

Si preannuncia sin dalle prime battute come un'indagine complessa ed illuminante lo scritto di Antonino Infranca su *Apocalisse. L'inizio e la fine della Modernità*, e non v'è dubbio che il tema possa condurre un onesto intellettuale fuori dalle rotte della cultura del consenso; ma un argomento così spinoso, trattato dal filosofo con la maneggevolezza di chi possiede l'esperienza personale del vissuto latino-americano, si trasforma pian piano in una lettura intellegibile, oltre che gradevole, per la sua sobrietà e la abilità di proposizione. Somiglia la scrittura ad un fluire d'acqua fra le sponde di un fiume, sicura ed inarrestabile nel suo percorso e nella esposizione ideologica e storica. Lo scritto è ricchissimo di spunti di riflessione, proposti con la lucida razionalità dello storico, ma anche con la passione di chi (per dirla con Pascal) è capace di usare la ragione del cuore dinanzi all'aspetto tremendamente umano della questione esposta.

Poiché la mente può mentire ma le parole mai, già da subito sono delineati in modo pertinente i riferimenti linguistici ed etimologici, aspetti essenziali per inquadrare l'oggetto della argomentazione, facendo risalire l'origine del termine '*Apocalisse*' al giudaismo di lingua greca. Iniziando dalle apocalissi religiose, si sottolinea la '*soggettività del narratore*' nel fenomeno apocalittico-profetico, e come tale soggettività si proietti in un ambito '*καθολικός*', cioè universale, nel senso che la 'parola' del profeta (colui che parla prima), acquista la sua forza nel momento in cui si porge agli altri; ecco che la soggettività profetica diventa preludio ad una dimensione moltitudinaria, ed è così che l'angoscia apocalittica si trasforma in angoscia collettiva.

Infranca, come forse tutti i non credenti, avverte consapevolmente il problema della oggettività del divino in relazione alla esperienza estatica del profeta, e condivide insieme al suo amato Lukács, tale preoccupazione: «La visione estatica di Dio pone un problema che viene avvertito dalla mentalità non religiosa e che Lukács descrive con precisione: "L'esistenza di Dio appare inseparabilmente legata all'esperienza estatica del soggetto che si eleva al di sopra della realtà creaturale, l'oggettività dell'esistenza di Dio diventa problematica anche da un punto di vista religioso. In ciò si esprime (anche se per lo più, ovviamente, in modo del tutto inconsapevole) una autocritica filosofica di tutto il modo di 'porre' religioso; è, con segno invertito, quella stessa tendenza che da Senofane fino a Feuerbach ha sottoposto a critica radicale la religione, riconoscendo nei suoi oggetti altrettante proiezioni della vita umana create dall'uomo stesso"» (pp. 11-12).

Colui che narra l'apocalisse e la contempla al tempo stesso, è un perfetto «*Weltverseher*, "osservatore del mondo" – che era la posizione che Kant voleva assumere nei confronti della realtà in cui viveva–, anzi è l'osservatore della fine del mondo. [...] Nell'apocalisse, infatti, viene narrata la fine del mondo, del tempo e dello spazio. In questa narrazione della fine, viene rivelato il fine della creazione, cioè la teleologia intrinseca al mondo» (p. 6). Ogni narrazione si inquadra nel tempo e nello spazio della realtà storica cui fa riferimento, ma la narrazione apocalittica (apocalissi profetica), infrange la regola del tempo e dello spazio e si pone al di fuori del tempo e dello spazio (così ci indica Wittgenstein in merito alla soluzione del mistero insondabile, il *Mysterium* che coinvolge il trascendente e quindi il divino). Infranca, a proposito di questa frattura spaziotemporale, precisa il concetto di ciclicità del tempo nelle culture e religioni antiche, e come in tale susseguirsi di tempi o ere, vi fosse il rigetto di una condizione vissuta di sofferenza, in attesa di una redenzione escatologica. «La redenzione avverrà con l'arrivo di un Messia, per gli ebrei, con la seconda venuta di Gesù Cristo, il Messia dei cristiani e dei musulmani, il *Kaika Avatara* per gli induisti, il Buddha o i *Bodhisattwa* (misericordiosi) per i buddisti, il *Saoshyant* (Redentore universale) per gli zoroastriani. Questa redenzione sarà preceduta da una apocalisse: per i presocratici e gli stoici era l'ἐκπύρωσις (conflagrazione), Seneca la chiamò *concussio mundi* (scuotimento, scossa, turbolenza, agitazione del mondo) e i germani *ragnarökkor* (l'"estate senza fiori" o il "mare senza vita"), gli atzechi *ollin* e gli inca *pachakuti* ("terremoto")» (pp. 6-7). La prospettiva sotierologica, consegna di fatto l'umanità all'utopia redentrice che è il superamento dell'apocalisse stessa; da qui la stretta connessione fra utopia e apocalisse, in una progressione storica dove la Storia è "*storia di salvezza*", in attesa della '*παρουσία*', cioè l'imminente comparsa di Dio fra gli uomini.

Se è vero che nel contesto apocalittico si manifesta l'azione violenta, è vero altrettanto che la violenza rappresentata è una forma di violenza sacralizzata; a tal proposito Infranca cita il teologo ed economista tedesco Franz Hinkelammert: «L'azione, che si annuncia, è altamente violenta... una formula, che, secondo il mio sapere, appare qui per la prima volta nella storia umana come cammino di salvezza. Si tratta della sacralizzazione della violenza, corrispondente all'universalismo

umano, che appare con il cristianesimo. [...] Appare qui nell'Apocalisse e ispira le successive visioni della violenza, che già rivelano il grado di aggressività che questo nuovo universalismo può scatenare e che scatenò. [...] È violenza che si sacralizza in nome del bene in conseguenza del quale questa violenza si esercita» (pp. 9-10). L'apocalisse si traduce così in un momento critico, un momento traumatico di cambiamento, di passaggio verso un'altra condizione, un tempo di distruzione che, con la sua violenza sacralizzata, si protende verso una nuova creazione, nel rispetto dell'antica concezione del tempo ciclico appartenuta al mondo greco e dell'«*eterno ritorno dell'eguale*» cui si riferisce Nietzsche, «rivelando una mentalità mistica, esatto contrario del suo presunto materialismo» (p. 11).

A proposito di catastrofi storiche, particolare attenzione merita il riferimento alla descrizione delle peste di Atene, riportata da Tucidide ne *La Guerra del Peloponneso*. Infranca mette in relazione il crudo realismo dello storico greco con l'attuale emergenza epidemica planetaria: «Ciò che mi interessa rilevare della narrazione di Tucidide è il quasi completo sbriciolamento dell'ordine sociale e politico: “L'epidemia travolse in più punti gli argini della legalità fino allora vigente nella vita cittadina”. La morte o il pericolo di morte «scatenarono dilagando impulsi prima lungamente repressi», soprattutto la brama di ricchezza, realizzatasi con appropriazioni di ricchezze altrui. Temendo la morte, questi arricchiti “considerando ormai la vita e il denaro come valori di passaggio, bramavano godimenti e piaceri che s'esaurissero in fretta, in soddisfazioni rapide e concrete. Nessuno si sentiva trasportare dallo zelo di impegnare con anticipo energie in qualche impresa ritenuta degna”» (p. 16). Tucidide pone la vita umana a fondamento di ogni valore, non solo di ordine etico, ma anche economico; che valore ha più il capitale quando la vita ci sfugge di mano, rivelando tutta la sua transitorietà e caducità? Le parti si scambiano, il denaro viene sostituito nel suo essere valore da un altro tipo di valore che consiste nel piacere fuggevole e momentaneo. Il piacere sostituisce il denaro nell'essere un valore: «“L'immediato piacere e qualsiasi espediente atto a procurarlo costituivano gli unici beni considerati onesti e utili”. C'è una lezione di economia politica nelle parole di Tucidide: se la vita è stabilmente assicurata, allora il denaro ha valore. Se non c'è prospettiva di permanenza vitale crolla la produzione economica e con essa anche la religiosità e ogni forma di fede: “Nessun freno di pietà divina o di umana regola: rispetto e sacrilegio non si distinguevano”» (Ibidem). Prosegue Infranca: «Con il crollo della religione, crolla anche lo Stato e la legge. Le leggi della città non sono più rispettate, la forza dello Stato non è più temibile della violenza della malattia. Addirittura i nemici, gli Spartani, temendo più la malattia che il nemico, si allontanano da Atene, quindi la guerra è considerata un male inferiore alla malattia» (p. 17). Assistiamo ad una sorta di rivoluzione economica oltre che etica dinanzi all'incertezza del futuro, e il rovesciamento di prospettiva che conduce alla perdita del valore economico, elegge il piacere da consumare subito a nuovo valore etico. Osserva bene Infranca come non è soltanto la struttura economica ad indebolirsi nella società, ma anche l'apparato politico, e quello giuridico, e la sua stessa dimensione etica. Non è difficile a questo punto osservare come tutto questo sia molto simile a quanto sta accadendo oggi nel nostro presente apocalittico-pandemico.

Volendo poi accennare al concetto di responsabilità, in relazione alla apocalisse storica, appare evidente la sola responsabilità dell'uomo nell'evento catastrofico che stravolge la storia stessa. È la volontà dell'uomo a determinare il dramma che violenta la storia, fino a desiderare la sottomissione di altri uomini di cui parla Tucidide. È proprio sulla apocalisse storica che Infranca punta il dito; è qui che egli appare maggiormente a suo agio, quando sviluppa il concetto di apocalisse come metafora della tragica azione dell'uomo nella storia, ed è proprio lì che si ricomincia a definire la linea dello spazio e del tempo che alla storia appartengono. È l'apocalisse della storia, così diversa dalla apocalisse profetica, ad appartenere di più al filosofo. Dinanzi al grande *Mysterium* religioso, egli, con onestà intellettuale ed umiltà, riconosce quanto segue: «Ma io, non avendo i mezzi per interpretare l'Apocalisse in senso religioso, di qualsiasi religione, e ritenendo sostanzialmente a me estraneo tale argomento, rivolgo la mia attenzione all'apocalisse come metafora del risultato tragico dell'azione dell'uomo e, quindi, che ha soltanto nell'uomo il suo responsabile, anche se l'uomo possa aver agito in nome di un qualsiasi Dio e l'Apocalisse religiosa, qualsiasi apocalisse religiosa, può avere influenzato l'azione dell'uomo. Quindi la mia analisi non sarà rivolta alla trascendenza, ma al mondo immanente, al mondo degli uomini, al mondo della storia, alla dimensione temporale e spaziale dell'umanità. [...] L'Apocalisse religiosa non ha tempo, è la fine del tempo, e non rispetta le regole della fisica spazio-temporale. Di questo io non so parlare. Parlerò di dimensioni concrete della realtà fisica. Saluto il mio lettore con credenza religiosa e continuo per la mia strada, augurandogli buon viaggio, percorrendo altri cammini che riempiano la sua anima di contenuti. Io non so dargli questi contenuti» (pp. 16-17). Trovo candida ed emozionante l'ammissione di Infranca; appare diafana la linea attorno alla quale l'uomo dà

spazio al filosofo e il filosofo lo dà all'uomo. Egli è così vicino alla posizione di Wittgenstein, quando preferisce tacere sulle cose che non si conoscono. E qui il tacere non vuol dire eludere la parola, ma è solo un'ammissione di responsabilità che segue una presa di coscienza.

Il filosofo Infranca, partendo da una visione eurocentrica della Storia (egli dice che è l'Europa che scrive la Storia), individua nella Conquista dell'America, l'apocalisse perfetta; una catastrofe addirittura «che non si può comparare con la fine dell'Impero Romano, perché di quello fu conservata, ed è ancora conservata, almeno la lingua e la cultura, perché il distruttore di quel mondo si presentò come il suo successore che aveva l'intenzione di continuarne sotto forme diverse la storia; mentre delle popolazioni amerindie sono state cancellate metodicamente non solo le lingue, ma anche tutto il patrimonio culturale» (pp. 22-23). Gli indigeni furono demonizzati allo stesso modo dei musulmani durante la Reconquista, divenendo in tal modo la negazione della cristianità; da qui la necessità della loro distruzione.

Si parla di un'Europa povera, la cui agricoltura è definita dagli storici come 'aridocoltura', un continente da sfamare che vede nelle enormi ricchezze degli indigeni, la soluzione dei propri problemi: «È la povertà che spinge gli europei a tentare la sorte attraversando su piccoli gusci di legno, le caravelle [...] Vanno, quindi, rovesciate le nostre concezioni, secondo le quali gli europei erano più ricchi e civili degli indigeni, è vero piuttosto il contrario: la ricchezza dell'Europa è una conseguenza della Conquista dell'America e non la sua causa» (p. 25). Trovo molto interessante questo rovesciamento di prospettiva nell'analisi dell'apocalisse americana. È esattamente il contrario di quello che ci insegnano nelle scuole. Nel trattamento cruento riservato dai *Conquistadores* agli indigeni, va ad infrangersi l'ideologia del cristianesimo come la religione dell'amore e della pace; anzi vi si intravede il grande fallimento etico del cristianesimo occidentale, l'incapacità di una religione di delineare un'etica che diventi patrimonio dell'uomo, specialmente dopo quindici secoli. La religione diventa il pretesto ideologico della Conquista e dell'Olocausto.

I cristiani tornano ad adorare e bramare l'oro, il loro nuovo Dio, non esitando ad infliggere torture e condurre allo sterminio gli indigeni così diversi e così lontani dalla cultura del profitto e del potere: «Gli indigeni si rendono conto che il rapporto tra gli spagnoli e l'oro è un rapporto che non li eleva trascendentalmente, ma li riduce a uno stato animale, scimmiesco. Erano finalmente davanti allo scopo finale della loro Conquista, al loro vero dio, per cui operano un rovesciamento dei valori: l'Oro è il mezzo per la propagazione della fede, soprattutto perché è la fonte di finanziamento della stessa conquista e delle guerre di religione in Europa. Le motivazioni politiche sovrastano quelle religiose e morali e trasformano in bestie i cristiani» (pp. 29-30).

Diderot arriverà a paragonare il conquistador alla stregua di un animale feroce, ad una tigre: «È servile quando è debole, violento quando è forte, pressato dal desiderio di guadagnare e di godere, e capace di qualunque crimine pur di raggiungere al più presto i suoi scopi. È simile a una tigre addomesticata che torna alla foresta: la sete di sangue la riprende. Tali si sono mostrati tutti gli europei, tutti indiscriminatamente, nei paesi del Nuovo Mondo, dove hanno recato un comune furore: la sete dell'oro» (p. 30).

Se la comunità cristiana vede negli ebrei e nei primi cristiani il paradigma della vittima, sono in pochi oggi a considerare gli indigeni come vittime dei *Conquistadores*. La Chiesa propone con forza agli indigeni il modello del sacrificio del Cristo con la morte in croce, e l'accettazione di quel sacrificio diventa «complementare all'accettazione del dominio coloniale» (p. 34). Dopo la distruzione si offre la conversione, si regala Dio come ricompensa del bottino e del saccheggio. La Conquista dell'America, la grande apocalisse degli *indios*, trasformata in paradigma economico, politico, culturale, diventa la «cattiva coscienza dell'ideologia eurocentrica della Modernità» (p. 43), con la Chiesa che fornisce la «copertura ideologica dell'olocausto e della schiavitù» (p. 27). La riduzione in schiavitù, la cristianizzazione imposta con la violenza sacralizzata, trovavano anche giustificazione nel fatto che gli *indios* fossero dei selvaggi, dediti al cannibalismo, "schiavi per natura" secondo la concezione aristotelica, in contrapposizione con la dottrina del diritto naturale di Tommaso d'Aquino che vuole tutte le creature nate libere. Da qui le diatribe teologiche, in seno alla Scolastica, fra aristotelici e tomisti. Il capitalismo e la Modernità nascono con l'apocalisse della Conquista, e la religione cristiana, come sosterrà il teologo Franz Hinkelammert, diventa «la religione del capitalismo» (p. 48), una religione che si relaziona con il lato oscuro del capitalismo.

Infranca conclude auspicando un momento di catarsi storica, invocando una dimensione collettiva di trans-modernità, a partire proprio dalla periferia sofferente del mondo; egli vede questa prospettiva come «unica alternativa alla prossima Apocalisse, quella della distruzione della natura della Terra e con essa della specie umana» (p. 62).

Davvero lo scritto è molto sentito, tipico di chi ha a cuore la propria argomentazione. Infranca, già da subito, non si esime dal sottolineare come egli stesso intenda il suo modo di essere

filosofo, come il filosofo non sia neutrale ma partecipi alla sua ragione; «il filosofo non è oggettivo, così come il profeta» (p. 13). Ne viene fuori una disamina accorata, un modello di ragione che è partecipazione emotiva alla ragione stessa; uno scritto, pertanto, intriso di commozione e di dolore per gli eventi narrati, e che trasmette al fortunato lettore tutto il coinvolgimento emotivo che è così tangibile da non potere essere trascurato, né messo in secondo piano. Non ci troviamo soltanto dinanzi ad una disamina filosofica, qui si avverte con forza anche la partecipazione umana agli eventi narrati, senza la retorica del sentimentalismo. Un Infranca, a mio modesto avviso, tanto Pascaliano, proteso com'è verso la ragione del cuore, un nocchiero che riesce a navigare nel mare tempestoso dell'Apocalissi Storica, con le mani sempre salde sul timone della storia stessa.

Egli non riconduce a se stesso alcuna *'auctoritas'* che non sia quella dell'autore, toccherà al lettore riconoscere al filosofo la sua *'veritas'* e la sua autorità. Una nota non trascurabile di modestia e di onestà intellettuale. Anche per questo io credo che il lettore non possa che trarre luce durevole dall'evoluzione critica dell'intero scritto, che non cessa mai di essere lettura impegnata e ricca di proposizioni di riflessione.

Antonino Bica