

Alberto Anelli

**L'EPOCALITÀ DELLA RELIGIONE.
DALLA FILOSOFIA DELLA STORIA ALLA FENOMENOLOGIA DELLA STORIA**

*Il tema delle trasformazioni epocali della religiosità, che Guardini affronta nel testo *Das Ende der Neuzeit*, non deve essere frettolosamente interpretato o semplicemente letto come una teoria della secolarizzazione. Esso intende piuttosto porre la questione ad un livello più profondo: quello del rapporto tra storia e libertà umana. In effetti è in questa prospettiva che il testo di Guardini è stato recepito nell'ambito della scuola fenomenologica friburghese, come dimostra l'originale teoria della storia di Max Müller.*

Si farebbe torto a Guardini, se si volesse vedere nelle riflessioni sviluppate in *Das Ende der Neuzeit*, e in quella loro ripresa particolare che è *Die Macht*, una ennesima versione – pur originale per diversi aspetti – di una «filosofia della storia»¹. Non si tratta nemmeno della proclamazione escatologica di una «fine della storia», poiché a finire propriamente è per Guardini solo l'epoca moderna.

La tesi che qui si vorrebbe piuttosto sostenere è che l'originalità dell'approccio di Guardini alla questione delle trasformazioni epocali della religiosità si fonda sulla ricomprensione del fenomeno della “storia” e consiste nell'uscire dall'oscillazione tra la filosofia della storia e la fine della storia, cercando di proporre invece una considerazione fenomenologica della storia stessa. Per mostrarlo, si procederà in due momenti distinti: innanzitutto ci si dovrà soffermare sulla tesi fondamentale del testo del 1950, dopodiché si mostrerà come il suo carattere fenomenologico trovi una conferma autorevole – all'interno della scuola fenomenologica friburghese – nella teoria della storia elaborata da Max Müller, che può essere considerata come uno sviluppo delle indicazioni di Guardini.

1. Premessa metodologica

Per chiarire meglio l'obiettivo che si vuol perseguire, sono necessari però tre chiarimenti essenziali: innanzitutto, quella che qui ci interessa è una ricognizione sulla concezione guardiniana della storia che si limita intenzionalmente al testo *Das Ende der Neuzeit* del 1950; una analisi che avesse pretese di esaustività dovrebbe necessariamente prendere in considerazione molti altri testi di Guardini, di diversi argomenti e di diversi periodi.

In secondo luogo, è necessario ricordare che la questione della fine della storia è più presagita e toccata indirettamente che affrontata in modo esplicito da Guardini; e non poteva essere diversamente, visto che si tratta di un problema che – pur già posto nelle sue basi essenziali con Kojève e Strauss tra gli anni '30 e '50 – è esploso solo più tardi, negli anni '80 del XX secolo, in contesto postmoderno², preceduto negli anni '60 dalla fine del soggetto.

¹R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit / Die Macht*, Grünewald/Schöningh, Mainz-Paderborn, 1986, tr. it. *La fine dell'epoca moderna*, in R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 2015¹², 7-109 (nelle note successive in cui si citerà questo testo, il numero di pagina della traduzione italiana seguirà quello dell'edizione tedesca, preceduto da una barra). Per le edizioni originali cfr. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Hess, Basel 1950; Id., *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*, Werkbund, Würzburg 1951.

²F. Fukuyama, *The End of History?*, in «The National Interest» 18 (1989), 3-18; Id. *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992, tr. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 2017⁴.

Infine, occorre precisare, data la sua polisemia, che cosa s'intenda qui per "fenomenologico": scartando l'accezione meramente descrittiva – non del tutto assente in Guardini perché il suo testo è pur sempre un tentativo di individuare e descrivere le epoche della storia – e quella eidetica, interessata a determinare l'essenza invariante, quella a cui ci si vuol riferire è l'accezione "trascendentale": la questione delle "condizioni di possibilità".

2. La fine dell'epoca moderna

Nato da una serie di conferenze tenute all'università di Tubinga nel semestre invernale 1947/48 e all'università di Monaco nel 1949, *Das Ende der Neuzeit* viene abitualmente ritenuto significativo per tre motivi.

1. In primo luogo, benché nel testo non compaia formalmente il termine «postmoderno», nella sostanza Guardini anticipa l'attenzione a questa categoria epocale, anticipando di gran lunga l'imporsi del dibattito che sarebbe avvenuto solo a partire dalla fine degli anni '70. In ogni caso, almeno in ambito teologico, è il primo ad avvertire la presenza ormai di un'epoca nuova, "senza nome", un'epoca "che arriva". L'interesse suscitato dal testo si è rivolto perciò e prevalentemente alla caratterizzazione data da Guardini alla nuova epoca, alla descrizione dei suoi tratti salienti, ormai non più moderni. Per molti aspetti, questa descrizione conterrebbe elementi di quella che oggi siamo abituati a chiamare "postmodernità", rivelandosi "sorprendentemente profetica" e mantenendo ancora oggi tutta la sua attualità³.

2. In secondo luogo, le riflessioni di Guardini sono state lette come una delle numerose teorie sulla secolarizzazione, intesa come carattere qualificante della modernità. In questo senso quella di Guardini sarebbe una vera e propria anticipazione del dibattito sulla secolarizzazione che si sarebbe aperto proprio poco dopo le sue lezioni di Tubinga e Monaco⁴. Il merito e l'originalità di Guardini consisterebbero qui nell'elaborare una descrizione della modernità che non solo contiene già, ma riesce anche a conciliare le due linee interpretative che successivamente si sono scontrate: per Guardini, da un lato l'epoca moderna nasce «usurpando» le categorie cristiane, facendole proprie mentre essa dichiara la propria emancipazione dal cristianesimo⁵; dall'altro però – e proprio per questo – la modernità nasce caratterizzandosi all'insegna dell'autonomia dalla religione e da ogni tradizione, l'uomo moderno è colui che desidera ormai fare affidamento solo su se stesso, cercando nuovi modi di essere e di agire, in cui il riferimento sono l'autosufficienza della natura, l'autonomia del soggetto, l'autoreferenzialità della cultura che crea le proprie norme⁶.

3. Infine, Guardini ha indubbiamente attirato una discreta attenzione anche per la sua teoria della modernità. È questa una tematica che si riscontra molto presto negli scritti guardiniani. Già nel 1923 egli parla di una modernità che sta giungendo alla propria «fine»⁷ e nel 1925 già gli sembrano chiari i connotati essenziali dell'epoca che si sta chiudendo, sui quali non cambierà opinione: autonomia e potere, cioè atteggiamento tecnico-scientifico di dominio⁸. Nel corso degli anni Guardini sembra aver cambiato gradualmente

³J. Van der Vloet, *Romano Guardini und die Nach-Neuzeit. Ansätze einer theologischen Kritik der Moderne*, in A. Schilson (Hrsg.), *Konservativ mit Blick nach vorn. Versuche zu Romano Guardini*, Echter, Würzburg 1994, 129.

⁴Com'è ormai noto, il dibattito è aperto dalla «disputa» Löwith-Blumenberg: K. Löwith, *Meaning in History: the Theological Implications of the Philosophy of History*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1949, tr. it. *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 2015; H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, tr. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.

⁵R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, cit., 91/105.

⁶Ivi, 47/53.

⁷Id., *Liturgische Bildung*, Quickbornhaus, Burg Rothenfels a.M. 1923, 39, tr. it. *Formazione liturgica*, Morcelliana, Brescia 2008, 65.

⁸Id., *Die Technik und der Mensch. Briefe vom Comer See*, Grünewald, Mainz 1990 (ed. or. 1927), 45-47, tr. it. *Lettere dal lago di Como*, Morcelliana, Brescia 2001³, 56-58

atteggiamento nei confronti dell'epoca moderna: ad un'iniziale apertura ottimista verso la possibilità di incidere culturalmente su di essa per cercarne una trasformazione si sostituisce, a partire dall'inizio degli anni '30, un atteggiamento più cauto e più preoccupato, più realista, meno «militante», almeno nel senso usuale del termine⁹. Nel suo atteggiamento verso la modernità, Guardini sembra essere stato in sintonia con il fenomeno socio-culturale del *Kulturkatholizismus*, impostosi con decisione in Germania a partire dal primo dopoguerra come risposta cattolica al *Kulturprotestantismus* che aveva dominato nei decenni precedenti. In contrapposizione a quest'ultimo, il cattolicesimo culturale contestava la subordinazione acritica della religione e della teologia ai principi scientifici e filosofici moderni sostenendo invece la necessità di «plasmare» il mondo con le risorse della fede cattolica. Parte integrante della sua diagnosi del mondo moderno era la convinzione che la Riforma avesse avuto un ruolo di enorme responsabilità storico-culturale nel consolidare l'idea moderna di autonomia e la crisi della religione, grazie anche all'influsso esercitato dalla filosofia improntata alle idee del protestantesimo¹⁰.

Tra le critiche rivolte a Guardini all'indomani della pubblicazione del testo del 1950 spiccano proprio quelle rivolte alla sua teoria del moderno, in cui l'autore è accusato di tenere un atteggiamento ambiguo, contraddittorio nei confronti dell'epoca moderna¹¹. Particolarmente interessante è la critica di Gerhard Krüger, per il quale la contraddizione di Guardini consisterebbe nel barcamenarsi tra due istanze opposte e inconciliabili: da un lato, lo storicismo di una fine della modernità, il cui arrivo pare inesorabile; dall'altro il platonismo di un essere umano che tutto sommato può sempre rimanere fedele alla propria natura, influenzando la storia¹². Proprio la critica di Krüger si rivela interessante per indirizzarci alla questione di fondo, sottesa a tutte le descrizioni e caratterizzazioni epocali date da Guardini, che tendono a monopolizzare l'attenzione dei lettori del suo testo.

3. Fenomenologia e storia

Qual è la premessa operante nelle diverse argomentazioni in cui Guardini analizza la fine dell'epoca moderna e che comanda l'intero approccio alla questione? Essa si potrebbe formulare così: quali sono le condizioni che rendono possibile il darsi della storia? Ovvero: perché c'è storia? Perché l'umanità ha una storia? Questa premessa appare qua e là nel corso di queste lezioni del 1947/48, ma solo verso la fine viene esplicitata dall'autore.

3.1 L'indecidibile apertura della storia

Seguendo come filo conduttore le tre categorie di natura, soggetto e storia, Guardini procede a delineare le trasformazioni in atto nella transizione tra la fine dell'epoca moderna e l'inizio di quella che deve venire. Tali trasformazioni aprono ad altrettante situazioni di cui si possono delineare gli elementi in gioco e le possibilità aperte, ma di cui rimane impossibile anticipare l'esito.

1. Il primo mutamento riguarda la natura: se la modernità si è rivolta alla natura perseguendo fini di

⁹Questo cambiamento in Guardini è sottolineato da: J. Ratzinger, *Von der Liturgie zur Christologie*, in Id., *Wege zur Wahrheit*, Patmos, Düsseldorf 1985, 125-127; H. Kuhn, *Romano Guardini. Philosoph der Sorge*, EOS Verlag, St. Ottilien 1987, 81; J. Van der Vloet, *Romano Guardinis Kritik des modernen Zeitalters*, in «Bijdragen» 52 (1991), 159-184.

¹⁰Sul *Kulturkatholizismus* cfr. O. Weiß, *Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933*, Pustet, Regensburg 2014; P. Silas Peterson, *The Early Hans Urs von Balthasar: Historical Contexts and Intellectual Formation*, de Gruyter, Berlin – Munich – Boston 2015, 1-22 e 49-54.

¹¹Cfr. C. Münster, *Ende der Neuzeit? Eine Kritik*, in C. Münster (Hrsg.), *Unsere geschichtliche Zukunft. Ein Gespräch über Das Ende der Neuzeit zwischen Clemens Münster, Walter Dirks, Gerhard Krüger und Romano Guardini*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1953, 1-16.

¹²Cfr. G. Krüger, *Unsere geschichtliche Zukunft*, in C. Münster (Hrsg.), *Unsere geschichtliche Zukunft*, cit., 53-94.

utilità o benessere, ora ci si rivolge ad essa come oggetto di dominio; tutto questo interpella l'uomo riguardo all'esercizio e al senso del suo potere: qual è il modo migliore di esercitarlo?

2. La seconda trasformazione coinvolge il soggetto: mentre l'uomo moderno vive mettendo al centro la propria autonomia e iniziativa individuale, l'uomo nuovo tende a conformarsi volentieri alla dimensione della massa, della programmazione già organizzata¹³. Le opzioni che qui si aprono per il futuro sono svariate: l'individuo potrebbe venir fagocitato dalla dimensione della collettività soccombendo all'anonimato¹⁴; oppure potrebbe accettare questa limitazione alla propria iniziativa concentrandosi sul proprio io interiore, cercandovi lo spazio per una nuova autenticità, al modo dello stoicismo antico¹⁵. Ma il predominio della massa potrebbe anche suscitare nuovi atteggiamenti di unione, cooperazione, solidarietà, nuovi valori di bontà e giustizia, una nuova comprensione dei valori moderni della democrazia¹⁶.

3. La terza trasformazione travolge insieme soggetto e natura nella loro inscindibile correlazione. Per l'uomo cambia il modo di fare esperienza della realtà: a causa dell'enorme ampliamento delle conoscenze umane, la realtà non coincide più con ciò che si può sperimentare in modo immediato, ma si estende a tutto l'ambito del sapere, a ciò che non si può vedere né sentire e che quindi rimane astratto e formale. L'ambito dell'esperienza diviene più ampio di quello delle conoscenze e azioni dirette¹⁷. Questo comporta, correlativamente, che la natura non sia più ciò che ci è immediatamente accessibile, ma che essa retroceda indefinitamente nell'ambito dell'inaccessibile, intuibile solo grazie alla mediazione delle relazioni matematiche¹⁸. Anche in questo caso si aprono differenti opzioni per il futuro: la realtà delle cose potrebbe rimanere sperimentabile solo grazie a modelli astratti¹⁹; oppure si potrebbe sviluppare un modo inedito di fare esperienza, non diretto, non mediato²⁰. E a sua volta, questa seconda eventualità si potrebbe realizzare come un romantico ritorno al passato, un recupero del mondo dei simboli; oppure come un nuovo approccio realistico, in cui il rapporto con la realtà non è più semplicemente dato, ma esige di essere guadagnato, conquistato²¹.

3.2 La possibilità della storia

Delineati gli scenari dell'«uomo non-umano»²² e della «natura non-naturale»²³, ci si aspetterebbe quello della «cultura non-culturale». Ma Guardini cambia sorprendentemente registro: quando infatti arriva ad analizzare la categoria di cultura, ciò che egli descrive non è tanto il quadro di una trasformazione, quanto piuttosto una severa critica alla figura moderna della cultura. In effetti è lui stesso a confessare dopo la sua analisi – e non senza un certo imbarazzo – che propriamente sarebbe inappropriato parlare di una «cultura non-culturale» per definire la «cultura oggi in divenire»²⁴.

1. «Cultura» significa per Guardini l'incontro tra l'uomo e tutto ciò che non è umano, come per esempio l'ambito della natura. Perché la modernità ha mancato clamorosamente la comprensione di questo incontro?

¹³R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, cit., 53-54/61.

¹⁴Ivi, 54-55/62.

¹⁵Ivi, 55/63.

¹⁶Ivi, 57-58/66-67.

¹⁷Ivi, 60-61/69-70.

¹⁸Ivi, 62/71.

¹⁹Ivi.

²⁰Ivi, 62/71-72.

²¹Ivi, 63/73.

²²Ivi, 61/70.

²³Ivi, 62/72.

²⁴Ivi, 74/86. Il problema consiste però non tanto nell'inopportunità della definizione, quanto nel fatto che Guardini nelle pagine precedenti non offra – propriamente parlando – alcuna analisi del divenire della cultura nel passaggio alla nuova epoca non più moderna.

Sostanzialmente perché essa si è basata sul presupposto (ontologico) che tutto, sia la natura che lo spirito (cioè l'umano), accada secondo leggi supreme e necessarie, che l'esistenza umana ed ogni ambito della realtà "funzionino" secondo leggi proprie²⁵. L'uomo moderno crede che conoscere e seguire, cioè assecondare, queste leggi comporti necessariamente il progresso e il suo divenire incrementale. Questo è il dogma moderno, ma l'accento per Guardini non cade sul corollario del dogma – cioè la fede nel progresso – quanto piuttosto sul suo presupposto ontologico: i processi storici sarebbero dotati di vita propria. All'uomo (borghese) non resterebbe che cercare di difendersi da essi nel modo migliore, un po' come Weber ci ha insegnato, senza grandi speranze di poter avere su di essi una qualche influenza.

2. La modernità ha parlato molto di storia, ne ha prodotto il concetto, ha prodotto la filosofia della storia, le metafisiche della storia, ha visto la nascita delle scienze storiche, ma in fondo il fenomeno della storia le è sfuggito. E questo perché le è sfuggito il fenomeno «uomo». L'umano non consiste nel seguire leggi e regole proprie. L'uomo – ed ecco la tesi centrale di Guardini – è essenzialmente autentica libertà, facoltà di porre un nuovo e indeducibile inizio, e la sua libertà è la condizione del fatto che esista «storia nel senso autentico del termine»²⁶. Cultura – diversamente dalla comprensione che ne ha avuto la modernità – significa allora che, quando le realtà naturali incontrano il campo della libertà umana, queste realtà acquisiscono una nuova potenzialità, liberano possibilità di azione nuove, che però non è mai possibile anticipare, perché è la libertà dell'uomo a non essere mai anticipabile, né prevedibile²⁷. Ciò spiega l'insistenza di Guardini sul carattere inevitabilmente aperto della storia e delle sue trasformazioni. Quando la materia del mondo, la natura, entra nella sfera della libertà, si genera la storia. C'è storia perché c'è l'uomo libero. Nulla che entri nel campo dell'uomo può rimanere semplicemente naturale, ma diviene partecipe dell'umano, della sua libertà e quindi della sua ambiguità, dell'apertura a molteplici possibilità, della non prevedibilità²⁸.

3. L'idea moderna di storia, come mondo ipostatizzato che procede secondo una logica propria, è il correlato di un'idea di uomo in cui non vi è spazio per la libertà²⁹. Questa non c'è, come nel positivismo e nel materialismo, perché l'uomo sarebbe in sostanziale continuità con il mondo materiale, naturale; oppure c'è, ma segue regole già stabilite e necessarie, di tipo evolutivo, come nell'idealismo³⁰; o ancora c'è, ma secondo una forma assoluta, indeterminata, senza contesto, come nell'esistenzialismo³¹. La modernità parla molto anche dell'uomo: ne studia i singoli aspetti – biologici, psicologici, sociologici – le relazioni, le strutture, le particolarità, ma non riesce mai a vederlo realmente; i saperi moderni non riescono a cogliere, ad afferrare il fenomeno umano³².

Conseguenza immediata dell'impostazione moderna è di ridurre il negativo, il male nella storia – Guardini allude alle tragedie della prima metà del secolo XX – ad effetto collaterale necessario del divenire autarchico dei processi storici: ma questo male non è forse da ricondurre a ciò che l'uomo «ha fatto», quando era possibile non farlo e quando non era necessario farlo?³³ L'uomo è libero di fare il bene e il male, di costruire e distruggere³⁴.

²⁵Ivi, 65/75.

²⁶Ivi, 68/79. La traduzione dell'espressione citata è nostra.

²⁷Ivi, 72-73/84.

²⁸Ivi, 72/83.

²⁹Per Guardini non possono mai esistere fenomeni storici dotati di autonomia propria, che non richiedano cioè l'intervento dell'uomo. Anche quando l'uomo non prende posizione di fronte a loro, essi non rimangono neutrali, puramente naturali, ma se ne impossessano coloro che la rivelazione giudaico-cristiana definisce «demoni», esseri comunque liberi, risolti al male. Guardini ritiene perciò che ci sia sempre una libertà coinvolta nell'andamento dei fenomeni storici, anche se non sempre si tratta di quella umana: *Ivi*, 71/82-83.

³⁰Ivi, 68/78.

³¹Ivi, 68/79.

³²Ivi, 69/79-80.

³³Ivi, 67/78.

³⁴Altra questione, che qui non è possibile sviluppare e che introduce in un ambito più propriamente teologico, è se la libertà dell'uomo si trovi in una condizione di neutralità quanto alla possibilità di fare il bene o il male. La risposta di Guardini è

4. La destabilizzazione della fenomenologia

Le suggestioni lanciate da Guardini sono prontamente accolte da Max Müller che, all'interno della scuola friburghese, nel solco di Husserl e di Heidegger, inserisce la questione della libertà nel campo della fenomenologia, tradizionalmente poco interessata a tale questione, approdando subito ad una diversa teoria della storia³⁵.

Müller è tra i pochi a recepire il testo *Das Ende der Neuzeit* come una teoria della libertà umana³⁶. Lo dimostra il fatto che le sue citazioni del testo di Guardini si trovano sempre in un contesto antropologico, dove al centro è la questione della persona e dell'esistenza umana³⁷.

Il nucleo della nuova elaborazione sulla storia è già visibile nelle lezioni tenute da Müller a Lovanio nel novembre 1957³⁸, delle quali ci limitiamo ad evidenziare l'ispirazione guardiniana. A quali condizioni, su quali fondamenti si costituisce la storia per l'uomo? L'esperienza che sta alla base dell'esistenza umana fonda sia la storicità del soggetto che la storia. Müller la definisce «esperienza trascendentale»: dopo aver mostrato che essa è l'unità necessaria e la mutua fondazione degli altri tre gradi basilari dell'esperienza umana – l'esperienza ontica, eidetica e ontologica³⁹ –, egli passa ad analizzare le diverse forme storiche con cui essa è stata compresa dal pensiero, individuando come paradigmi più significativi quello platonico, aristotelico, agostiniano, tomista e hegeliano. La libertà non può darsi se non è sollecitata da ciò che è altro da sé e la sua dinamica peculiare si articola nei due momenti/movimenti: l'appello e la risposta⁴⁰. L'appello assume forme ad ogni istante uniche, non reiterabili, non comparabili, esso è *καίρως*, occasione che non deve essere mancata e non mera realizzazione di valori extra-temporali⁴¹: ecco perché la storia, che si costituisce dall'unione di appello e risposta, non è mai identica e non si ripete mai⁴². Il *καίρως* può provenire dalla temporalità, dal mondo, dall'essere (Heidegger), ma in esso può anche manifestarsi la trascendenza. Esso non è comunque necessariamente l'espressione di una fede o di un'esperienza religiosa, ne esiste un'esperienza per così dire «naturale»⁴³: solo così infatti la consistenza della filosofia (fenomenologica) della storia è preservata dal dissolversi in una teologia della storia.

negativa ed è accennata anche in questo testo del 1950: «nulla può garantire che la libertà prenda la decisione giusta» (Ivi, 76/88), la decisione può essere in qualche modo positivamente stimolata, solo se si trova inserita nel giusto ordine delle cose, che però solo la rivelazione cristiana può dischiudere all'uomo. Cfr. Ivi, 73.88/84.101.

³⁵ Com'è noto, nell'ambito della scuola friburghese è in Ludwig Landgrebe, e nei suoi allievi come Klaus Held, che la fenomenologia incontra in modo significativo la questione della storia. Qui però essa rimane (con Husserl) condizionata dalla centralità della coscienza trascendentale assoluta e della sua peculiare struttura temporale, di cui i fatti contingenti e storici sarebbero oggettivazioni che, al modo di tracce, si prestano pur sempre ad essere riconosciuti dalle coscienze individuali come atti di costituzione della coscienza trascendentale e non come fenomeni semplicemente naturali. Oppure (con Heidegger) l'unità della storia si costituisce nella decisione che anticipa il futuro ricomprendendo il passato, ma (con Kant) in un rapporto ancora eteronomo con l'istanza etica sovra-temporale, compresa da Landgrebe un po' come la legge kantiana. Cfr. L. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Mohn, Gütersloh 1968, tr. it. *Fenomenologia e storia*, Il Mulino, Bologna 1972.

³⁶ Membro del *Quickborn*, dopo l'incontro personale con Guardini a Rothenfels nel 1924, Müller decide di iscriversi all'università di Berlino. Oltre a Guardini, tra i suoi maestri vi saranno Meinecke, Vossler (a Monaco) e Heidegger (a Friburgo). Cfr. M. Müller, *Symbolos: Versuch einer genetisch-objektiven Selbstdarstellung und Ortsbestimmung*, Hueber, München 1967, 11-12.

³⁷ M. Müller, *Guardini*, in H. Schwerte – W. Spengler (Hrsg.), *Denker und Deuter im heutigen Europa*, Bd. 1, Stalling, Oldenburg 1954, 70; Id., *Person und Funktion*, in «Philosophisches Jahrbuch» 69 (1961/62), 371; Id., *Das Menschenbild in einer sich wandelnden Welt* (1969), in Id. *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Theorie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Alber, Freiburg – München 1971, 161.

³⁸ M. Müller, *Expérience et histoire*, Publ. Univ. de Louvain, Louvain 1959, rist. in tedesco con alcune modifiche: *Erfahrung und Geschichte*, in Id., *Erfahrung und Geschichte*, cit., 223-260.

³⁹ Ivi, 20.

⁴⁰ Ivi, 73.

⁴¹ Ivi, 80.

⁴² Ivi, 79.

⁴³ È il caso (anticipando *mutatis mutandis* Badiou) dell'amore e della politica, dove per Müller è chiaro come, in un momento dato, ciò che io posso fare non può essere fatto da nessun altro. Ivi, 83-85.

5. L'opportunità

Se le previsioni epocali di Guardini paiono nella postmodernità di oggi non essersi del tutto avverate e se la sua diagnosi sull'epoca moderna appare oggi datata, solidale con lo spirito tedesco della prima metà del '900, in cosa consiste l'attualità di queste lezioni che Guardini tenne subito dopo la fine della seconda guerra mondiale?

La fine della modernità non consiste né in un suo compimento, in cui si realizzerebbe il *τέλος* degli eventi, né in una sua dissoluzione, in cui al togliimento di ogni *τέλος* corrisponde anche l'insignificanza, l'equivalenza, degli eventi o la fine del soggetto. Piuttosto questa fine annuncia l'inizio della nuova epoca, quella ancora «sconosciuta». La storia non scompare, non si arresta, non viene abolita con il tramonto di un'epoca. Ciò che s'impone con urgenza è l'elaborazione di un pensiero che ne sappia rendere ragione, che sappia salvare il suo «fenomeno». Questo non pare essere riuscito alla modernità e alla sua «filosofia della storia» che, pur nelle sue diverse forme e figure storiche, ha continuato a muoversi entro uno stesso schema: quello della separazione tra storia e soggetto. E così o la storia è movimento autonomo a cui l'individuo si deve semplicemente conformare, oppure essa perde ogni rilevanza per la costituzione del soggetto.

Tra la moderna «filosofia della storia» e la postmoderna dissoluzione della storia sta l'opportunità di una «fenomenologia della storia», in cui l'uomo possa riappropriarsi della storia e il fenomeno storico possa radicarsi di nuovo nell'esperienza dell'uomo libero.