

## **«Crisi». Ripensare la filosofia della storia nella transizione da una visione emergenziale a una umanista**

*Paolo Boschini*

Non c'è ambito della vita quotidiana, della ricerca scientifica e soprattutto della comunicazione mass-mediale che oggi non utilizzi copiosamente il vocabolo «crisi». Normalmente lo si incontra accompagnato da un aggettivo, che ne qualifica la tipologia. Tra i più frequenti ricorrono: personale, economica, sanitaria, ambientale, sportiva, internazionale, politica, sociale, umanitaria, culturale, religiosa, relazionale, antropologica. La parola «crisi» tiene banco nel linguaggio massmediale e dunque in quello quotidiano con accentuazioni differenti, molto spesso di segno negativo. I suoi significati oscillano dall'indicare una situazione personale o collettiva di incertezza o di pericolo, fino a essere usati come sinonimi delle «situazioni-limite»<sup>1</sup>, in cui versa la condizione umana contemporanea, specialmente nel cosiddetto mondo occidentale: fallimento, vuoto, morte. Se anche la filosofia vuole affrontare la propria crisi odierna – di pensiero e di rilevanza culturale – è chiamata a ritornare al linguaggio quotidiano, per andare dalle parole alle «cose stesse»<sup>2</sup>. Questo approccio fenomenologico da una par-

<sup>1</sup> Intese nel significato che a questa espressione attribuisce K. JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950, p. 267: in queste situazioni estreme l'esistenza è esposta al naufragio, perché esse «non offrono [...] un punto fermo, un elemento assoluto indubitabile, un sostegno che dia fermezza e stabilità ad ogni esperienza e ad ogni pensiero. Tutto scorre, è preso nel moto irrequieto dell'essere posto in forse, tutto è relativo, finito, limitato, scisso in contrari; non è mai il tutto, l'assoluto, l'essenziale».

<sup>2</sup> E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa*, Paravia, Torino 1975, pp. 38-57.

te tiene presente la «polisemia» pressoché infinita della parola<sup>3</sup>, mentre orienta il pensiero a comprenderne il senso, analizzando alcuni significati privi di specificazione, che sono stati attribuiti alla «crisi» come parola-chiave per descrivere l'odierna esperienza quotidiana del tempo nell'umanità europea.

Se riguardo il mio percorso di ricerca, iniziato ormai quaranta anni fa con un'indagine su storia e storicità nell'ermeneutica di Rudolf Bultmann<sup>4</sup>, esso ha declinato di continuo la questione antropologica con quel che rimaneva della filosofia della storia al tramonto del XX secolo<sup>5</sup>. Un'attenta analisi della temperie mondiale, che stiamo attraversando con le sue repentine trasformazioni, porta con sé la domanda «che umanità stiamo diventando?». Cercherò di argomentare qui che è la medesima domanda sottesa al concetto di «crisi», interpretato positivamente come opportunità di transizione. Le indagini che ho condotto sin qui hanno decostruito i paradigmi tradizionali e quelli moderni di storia, accomunati da una visione teleologica: provvidenza e salvezza; progresso o decadenza. Mi chiedo se grazie al concetto di «crisi» sia possibile pensare la storia tenendone insieme gli aspetti dicotomici: superamen-

3 C. COLLOCA, «La polisemia del concetto di crisi: società, culture, scenari urbani», in *Società Mutamento Politica* 2(2010), pp. 19-39.

4 P. BOSCHINI, *Escatologia senza storia. Storicismo e antistoricismo nel pensiero di R. Bultmann*, CLUEB, Bologna 1988.

5 Non tutte le tappe di questo percorso filosofico sono state pubblicate, anche perché finora ho preferito la via più agevole di monografie brevi, frutto di una ricerca strettamente legata all'attività didattica, rimandando l'elaborazione di un pensiero più organico alla vicina stagione dell'emeritato. In ordine cronologico: «Storia e metafisica. Presupposti filosofici della teologia come scienza storica in E. Troeltsch (1898-1903)», in *Filosofia e Teologia* 5(1991), pp. 35-44; «Cristianesimo e storia. Il pensiero storico come apologia moderna della religione secondo A. von Harnack», in *Annali di Storia dell'Esegesi* 10(1993), pp. 127-143; «Scienze storico-sociali e teologia secondo Max Weber», in *Rte* 1(1997)2, pp. 221-236; «Il problema del Gesù storico nel XX secolo: un laboratorio antropologico», in *Filosofia e Teologia* 17(2003), pp. 475-482; «Tre modelli di resistenza al femminile: S. Weil, E. Stein, E. Hillesum», in *Rte* 8(2004)15, pp. 123-136; «La morte di dio come pensiero che apre. Nietzsche e la crisi del pensiero europeo», in *Rte* 18(2014)36, pp. 323-350; «Dal nichilismo consapevole all'antropologia naturale. L'umanesimo cosmocentrico di Karl Löwith», in *Filosofia e Teologia* 29(2015), pp. 51-60; «Morte di Dio, cristianesimo e futuro dell'Europa. La teologia filosofica tedesca come tentativo di superamento del nichilismo», in *Rte* 20(2016)39, pp. 11-43; «Paura. Per un'antropologia nel tempo della crisi», in *Filosofia e Teologia* 33(2019), pp. 229-244; «L'umanesimo della fratellanza tra etica e utopia. Erasmo, More, Maritain», in *Rte* 24(2020)48, pp. 345-369.

to e ritorno; ordine e caos; volontà attiva e *noluntas* subita. Il concetto di «transizione» può contenere e connettere il pensiero che progetta il nuovo e la cura che rivitalizza l'antico, la critica che apre e la memoria che custodisce? Si può comprendere l'odierna condizione storica come l'intrecciarsi di più orizzonti, ciascuno dei quali abbraccia una prospettiva dell'esistenza umana intesa come accadere<sup>6</sup>?

### **1. Significati antichi e moderni nella ricostruzione di R. Koselleck: momento cruciale, giudizio, decisione, trasformazione, incertezza**

In questa prospettiva è doveroso iniziare dalla prima e fondamentale riflessione semiotica contemporanea sul concetto di «crisi», messa a punto nel 1959 da uno storico tedesco della cultura, Reinhart Koselleck (1923-2006)<sup>7</sup>; poi da lui stesso ripresa e ampliata nel 1982 con un'attenta disamina dal punto di vista della storia delle idee<sup>8</sup>.

Forse non è un caso che questa riflessione sia stata elaborata nell'arco temporale della guerra fredda e dell'*escalation* nucleare. In Europa occidentale questo periodo coincise con il passaggio da un'economia nazionale in rapido sviluppo a un'economia sovranazionale di tipo neocapitalista, che trasformò le crisi regionali in eventi di portata mondiale. Così la guerra arabo-israeliana del Kippur (1973) generò un'importante crisi energetica e industriale e incrementò le spinte inflattive prodotte, tra l'altro, da politiche nazionali di perequazione sociale, che lenivano i conflitti ma aumentarono a dismisura il de-

<sup>6</sup> Queste domande sono filosofiche, ma non si può dimenticare quanto la filosofia della storia moderna e contemporanea sia debitrice alle teologie cristiane, anche quando ne rifiuta categoricamente il contributo. D'altra parte, tra le molte ragioni dell'odierna irrilevanza culturale delle teologie cristiane bisogna annoverare anche il persistere di modelli semplici di accadere storico, come quelli lineari (O. Cullmann), o puntiformi (R. Bultmann), o epifanici (W. Pannenberg). Senza un paradigma complesso di storia si può pensare e dire in modo sensato e comprensibile l'escatologia cristiana e la sua proposta di salvezza in un'epoca attraversata da crisi ricorrenti?

<sup>7</sup> R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1972.

<sup>8</sup> Id., *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre corte, Verona 2012. Questo saggio storico-culturale fu pubblicato in Germania nel 1982, nel terzo volume del *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 3: H – Me, Klett-Cotta, Stuttgart 1982.

ficit pubblico<sup>9</sup>. Era la fine della seconda *Belle époque* del XX secolo. Per pensare la crisi bisogna esserci dentro e attraversarla. È questa la condizione esistenziale per ricostruire il passato, anche quando si tratta di fare la storia di una parola e la polisemia dei suoi significati. Scrive Koselleck:

1.1. La parola «crisi» era ben conosciuta agli antichi greci, che la usavano per indicare il «momento cruciale» di un determinato processo storico (ad es. le battaglie decisive delle guerre persiane), ma anche la sentenza di un processo penale. In questo secondo significato, la crisi era per i greci la manifestazione istituzionale e dunque storica della giustizia<sup>10</sup>. La crisi ha originariamente un carattere epifanico e indica l'apice dell'incertezza esistenziale e della transizione storica: la crisi è una sospensione della temporalità scientifica, scandita dalla distinzione tra il soggetto e l'oggetto e dalla successione degli eventi<sup>11</sup>; e insieme la transizione verso l'accadere di un nuovo tempo che, superando ogni separazione e rinunciando a ogni divina garanzia di un lieto fine<sup>12</sup>, sia vivere empaticamente la storia della sofferenza umana «come sofferenza propria»<sup>13</sup>.

1.2. Nella *Settanta*, la traduzione ellenistico-alessandrina della Bibbia ebraica, la «crisi» fu intesa come un «evento cosmico» atteso per la fine dei tempi: una sorta di «giudizio universale», che avrebbe finalmente manifestato la «vera giustizia», fino a quel momento nascosta. In attesa di quell'evento improvviso e terribile, grazie alla loro fede nel Dio di Abramo e dell'Alleanza gli eletti potevano anticipare la crisi nell'interiorità della propria coscienza, rafforzando la loro fedeltà alla *Torah*<sup>14</sup>. La «crisi» si mostra così come il luogo della rivelazione, in cui prende

<sup>9</sup> E. HOBSBAWM, «I decenni di crisi», in Id., *Il secolo breve (1914-1991)*, Rizzoli, Milano 2007, pp. 471-473: «La storia dei vent'anni dopo il 1973 è quella di un mondo che ha perso i suoi punti di riferimento e che è scivolato nell'instabilità e nella crisi. [...] L'Età dell'oro si conclude nel 1973-75, con qualcosa di molto simile all'inizio di un ciclo depressivo».

<sup>10</sup> KOSELLECK, *Crisi*, pp. 32-33.

<sup>11</sup> F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1983, pp. 24-26.104-105.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>14</sup> KOSELLECK, *Crisi*, p. 34.

la parola una volontà trascendente: il cambiamento assume il carattere di un'anticipazione; il nuovo non accade, ma avviene, si fa prossimo<sup>15</sup>.

1.3. Molto importante nella storia antica del concetto di «crisi» è il suo impiego in campo medico, dove indicava «l'alternativa radicale tra la vita e la morte del malato». Faceva riferimento a quella situazione di sospensione, quando la diagnosi è incerta e non si può escludere né il decorso infausto della malattia, né il superamento della fase acuta e l'avviarsi verso la guarigione. La crisi si riferisce a quel momento cruciale, in cui «una decisione è ormai necessaria, anche se non è stata ancora presa»<sup>16</sup>. La «crisi» è il tempo del rischio radicale, l'essere posti sul limite tra la vita e la morte: la crisi porta con sé la possibilità dell'irreversibile e perciò esige di essere affrontata con un'assunzione di responsabilità che superi i normali standard etici richiesti dall'agire quotidiano<sup>17</sup>.

In tutti e tre questi significati la «crisi» propone il carattere dialettico dell'agire storico: è evidente che ci si trova davanti ad «alternative vitali decisive» da cui dipende il futuro, ma è tutt'altro che evidente quale sia la decisione migliore. La crisi «scopre e insieme occulta»<sup>18</sup> il senso degli avvenimenti e grazie alla decisione umana introduce in essi un'inevitabile eterogenesi dei fini, nella forma di conseguenze non adeguatamente previste.

L'indagine storico-concettuale di Koselleck ha generato studi successivi, tra cui si segnala quello del filosofo italiano E. Franzini (1956-), che seguendo la lezione husserliana ricerca il senso della parola nelle attività quotidiane.

---

<sup>15</sup> J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 103-112: «Le promesse di Dio schiudono gli orizzonti della storia, intendendo per "orizzonte" non una "rigida frontiera", ma "qualche cosa verso cui possiamo muoverci e che si muove con noi" (H.G. Gadamer)».

<sup>16</sup> KOSELLECK, *Crisi*, p. 35.

<sup>17</sup> U. BECK, *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 75-77.101-102.108.

<sup>18</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, Il Saggiatore, Milano 1983, pp. 77-82: l'espressione è riferita a Galileo Galilei, colui che diede avvio alla crisi della scienza, scoprendo l'«idea metodica» della conoscenza scientifica, ma occultando il suo legame originario con il mondo-della-vita quotidiana.

1.4. Nella vita rurale pre-industriale la «crisi» era quell'atto delle operazioni di trebbiatura, in cui si dividono i chicchi di grano dalla pula, separando la parte commestibile del frumento da quella che non lo è. Nel linguaggio filosofico è una metafora del giudizio analitico, condizione necessaria per intendere il senso tanto dei fenomeni naturali quanto quello degli eventi storici. Ogni crisi porta in sé una radicale «ambivalenza»: è un'opportunità per la ragione, che può raccogliere gli elementi di cui sono composti i fenomeni analizzati e, d'altra parte, nella forma del dubbio persistente evidenzia il «turbamento» della separazione e dell'incertezza conoscitiva che questa «scissione può generare». La conoscenza scientifica procede sempre di crisi in crisi. Da un punto di vista epistemico, la crisi non è perciò una condizione di ottundimento della ragione, ma un atto della razionalità critica, che ricerca il senso di ciò che osserva e – nello specifico – dell'accadere storico tra fratture e continuità, tra novità e ripetizioni<sup>19</sup>. La dichiarazione di una situazione di crisi è perciò un atto pubblico della ragione umana, che in tal modo riconosce la propria incapacità di sciogliere in modo definitivo il carattere enigmatico di determinati processi cognitivi o di taluni eventi storici, da essa reputati decisivi per l'umanità di cui è espressione<sup>20</sup>.

1.5. Crisi e critica hanno la medesima radice. Esse presuppongono che l'accadere storico sia il tempo delle differenze, tempo che ospita una razionalità prospettica, multi-versale<sup>21</sup>, attenta al non-ancora-determinato. Un pensiero che pretenda di muoversi in una direzione unica, ovvero assolutizzando la propria prospettiva come la sola vera, si autodistrugge, desertifica l'accadere storico uccidendo la pluralità del comprendere e vanifica come inutile e irragionevole qualunque ricerca del senso. Senza convergenze di pensiero e di linguaggi, vengono meno le possibilità di condivisione etica. La storia diventa un campo di battaglie senza inizio né fine. In questo caso, la crisi è autopoietica: più se ne proclama il superamento, più essa si rigenera, perché riduce la complessità della realtà e così la trasforma in una narrazione ideologica<sup>22</sup>. Viceversa, quando il pensiero si occupa della vita quotidiana perché si sen-

<sup>19</sup> E. FRANZINI, *Filosofia della crisi*, Guerini e Associati, Milano 2015, p. 13.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>21</sup> P. BOSCHINI, «Multi-versum. Presupposti filosofici per un pensiero della differenza convergente», in *Rte* 21(2017)42, pp. 281-313.

<sup>22</sup> FRANZINI, *Filosofia della crisi*, pp. 10-11.

te parte di essa, si compie il processo inverso: la ragione mette in discussione se stessa, s'interroga nel «tentativo di comprendere dove si è persa la strada». Il pensiero *sulla* crisi si trasforma in pensiero *nella* crisi, che riflette sulla propria esperienza del mondo-della-vita-quotidiana, per abitare la crisi in modo consapevole e costruttivo e per cogliere il proprio muoversi tra le cose come l'appartenere a «un orizzonte che si apre»<sup>23</sup>. La crisi mostra la forza e la debolezza, l'orizzonte e il limite, l'aurora e il tramonto della ragione odierna e della sua capacità di pensare insieme ciò che la logica classica separava in quanto opposti: i principi di quel processo ambivalente e spesso paradossale che chiamiamo storicità della condizione umana. La visione pascaliana dell'uomo «miseria e grandezza» è la chiave per una critica costruttiva della condizione storica contemporanea<sup>24</sup>. Torniamo a Koselleck, per individuare un ultimo significato ricavato dalla storia delle idee.

1.6. Nelle lingue europee moderne, la parola «crisi» conservò questa molteplice significazione, ma venne applicata con frequenza crescente alla vita politica nazionale e alla filosofia della storia universale. Alla fine del XIX secolo divenne una «parola d'ordine», che si riferiva alle trasformazioni (specialmente a quelle repentine e radicali) e alle patologie collettive (sociali, economiche e culturali)<sup>25</sup>. In questo caso, divennero predominanti due aspetti: non solo quello della decisione, incerta nelle motivazioni e rischiosa negli esiti, tra possibilità radicalmente alternative; ma soprattutto il giudizio sulla razionalità del corso universale della storia. Il concetto di crisi viene impiegato per superare la contrapposizione tra caso – la storia è costituita dal succedersi disordinato e imprevedibile degli eventi umani – e finalismo razionale dell'accadere storico. Grazie alla «crisi», nel pensiero del primo Novecento la storia diviene tutt'uno con il tempo umano, inteso come durata paradossalmente caotica e ordinata. Il concetto di «crisi» la descrive come un processo di trasformazione continua, segnato da continue fasi di transizione<sup>26</sup>. Nella visione del pensiero europeo contemporaneo la storia umana è sempre «crisi», perché a ogni passo rivela l'incertezza e la fragilità delle strategie umane.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 41-44; Ivi, p. 48: «La crisi non è qualcosa che uccide la ragione, bensì ciò che ne dimostra sempre di nuovo la forza, il potere, la capacità faustiana di essere "all'inizio"».

<sup>24</sup> B. PASCAL, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1967, p. 160.

<sup>25</sup> KOSELLECK, *Crisi*, pp. 41-45.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 49-51.

## 2. I nessi crisi-rivoluzione e crisi-guerra nella filosofia della storia moderna e contemporanea

Qual è il contributo della modernità alla costruzione di un nesso filosofico tra il concetto di «crisi» e una visione della storia come *logos*<sup>27</sup>? Ancora Koselleck: solo nell'epoca illuminista il concetto di «crisi» acquisisce un significato filosofico, comprensibile non solo all'interno di una visione meccanica della storia come flusso di eventi tra loro concatenati da relazioni di causa-effetto; ma soprattutto vede la crisi come una concentrazione di energia vitale allo stato nascente, da cui si sprigiona il *novum* immanente alle vicende umane. Con il concetto di «crisi» si viene a indicare «una fase critica di passaggio, dopo la quale molte cose, se non tutte, saranno fundamentalmente diverse». È dunque comprensibile che a livello di psicologia sociale questa «trasformazione immanente della storia» e il «futuro incerto», che essa dischiude, lascino «spazio libero a tutti i desideri e le ansie, a tutte le paure e le speranze». È grazie a questa visione della storia umana che «"crisi" diventa un tratto distintivo dell'epoca moderna» e della cultura del mondo europeo contemporaneo<sup>28</sup>.

2.1. Nella filosofia moderna della storia è assai breve il passo, che contraddistingue il nesso crisi-rivoluzione. La famosa profezia di J.-J. Rousseau – «noi ci avviciniamo allo stato di crisi e al secolo delle rivoluzioni»<sup>29</sup> – significa che dove c'è crisi, c'è un'instabilità antropologica profonda e si spalanca la porta verso cambiamenti radicali non solo della cultura, ma soprattutto della struttura sociale, economica e politica. La crisi è il fremito che anticipa una palingenesi del mondo. Difficilmente una crisi rimane limitata al settore in cui è scoppiata, ma tende ad abbracciare molteplici dimensioni della vita umana, estendendosi rapidamente nello spazio e nel tempo. Anche grazie all'espansione planeta-

<sup>27</sup> Nel 1949 il filosofo tedesco K. Löwith sostenne la tesi secondo cui la moderna filosofia della storia sarebbe una secolarizzazione della visione cristiana della salvezza come storia, una filosofia che poi prosegue nella visione progressista della storia messa in atto dal pensiero tecnico-scientifico: K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Comunità, Milano 1979, pp. 39.212. Si veda: BOSCHINI, «Dal nichilismo consapevole all'antropologia naturale», p. 58.

<sup>28</sup> KOSELLECK, *Crisi*, pp. 51-52.

<sup>29</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Emilio, o dell'educazione*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 164.



ria e alla quasi-istantaneità del sistema delle comunicazioni oggi le crisi sono diventate un potente fattore di interdipendenza dell'umanità. Il continuo avviarsi di processi palingenetici impedisce di pensare il tempo come processo di conservazione dell'ordine istituzionale e sociale e toglie la terra sotto i piedi a strategie di controllo sociale su larga scala. Lo si vede bene nel cambiamento di postura dell'agire politico ed economico: il pragmatismo del navigare a vista e del trarre vantaggio e profitto dalle situazioni contingenti di crisi è la cifra del potere contemporaneo. Per esercitare l'arte del buongoverno non è più richiesta la lungimiranza e la pazienza della sentinella, ma la destrezza del cowboy in un rodeo.

Una variante significativa della filosofia moderna, che pensa la storia a partire dalla crisi, è il continuo ritorno di una matrice apocalittico-messianica di origine giudaica: il tempo, che si presenta come caos di potenze eternamente in lotta, è nascostamente attraversato dal *phylum* del cambiamento radicale e inarrestabile<sup>30</sup>. Interpretata in questa chiave, la crisi obbliga a una visione radicalmente dicotomica della storia, che non ammette gradi intermedi tra bene e male, tra libertà e schiavitù, tra restaurazione e rivoluzione. La crisi genera il presentimento di sciagure imminenti e inevitabili, che si riveleranno però come il tempo opportuno del riscatto e della liberazione di coloro che si autocomprendono come la parte sofferente della storia e perciò si sentono investiti di una missione emancipatoria<sup>31</sup>.

Nel Novecento questa coscienza storica attinse al concetto astronomico di rivoluzione, connotato da una concezione ciclica del tempo<sup>32</sup>, e fu declinata nella forma di un'apocalittica senza compimento. Come la rivoluzione di cui è la necessaria anticipazione, anche la crisi dev'essere permanente, senza fine. Eppure entrambe – la rivoluzione e la crisi – vengono presentate come inedite e perciò epocali<sup>33</sup>: con il risultato

30 E. NOFFKE, *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana*, Claudiana, Torino 2004.

31 Questo è secondo K. Löwith il senso della storia nella visione marxiana: ID., *Significato e fine della storia*, pp. 63-66 e 72. «Il materialismo storico è la storia della salvezza espressa nel linguaggio dell'economia politica» (*Ivi*, p. 65).

32 H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009, pp. 40-41.

33 Un importante tentativo di sanare questa contraddizione tra l'elemento «permanente» e quello «inedito» della rivoluzione fu la «retorica ultrarivoluzionaria» dei primi Bolscevichi, i quali «credevano che una grande palingenesi apocalittica avrebbe cancellato tutti

che la crisi genera una rivoluzione, la quale è un'utopia sempre in via di realizzazione e, nei fatti, mai compiuta. Nel momento in cui diventa filosofico e viene associato all'idea di rivoluzione, il concetto moderno di crisi acquisisce una duplice valenza: è storico ed escatologico; serve a interpretare il presente e a rassicurare circa il buon esito futuro della prassi rivoluzionaria. «Crisi» diventa la parola-chiave di una filosofia della storia basata sul paradosso: è continua nel suo produrre discontinuità. Il paradosso attribuisce al concetto di «crisi» una forza generativa: a livello epistemico, esso offre chiavi scientifiche per interpretare il cambiamento; a livello sociale e politico, esso provoca inedite visioni ideali e nuove prassi di sovvertimento della società tradizionale. La crisi è la visione teorica, a cui corrisponde la rivoluzione in quanto prassi conseguente. Qui sta la grande forza di attrazione e di persuasione del binomio crisi-rivoluzione, perché esse non soccombono mai, dal momento che l'affermazione dogmatica del primato della prassi permette alla teoria filosofica solo di confermare l'agire rivoluzionario, vietandogli di metterlo criticamente in discussione: non è consentito pensare come storicamente possibile la crisi della rivoluzione. Qui sta la debolezza dell'uso rivoluzionario del concetto di «crisi».

2.2. Nel tentativo di superare questo paradosso, per cui una rivoluzione produce gravi e persistenti instabilità e perciò genera nuove «crisi» che finiscono per annullare la sua forza palingenetica, nella filosofia della storia del XX secolo hanno preso corpo tre tipologie differenti di soluzione: utopica; settoriale; resistente.

La soluzione utopica consiste nel pensare la rivoluzione come rigenerantesi e perciò permanente e inarrestabile<sup>34</sup>. Il suo processo è tutto immanente alla storia, ma non può approdare mai all'illusorio paradiso in terra promesso dalle forze del progresso: c'è sempre bisogno della «crisi», della sua ciclicità che crea situazioni inedite di incertezza, per rinnovare di continuo il percorso rivoluzionario<sup>35</sup>, certificando così l'in-

i mali sociali e avrebbe instaurato una società senza più infelicità, oppressione, disuguaglianza e ingiustizia». Questa retorica poggiava su tre pilastri eterogenei tra loro: la «speranza millenaristica», l'economia politica marxiana come «dottrina scientifica» e la filosofia dell'«inevitabilità storica» della rivoluzione (HOBBSBAWN, *Il secolo breve*, pp. 90.92).

<sup>34</sup> ARENDT, *Sulla rivoluzione*, pp. 46.51.

<sup>35</sup> Per il filosofo neomarxista E. Bloch, il senso della storia non sta né all'inizio, né alla fine: sta nel mezzo, o meglio nel nuovo che si manifesta a ogni attimo; sta nella «sto-

compiutezza dell'azione rivoluzionaria e giustificando il permanere in vigore di strutture sociali, economiche e politiche che si fregiano dell'aggettivo «rivoluzionario», benché siano lontane dallo spirito sovversivo.

La soluzione settoriale contiene in sé la rinuncia al carattere palinogenetico e tendenzialmente globale della rivoluzione: la rivoluzione si presenta come la risposta inedita a un problema specifico, la cui soluzione però avrà sicuramente conseguenze benefiche su molti altri settori della vita sociale. Ad esempio, all'unilateralità della comunicazione televisiva, che genera una crisi di passività cognitiva e sociale, risponde la «rivoluzione tecnologica» digitale<sup>36</sup>, che trasforma gli utenti del sistema mass-mediale da ignari destinatari in consapevoli «prosumatori»<sup>37</sup>.

La soluzione resistente, o anche riformatrice, nasce dall'analisi non tanto della crisi in sé – come avviene invece nella tipologia utopica – ma di alcuni fattori che l'hanno generata e l'alimentano. In questo caso, la ricostruzione dei processi storici di causa-effetto avviene sulla base di ricognizioni scientifiche e della valutazione di esperienze condivise, che inducono a riforme mirate della vita sociale, ripristinando o aggiornando leggi, istituzioni, valori che erano venuti meno<sup>38</sup>. La crisi è una condizione ineliminabile dalla condizione umana occidentale contemporanea, ma è anche un fattore imprescindibile del suo percorso di umanizzazione. Quando è vissuta in modo consapevole e suscita scelte di compassione per le miserie altrui, la crisi ha il potere di sprigionare capacità umane inedite.

ria aperta dei pionieri», che «è piena di *creator spiritus*, di ricche preapparizioni». Il modello mitologico di questi pionieri è Prometeo, la «possibilità rivoluzionaria» dell'uomo: è «il più nobile santo nel calendario filosofico», perché è l'emblema dell'«uomo che si pone in posizione eretta». Prometeo si batté con slancio messianico contro l'alienazione dello spirito, che si annichilisce nel torpore e nella rinuncia al cambiamento, diventa estraneo a se stesso e cerca rifugio nel paradiso illusorio dell'aldilà. Lottò contro «l'unico e autentico peccato originale: il non-voler-essere-come-dio» (E. BLOCH, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 349-350).

<sup>36</sup> M. CASTELLS, *L'età dell'informazione. Economia, società, cultura*, vol. 2, *La nascita della società in rete*, EGEA, Milano 2002, p. 32.

<sup>37</sup> D. DE KERKHOVE, *La pelle della cultura. Un'indagine sulla nuova realtà elettronica*, Costa & Nolan, Genova 1996, p. 68. P. BOSCHINI, «Multi-versum 2.0. Il pensiero della differenza convergente nell'era digitale. Nel 50° compleanno di Internet», in *Rte* 23(2019)46, pp. 289-315.

<sup>38</sup> BOSCHINI, «Tre modelli di resistenza al femminile: S. Weil, E. Stein, E. Hillesum», pp. 135-136, dove definivo la resistenza «una nuova forma di *ethos* collettivo, che trasforma il diritto da legittimazione della violenza del più forte in *pietas universalis*».

2.3. Siamo avvertiti del carattere epocale dell'odierna concatenazione di crisi, che s'annuncia come il probabile stravolgimento di tutte le cose, a partire dalla multiforme razionalità ereditata dall'illuminismo e dallo sviluppo scientifico e tecnico<sup>39</sup>. I paradossi, che la crisi porta con sé, obbligano i decisori ad assumersi grandi rischi, come se essi si trovassero nell'imminenza del giudizio universale<sup>40</sup>. Una siffatta esperienza della crisi porta con sé la consapevolezza di percorrere una via senza ritorno. Espone al tribunale della storia, le cui sentenze sono spesso senza appello<sup>41</sup>. Con l'introduzione di un concetto così drastico di «crisi», la visione contemporanea della storia si emancipa dalla teologia cristiana, che per secoli ha coniugato storia e salvezza, per ritornare a una visione tragica, molto più simile a quella del mondo greco: essendo intessuta di azioni umane, la storia è *hybris*, tracotante infrazione dell'ordine divino e perciò è colpevolezza radicale, che può essere vendicata ma non redenta<sup>42</sup>. I paradossi e le contraddizioni dell'accadere storico non ammettono superamento, né riconciliazione. Qualunque sia la decisione assunta di fronte agli eventi tragici a cui si deve fare fronte, essa non potrà essere risolutiva. Comporterà il ricorso alla violenza, lo spargimento del sangue, la sofferenza del giusto e la morte dell'innocente<sup>43</sup>.

Nella prospettiva inaugurata dal ritorno del tragico, il tribunale della storia non è la versione secolarizzata del giudizio universale. Ne è semmai il rovesciamento: a svolgere la funzione giudicante non è il giusto ma l'ingiusto; non è l'onnipotente, ma il prepotente<sup>44</sup>. A costui il ri-

<sup>39</sup> A metà del XX secolo la «teoria critica della società», elaborata dalla Scuola di Francoforte, denunciò i paradossi della razionalità post-illuminista: autodistruttiva e mistificatrice (rispettivamente: M. HORKEIMER, «Il concetto di ragione», in T. ADORNO ET ALII, *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Einaudi, Torino 2005, pp. 195-209; M. HORKEIMER – T. ADORNO, «Dialettica dell'illuminismo», in *Ivi*, pp. 210-223). Recentemente queste analisi sono state riprese e, con l'aggiunta di una postura apocalittica, adattate alla nuova socialità digitale da B.-C. HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Roma 2015, spec. pp. 21-28; ID., *Psicopolitica, Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, Nottetempo, Milano 2016, spec. pp. 23-26.51-59.

<sup>40</sup> KOSELLECK, *Crisi*, pp. 53-56.

<sup>41</sup> F. SCHILLER, *Lezioni di filosofia della storia*, ETS, Pisa 2012, pp. 47-75: «La storia del mondo come tribunale universale».

<sup>42</sup> NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, pp. 66-75.

<sup>43</sup> S. WEIL, «L'Iliade poema della forza», in ID., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Boringhieri, Torino 1967, pp. 11-41.

<sup>44</sup> Non si tratta di un soggetto giudicante individuale autocratico, ma sempre di una soggettività sovraindividuale, anche se mai collettiva: è un'élite, spesso culturalmente

corso alla violenza contro un'altra parte d'umanità può presentarsi come una scelta legittima, se non addirittura obbligata. Quando non si intravede più nessuna soluzione ragionevole e negoziabile al disordine crescente procurato dalla crisi, l'*hybris* giustifica il ricorso alla guerra. Dove la ragione va in scacco, la volontà sente di avere campo libero, senza dover rendere conto delle proprie azioni a istanze morali o giuridiche di ordine superiore. E così la volontà di potenza può osare di introdurre «nuovi principi, nuove dottrine, nuove teorie e nuovi dogmi politici»<sup>45</sup>, che si legittimano solo grazie all'uso della forza. Chi decide per la guerra non ha più nulla da perdere, perché considera la crisi presente non più come una discontinuità storica, ma come un abisso culturale tra il passato e il futuro: un abisso che rende irrilevanti, fino ad annientarle, le tradizioni condivise del pensiero, delle istituzioni (in specie di quelle sovranazionali), dei comportamenti sociali. Dove il passato è cancellato e il futuro non conta, tutto è possibile e quindi «tutto è permesso, tutto è lecito»: anche «distruggere l'idea di Dio nell'umanità»<sup>46</sup>. Quando la violenza della guerra fa saltare il banco, il presente è libero per tentare (o aspettare?) l'impossibile e proclamare l'inaudito.

### 3. Dalla crisi al rischio: il concetto di «stato di emergenza» e la ciclicità della crisi

Qualunque sia l'esito della crisi, essa produce incertezza. Lo aveva già notato François de Chateaubriand nel suo *Saggio sulle rivoluzioni*, scritto nel 1797, all'indomani della rivoluzione francese e del suo fallimento nella politica del Terrore. In un tempo di crisi, nessuno può sapere che cosa farà domani, dal momento che non è in grado di prevedere e tanto meno di progettare il proprio futuro<sup>47</sup>. Le epoche di crisi sono tempi di grande incertezza, in cui mancano gli strumenti scientifici e politici per analizzare, comprendere e guidare il cambiamento. E l'avvento di una «grande crisi finale» risolutiva è cosa tutt'altro che certa<sup>48</sup>.

eterogenea, che punta a trasformarsi in oligarchia attrattiva e selettiva, proprio attraverso l'esercizio della propria attività giudicante.

<sup>45</sup> KOSELLECK, *Crisi*, p. 57.

<sup>46</sup> F.M. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano 1979, vol. 2, pp. 623.680.

<sup>47</sup> F. DE CHATEAUBRIAND, *Saggio sulle rivoluzioni*, Medusa, Milano 2006, p. 57.

<sup>48</sup> KOSELLECK, *Crisi*, pp. 59-60.

3.1. Le vicende storiche rimangono a lungo sospese tra il «vogliamo che tutto rimanga come è» e il «bisogna che tutto cambi»<sup>49</sup>. Se si confronta questa celebre frase del *Gattopardo* con le analoghe e opposte considerazioni di Niccolò Machiavelli sul rapporto tra conservare e innovare<sup>50</sup>, ci si rende conto che, a motivo della sua indeterminatezza etica e progettuale, «crisi» è un concetto aperto, indefinito, il quale lascia ampio spazio a ulteriori determinazioni dell'agire umano nel mondo, accentuando in molte società odierne la consapevolezza di trovarsi in una situazione di emergenza, sospesi tra la vita e la morte<sup>51</sup>. La situazione di emergenza è cosa ben diversa dallo stato di eccezione: la prima produce un'intensificazione ipertrofica del diritto<sup>52</sup>; la seconda invece nasce dalla deliberata sospensione delle leggi fondamentali dello Stato da parte dell'esecutivo politico, che in tale situazione si concepisce al di sopra della legge, pensandosi fonte e garanzia della norma giuridica<sup>53</sup>. Questa distinzione è importante per comprendere la crisi come situazione di sospensione del tempo sociale: lo stato di emergenza mette alla prova non solo la legislazione vigente, le progettualità politiche e le loro attuazioni amministrative, ma anche la capacità collettiva dei cittadini di adottare comportamenti idonei a fronteggiare la crisi finiscono per modificare profondamente le *routines* sociali e gli stili di vita personali e

49 G. TOMASI DI LAMPEDUSA, *Il Gattopardo*, in Id., *Opere*, Mondadori, Milano 1995, p. 39.

50 N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, libro I, c. 25: «Chi vuole riformare uno stato anticato in una città libera, ritenga almeno l'ombra de' modi antichi» (Id., *Il Principe e le opere politiche*, Garzanti, Milano 1979, p. 168).

51 KOSELLECK, *Crisi*, p. 66, dove annota che, a partire dalla prima metà del XIX secolo, il concetto di «crisi» diventò onnicomprensivo: capace di indicare tanto un «singolo evento occasionale», quanto una «trasformazione di lungo periodo». È un invito a servirsi con estrema parsimonia di tale concetto, a motivo del suo significato indefinito e facilmente manipolabile.

52 Ne abbiamo avuto esperienza diretta nella recente emergenza pandemica provocata dal Covid-19: una giungla di poteri politici, amministrativi, sanitari hanno prodotto una legislazione lussureggiante, che è stata dismessa nel momento in cui la crisi pandemica è stata fronteggiata efficacemente. E. SCODITTI, «Il diritto iperbolico dello stato di emergenza», in *Questione giustizia* 29(2020)2, pp. 31-36: [https://www.questionegiustizia.it/data/rivista/pdf/36/qg\\_2020-2.pdf](https://www.questionegiustizia.it/data/rivista/pdf/36/qg_2020-2.pdf) (accesso: 28 ottobre 2024).

53 C. SCHMITT, «Teologia politica», in Id., *Le categorie del «politico»*. *Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 33-40; C. GALLI, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008, c. 1: «Schmitt e lo Stato». Id., *Manuale del pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 517-518; G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

familiari<sup>54</sup>. Quando una determinata crisi induce l'esecutivo politico alla dichiarazione dello stato di emergenza, essa suscita la volontà esplicita di governare il disordine, traghettando la collettività al di fuori di esso.

Tuttavia, la precarizzazione della vita sociale, che si sta verificando in molte società odierne a motivo dell'incapacità di governare la globalizzazione economica e i suoi molteplici risvolti sociali, ambientali, etici e politici<sup>55</sup>, ha indotto molti governi nazionali a percorrere sempre meno la via dell'emergenza dichiarata, per non aumentare a dismisura la percezione sociale di insicurezza e di rischio. Affrontare situazioni straordinarie con misure ordinarie, spesso di tipo palliativo o settoriale, sta cronicizzando lo stato di emergenza: nella speranza che la crisi sia vissuta come meno dolorosa a livello sociale e meno impattante sull'opinione pubblica. Questo processo consente a molti esecutivi politici nazionali di gestire attraverso i mass-media la percezione sociale della crisi: accendendo o spegnendo i riflettori – a seconda delle opportunità del momento – su questo o quell'aspetto dell'emergenza, che il Paese o la Comunità internazionale sta attraversando. Si registra qui un *deficit* significativo di capacità progettuale e strategica a medio-lungo termine, sostituita da interventi di tipo assistenzialistico concentrati sul breve periodo.

Un ulteriore fattore che evidenzia l'ambiguità del rapporto tra crisi ed emergenza è costituito dal fatto che il loro abbinamento non sempre conduce a una perdita di legittimità e di autorevolezza del potere politico. Grazie a strategie innovative di comunicazione pubblica, crisi emergenziali possono produrre un consolidamento del potere politico rinforzando i suoi legami con il mondo economico-finanziario e con il sistema

---

<sup>54</sup> Ad esempio, la restrizione delle libertà individuali in caso di pandemia; i soccorsi straordinari alla popolazione in caso di calamità naturale; la mobilitazione civile in caso di guerra; l'aumento dell'onere tributario, la drastica diminuzione dei dipendenti pubblici e la diminuzione delle prestazioni di *welfare* sociale in caso di *default* dell'economia statale. L'intensità e la durata dello stato di emergenza dipendono dalla valutazione politica non solo sull'intensità della crisi, ma soprattutto dal giudizio sui pericoli che essa provoca alla stabilità dell'ordine sociale.

<sup>55</sup> Si vedano su questi temi: T. HYLLAND ERIKSEN, *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi, Torino 2017; G. STANDING, *Precari. La nuova classe esplosiva*, Il Mulino, Bologna 2015; N. KLEIN, *La terra in fiamme. Contro il capitalismo per salvare il clima*, Feltrinelli, Milano 2019; A. DENECAULT, *La mediocrazia. La presa del potere dei mediocri e l'instaurazione globale del loro regime*, Neri Pozza, Vicenza 2017.

mass-mediale; oppure, l'emergenza può essere governata puntando al rafforzamento della coesione sociale.

Ma oggi è opinione sempre più diffusa che in alcun modo lo stato generale di crisi possa essere superato. Se questa consapevolezza collettiva è nel vero, la stragrande maggioranza degli abitanti del Pianeta dovrà abituarsi a situazioni croniche di emergenza, maturando forme di «etica interinale»<sup>56</sup>, basate sull'accettazione della precarietà di tutte le cose<sup>57</sup> e sul ripensamento – con molte variazioni, dai toni apocalittici ai modi disincantati – delle speranze per l'umanità odierna. Non si tratta di etiche individuali all'insegna del «si salvi chi può». Semmai, queste etiche nascono da una presa di coscienza collettiva, frutto di realismo storico e di senso di responsabilità, che rinunci alla prospettiva di poter prima o poi uscire dalla crisi, tirati fuori da un *deus ex machina*: sia esso un leader o un gruppo con movenze messianiche; un sogno ideologico capace di mobilitare i cuori; un'imprevedibile congiuntura storica. Questo sentimento diffuso di crisi viene quotidianamente corroborato da situazioni ormai croniche di emergenza, che non riguardano più solo i popoli poveri del pianeta e oggi sono potenti fattori di globalizzazione della precarietà dell'umano. Alcuni tentativi di governare la crisi si stanno rivelando degli acceleratori di essa. L'esercizio della seduzione mediatica nei confronti delle masse crea nemici fittizi e produce ulteriore conflittualità, deprimendo i progetti di inclusione interna e cooperazione internazionale. Il pugno di ferro verso le minoranze dissidenti o marginalizzate corrobora le oligarchie e la loro cultura del primato della forza sul diritto. La sistematica negazione dei molteplici squili-

**56** Definisco «interinale» un'etica a breve termine, secondo la tesi di A. SCHWEITZER, *Die Mistik des Apostels Paulus*, Mohr, Tübingen 1930, pp. 218-220; P. BOSCHINI, «Volontà, scienza storica, fede. Il dibattito sul Gesù storico all'inizio del '900», in *Rte* 4(2000)7, pp. 58-62. Il persistere della crisi nei Paesi occidentali e il suo collegarsi ad altre aree critiche del pianeta sta rivitalizzando la componente messianica presente, sin dalla loro fondazione, nel pensiero religioso-politico di alcuni stati-chiave dello scacchiere internazionale.

**57** D. BONHOEFFER, *Etica*, Queriniana, Brescia 1995, pp. 132-133: «Che cos'è questo pre-ultimo? È tutto ciò che precede l'ultimo – vale a dire la giustificazione del peccatore in virtù della sola grazia – e che viene individuato come pre-ultimo a partire dal già riconosciuto ultimo. [...] Il pre-ultimo non è condizione dell'ultimo, bensì questo condiziona quello». Traduco il tedesco *Vor-letztes* con «pre-ultimo», con riferimento alla precarietà ontica dell'accadere storico, come suggerisce A. GALLAS, *Ánthropos téleios. L'itinerario di Bonhoeffer tra cristianesimo e modernità*, Queriniana, Brescia 1995, p. 347: «Il pre-ultimo è tale solo in rapporto all'ultimo, dunque non sussiste in sé».



bri – ambientali, economici, sociali – produce una contro-scienza e alimenta le sottoculture delle verità arbitrarie: falsificazione, complotto, arroganza, settarismo.

Siccome non può essere governata, la crisi non può nemmeno essere superata, ma solo attraversata navigando in mare aperto, senza sapere con certezza se si approderà dall'altra parte e che cosa là si troverà. Tuttavia, questa rischiosa incertezza non approda necessariamente a una rassegnata condizione di «nichilismo passivo». La permanenza della crisi apre la possibilità di un «nichilismo attivo», capace di rigenerare continuamente l'umano attraverso il rischio e la condivisione dell'atto pensante e coraggioso della libertà, la quale mette in gioco i suoi attori, anche quando essi non sanno ancora chi siano veramente e dove stiano andando<sup>58</sup>. Così stiamo partecipando all'emersione di un processo di planetarizzazione dell'etica, che alcuni pensatori cristiani del XX secolo avevano presentito e annunciato<sup>59</sup>. Sono sempre di più le comunità umane in ogni parte della Terra – appartenenti a tradizioni culturali e religiose differenti tra loro – che stanno affrontando il problema di questa precarietà emergenziale, attingendo alle risorse relazionali, etiche e spirituali del loro patrimonio culturale, filosofico e religioso. Con l'avvento del web 2.0 si stanno sviluppando reti di collegamento, in cui si condividono criticità comuni, istanze etiche, progetti di attraversamento dell'emergenza. Questo sembra essere l'unico modo praticabile per dare risposte sensate, seppur differenti, a situazioni di crisi che gravano sulle spalle di (quasi) tutti. In questa globalizzazione della crisi, sono di poco aiuto le etiche occidentali che riflettono *sulla* crisi, per lo più derivate dalle filosofie esistenzialiste e basate sull'ontologizzazione del concetto di «limite»: esse recano con sé un individualismo tragico, che accentua lo smarrimento e la solitudine ed incammina verso il nichilismo passivo. Stanno sorgendo a livello planetario nuove etiche *nella* crisi, costruite sulla dimensione relazionale dischiusa dalle esperien-

<sup>58</sup> BOSCHINI, «La morte di dio come pensiero che apre. Nietzsche e la crisi del pensiero europeo», p. 325.

<sup>59</sup> Tra i moltissimi araldi di questo processo mi preme rimandare a: P. THEILARD DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, Il Saggiatore, Milano 1973, qui pp. 317-340; E. BALDUCCI, *L'uomo planetario. Etica laica e fedi religiose sul crinale apocalittico*, Gabrielli, Verona 2024; H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale. Una morale ecumenica per la sopravvivenza umana*, Rizzoli, Milano 1991, pp. 78-88.

ze concrete della precarietà collettiva: la crisi non è l'oggetto dell'etica, ma il terreno da cui essa nasce e si sviluppa<sup>60</sup>.

3.2. Una tipologia di etica *nella* crisi particolarmente adatta al ripensamento della filosofia della storia è quella proposta da Walter Benjamin nelle *Tesi di filosofia della storia*. Essa introduce nel rapporto tra crisi e storia un principio di indeterminatezza e di libertà: la storia procede messianicamente, avendo come movente l'ideale etico dell'essere-per-l'altro. Ciò significa che la violenza non è il primo motore dell'accadere storico<sup>61</sup>. Se lo sguardo filosofico sulla storia relativizza la fede moderna nel progresso e la sua ossessione per il non-ancora in quanto tempo delle velleità, e si volge anzitutto al non-più, al tempo della memoria, si troverà davanti agli occhi l'interminabile sequenza delle sofferenze dell'umanità, che spezza ogni continuità dell'accadere storico. La storia è scritta dai vincitori e spesso degli sconfitti non rimane alcuna traccia: intere civiltà sono state distrutte, sepolte e dimenticate. L'etica nella crisi richiede che ogni nuovo inizio della storia comporti una riscrittura delle vicende umane a partire dai vinti della storia. Come l'angelo di Klee, occorre volgere lo sguardo all'indietro, per restituire ai vinti la dignità calpestata. In questo modo si può «ricomporre l'infranto», regalando un tempo di libertà non solo alle nuove generazioni che si affacciano sul presente, ma anche a chi il proprio presente non lo ha potuto vivere. Uno sguardo dal basso: questo è per Benjamin l'unico punto legittimo per osservare e ricostruire la storia. Solo quando viene guardata nella prospettiva della crisi, la storia svela la sua verità profonda.

La tradizione degli oppressi ci insegna che lo «stato di emergenza» in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia che cor-

<sup>60</sup> Si veda ad es. il progetto «Prepared», finanziato dalla UE, per garantire «etica e integrità della ricerca scientifica in tempi di crisi»: <https://cordis.europa.eu/article/id/451292-ethics-and-integrity-in-times-of-crisis/it>; <https://prepared-project.eu/the-project/> (accesso: 4 marzo 2025).

<sup>61</sup> W. BENJAMIN, «Tesi di filosofia della storia», in Id., *Angelus novus, Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 2014, p. 80: «C'è un quadro di Klee che si intitola *Angelus Novus*. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. [...] Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine e le rovescia ai suoi piedi».

risponda a questo fatto. Avremo allora di fronte, come nostro compito, la creazione del vero stato di emergenza<sup>62</sup>.

Per mantenere il loro *status* di super-uomini, i vincitori alimentano l'instabilità sociale e il terrore collettivo. Il continuo passare da una crisi all'altra offre loro la possibilità di presentarsi all'opinione pubblica internazionale come indispensabili alla sopravvivenza del genere umano e del nostro pianeta. Se si vuole invertire questo stato di cose, bisognerà creare una vera instabilità: criticare senza compromessi le verità dei vincitori; neutralizzare la propaganda con cui si autoproclamano uomini della provvidenza e unici fautori del progresso dell'umanità. La prima verità che attende di essere demistificata è quella che afferma il carattere naturale delle crisi, presupponendo un'analogia sostanziale tra la storia umana e il ciclo della vita<sup>63</sup>.

3.3. L'affermarsi di etiche *nella* crisi è indice di un cambiamento epocale all'opera nella coscienza europea: «crisi» diventa una parola sempre più frequente; è un punto di convergenza della moderna filosofia della storia con l'economia politica e la sociologia, con le scienze giuridiche e quelle storiche, finanche con la teologia cristiana, dove acquisisce un ruolo centrale. Ogni crisi e ogni modo differente di interpretarla e di affrontarla arricchisce e trasforma il concetto di «crisi». E così il suo significato diventa poliedrico.

I primi a cogliere questa forza di attrazione e di interconnessione del concetto di «crisi» – annota Koselleck – furono i filosofi della sinistra hegeliana: la critica del presente accelera le sue crisi, rendendole epocali; ma attiva un atteggiamento di ricerca, a sostegno della volontà di uscirne. Il risultato fu la vivida consapevolezza che si era entrati in una fase del tutto nuova e inesplorata della vicenda culturale europea: quella del cosiddetto cambiamento d'epoca. Scriveva Johann Droysen

<sup>62</sup> BENJAMIN, «Tesi di filosofia della storia», p. 79.

<sup>63</sup> Questa analogia è alla base della filosofia della storia di O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1981, p. 40: «Vi è una giovinezza e una senilità nelle civiltà, nei popoli, nelle lingue, nelle verità, negli dei, nei paesaggi – come vi sono querce e pini, fiori, rami e foglie giovani e vecchi»; *Ivi*, p. 41: «Nella storia mondiale io vedo un eterno formarsi e disfarsi, un meraviglioso apparire e scomparire di forme organiche»; *Ivi*, p. 85: «L'uomo è elemento e rappresentante dell'universo non solo come membro della natura, ma anche della storia».

nel 1854, all'indomani dell'ennesima rivoluzione borghese fallita, quella del 1848: «Noi ci troviamo in una di quelle grandi crisi, che segnano il passaggio da un'epoca del mondo a una completamente nuova». E quando la novità indotta dalla crisi è davvero radicale, essa ha un effetto liberatore: «la crisi conduce verso un futuro aperto»<sup>64</sup>. Il mondo, la società e ogni altro ambiente abitato dall'uomo globale diventano così i luoghi dell'ambivalenza, di ciò che è possibile ma anche impossibile, necessario ma anche contingente. In questo significato di transizione epocale il concetto di «crisi» mette in discussione perfino il principio di non contraddizione: l'accadere storico si mostra tempo dell'apparire del senso e, insieme, si trasforma nel «caos fotografato e analizzato»<sup>65</sup>. L'ingresso della «crisi» nel vocabolario comune dei saperi scientifici moderni rompe il rigore logico, annebbia la vista previsionale, apre a una visione dell'accadere storico, in cui il determinabile e l'indeterminabile si presentano sempre intrecciati. Ciò non vale solo per la ricostruzione storiografica del passato, ma ancor più per la comprensione del presente. Le informazioni sugli accadimenti non sono distinte dalle loro interpretazioni, che vengono offerte come gradevole prodotto di consumo, privato della «severa separazione di *fact* e di *fiction*», inibendo così le capacità di comprensione critica e di azione sociale consapevole. Si sviluppa una nuova soggettività storica collettiva, l'opinione pubblica, che è pubblica «soltanto in apparenza»<sup>66</sup>. Non è più l'uso pubblico della ragione critica a ricercare i nessi tra ciò che può essere conosciuto in modo determinato e ciò che resta indeterminabile. Questo complicato processo della costruzione del consenso viene sostituito dall'offerta del sensazionale, che è proposto come tale anche quando è soltanto una chiacchiera. Della complessità dell'accadere storico rimane solo la «crisi», nel senso di incertezza conoscitiva, indecisione etica, caos sociale. Il valore della «crisi» come apertura epocale viene attenuato, rimpiazzato dalla ripetitività ciclica delle crisi.

3.4. Già l'economia politica di metà Ottocento aveva portato argomenti a spiegazione della permanente ciclicità delle crisi e della loro forza

<sup>64</sup> KOSELLECK, *Crisi*, pp. 73-74.

<sup>65</sup> K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 122.

<sup>66</sup> J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 196-198.

trasformatrice. Anche se il loro inesorabile andare e venire potrebbe essere assimilato a fenomeni naturali ciclici come le onde marine sul bagnasciuga, si affermò la tesi «socialdarwinistica» del loro carattere storico, che combina molteplici fattori di trasformazione: culturali, politici, economici, commerciali, tecnologici, demografici. Ciclicità e potenza di cambiamento sono l'espressione di un nuovo paradigma progressivo di accadere storico, che considera la negatività della crisi una fase necessaria per sprigionare le energie sepolte nell'inconscio collettivo e così sospingere l'umanità verso un mondo più giusto<sup>67</sup>. La linea evolutiva della storia procede a spirale: non c'è avanzamento senza criticità; non c'è efficacia senza ripetizione. Il movimento elicoidale funziona tanto verso il basso, estraendo le risorse psichiche latenti nelle profondità dell'umano, quanto verso l'alto, creando nuove consapevolezze etiche e politiche, che mosse da queste energie finora inesprese danno risposte nuove a problemi antichi e sono così fattori di cambiamento.

Mossi dalla speranza che le crisi economiche accendano movimenti sociali di trasformazione della struttura economica e politica, Karl Marx e Friedrich Engels videro la crisi come un «cambiamento repentino all'interno di un movimento ciclico». La crisi era per loro una cesura, che altera profondamente il ritmo routinario dell'accadere storico. Di più: una cesura voluta, perché è il risultato deliberato dello sfruttamento intensivo delle risorse naturali, dei mercati e soprattutto della forza-lavoro. Le crisi sono il frutto della bulimia capitalista borghese, che pretende di aumentare – costi quel che costi – i propri margini di profitto<sup>68</sup>. E così facendo – scrive Engels nei suoi *Lineamenti per una critica dell'economia politica* – il capitalismo dà il via a crisi ricorrenti, sempre più estese e indebolisce i mezzi per prevenirle e contrastarle<sup>69</sup>.

Nella prospettiva dell'economia politica marxista, la crisi è ambivalente: è il prodotto di una borghesia ingorda, che si arricchisce alle spalle del proletariato; ma è anche la denuncia di una civiltà industriale e mercantile senescente e sempre più fuori controllo, che fatica a bilanciare la domanda e l'offerta, il plus-valore con l'equità dei salari. Le crisi che scoppiano nella società industriale moderna sono il segno dell'in-

<sup>67</sup> KOSELLECK, *Crisi*, pp. 80.83.

<sup>68</sup> K. MARX – F. ENGELS, «Rassegna Maggio-Ottobre 1850», in Id., *Opere*, vol. 10, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 522: «Una nuova rivoluzione è possibile solamente in conseguenza di una nuova crisi».

<sup>69</sup> KOSELLECK, *Crisi*, p. 84.

capacità del capitalismo di armonizzare le esigenze della produzione con i bisogni sociali primari. Con la sua frenesia di espansione illimitata il capitalismo va a cozzare contro i fattori economici, sociali e naturali che lo hanno reso possibile. Le crisi ricorrenti dell'era capitalista sono il segno inconfutabile della impossibilità di accedere al «regno della libertà» attraverso la via del profitto, la quale invece incatena progressivamente l'umanità al «regno della necessità»<sup>70</sup>.

#### **4. La crisi come transizione verso una filosofia della storia aperta all'indeterminato**

Faccio mia una tesi storica di Koselleck: uno dei principali effetti culturali della Prima Guerra mondiale fu quello di liberare il concetto di «crisi» dalla camicia di forza del linguaggio specialistico delle scienze mediche, giuridiche, economico-politiche e biologico-ambientali. Tra le due grandi guerre del XX secolo il concetto di «crisi» si trasformò in una più generale categoria dello spirito umano: la crisi diventò «crisi intellettuale» e così venne assunta come categoria portante di una nuova filosofia della storia, costruita in polemica con le ideologie progressiste e neodarwiniane ereditate dal secolo precedente. Essa manifestava la «persistente novità della nostra epoca», che a partire dal 1918 venne sempre più intesa come «fase di passaggio»<sup>71</sup>. In questo senso, vi hanno fatto ricorso importanti intellettuali e filosofi europei nel ventennio tra il 1918 e il 1939: Paul Valéry<sup>72</sup>, José Ortega y Gasset<sup>73</sup>, Johan Huizinga<sup>74</sup>, Edmund Husserl<sup>75</sup>, Paul Hazard<sup>76</sup>.

4.1. Non è un caso – nota Koselleck – che negli stessi anni del primo dopo-guerra si sia fatto largo un altro concetto di «crisi», di derivazione teologica: l'idea di una «crisi di lungo periodo immanente il mondo»,

<sup>70</sup> K. MARX, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1965, p. 933.

<sup>71</sup> KOSELLECK, *Crisi*, pp. 89.91.

<sup>72</sup> P. VALÉRY, *La crisi del pensiero e altri saggi*, Il Mulino, Bologna 1994.

<sup>73</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Schema della crisi e altri saggi*, Bompiani, Milano 1946.

<sup>74</sup> J. HUIZINGA, *La crisi della civiltà*, Einaudi, Torino 1997.

<sup>75</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1983.

<sup>76</sup> P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, UTET, Torino 2019.

che riguarda l'intera creazione e non solo le culture e le società europee moderne<sup>77</sup>. Si radicalizza la prospettiva: il presente è più che un'epoca di passaggio e di cambiamenti; è la travagliata transizione verso una temporalità inedita. In questo senso l'ha intesa Karl Barth, ne *L'Epistola ai Romani* (1922), il manifesto della teologia «tra i tempi»: tra storia ed *eschaton*. Dio è il segno «meno» davanti alla parentesi, che inverte tutti i valori in essa contenuti. La parentesi è il limite che circoscrive l'esistenza storica degli esseri umani. Perciò la crisi è il segno distintivo della condizione dell'essere umano nella storia, quando entra nel cono di luce dell'autocomunicazione del Dio non-oggettivabile, sempre eccedente la razionalità spazio-temporale<sup>78</sup>. L'uso teologico del concetto di «crisi» prospetta un futuro aperto e indefinibile, proprio come l'essere di Dio. Perciò esso può restituire alla ragione storica il suo carattere paradossale, in quanto ragione capace di cogliere il contingente e il permanente, il singolare e il ricorrente. Il concetto di «paradosso» è quello che meglio può imparentarsi con quello di «crisi», per disegnare una filosofia della storia aperta all'indeterminato e alla discontinuità<sup>79</sup>. Scrivendo la sua discussa «teologia della crisi»<sup>80</sup>, Barth lo aveva già compreso un secolo fa.

4.2. Per non ridursi a parola *passepertout* del linguaggio quotidiano, non basta che il concetto di «crisi» venga continuamente liberato dalle sue ambiguità semantiche e soprattutto da paradigmi precostituiti dell'accadere storico. È necessario riempirlo di senso «creando collegamenti» con altri termini, con i quali spesso viene confuso<sup>81</sup>. Resta da

<sup>77</sup> KOSSELLECK, *Crisi*, p. 91.

<sup>78</sup> BARTH, *L'Epistola ai Romani*, p. 96: «Dio è sempre, per l'uomo, trascendente, nuovo, lontano, straniero, supremo; non è mai nel suo dominio, non è mai in suo possesso. Chi dice Dio dice sempre miracolo. Dio sta come un *aut-aut* davanti all'anima dell'uomo»; *Ivi*, p. 44: «Dio giudica l'uomo. Ciò significa crisi: negazione e affermazione, morte e vita dell'uomo. In Cristo è apparsa una fine, ma anche un inizio, un trapasso, ma anche un rinnovamento, e l'uno e l'altro concernono tutto il mondo, tutti gli uomini».

<sup>79</sup> K. BARTH, «La paradossalità del paradosso positivo. Risposte e domande a Paul Tillich», in J. MOLTSMANN (a cura di), *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 222-227.

<sup>80</sup> H. ZAHNT, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel 20° secolo. Una storia*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 18-19: «La teologia di crisi non nasce "dalla" crisi del tempo, ma piuttosto "nella" crisi del tempo».

<sup>81</sup> KOSSELLECK, *Crisi*, p. 92. L'ideazione del presente saggio risponde a questa istanza.

chiedersi se in tal modo esso possa diventare la spina dorsale di una nuova filosofia, che interpreti la storia nella prospettiva della contingenza dell'accadere e della precarietà della condizione umana. L'indeterminato storico, a cui apre un concetto multi-versale di «crisi» che ho provato a delineare, non è semplicemente l'incognito, il futuro sconosciuto: sarebbe una conclusione banale, perché in un mondo complesso e in trasformazione continua il futuro è sempre meno prevedibile. La «crisi» è il presupposto dell'umanamente inedito, dell'umano che ancora non si è manifestato: nel bene, come nel male. La «crisi» riconfigura l'essere umano nelle sue capacità fondamentali di sentire, pensare, decidere, agire; in una parola, lo riplasma in quanto essere culturale.

Contingenza dell'accadere significa anzitutto che il presente, con le sue incertezze, non costituisce un fondamento sicuro per la costruzione del futuro. Precarietà della condizione umana significa perciò vivere il tempo come processo di continua trasformazione, che apre a un'umanità inedita, che supera ogni prevedibilità. Il congiunto di contingenza storica e precarietà umana indica la transizione sempre possibile da una situazione collettiva di paura a una di attesa, da una di rassegnazione a una di speranza, e viceversa. In quanto transizione la «crisi» ha una funzione culturale: modifica anzitutto le immagini, le metafore e gli ideal-tipi, con cui ci si rappresenta il flusso del tempo storico. La «crisi» disarticola e riconfigura i valori, che vengono ereditati dal passato e riconosciuti nel presente: in particolare, le relazioni di priorità e di conflitto che intercorrono tra loro. La crisi come transizione indica il processo che riguarda il mutamento dei paradigmi interpretativi della realtà storica: si tratta di un processo il cui esito è incerto e il cui andamento dev'essere continuamente rivisto e rimesso a punto, nella teoria e nella prassi. In tal caso, si ha una transizione che si apre al futuro e lo attende. Nel caso invece che gli ideal-tipi siano tendenzialmente rigidi – come se fossero l'esatta riproduzione concettuale di fattualità storiche – la transizione viene intesa come un processo schematico e prevedibile, che alimenta una visione forzosa dell'accadere, foriera di attese illusorie o di presentimenti nefasti: in ogni caso, una visione fondata su rappresentazioni inadeguate ad affrontare le trasformazioni che la crisi porta con sé.

In quanto processo primariamente culturale, la transizione è la dimensione dinamica della crisi: non è semplicemente una situazione di



mutamento<sup>82</sup>, ma è il mutamento in situazione. La realtà storica cambia quando istanze etiche, che finora avevano avuto un ruolo secondario, conquistano prepotentemente la scena pubblica, modificando la percezione dei valori e della loro gerarchia e conseguentemente l'esercizio della libertà. La transizione è un processo ambiguo: non è la soluzione indolore della crisi, ma spesso è il passaggio ad un'altra crisi. È in questo modo che la crisi suscita situazioni inedite, il cui esito non è mai né scontato, né prevedibile.

In questa prospettiva la crisi è una «sfida» che provoca a decisioni collettive di «conversione» che riguardano non solo le macroquestioni della società – economia, politica, cultura, tecnologia – ma anche i microproblemi dell'esistenza quotidiana. La crisi fa appello alla «responsabilità storica» della generazione presente e di quelle immediatamente future, perché trasformino le loro utopie da piccoli proprietari in un progetto condiviso «in grado di mobilitare le energie collettive»: quelle etiche, prima ancora di quelle produttive<sup>83</sup>. La crisi odierna può essere compresa come una sfida ad avviare la transizione verso una società che superi il rigido dualismo economico, politico e culturale tra beni pubblici e beni privati<sup>84</sup>.

La transizione svela il carattere umanista della crisi, perché pone in luce quanto *homo sapiens* sia un «essere portato alla cooperazione», che crede nella forza e nelle ragioni della concertazione. Ciò conferisce alla sua vicenda storica multimillenaria un orientamento etico: in quanto potenziale alleato dei propri simili, è capace di coniugare efficacia economica, lungimiranza politica e giustizia etica<sup>85</sup>. La transizione af-

**82** La transizione si presenta come un movimento orientato al raggiungimento di un fine determinato: è il caso, ad esempio, della transizione ecologica, che ha come obiettivo primario la decarbonizzazione delle aree più inquinate del Pianeta: si veda ad esempio G. GIROUD, *Transizione ecologica. La finanza a servizio della nuova frontiera dell'economia*, EMI, Verona 2015, pp. 104-106.

**83** *Ivi*.

**84** *Ivi*, pp. 161-163: secondo la classificazione di Karl Polanyi, beni comuni sono «il lavoro, la terra, la moneta»: la loro gestione partecipata consente agli esseri umani di comprendere se stessi e gli altri non solo come lavoratori, ma come cittadini: attivando così legami di socialità che sono la garanzia suprema della libertà personale e politica (K. POLANYI, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 2010, pp. 88-98). A essi oggi vanno aggiunti «l'ambiente, l'acqua, le foreste, le superfici coltivabili e anche le energie fossili».

**85** GIROUD, *Transizione ecologica*, pp. 200-202.

fronta l'emergenza senza contare sull'arbitrio, sulla violenza e neppure sulla menzogna: essa si avvale di procedure analitiche e decisionali partecipate; perciò è in grado di correggere gli effetti disgreganti e patogeni, che le crisi ricorrenti producono sulle capacità affettive, cognitive e deliberative degli individui e sulle strutture della loro vita sociale.

4.3. Con la sua temporalità ciclicamente aperta a sviluppi imprevedibili la crisi è lo scacco di ogni determinismo storico: tanto di quello utopico-apocalittico di origine messianico-marxista, quanto di quello pragmatico-progressista di matrice tecnico-scientifica. La crisi è un dispositivo che non consente di realizzare un ordine ideale nella storia, perché essa è l'indicatore di carattere contingente dell'accadere e della precarietà dell'umano. Pensarla come una fase passeggera di disordine costituisce un grave fraintendimento. In forza del suo carattere strutturale, la crisi innesca una transizione filosofica verso una visione dialettica della storia intesa come il tempo della contingenza, che si traduce ora nella temporalità della sorpresa e dello stupore, ora nella temporalità del conflitto e del fallimento. La storia è una totalità indeterminata<sup>86</sup>: una porta aperta, sulla cui soglia si affaccia la libertà degli esseri umani, dei popoli e finanche di Dio; un pozzo alimentato da sorgenti perenni, quali il discernimento multi-versale del passato, la responsabilità di fronte al futuro ignoto, la compassione «rammemorante e sovversiva» per gli innocenti che soffrono<sup>87</sup>. Di questa totalità indeterminata fanno parte il bene e il male, la felicità e la disperazione, la pace e la guerra, la giustizia e l'illegalità, e molte altre antitesi che alimentano il carattere dicotomico dell'etica e della vita sociale contemporanea. La condizione morale degli esseri umani di fronte a tanta indeterminatezza è quella della responsabilità tragica, a cui più di due secoli fa Immanuel Kant

<sup>86</sup> Questo concetto è la rielaborazione delle espressioni «sviluppo» e «totalità della vita» di E. TROELTSCH, «Diritto naturale e umanità nella politica mondiale», in *Id.* *La democrazia improvvisata. La Germania dal 1918 al 1922*, Guida, Napoli 1977, p. 381: lo sviluppo è mosso dal principio pluralistico di libertà, mentre la totalità della vita è la «costruzione graduale di culture qualitativamente diverse [...] dove solo tutte insieme in reciproca integrazione rappresentano la totalità della vita».

<sup>87</sup> Su quest'ultimo tema: J.B. METZ, «Breve apologia del narrare», in *Concilium* 9(1973)5, p. 81; *Id.*, *Sul concetto della nuova teologia politica (1967-1997)*, Queriniana, Brescia 1998, pp. 35-66. Si veda anche la recente monografia di N. BECCARIA, *La questione della temporalità come chiave ermeneutica del pensiero di J.B. Metz*, Metis, Quartu S. Elena 2024, pp. 147-160.

aveva richiamato la filosofia della storia con la sua tesi del «male radicale»<sup>88</sup>: con essa si riconosceva una volta per tutte il carattere illusorio del «migliore dei mondi possibili»<sup>89</sup>. Totalità indeterminata non significa però assenza di finalismo, né rigetto aprioristico di qualunque visione teleologica: è piuttosto apertura a ulteriori determinazioni e a nuove prospettive; perciò è inevitabilmente apertura a nuove crisi.

PAOLO BOSCHINI

*Docente stabile ordinario di Filosofia  
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna  
Bologna  
paolo.boschini@fter.it*

## Keywords

Crisi – Filosofia della storia – Emergenza – Transizione – Incertezza.

Crisis – Philosophy of history – Emergency – Transition – Uncertainty.

## Summary

The inflation of the term «crisis» to indicate any emergency situation requires a refinement of the meaning of this concept and raises the question of the philosophy of history. After the questioning of determinist models of historical development based on progress and revolution, the semantic ambivalence of the concept of «crisis» allows us to think of history as an «indeterminate totality», open to the new and the unheard of.

<sup>88</sup> I. KANT, «La religione entro i limiti della semplice ragione», in *Id.*, *Scritti morali*, UTET, Torino 1980, pp. 348-366.

<sup>89</sup> G.W. LEIBNIZ, *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 369-372.

