

G.C.S.I.

Giornale Critico di Storia delle Idee

Hans Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*

di Alfredo Gatto

Scheda di lettura

Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966-1974; *La legittimità dell'età moderna*, a c. di Cesare Marelli, Genova, Marietti Genova 1992.

Per poter comprendere il significato di un'opera composita come *La legittimità dell'età moderna*, è necessario leggerla in relazione alla categoria della secolarizzazione, dalla quale l'autore intende prendere finalmente le distanze.

Divideremo la nostra analisi in due parti: nella prima daremo brevemente conto delle critiche, sia "formali" sia più propriamente "contenutistiche"^[1], rivolte da Blumenberg a quel modello ermeneutico rinvenibile, lato sensu, nella posizione loewithiana ^[2]; nella seconda ripercorreremo le tappe più significative dell'affresco storico descritto dall'autore, esponendo i presupposti teoretici che hanno guidato l'intera analisi. Scrive l'Autore:

"Effettivamente io considero il teorema della secolarizzazione come un caso speciale di sostanzialismo storico, in quanto il successo teoretico si fa dipendere dalla dimostrazione di costanti nella storia, in modo analogo a quanto accade quasi contemporaneamente nella ricerca topica"(p. 35).

Se la coscienza storica dell'età moderna dipende, tanto nell'esteriorità delle proprie figure concettuali, quanto nel costruito teorico volto a legittimarle, da un'interpretazione teologica della storia letta quale storia della salvezza, la fondazione della modernità, anziché istituire una cesura radicale con un passato rispetto cui affermare una discontinuità di ragione, non può che iscriversi all'interno di quell'orizzonte di continuità, già deciso per essa. Il processo di secolarizzazione è inteso come progressiva mondanizzazione di una prospettiva originariamente trascendente: nell'opera di Löwith, la pretesa della modernità di porre un'autonomia legittima nei confronti di un passato divenutole inaccettabile sembra doversi infrangere di fronte all'apparire di un'evidenza contraria, di fronte, dunque, a una struttura di costanti che altro non fanno se non perpetuare se stesse, in una linea di continuità con un passato che ribadisce il proprio contenuto in una pluralità di forme differenti. Nella prospettiva secolarizzante fatta propria da Löwith, la distinzione fra il Medioevo e l'età moderna va ricondotta a una frattura ben più originaria e affatto differente dallo sdoppiamento che i fautori dell'autonomia del Moderno vorrebbero affermare, di contro a quel continuismo storico che sembra dover presupporre, come Blumenberg mette bene in evidenza, un'adesione ad una supposta metafisica della sostanza; in quel teorema della secolarizzazione, capace di affermare se stesso solo smentendo il reale differire delle figure chiamate in causa, l'unico evento epocale capace di produrre quello scarto in grado di decidere del futuro tanto del Medioevo quanto della Modernità è l'oblio e il rifiuto di quel cosmo pagano che, nella sua puntuale ciclicità, ignorava la linearità infuturante del tempo biblico e cristiano. Dis-chiusa la perfetta circolarità di un Tutto privo di un telos determinato, e infranta, parimenti, la sempiterna physis che infiniti mondi e destini genera e distrugge, non restava che prendere atto che la totalità dei futuri sistemi di sapere, pur nella diversità delle rispettive articolazioni, non potevano che dipendere da quell'evento in cui essi finivano per trovare la propria condizione di intelligibilità. La categoria della secolarizzazione, postulando un orizzonte di continuità indifferente alle variazioni sul tema della 'Sostanza', rende impossibile il pensiero dello scarto in cui, solamente, la Modernità sembra poter affermare se stessa. Affinché sia possibile, dunque, liberare l'età moderna dalla dipendenza da un orizzonte storico sottratto alla sua potestà, e pensando il Moderno nella sua piena autonomia, è necessario liberarsi da tale prospettiva, dimostrando la sua inadeguatezza.

Dopo aver analizzato la critica 'formale' mossa da Blumenberg all'ermeneutica secolarizzante, è utile riportare,

in modo schematico, alcune questioni determinate in cui il filosofo tedesco pone delle specifiche critiche di "contenuto" alla proposta discussa in precedenza:

A) a dispetto di quanto sosteneva Löwith, circa l'assoluta dipendenza dell'idea di progresso dall'escatologia cristiana, è necessario rilevare una differenza fondamentale, che rende, quanto meno, poco plausibile l'idea della derivazione dell'una dall'altra: se l'attesa escatologica pensa un evento assolutamente eterogeneo che fa irruzione nel mondo, sconvolgendone la proporzione, la classica idea di progresso riguarda la realizzazione di un futuro immanente alla storia, pensato, però, in diretta relazione con la continuità di una struttura esistente [3];

B) se la teodicea, volta a scagionare Dio dal male del mondo, finisce per dimostrare "la razionalità del fine assoluto nel modello divino"(p. 61), non è possibile vedere, di contro all'opinione di O. Marquard [4], nella filosofia della storia una sua naturale prosecuzione, essendosi quest'ultima costituita, come ben dimostra la svolta trascendentale della filosofia kantiana, proprio accentuando la propria auto-legittimazione, di contro al proprio passato teologico.

C) l'attribuzione a Dio del concetto di infinito indica la sua compiuta perfezione; diversamente, riferito alla natura umana che interroga, vuole significare il permanere di una differenza incolmabile, indice della sua radicale finitezza; sembra quindi impossibile pensare una continuità di utilizzo di un tale attributo: si dovrà prendere atto di un'inversione di significato, capace di testimoniare la legittimità del Moderno [5];

D) La posizione di Carl Schmitt, secondo cui "Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati"[6], è in grado, sì, di evidenziare alcune affinità strutturali, anche di natura metaforica, circa l'apparato concettuale chiamato in causa, ma non è certo in grado di dimostrare alcuna cogente derivazione.

La secolarizzazione non contesta l'originalità dell'età moderna, "contesta solo il fatto che essa lo sia di per sé e grazie all'autenticità razionale da essa rivendicata"(p. 131); affinché sia possibile dimostrare con sufficiente coerenza il contrario diviene necessario ripercorrere le tappe di quel percorso che ha portato la Modernità a porre in essere la propria auto-affermazione.

"La tesi che sarà sostenuta qui riprende la correlazione affermata tra età moderna e gnosi, ma la rovescia: l'età moderna è il secondo superamento della gnosi. Ciò presuppone che il primo superamento della gnosi all'inizio del Medioevo non fosse riuscito"(p. 132).

Il contenuto dell'eresia gnostica ha costretto il cristianesimo primitivo a dogmatizzarsi. A differenza del neoplatonismo, che vedeva l'origine della realtà mondana nella caduta dell'Anima del Mondo, ma riconosceva, altresì, la dipendenza di quest'orizzonte decaduto dalla compiuta perfezione del cosmo, la gnosi priva il reale di qualunque peso specifico, considerandolo quale creazione di un malvagio demiurgo, reale antagonista del Dio di salvezza; e assumendo il mondo come luogo di perdizione e sventura, contesta al cristianesimo la correlazione da esso istituita fra Creazione e Redenzione: il Dio che redime, e che ama di un amore tanto puro quanto immotivato, è un Dio Straniero, che è nelle condizioni di poter annientare quel cosmo che non ha contribuito a creare.

Il compito che il pensiero cristiano dovrà affrontare consisterà sia nel recuperare la dignità e l'affidabilità del cosmo greco, traducendole all'interno delle proprie coordinate concettuali, sia nel preservare un'autonoma dignità a quell'orizzonte creaturale che l'identificazione gnostica fra creazione e perdizione sembrava negare. La prima dogmatica cristiana e l'utilizzo di Aristotele nella Scolastica medievale devono essere intesi come radicali tentativi di salvare la realtà del mondo - e l'affidabilità della conoscenza umana al suo interno - contro l'eresia gnostica. Il ritorno dell'elemento gnostico, però, nella maschera del Dio Onnipotente, sottratto, per definizione, all'aspetto univocamente determinato della realtà mondana, renderà necessario un secondo e ben più radicale superamento della gnosi: l'auto-affermazione della ragione umana assolverà a un tale compito.

Non potendo ripercorrere la totalità del cammino storico descritto da Blumenberg, ci soffermeremo, in modo particolare, su uno dei passaggi capitali del libro (Le crisi epocali dell'Antichità e del Medioevo. Analisi comparativa dei loro sistemi (pp. 151-190)): questa scelta, oltre a consentirci di focalizzare lo snodo concettuale più pregnante dell'opera, ci permetterà, inoltre, di porre a tema uno degli aspetti più significativi dell'analisi del filosofo tedesco: quello di ri-occupazione (Umbesetzung).

Nonostante la teologia patristica si sia trovata nelle condizioni di dover recuperare la positività del cosmo greco, per contrastare l'istanza critica di impronta marcionita circa l'originaria negatività della materia, è pur vero che l'auto-comprensione di quel tentativo genealogico marcava una decisa distanza dalla cosmologia classica nel momento stesso in cui ne riconsiderava gli aspetti più importanti: l'anti-teodicea gnostica, in altri termini, rimanendo fedele alla ricostruzione storica dei Padri, non ha fatto altro che inscrivere se stessa in quel processo di progressiva disgregazione a cui il cosmo greco era andato incontro sotto le spinte dell'epicureismo.

Blumenberg analizza la crisi vissuta all'interno della cosmologia classica a opera della polemica epicurea, mettendo in risalto una linea di continuità con il tramonto del pensiero medievale subito ad opera della riflessione nominalista; linea di continuità, però, che non dice, come nel teorema della secolarizzazione, identità sostanziale nel semplice variare delle forme, ma indica, diversamente, un'istanza radicale di ri-occupazione capace di dare vita alla fondazione del Moderno.

Tanto l'atomismo epicureo quanto il nominalismo francescano considerano l'accadere del mondo come un evento sottratto all'esercizio della ratio umana: il trattato lucreziano - il *De rerum naturae* -, traducendo

poeticamente le ragioni filosofiche di Epicuro, dimostra il circolo vizioso a cui andrebbe incontro l'idea di Creazione se assunta quale principio esplicativo di stampo razionale; nel Commento alle Sentenze ockhamiane [7], invece, è l'insondabilità del volere divino - ab-solto dalle umane ragioni che tentano di circoscriverne i contorni - a rendere impossibile una deduzione ragionata dell'esercizio del divino arbitrio.

"L'analisi comparativa di epicureismo e nominalismo conduce a un punto ulteriore del loro accordo apparente: quello della concezione della pluralità dei mondi. Quest'idea dovette diventare, nella preparazione dell'età moderna, uno dei fattori essenziali della disgregazione dell'idea di cosmo"(p. 163).

Nell'atomismo democriteo [8], gli atomi, oltre a essere infiniti quanto al numero, sono altresì indefiniti quanto alle possibili forme in cui potersi configurare; ciò comporta l'impossibilità di determinare, in un universo privo di una finalità necessaria, una ragione cogente per derivare dall'attuale conformazione della natura l'impossibilità di una differente configurazione. La pluralità dei mondi posta a tema dai teologi nominalisti è ben più radicale: qualora l'essere di questo mondo rappresentasse, nella sua compiutezza, il risultato dell'azione creatrice di un Dio onnipotente, l'attualità di questo dato creato manifesterebbe il non potere più dell'arbitrio divino, contraddicendo, in tal modo, il proprio assunto di partenza; affinché sia possibile, dunque, affermare l'onnipotenza divina, è necessario considerare l'orizzonte dell'essere creato solamente come una possibile individuazione determinata in cui la potenza assoluta di Dio (ab-soluta in quanto libera, cioè, di restituire al mondo il nihil del suo inizio, in virtù di una diversa configurazione dell'ordine mondano)[9] si è realizzata.

Come si era accennato in precedenza, l'apparente affinità esteriore di alcuni concetti comuni, ricavabili da crisi epocali affatto distanti nel tempo, non deve in alcun modo essere intesa come una semplice riproposizione, sotto mentite spoglie, di un'identica questione, diversamente analizzata. Se ci si limitasse a questo, pensando l'accadere dell'evento presente come immediatamente correlato e dipendente da quello che l'ha preceduto, e se si continuasse a rimanere imbrigliati da quella Storia-Tradizione, condizione imprescindibile di ogni secolarizzazione delegittimante, l'irrompere creativo dell'istante attuale, che fonda se stesso reinterpretando l'orizzonte storico in cui si trova ad essere iscritto, non potrebbe mai rivendicare a sé alcuna reale novitas né, tanto meno, porre se stesso come quella condizione fondativa capace di acquisire, ri-occupandola, la condizione di possibilità del proprio passato storico. Certo, il concetto di ri-occupazione non può che presupporre un orizzonte storico a esso precedente, una datità reale rispetto a cui riferirsi, ma l'aspetto determinato dei saperi storici, a differenza del paradigma della secolarizzazione, non determina una costante di cui la nuova produzione di pensiero sia una semplice variabile; diversamente, è all'interno del processo fondativo auto-legittimante che l'apparato delle risposte precedenti è nelle condizioni di poter acquisire una nuova, e per questo reale, condizione di intelligibilità.

Scrive Blumenberg:

"Il concetto di rioccupazione designa come implicazione il minimo di identità che deve poter essere reperito, o per lo meno presupposto, e ricercato anche nel movimento più movimentato. Nel caso che dalla visione del mondo e degli uomini goethiana derivino dei sistemi, rioccupazione significa che asserzioni diverse possono essere intese come risposte a domande identiche"(p. 502, il corsivo è nostro).

Quest'ultima affermazione può aiutarci a riprendere le fila dell'argomento precedente circa l'apparente affinità fra le crisi dell'antichità e del Medioevo, fornendo una prova concreta dell'utilizzazione di una tale categoria ermeneutica. Se l'affermazione dell'epicureismo sembrava aver decostruito dall'interno l'affidabilità della cosmologia classica, l'opportunità, offerta dal primo cristianesimo, di rinsaldare il proprio legame con il mondo - in forza della relazione instaurata con l'uomo da un Dio-Creatore e garante, in virtù del proprio libero dono di amore, dell'orizzonte creaturale dell'esperienza mondana -, dischiuse all'uomo greco una possibilità concreta di fuoriuscire da quell'insecuritas che sembrava costituire la cifra essenziale dell'esistenza umana. Quando, però, la progressiva decostruzione dell'apparato archetipale tomista, a opera dei più radicali tra i teologi francescani, iniziò a porre in questione, per salvaguardare l'onnipotenza divina, la garantibilità dell'orizzonte mondano, affermandone la contingenza sempre de-creabile, non avendo l'uomo altra realtà da garantire e preservare che se stesso, diede corso a quel movimento auto-legittimante di ri-occupazione e della totalità della natura e del suo inconcusso dominio tecnico in essa. "Se dopo la filosofia classica dei Greci rimase possibile il postulato dell'atarassia, dopo l'assolutismo teologico del tardo Medioevo l'autoaffermazione dovette diventare l'implicazione di ogni sistema filosofico"(p. 158).

Il primo superamento della gnosi, ad opera della teologia patristica, anziché risolvere il problema alla radice, eliminando lo scarto incolumabile fra l'essere del mondo e il principio assolutamente trascendente in virtù del quale il mondo stesso è posto in-forma, tradusse, ponendo solo apparentemente la realtà mondana in salvo, il Dio straniero in un Dio nascosto che, pur avendo creato - quindi salvato - il mondo, era comunque libero di de-crearlo in virtù della sua onnipotenza, in ogni istante e con un atto tanto sovrano quanto indeducibile.

In un mondo governato da un Dio onnipotente nessuna conoscenza è universalmente garantita; l'uomo pertanto, si trovò costretto, per poter essere certo della propria concreta adesione alla realtà del mondo, in forza di un atto auto-legittimante, ad affermare se stesso contro un passato divenutogli ormai insopportabile. Rioccupando i luoghi della tradizione, e trovando in se stessa la condizione di legittimità del presente in quanto evento appropriantesi del passato, l'auto-affermazione umana si pose come criterio paradigmatico dell'autocostituzione dei saperi storici.

NOTE

[1] La possibilità di distinguere, all'interno dell'analisi di Blumenberg, fra una critica "formale", concernente i presupposti teorici della categoria della

secolarizzazione, e una di "contenuto", tesa a discutere criticamente gli aspetti argomentativo-concettuali analizzati dai singoli autori, è portata avanti da V. Vitiello, *La favola di Cadmo. La storia fra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Laterza, Roma-Bari 1998.

[2] K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1953; tr. it., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, a c. di F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano 1989.

[3] "Se si volesse riconoscere il processo delineato come secolarizzazione - sebbene in un luogo diverso da quello ordinariamente previsto per questo - esso non sarebbe in ogni caso una mondanizzazione dell'escatologia, ma una mondanizzazione per mezzo dell'escatologia"(H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 51).

[4] O. Marquard, *Idealismus und Theodizee*, in Id., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973.

[5] "D'ora in avanti l'infinito serve non tanto a fornire una risposta a una delle grandi questioni della tradizione, quanto piuttosto a neutralizzarla; non tanto a dare un senso alla storia, quanto a confutare la pretesa di poterle dare un senso" (Blumenberg, H., op. cit., p. 91).

[6] C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München 1934; *Teologia politica*, in *Le categorie del politico*, tr. it. di P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972.

[7] Guglielmo di Ockham, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum. Ordinatio, prologus et distinctio prima*, a c. di Istituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, N. Y. 1967.

[8] In questo particolare frangente, ci limitiamo a considerare le posizioni interne alla riflessione atomistica maggiormente funzionali all'utilizzo che ne stiamo facendo, consapevoli delle profonde differenze interne che dovrebbero animare la discussione, e che Blumenberg, peraltro, si preoccupa di rilevare. Un esempio può essere fornito in merito alla rielaborazione epicurea dell'atomismo di Democrito, che, pur mantenendo la radicale obiezione contro il cosmo descritto dalla metafisica, ne conserva quelle implicazioni immediate che avrebbero consentito di 'temperare' l'assoluta casualità degli atomi.

[9] All'interno di tale contesto, è a nostro avviso possibile collocare l'ultima parte (pp. 491-644) dell'opera blumenbergiana, dedicata ad un radicale confronto fra la posizione di Nicolò Cusano e di Giordano Bruno. Il Cardinale si impegna nel mantenimento della trascendenza divina cercando di limitare l'incomponibile scarto dischiuso dall'occamismo in seno all'ab-soluta stra-potenza di Dio. Cusano mostra come l'Universo non definisca l'orizzonte di possibilità custodito dall'onnipotenza divina (se l'Universo esaurisse la potenza dell'Origine, delimiterebbe tale potenza, manifestando il suo non poter più); nonostante il creato non possa raggiungere la massima perfezione possibile, testimoniando l'esaurirsi della possibilità del proprio presupposto, è comunque necessitato a rappresentare la massima perfezione possibile, in quanto prodotto della potenza divina stessa. La descrizione di questa antinomia è ben esemplificata da Blumenberg: "Da un lato la Creazione deve possedere la più grande perfezione possibile, eppure dall'altro non può raggiungere il limite di ciò che è possibile alla sua origine" (p. 587). La risoluzione di tale antinomia è custodita nel mistero dell'Incarnazione che, testimoniando l'assoluta possibile perfezione della specie all'interno della quale il presupposto si è concretato, non esaurisce per ciò stesso la potenza da cui ha tratto origine. Se Cusano tenta di istituire un punto mediano che leghi il creato e l'Inizio, pensando, al contempo, sia di preservare l'irriducibilità del Creatore alla propria creatura, sia di fornire un criterio di proporzione alla creatura stessa volto a preservarla nella necessità del proprio dominio creaturale, Bruno, diversamente, pensando il mondo come "auto-limitazione di Dio" tenta di risolvere l'irriducibilità dello scarto fra Inizio e Creazione nell'assoluto abbandono del Principio al proprio principiato, in modo da eliminare la possibilità, in Dio, di restituire al mondo altre coordinate concettuali. Se Cusano pensa la compossibilità di una relazione che salvaguardi e la garantibilità dell'universo creaturale, e la consapevolezza dello scarto fra il Creatore e la propria creazione, il Nolano ritiene di poter recidere tale relazione, riducendo la possibilità divina all'attualità della propria creazione.