sulla definizione di gnosticismo moderno cfr. anche: Marega S., *L'Attesa dell'Apocalisse: dall'antico gnosticismo alla moderna rivoluzione*, Metabasis, I.

²³ La tripartizione della storia è un *simbolo dominante nell'autocomprensione della società moderna*; Voegelin E., *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano, 1970, p. 37.

²⁴ *Ibidem*, p. 37.

²⁵ Secondo altre interpretazioni era invece l'imperatore Federico II l'uomo che avrebbe guidato il mondo verso l'epoca del compimento. Benché l'escatologia chiliaristica gioachimita fosse fiorita in Italia e dunque rivolgesse le sue aspettative al frate di Assisi, in poco tempo essa si diffuse anche in Germania, dove la personalità di Federico II aveva affascinato le masse al punto tale da farlo ambire al ruolo di salvatore. Così, mentre per i clericali Italiani Federico II rappresentava l'Anticristo, per i tedeschi lui era il *novus dux* che avrebbe castigato la Chiesa, spogliandola di tutte quelle ricchezze che erano la fonte della sua corruzione. Cfr.: Cohn N., *I Fanatici dell'Apocalisse*, Comunità, Milano, 1965, pp. 132-133.

totipo del capo della nuova era, e la concezione dantesca del capo fu ripresa sia dal movimento fascista che da quello nazionalsocialista.²⁶

Il terzo dei simboli gioachimiti ripreso in epoca moderna è quello del profeta, colui che avrebbe annunciato l'avvento della nuova era alle folle così come Giovanni Battista aveva preconizzato la venuta di Gesù Cristo e così come Gioacchino stesso aveva preannunciato l'inizio imminente della terza era. Nel contesto secolarizzato del mondo moderno, il ruolo del profeta viene assunto dall'intellettuale gnostico; il simbolo dell'intellettuale va a fondersi, talvolta, con il simbolo del capo, come nel caso di Comte.

L'ultimo simbolo gioachimita ripreso in ambito politico è quello della comunità di persone spiritualmente autonome. Essendo un frate, e avendo fondato un ordine monacale, Gioacchino ebbe cura in tutta la sua opera di definire le modalità organizzative di un ordine che avrebbe dovuto assomigliare il più possibile alla Chiesa delle origini.²⁷ Il suo modello di comunità monastica si rifaceva alla dottrina del *corpus mysticum*, in cui ognuno avrebbe contribuito in misura delle sue capacità, e a cui sarebbero appartenuti non soltanto i monaci, ma anche la popolazione laica.²⁸ Voegelin ravvisa nella comunità spirituale di monaci auspicata da Gioacchino *lo stesso simbolismo che si riscontra nei moderni movimenti di massa che concepiscono il Regno Finale come una libera comunità di uomini dopo l'abolizione dello Stato e delle altre istituzioni*²⁹. È questo il caso del comunismo ma, secondo Voegelin, anche della stessa idea di democrazia.

Nel 1952, tre anni dopo l'uscita dell'opera di Löwith, viene pubblicato *The New Science of Politics*³⁰, significativo lavoro in cui Voegelin si propone di rifondare la dottrina della scien-

²⁶ All'idea del *dux* gioachimita si ricollega, secondo Voegelin, anche il simbolo del superuomo, passando attraverso la mediazione del settarismo rinascimentale, in cui gli *homines novi* erano i membri del movimento, che avevano accolto in sé lo spirito divino, proiezione dell'anima umana.

²⁷ Grundmann H., *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, op. cit., p. 70.

²⁸ Anche per una comunità di questo tipo, però, Gioacchino non auspicava la sua realizzazione durante la propria vita, ma riteneva sufficiente gettarne le basi, in attesa del perfezionamento che sarebbe avvenuto, conformemente alla sua visione della storia, solo nella terza epoca.

²⁹ Voegelin E., *Il mito del mondo nuovo*, op. cit., p. 41.

³⁰ Voegelin E., *The New Science of Politics. An Introduction*, The University of Chicago Press, Chicago 1952 [tr. it.: *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968].

za politica allontanando dal suo ambito tutti quei presupposti di matrice positivista che, da scienza, l'avevano trasfigurata in mera metodologia. A questo scopo Voegelin ritorna nuovamente sul tema della dottrina Gioacchino da Fiore riprendendo alcuni dei motivi cari a Löwith, in particolare l'asserzione secondo cui una delle più importanti conseguenze del processo di secolarizzazione dei simboli teologici è il consolidamento della credenza, naturalmente infondata, che la storia umana sia rivolta verso un fine, che abbia una forma e uno scopo, e che questi siano conoscibili all'uomo.³¹

Per i filosofi greci era naturale individuare una sorta di "forma" della storia nel ciclico ripetersi dell'ascesa e della caduta delle *polis*; tuttavia, nella cultura di nessuna civiltà arcaica fu dato un peso troppo rilevante alla necessità di interpretare gli sviluppi futuri della storia con lo scopo di avvalorare il presente. Solo nella dottrina giudaico-cristiana nasce il concetto di storia come esperienza diretta verso una perfezione finale; quest'idea viene poi ulteriormente caricata di aspettative dalla lettura di Agostino, che trasferisce il fine ultimo della storia addirittura nell'aldilà.³² Infine, Gioacchino utilizza i temi della storia trascendentale per riadattarli alla storia profana, inaugurando in questo modo una prima fase del processo di immanentizzazione, ossia relativo al trasferimento nella sfera mondana di una finalità di tipo trascendente. La seconda fase di questo processo ha compimento solo nel XVIII secolo, quando l'idea del progresso trasforma la storia in un fenomeno esclusivamente intramondano: questo processo si qualifica come "secolarizzazione".

È così che l'abate di Fiore, simbolo del passaggio dalla concezione cristiana alla conce-

³¹ Tuttavia l'assunto del Voegelin è completamente diverso (...). La ricerca non verte (...) sulla filosofia della storia, ma sulle moderne società politiche. (...) Per il Löwith si tratta di criticare l'idea e le forme della filosofia della storia mostrando che esse importano sempre un residuo teologico: che esse conseguono, insomma, alla dissoluzione della visione religiosa e ne recano la traccia. (...) Per il Voegelin invece l'erroneità del problema del significato della storia, per ciò che il corso della storia nella sua totalità non è oggetto di esperienza, consegue all'immanentizzazione dell'eschaton cristiano; del Noce A., *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, Introduzione a *La nuova scienza politica*, op. cit., p. 17.

³² Secondo Voegelin è con Gioacchino da Fiore che nacque una *speculazione sul significato della storia* contrapposta rispetto a quella elaborata da Agostino. Come egli spiega: "La speculazione gioachimita fu un tentativo di conferire al corso immanente della storia un significato che la concezione agostiniana gli negava" ossia quella pienezza spirituale che si sarebbe progressivamente dispiegata nel corso della storia. Cfr.: *La nuova scienza politica*, op. cit., p. 190.

zione laica della storia del mondo, può essere considerato l'iniziatore di quel processo di secolarizzazione che ha portato il mondo occidentale verso la modernità.³³

Conclusioni

Non è da ritenere casuale la circostanza per cui alcuni fra i più attenti pensatori del secolo scorso, nel loro intento comune di assegnare alla storia occidentale un nuovo significato ed una nuova chiave di lettura, dopo i passi falsi di un'umanità appena uscita dall'orrore della seconda guerra mondiale, abbiano finito per incontrare sul loro cammino di analisi della filosofia della storia la figura di Giocchino da Fiore. La sua vicenda ci ricorda come sia quantomeno superficiale ignorare tutti quegli impulsi intellettuali che si sono alternati nella ricerca di una linea di senso che dalla promessa evangelica di un mondo migliore nell'aldilà, hanno guidato gli europei verso la meta di un comune "regno della pace" terreno, dentro e fuori dall'ambito del pensiero cristiano.

Naturalmente esula dagli obiettivi di questo lavoro, che per la complessità dei contenuti necessiterebbe di ben altri approfondimenti, giungere a conclusioni che non siano parziali e provvisorie. La questione sull'identità europea è rimasta aperta; quello che si è cercato di fare è stato semplicemente percorrere una fra le tante possibili strade nella lunga evoluzione della filosofia occidentale, di seguire almeno uno degli innumerevoli percorsi attraverso i quali si è forgiato e consolidato il pensiero europeo.

La prima considerazione che possiamo trarre da questa breve analisi riguarda il riconoscimento di un avvenuto processo di secolarizzazione che ha investito tutte le strutture fondanti della nostra società. Ma, in questo riconoscimento, il punto rilevante non è tanto la *trasvalutazione di tutti i valori* in sé, ossia il fatto di considerare concluso questo passaggio dall'ordine divino all'ordine umano, quanto l'ammissione di una dipendenza di gran parte delle nostre categorie di pensiero da quell'esperienza cristiana in cui esse sono fondate.

³³ *Dal tredicesimo secolo in poi (...) l'idea gioachimita non ha cessato di agire da fermento. Nella varietà di forme di cui si è rivestita, colte o popolari, essa ha costituito una delle tappe principali sulla via della secolarizzazione, vale a dire saturazione della fede, del pensiero e dell'azione cristiana, De Lubac H., La posterità spirituale di Giocchino da Fiore, I Da Giocchino a Schelling, Jacka Book, Milano, 1980, p. 21.*

In secondo luogo, va sottolineato come in questo ordine di idee può trovare legittimazione anche la teoria che la laicità delle strutture politiche, come garanzia necessaria e fondamentale dei diritti e delle libertà dei cittadini europei, derivi dall'acquisizione di alcuni fondamentali concetti di matrice cristiana³⁴.

È emblematico il fatto che la scorretta contrapposizione tra laicismo e cristianesimo abbia per troppo tempo frenato il riconoscimento di entrambi questi presupposti importanti nella questione europea. L'ambivalenza di un pensiero laico, che fonda però le sue radici nella teologia, e che solo nel distacco da questa trova la propria natura e la propria legittimazione, permette di cogliere la totalità del problema. L'eliminazione di uno dei due termini polari, ossia il valore laico del pensiero politico così come il suo fondamento religioso, non solo riduce la totalità ad una parzialità, ma finisce per privare la questione sull'identità europea dei suoi contenuti e della sua rilevanza.

³⁴ Fra le tante formulazioni di questa tesi, particolarmente persuasiva quella proposta da Silvio Ferrari: *Sono convinto che l'identità dell'Europa – e quindi la sua specificità rispetto ad altre civiltà – stia nella laicità della politica e che tale laicità affondi le sue radici proprio nel cristianesimo. Cerco di spiegarmi meglio. In prima approssimazione si può dire che la laicità consiste nel rifiuto di identificare il sistema politico con una specifica concezione del mondo: il rifiuto cioè di una visione totalizzante della società, in cui le istituzioni pubbliche agiscano come braccio di una religione o di una ideologia. Questo rifiuto è in larga misura una acquisizione dovuta al cristianesimo, che ha introdotto nella storia (...) la distinzione tra religione e politica;* Silvio Ferrari, «Ciò che distingue l'Europa dalle altre civiltà», *Il Regno*, n. 16, 15 settembre 2003, pp. 528-530.



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.