

Hans Blumenberg, *Il futuro del mito*

di Alfredo Gatto

Scheda di lettura

H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (a c. di) M. Fuhrmann, «Poetik und Hermeneutik», vol. IV, Fink Verlag, München 1971, pp. 11-66; tr. it., *Il futuro del mito*, a c. di G. Leghissa, Medusa, Milano 2002.

“Il mito parla di ciò che non è *mai* accaduto ma che tuttavia è *sempre*[1]”. Recuperando questa massima scritta – nel quarto capitolo del suo *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου*[2] - da Salustio, amico e sodale del celebre Giuliano l’Apostata, Blumenberg fornisce la chiave di volta per addentrarsi nell’architettura del suo pensiero. L’idea che il contenuto del mito, pur non essendo temporalmente rinvenibile in una data epoca storica, possa tuttavia abbracciare la totalità degli stadi temporali attraversati dallo spirito umano, fa sorgere direttamente un quesito circa la sua genesi. Interrogarsi sul mito, dunque, significa fare ritorno alla sua *origine* ed alla sua *originarietà*, ovvero a quel dominio narrativo con cui l’uomo, raccontando delle favole, traccia dei segni e dei solchi su uno spazio vuoto. Se la domanda sull’originarietà del mito è già preda della *poetica umana*, quindi di una forma di rassicurazione antropomorfa e figurale, l’origine di quella parola è figlia invece del *terrore*, di un’esperienza puramente passiva che, inscrivendosi in un sistema proporzionato, e sconvolgendone tratti, spinge l’uomo a dare forma alle proprie paure, accogliendole poeticamente, così da poterle depotenziare. Ecco allora che, “tra i due estremi del terrore e della poesia”, diviene possibile determinare “la leggibilità e gli usi della parola «mito»[3]”.

L’origine del mito è dunque sempre preda della sua narrazione; non può perciò essere schematizzata in un sistema storico progressivo che ne dimostri, con gli strumenti della filologia, l’inizio, quasi fosse possibile stabilire la genesi della poetica umana come tentativo di dare voce e forma al terrore, disponendolo in parole ed immagini. Se “il mito non tende verso l’assoluto[4]”, e la storia non può essere interpretata in sequenze diacroniche, bensì in paratassi ed ipotassi sincronicamente coordinate, è necessario che il contenuto del mito sia compreso come un processo dinamico di continua ed inesauribile *ricezione*. Non si tratta perciò di restituire all’origine un supposto senso perduto, sfuggito alla poesia umana, così da costruire un altro «mito della mitologia»; al contrario, si tratta di descrivere un luogo che stia-per-l’origine, l’originario non essendo altro che un’ipotesi, un sistema di coordinate per corrispondere ad un’origine vissuta come terrore. Il contenuto del mito, quindi, seguendo le indicazioni di Paul Valéry nel suo *Piccola lettera sui miti*[5], è un dispositivo funzionale al riempimento di un vuoto, “il nome di tutto quello che esiste e sussiste avendo sola la parola per causa”, la “stessa

sostanza delle canzoni e dei racconti che circondano le culle[6]”. Non è un caso, infatti, nota Blumenberg, che siano proprio gli *inizi assoluti* a renderci muti[7], privandoci della possibilità di raccontare una storia, ritmando con le parole lo scorrere dei minuti, così da *prendere tempo* e differire la paura.

L'impossibilità di tradurre il contenuto della narrazione mitica in una presenza stabile, e per ciò stesso assicurata nei suoi contenuti, è forse il motivo per cui la ricezione storica del mito si è da sempre accompagnata alla negazione del proprio contenuto, alla necessità umana di riconvertire la *fabula* e il racconto in dottrina, in un sistema coerente non più soggetto ad alcun cambiamento. La *filosofia* per prima ha dimostrato di non riconoscere al mito alcun ruolo fondante, considerandolo un mero esercizio retorico propedeutico alla vera filosofia. L'*apologetica cristiana*, da parte sua, ne ha negato *in toto* il valore misconoscendone la portata teorica, vinta da un pregiudizio acritico che vedeva nel mito il proprio concorrente. Lo stesso *cristianesimo* trionfante “ha voluto e dovuto vedere nel mito qualcosa di comparabile alla propria pretesa di effettuare enunciazioni universalmente valide – in breve, ha dovuto e voluto vedere in esso un sistema[8]”, finendo per obliarne l'origine, così da respingere il moto d'animo che ne aveva consentito l'emergere. Ad ogni modo, l'oblio del mito come creazione continua, ovvero come esercizio poetico per disporre in figura l'ignoto, è stato negato proprio da quei movimenti di pensiero che tentarono di recuperarne la verità. Non è un caso allora se, proprio i *neoplatonici*, strenui difensori di una sapere antico, alieno ad ogni inizio assoluto, siano stati costretti, nel tentativo di dare forma alla propria reazione al cristianesimo, a mistificare la natura del mito proprio nell'istante in cui sembravano difenderne la verità: infatti, costretti a tradurre l'apparato mitologico in dottrina metafisica, nell'intenzione di proporre questo costrutto concettuale come argine alla ‘filosofia’ cristiana, hanno trasformato il mito in dogma, riducendolo ad un sistema ordinato e coerente di proposizioni, quindi divenuto passibile di essere criticato e contraddetto[9].

Data l'impossibilità di *definire* univocamente il contenuto del mito, essendo il pensiero stesso, con le sue parole e le sue immagini, ad esperire nel terrore originario la natura finita dei limiti del proprio linguaggio, forse è più utile, come sottintende il filosofo tedesco, interrogarsi sulla sua natura determinandone il contenuto per mezzo della negazione, iniziando a pensare il mito grazie a ciò che potrebbe costituirne la catastrofe. All'interno di quest'ottica, in tanto è possibile dare luogo ad una riflessione sul mito, in quanto si è da sempre escluso dal suo campo di indagine il concetto di *onnipotenza*: “per il mito e la sua ricezione”, infatti, “la negazione dell'attributo «onnipotenza» è di importanza decisiva[10]”. Se cercassimo di rappresentare topograficamente lo sviluppo spaziale di una storia, ci accorgeremmo che le narrazioni sono costituite da divagazioni e digressioni che, pur essendo finite, possono avvilupparsi in svariate volute prima di congiungersi alla conclusione della vicenda; diversamente, l'attributo dell'onnipotenza sembra impedire *ab origine* di dare vita e voce ad una vicenda sul suo detentore, visto e considerato che il “potere assoluto si interpreta meglio grazie al diagramma del congiungimento più breve di due punti[11]”.

Il mito, dunque, esclude da sé l'onnipotenza, situandosi all'interno di un racconto democratico, privo di un vertice piramidale. Questo è uno dei motivi per cui il questionare mitologico è essenzialmente policentrico: sebbene ponga domande circa l'Altissimo, non risolve la natura del proprio interrogare rimandando ad un fondamento inconcusso quale luogo dove trovare una risposta definitiva ai propri quesiti, bensì dà forma ad una narrazione dinastica, intenzionata ad offrire un intreccio genealogico che non fa segno ad un supposto inizio, ma ad un relazione di provenienza che, per essere pienamente compresa, rimanda sempre ad un origine più remota, inaccessibile al racconto. Essendo quindi impossibile fare ritorno all'origine, quest'ultima essendo già da sempre mediata dal fare poetico dell'uomo, non si potrà far altro che intrattenersi presso *gli inizi*, declinando al plurale il proprio possibile luogo di provenienza. Rifiutando pragmaticamente l'assoluto, il mito “fa dimenticare l'inizio in virtù di *un* inizio[12]”.

“L'operazione con il quantificatore universale”, infatti, sottolinea Blumenberg, “è dal canto suo onnipotente; vuole spiegare tutto, però proprio in questo modo distrugge la possibilità di ogni spiegazione, che il mito solo dissimula[13]”. A questo proposito, il filosofo tedesco, citando un testo “quasi parodistico” tratto dalle memorie di Casanova, fornisce un chiaro esempio della reciproca esclusione fra l'onnipotenza e l'opportunità di dare vita ad una storia o ad una qualunque divagazione narrativa. Una teologa ginevrina, protagonista della vicenda dell'avventuriero veneziano, viene posta di fronte ad alcune difficoltà relative all'assunzione dell'onnipotenza divina come criterio per farsi strada *in mente Dei*: ‘se Gesù’, sostengono i suoi interlocutori, ‘non poteva aver mentito quando sosteneva di ignorare l'ora della propria morte, non rimane che riconoscere il venir meno della Sua onniscienza’. A questo punto, Hedwig, nel tentativo di sottrarsi alle difficoltà, ribatte che l'*omnipotentia Dei*, criterio ultimo di proporzione dell'essenza divina, impone di pensare, come estrema *ratio*, anche la possibilità di riconoscere l'ignoranza di Dio circa il proprio stesso destino. Secondo Blumenberg, questo è un classico esempio che dimostra come “il *tratto mitico*, secondo cui il Figlio di Dio non è iniziato al grandissimo mistero della fine del mondo, viene distrutto: dio è onnisciente, ma non è obbligato a esserlo, perché egli può volere tutto e quindi anche voler ignorare una determinata cosa. *Qui si ha una situazione in cui tutto può essere fatto derivare da qualsiasi cosa, ma tutto viene spiegato a partire da una sola cosa*[14]”. L'esempio appena riportato sembra dunque un caso paradigmatico di come l'onnipotenza, assunta quale criterio di indagine, punto di partenza e di arrivo di ogni narrazione possibile, escluda di principio la natura dispersiva, figurale, immaginifica, democratica e policentrica di ogni *fabula* mitica. Anzi, tutta la dogmatica cristiana, impegnata ad epurare il cristianesimo primitivo dai suoi residui gnostici, ha pensato e rappresentato se stessa prendendo congedo dai tratti mitici che ne avevano caratterizzato il primo sviluppo. Quello che sarebbe opportuno fare, secondo Blumenberg, è proprio interrogarsi “sul potenziale mitologico contenuto nell'impianto stesso del cristianesimo[15]”. A questo proposito, la figura di Origene è perfettamente funzionale all'intento blumenbergiano: il suo sistema, infatti, lungi dall'essere sola/mente teologico, è capace di dischiudere un dramma intrinseco alla sua stessa formulazione, lasciando presagire un costrutto mitico al proprio interno. Il teologo alessandrino, eliminando, in virtù della ciclicità cosmica offerta dalla sua dottrina della *apokatastasis*, l'idea che la salvezza teologica possa scaturire dalla datità di un *evento* singolare e irripetibile, sembrò

incrinare *ante litteram* l'idea di una temporalità teologica infuturante e tutta protesa verso la propria fine. Non è dunque un caso, secondo Blumenberg, che questa commistione di elementi mitici e di un corpo dottrinario non ancora giunto ad una propria inequivoca formulazione si sia accompagnata ad un deciso rifiuto dell'onnipotenza divina. La natura determinata del potere divino, unita ad uno schema ciclico irriducibile alla futura dogmatica cristiana, sono per il filosofo tedesco un perfetto esempio dell'incompatibilità dello scenario mitico con l'attributo dell'onnipotenza[16]. Ecco spiegato quindi come Origene, teologo 'cristiano', negando l'onnipotenza di Dio, abbia lasciato entrare, nei margini del proprio pensiero, degli elementi mitici incompatibili con una teologia fondata *de potentia Dei absoluta*.

Tuttavia, stando ancora nelle pieghe dell'analisi di Blumenberg, è possibile chiedersi se il rapporto di reciproca esclusione fra mito e dottrina dell'onnipotenza non possa essere formulato altrimenti. Siamo proprio sicuri dunque che l'onnipotenza implichi l'immediata negazione dell'apparato mitico? Se il mito, rifiutando qualunque apologia dell'origine, rende possibile un'infinita gamma di variazioni al suo interno, tutte ugualmente compostibili, non possiamo, proprio facendo riferimento al concetto di *Umsetzung* come *rioccupazione* di un sistema di sapere precedente, pensare il dramma consumatosi nel tardo medioevo attorno al problema dell'onnipotenza divina come un'ennesima rifunzionalizzazione di alcune problematiche propriamente mitiche lasciate in dote dal fallimento della Scolastica? Certamente, l'onnipotenza divina vincola la narrazione ad *un* inizio determinato, allo *scandalo* di un Dio incarnato che, costituendosi come strumento di proporzione, sancisce la volontà sovrana di un Dio onnipotente; tuttavia, la radicalità della speculazione tardo-medievale, giustamente ricordata da Blumenberg, e proprio nella sua enfasi circa l'*absoluta* onnipotenza di Dio, rimette in gioco – di contro alla consunzione del dramma divino rappresentato dall'irenismo teologico di matrice scolastica – quell'infinita varietà di possibilità aperte al fare narrativo dell'uomo. L'onnipotenza, infatti, non consegna il mondo ad un inizio *determinato* – la *potentia Dei* potendo sempre, in virtù di una volontà inaccessibile all'intelligenza dell'uomo, modificare il piano della propria *creatio*; la contingenza del cosmo, quale conseguenza di questo costruito teologico, diviene così lo spazio, mai garantito, in cui infiniti mondi e infinite proporzioni conoscitive diventano possibili. Se questo mondo, dunque, è in se stesso contingente, non può intrattenere con il proprio principio creatore alcun rapporto necessario, non essendo altro che il libero e mai garantito risultato del fare divino. Il potenziale mitologico presente nel cristianesimo può quindi essere nuovamente declinato, e proprio grazie a quell'onnipotenza divina che è opportuno interpretare come regola di un *gioco* mai definitivamente saldo nel proprio fine e nella propria fine. Alla luce di queste suggestioni, potrebbero essere riviste anche alcune considerazioni che Blumenberg ricava dalla filosofia cartesiana in relazione alla legittimità dell'età moderna. La speculazione di Descartes, anziché essersi costituita come una risposta critica e reattiva all'invadenza di un elemento teologico divenuto insopportabile, potrebbe essere re-interpretata non come un movimento di pensiero intenzionato a misconoscere il contenuto di quelle verità, bensì come un tentativo di mascherarle, rendendosi così disponibile una piccola porzione di mondo, costruita e formulata secondo le regole e gli schemi di una *fabula* filosofica.

Ad ogni modo, questa riconversione della filosofia *nel* mito andrebbe riletta in una direzione perfettamente contraria a quell'utilizzo a cui la mitologia è sempre andata incontro nella propria storia: "lo schema del riscatto del mito attraverso il *logos*", come Blumenberg mette giustamente in evidenza, "è un'operazione che deriva sempre dal modo in cui la filosofia interpreta se stessa, la propria storia e le proprie prestazioni[17]". In questo nuovo indirizzo di pensiero, inaugurato da una filosofia e da una dogmatica che, per stabilire la verità dei propri rispettivi contenuti, hanno aggredito il proprio passato eliminando qualunque filiazione, il mito non è più portatore di un contenuto indeducibile, non è più la traccia di una presenza inesorabile ed antichissima, ma un avversario che in tanto può far parte dell'autocomprensione della ragione storica, in quanto il terrore della sua poesia è già stato riconvertito in un trofeo da esibire al termine di un conflitto. Ecco perché "l'accettazione", da parte del *logos* occidentale, "della mitologia è stata il segno di una vittoria sicura: l'educazione antica, che i polemisti cristiani dei primi secoli avevano dichiarato opera del demonio, in questa nuova forma viene ora portata per così dire in trionfo come prigioniera della nuova epoca[18]".

A dispetto della sconfitta storica a cui la narrazione mitica è sembrata andare incontro, è comunque importante sottolineare che il mito, patrimonio concreto di un'alterità da sempre co-implicata all'esserci del discorso, continua ad abitare – manifestando la natura dinamica delle sue infinite riconversioni – nella totalità di quei percorsi teorici che hanno definito se stessi prendendo le distanze da quell'esperienza originaria di cui sono ancora, malgrado la superficie della propria stessa auto-comprensione, testimoni e rappresentanti. La polisemia del mito, infatti, lungi dal divenire un dato storico non più altrimenti questionabile, continua ad innervare le formulazioni di quei sistemi di pensiero che, prendendo congedo dalla narrazione mitica, continuano ad attualizzarla proprio pensando di averne definitivamente occupato lo spazio.

La poesia come risposta al terrore dell'origine, dunque, continua ad abitare quelle manifestazioni logiche di dominio che, magari inconsapevolmente, ne sfruttano tutto il potenziale: in questa continua negoziazione, è possibile rinvenire sia l'originarietà del contenuto di cui il mito si fa garante, sia la realtà del suo futuro.

[1] H. Blumenberg, *Il futuro del mito*, *op. cit.*, p. 79.

[2] Salustio, *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου*, trad. it., *Sugli Dei e il mondo*, a c. di R. Di Giovanni, Adelphi, Milano 2000.

[3] H. Blumenberg, *op. cit.*, p. 127.

[4] *Ibid.*, p. 63.

[5] P. Valéry, *Piccola lettera sui miti*, in *All'inizio era la favola. Scritti sul mito*, a c. di E. Franzini, Guerini, Milano 1988, pp. 49-56.

[6] *Ibid.*, pp. 52-55.

[7] “Né Omero, né Esiodo o i presocratici ci presentano qualcosa che abbia il carattere dell'inizio assoluto; loro stessi producono a partire da un atto di ricezione o, detto altrimenti, essi ci divengono comprensibili solo se noi presupponiamo questo fatto. L'antitesi tra originarietà creativa e dipendenza ermeneutica è inutile: *anche se l'origine si desse come afferrabile, tale qualità la renderebbe sì meravigliosamente interessante, ma si tratterebbe di un interesse non articolabile*. Lo stimolo del nuovo si trasforma nel godimento del comprendere per il fatto che viene colto come audacia nei confronti dell'antico e per il fatto che a quest'ultimo risulta sempre riferibile. *Gli inizi assoluti ci rendono muti nel vero senso della parola*. Questa, però, è ciò che l'uomo sopporta di meno; per evitare o superare tale situazione ha intrapreso gli sforzi maggiori della sua storia”, *Ibid.*, pp. 71-72 (corsivo nostro).

[8] *Ibid.*, p. 56.

[9] Al pari del neoplatonismo, anche il *Rinascimento* finì per depauperare il mito dalle sue funzioni: “Se si considera il rapporto che con la mitologia si ebbe durante il Rinascimento risulta chiaro come allora si era già cercato di assimilare la mitologia al cristianesimo grazie a una sorta di dogmatizzazione allegorizzante. Ciò rese la mitologia un canone di nuove obbligazioni, che giunse fino all'estetica, e impedì di vedere in essa uno strumento che poteva essere utilizzato per portare a termine un processo contrario a quello della dogmatizzazione. Se ciò fosse avvenuto, si sarebbe anche evitato di connettere alla ricezione dei miti pagani l'esigenza di un «ritorno» di non si sa ben cosa, per poi fissare questo qualcosa come il dato ultimo e definitivo”, *Ibid.*, p. 69.

[10] *Ibid.*, p. 100.

[11] *Ibid.*, p. 101.

[12] *Ibid.*, p. 102.

[13] *Ibid.*, p. 104.

[14] *Ibid.*, p. 105 (corsivo nostro).

[15] *Ibid.*, p. 105.

[16] Questa complessa commistione di spunti filosofici, ad ogni modo, è proprio ciò che generò, nell'opinione di Blumenberg, il fallimento del tentativo origeniano: “Origene ha fallito a causa dell'incompatibilità delle realtà che egli volle tenere assieme forzatamente. Il suo progetto si basava da un lato sui lineamenti fondamentali di una struttura che ricorre alle categorie del mito al di là della metafisica antica che aveva determinato la tradizione, dall'altro sul riconoscimento del rango assoluto della libertà di tutti i soggetti, una concezione che è riuscita a integrare il creatore solamente come giudice. Al fallimento di Origene è seguito il fatto che i tratti definitivi dell'unico processo di salvezza posto tra creazione e tribunale della storia hanno conferito a *questo* unico mondo un rango assoluto”, *Ibid.*, p. 126.

[17] *Ibid.*, p. 141.

[18] *Ibid.*, pp. 142-143.