

## Recensione

**C. Ciancio, E. Gamba, M. Pagano (a cura di), *Filosofia ed Escatologia*, Mimesis, Milano - Udine 2017, 765 pp.**

*Annamaria Pacilio*

Tentare di delineare un asse tematico per individuare problemi ascrivibili a ciò che è detto “escatologia” è operazione che apre ad un orizzonte tutt’altro che netto. In effetti, non è nel tema che viene tenuto fermo l’obiettivo di un’indagine escatologica, ma è piuttosto la domanda che modella precisamente questo tipo di sapere, un domandare che si rivolge agli *eschata*, le “cose ultime”. Escludendo ogni declinazione assiologica o dottrinale, sarebbe quindi sincretistico tracciare una precisa figura del genere “escatologia”, improprio ad un movimento progressivo del conoscere e perciò sfuggente ad una continuità storiografica, che allaccerebbe in un *unicum* topico le sue diverse manifestazioni. Già solo in un campo specificamente religioso, non stupisce come il termine “escatologia” possa essere consono sia a scritti del periodo precristiano, sia a scritti appartenenti alla cristianità.

Bisogna dunque considerare come si rifrangano, contro un’unica voce, un’orbita di significati, una vastità polisemica che si offre nonostante la peculiarità e specificità di ciò che si intende di volta in volta per *eschatos*: l’“ultimo” potrebbe sì significare l’ultimo giorno della vita universale e individuale, l’ultimo come *telos*, l’ultimo come ultima volta di una qualsivoglia forma essente. Ma se ciò che è detto “ultimo” è riferito ad un “ultimare”, è esso altresì ciò che assorbe interamente la fine di tutte le cose, o ne è una mera chiusa destituente? Che si parli dell’istanza teleologica divina, che porta a compimento il mondo, o della *dynamis* di un’entelechia cosmica, l’*eschatos* è un’ultimazione: è stesura definitiva di una forma, anche come liquidazione del contorno formale stesso, o completamento di quanto è manchevole. L’ultimo, infatti, sigillando il trascorso, è varco per l’avvenire, apre ad un *novum*: il destino delle apocalissi e apocatastasi cristiane o religiose in generale tematizza questo squarcio finale, che però appartiene innanzitutto a una domanda sugli essenti, poiché tale termine è summa di un *hic et nunc* seriale e scorrevole, pur se non progressivamente inteso. L’escatologia è una *domanda sul tempo*, e, nella fattispecie di uno statuto epistemologico non accrescitivo, ma prospettico, l’escatologia è *nella* filosofia.

Un volume come *Filosofia ed escatologia* non ha casualmente titolato questo rapporto, emblemizzato da una congiunzione, che tiene conto appunto non di una distanza, ma di una distensione data da contiguità. Si spiega anche come una domanda sull'ultimo – dell'ente, della storia, del mondo - sia anche intrinsecamente una protologia, in questo come teoria di un fondamento, tentativo esplicativo di una caratura archeologica della realtà. Claudio Ciancio e Maurizio Pagano, curatori del volume insieme a Ezio Gamba, offrono una definizione di escatologia tra le prime righe dell'introduzione: "l'escatologia è infatti una delle possibili declinazioni di una questione che per sua natura investe la filosofia, la questione cioè dell'esito e della totalità del mondo.". In questo investimento, l'occhio filosofico è prospettico e ruotante: come in un corso retrospettivo, lo sguardo è rivolto non solo soteriologicamente alla possibile stabilità di un ente, ma anche alla totalità della sinossi cosmica, che nella chiusura destinale dall' "ultimo" si ricongiunge al "primo". La primarietà non va intesa però meramente come il gesto ancipite della creazione (o ultimazione) del mondo, ma è il fulcro costitutivo degli essenti, che scorre in essi e nel loro emergere epifanico come pathos e armonia della forma. Nell'allegare tale impianto ontologico a una teoresi religiosa, l'escatologia si propone, in quanto domandare della totalità, come il *collimare di premessa e promessa*, il mantenimento del carattere estensionale di attesa e protesa dell'*eschatos*, che quindi non soggiace alla monoculare visione lineare del tempo, ma si dipana a partire da un originario che si reitera costituendo anche l'estremità altra. Detto brevemente, si può parlare di escatologia, anche se non propriamente tematizzata, pur in sede di religioni precristiane, in cui la tensione all'evento finale veniva reintegrata nel ciclo massimale e sempre ridondante del divenire cosmico. Con questa premessa mi avvalgo della formula dell'*epistrophè* bachofeniana: "Senza la cognizione delle origini, il sapere storico non può mai pervenire alla sua chiusura interna"<sup>1</sup>. Anche l'escatologia, e non solo la storia, tenta un *Abschluss* che si riconnetta, espungendolo e compiendolo, al principio. Diversamente dalla storia, però, viene ipotizzato oltre il termine ultimo l'inizio di un nuovo mondo, oggetto della fede o dell'attesa.

Fuori da una mera descrizione dei diversi scenari apocalittici o apocatastatici, ciò che veramente appare interessante tra i trentaquattro saggi compresi in *Filosofia ed escatologia* è il mutamento nella concezione del tempo, che dall'antichità trapassa la modernità, allignandosi fino in questo secolo. Lo smistamento di tali lavori, che spaziano su temi apparentemente differenti ma connessi dalla domanda escatologica, avviene infatti seguendo la mira che *Dal mondo classico alle origini precristiane* raggiunge la *Fine della storia e pluralità dei mondi*, per riportare soltanto la prima e l'ultima delle otto sezioni che segnano la linea cronologica del volume.

---

1 J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, GW, 1948, tr. it. *Il matriarcato. Ricerca Sulla ginocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, a cura di G. Schiavoni, Einaudi, Torino, 1988, vol. I, p. 16.

La questione del tempo è domanda circa i fenomeni nel tempo, ma, lungi dal voler qui riferire una soluzione escatologica universalmente valida, l'attenzione non è né sui fenomeni né sul tempo, ma sulla prospettiva da cui vengono indagati. Avviene dunque che, con la spazialità colossale dell'impero globale romano e con l'involutione della spiritualità interiore cristiana, l'osservazione escatologica segua il mondo come spirito e spazio, ove il tempo non è più materia stessa di un compiersi naturale, – *genesis*, come nell'antichità – bensì vettore eteronomo agente in vista di un *telos*.

Il mondo svela se stesso dinamicamente, scioglie gradualmente i nodi della storia teleologicamente intesa: l'uomo guarda a sé come autore, dal cosmocentrismo si passa all'antropocentrismo. Una soteriologia della forma è sì propria anche alla metafisica antica, ma essa tenta appunto di “mondare” l'essere dalla temporalità, di osservarlo nella stabilità di un'essenza. L'essere immesso nel tempo progressivo-teleologico è invece animato dalla medesima temporalità che lo sfalda, la quale, piuttosto che meramente nullificarlo, lo riveste di un senso, poiché lo vede incompleto. Rispetto alla percezione cristiana e postcristiana di decadimento e di trasfigurazione del corpo, invece, la visione antica dell'uomo non contrappone la dimensione fisica a quella spirituale ed escatologica. Si pensi al motivo orfico del *soma-sema*, ove si è soliti dire che il corpo è “prigione” dell'anima, eppure, spiega Aldo Magris nel suo saggio *Visioni escatologiche nel mondo greco e tardo-antico*, “il concetto dell'alienazione dell'anima viene rappresentato anzitutto con la metafora del corpo come ‘vestito’ [...], ‘veicolo’ (*ochema*) dell'anima fatto di *pneuma*”. Il corpo, dunque, estinguendosi, adempie a una funzione di espiazione e purificazione della dimensione psichica. La catarsi della fisicità non ne smette però la fattispecie vitale universale, poiché è interamente biologica la ciclicità cui l'umano prende parte, congiunto al flusso cosmico di origine e fine – e dalla fine una nuova origine.

Tale soteriologia è estranea però a una concezione dell'individuo autocosciente che tenta la sua propria salvazione: riporto a tal proposito l'espressione di Massimo Borghesi, autore del saggio *L'escatologia in Hegel*: “L'uomo antico è pago del suo sacrificio, non anela ad una salvezza della propria anima frutto di una concezione individualistica (egoistica) che subentra solo con il cristianesimo nel momento in cui, con l'impero, decadde le virtù civiche dei Romani”. Ancora: “L'escatologia trascendente non ha senso per chi si annulla nell'universale comune. *Essa è postulata solo da chi ha paura della morte.*”. In effetti, l'antichità immette nel ciclo della *physis* stessa, non nella trascendenza, il nesso origine-*telos*, e ciò è *annullamento* nell'universale comune, differente in maniera evidente dalla individualità cosciente della psiche moderna, che guarda alla morte in quanto fine del tempo proprio, inteso come scorrere inesorabile, sfiorimento e diminuzione della potenzialità e potenza vitale. In tal senso, nell'orizzonte stagliatosi col cristianesimo, il *novissimum* atteso è un futuro promanato da una prima *parousia* corporale del Cristo che applica la vittoria sulla morte, comprensione della finitezza della forma fisica in quanto stadio pregresso: l'oltremondo è di rango sì superiore da non offrire al mondo altro ruolo che quello di banco di prova. Mentre dunque ancora nell'ebraismo l'attesa

giustificava anche il permanere presso l'aldiqua, in una sorta di materialismo teocratico di matrice antica, nel cristianesimo il mondo appare screditato, è un mero passaggio.

Ogni concezione teleologica porta in sé il rischio di ambire al futuro livellando il picco del presente; tuttavia, essendo propriamente un anticipo, almeno *sub specie temporis*, essa deve guardare al futuro a partire dall'*ora*. Fuori dall'essere questa vita un mero narcotico per la vita futura, anche un'escatologia cristiana attenta a un pensiero dell'esistenza può ribadire l'appercezione della finitudine, nell'ottica di un *investimento dell'eterno*. Il tempo è latenza e lacuna, ma nell'attimo diviene pago di totalità: la pienezza del tempo è il significato di questo connubio. Come spiega Vincenzo Melchiorre nel saggio su Kierkegaard, il momento è "il primo riflesso dell'eternità nel tempo", "chiamiamolo: pienezza del tempo". Eppure, il momento, pur nel presente, deve partire da esso ma contemporaneamente travalicarlo; esso quindi guarda all'*eschatos* nella cifra dell'anticipazione, come collante di presente, passato, futuro: "l'epicentro dell'unità è però dato non nel presente, come agostinianamente ci si aspetterebbe, ma nel futuro". La memoria - qui intesa come distintivo della coscienza - e il presente sfuggente - come contraltare della responsabilità effettuante, di cui è scarto, dunque condizione di possibilità del perdono - vengono insieme mediati dal futuro, e così nella *ripresa* rivestiti di eternità.

Analogamente, il saggio su Jaspers di Giuseppe Cantillo rende ragione dell'*Erlebnis* cristiano inteso come anticipazione del futuro nell'attimo: "Il vero senso dell'attimo è quello di essere sintesi del tempo e dell'eterno, di essere l'ultimo, la totalità del reale, [...] la 'pienezza dei tempi'". E, citando Bultmann: "Essere cristiani, credere, significa essere già in anticipo sul tempo di questo mondo; significa trovarsi già alla fine di questo mondo". Il punto di vista circa il tempo è come appena visto ancora fondamentale: un'escatologia cosmocentrica esamina l'approdo dell'uomo in un'istanza finale universale, innanzitutto come *rendimento* fisico delle forme dell'essere, venute a compiutezza; un'escatologia teocentrica vede l'affidarsi dell'uomo, manchevole, ad un'istanza ultima di completezza, come *redenzione* dall'incapacità formale del singolo e del genere umano specificamente rispetto al restante vivente. L'una guarda all'ora come il costante massimamente semplice e massimamente vuoto - per questo colmo del tutto; l'altra guarda all'ora come lo strabordare della memoria e della speranza, come il frangente atomico serrato tra passato e futuro, vincolato perciò a un cattivo infinito irredento. La cosiddetta "pienezza del tempo" paolina, dunque intesa come eterno nucleare nel tempo stesso, apporta al tempo lineare e progressivo delle sfaccettature che, in un'analisi escatologica, emergono in primo rilievo:

- 1) L'*eschatos* non è un finale asintotico ma viene anticipato - vissuto nel presente, come aspettazione futura e come impegno per il credito atteso;
- 2) Il procedere del tempo come eterno pervasivo non è meramente succedente, ma trova nel suo corso ritmico un dinamismo che affranca l'eternità da fissità e immobilismo;

- 3) L'individuo è gratificato dalla pienezza divina, pertanto l'escatologia individuale è, da un lato, responsabilizzata, perché mantiene l'individuo nella sfera della scelta, dall'altro assorbita nella possibilità della grazia finale, ovvero lo strabordare della *plerosis* divina, quale essere autotelico e autosufficiente (come una sorta di *hou beneka* del debito creaturale).

A proposito di questo ultimo punto, mi paiono lucidamente esplicative le parole di Maurizio Pagano, tratte dal suo saggio *Continuità e discontinuità: l'escatologia in Pannenberg e Moltmann*: “La gloria di Dio va pensata allora secondo l'idea biblica di *pleroma*: si tratta di una pienezza di vita che non ha più uno scopo fuori di sé e sopravanza quindi ogni finalità di ordine morale e ogni utilità di tipo economico. La pienezza di Dio è scopo a se stessa e va pensata piuttosto ricorrendo alla dimensione estetica; essa non si chiude in sé ma trabocca e si comunica, con quel dono che la Bibbia chiama *charis*, ossia grazia, alle creature, che partecipano così alla gioia della festa eterna”. Da questo flusso emanativo, così come viene inteso nel pensiero di Moltmann, la coscienza individuale deve prendere le mosse per assurgere alla pienezza eterna, neutralizzando l'assolutezza dell'appercezione dell'individualità. Tale è quell'*Ichbezogenheit*, “tendenza egocentrica”, che in Pannenberg è strutturale *pendant* dell'apertura al mondo umana. In effetti, nell'apertura suddetta l'uomo adempie a specifiche modalità del proprio vissuto, nel microcosmo relazionale così come nell'appercezione di un'istanza finale; egli non è solo la forma corporea che nasconde uno scheletro temporale, in sé conclusa nei cicli di nascita e morte, ma è energia protesa ad un compimento, che non viene installato come motore nella storia, ma è condizione di possibilità, in quanto limite estremo, di una tensione poetica e performativa. La mancanza non è errore della forma, ma proliferazione della stessa in nuovi aspetti. La mortalità - la “manifestazione più evidente della debolezza della forma attuale di vita, che sarà sanata nell'evento finale”, per riprendere le parole di Pagano - viene presentita come ferita di quella pienezza attesa, eppure anima un ritmo, un disagio della stasi che comporta potenza e azione.

Allo stesso modo, Umberto Galeazzi, circa Adorno, spiega questa manchevolezza come “nostalgia del totalmente Altro”. Il *novum* è il rinnovo totale della vita, un Altro del tutto diverso, che per questo rilascia una sensazione di ancoraggio alla vita, di richiesta di una certezza preventiva. Fuori da un'attesa passiva, proposto piuttosto nella tensione finita, il tempo è così inteso dinamicamente, proprio in virtù di una prospettiva manchevole. Tale sguardo prospettico è avanguardia stratificata su una premessa, quale l'immutabilità di un ordine che già è, ma alla fine dei tempi comprenderà anche l'uomo, sanando la frammentarietà come una frattura, esentando così il mondo da debolezze, da molteplicità, reintegrandolo al fondamento: ogni aspettativa è *nostos*, un ritorno, l'“ultimo” è connesso al “primo”, come in una spirale. Francesco Tomatis, dando voce al pensiero di Luigi Pareyson, può dunque affermare: “La natura giace trepidante e sospesa fra una nostalgica melancolia creaturale e un'attesa speranzosa in un panteismo escatologico, in cui Dio sarà tutto in tutto [...]”. E' solo attraverso

una tensione attiva che si può recuperare un passato, perché si tratta di qualcosa di "protologico e di escatologico insieme". Sfuggiamo così alla causazione teleologica per perseguire l'*imperativo della forma* di una materia originaria, della quale sangue e ritmo fanno uno svolgimento organico, che Domenico Conte, nel saggio su Spengler *Dalle cose ultime alle cose prime*, spiega come una mancanza di promessa, poiché "il tutto sta già depositato nella datità delle origini, nella sacertà dello *Ur*". La riconnessione dell'ultimo al primo non è epifania alla soglia storica di una latenza consequenziale: essa è *simbolicamente* un rimando dall'origine alla fine, entrambe ineffabili, è il tratteggiarsi di un mondo che, per dirla con Nietzsche, non va osservato sotto il vago vessillo del *fiat veritas pereat vita*. L'escatologia, come aspettativa di una totalizzazione delle forme di vita, ha un ulteriore significato, mai dogmatizzante e acquiescente a un dettame, il quale resterebbe scalzante rispetto all'empirico: la sua domanda è posta nel segno di una crisi, di uno sconquassamento interno alla costante matrice produttiva antropica e fisica. Nel fluire degli eventi storicamente significativi, non è alieno alla domanda escatologica lo sguardo sul particolare manifestarsi di civiltà e culture: il sedimentarsi di un atteggiamento, in particolar modo globale, è forse il campo di prova affiliato a quella tensione alla totalità trasmessa dall'*eschatos*. In un tempo in cui l'estensione pare essere il metro dell'azione efficace, intesa nello spazio e nell'iterarsi dell'effetto, la domanda sul congelarsi e culminare di ogni operosità non appare estranea a un'analisi foriera del tempo, pur se non destinale, che si approssima a venire.