

Due visioni della modernità

MARIANO FAZIO*



La storia della filosofia presenta, dal punto di vista metodologico, un problema comune ad ogni disciplina storica: quello della periodizzazione. La classica divisione quadripartita: filosofia antica, medievale, moderna e contemporanea, pur avendo un fondamento *in re*, non soddisfa le domande del pensiero odierno sulla specificità dei periodi storici. In particolare, le denominazioni *medievale* e *contemporanea* sembrano fuorvianti. Parlare di *Medioevo* come ciò che si trova in mezzo tra l'Antichità e la Modernità, cioè, come di un lungo periodo grigio e senza alcun interesse speculativo, fa parte di una visione illuministica e determinata da pregiudizi che ormai, man mano che si arricchisce la consapevolezza della storicità, sembra tramontare. Possiamo trovare problemi simili col termine *filosofia contemporanea*, giacché la contemporaneità svanisce col divenire temporale, e parlare di una filosofia contemporanea per riferirsi al pensiero sviluppato nel XIX secolo sarebbe un non senso.

Alcune proposte alternative di periodizzazione, che sfuggono alla divisione tradizionale, sono state avanzate da diversi filosofi e storici. Hegel, ad esempio, considera che la linea che segnala il *divortium aquarum* nel lungo processo della filosofia occidentale è la comparsa della religione cristiana. In questo senso, nella *Geschichte der Philosophie* troviamo una concezione storica della filosofia incentrata sul Cristianesimo. La linea divisoria fra Medioevo e Modernità non rappresenterebbe una frontiera molto difficile da attraversare. La filosofia germanica, secondo Hegel, sarebbe la filosofia cristiana più profonda, quella che ha concepito il pensiero come *Geist*.

Ben diverso è l'atteggiamento di Fabro, che considera la filosofia moderna come intrinsecamente atea. «Nello sviluppo del pensiero moderno —scrive nella prefazione della sua *Introduzione all'ateismo moderno*—, l'avventura della libertà ha percorso ormai l'intero arco delle sue contrastanti possibilità: non a caso perciò

* Ateneo Romano della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

l'oblio dell'essere, proclamato dal *cogito*, ha portato, per cadenza inarrestabile, alla perdita dell'Assoluto e ora l'uomo erra ramingo nel mondo che ne definisce i limiti e il suo pericolo mortale»¹.

Ci sono, però, altre possibilità nello stabilire i rapporti fra modernità e pensiero medievale. Hegel ne sottolinea la continuità, tramite il Cristianesimo; Fabro, la rottura radicale operata dal *cogito*. Eusebi Colomer, professore di Storia della Filosofia all'Università di Deusto (Bilbao), e Víctor Sanz Santacruz, docente presso l'Università di Navarra, presentano una posizione intermedia nel valutare la specificità dell'epoca moderna. Né solo continuità né solo rottura: ci sono i vecchi problemi di sempre, ma affrontati da nuovi punti di vista. Colomer, da parte sua, offre nelle prime pagine della sua monumentale opera *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*², una visione sintetica della modernità, che cerca di mettere in rilievo le caratteristiche specifiche della filosofia occidentale da Cartesio in poi.

Il concetto di *modernità* è relativo. Una cosa è moderna rispetto ad un'altra, che si considera antica. Per questa ragione, bisogna porsi la seguente domanda: qual è la differenza fra Antichità e Modernità? La filosofia antica, secondo Colomer, era una metafisica dell'essere. L'uomo è pensato in funzione del suo posto nell'insieme degli esseri. La filosofia moderna, invece, è una *filosofia della soggettività*: il centro del nuovo modo di pensare sarà il soggetto, che in Cartesio si presenta individuale e autocosciente, e nel criticismo kantiano come trascendentale. Il filosofo di Königsberg porterà a termine la cosiddetta "rivoluzione copernicana": l'oggetto dipende dalle strutture *a priori* del soggetto conoscente.

La filosofia antica, nel cercare la *ratio sufficiens* dell'ente, implica inevitabilmente un orizzonte di trascendenza: la contingenza mondana esige un fondamento necessario. Il Dio della tradizione classico-cristiana costituisce la necessaria fondamentazione di questo universo contingente.

La filosofia moderna parte dall'autocoscienza e vi trova — nel piano gnoseologico ma non in quello metafisico — le caratteristiche di radicalità e incondizionalità che la filosofia classica aveva riconosciute in Dio. La tesi centrale della filosofia moderna non sarà più *Dio è*, ma l'*Ich denke*. L'*Ich denke* o *Cogito* presenta, secondo Colomer, tre caratteristiche:

- *apriorità e fondamentalità del cogito*;
- *riduzione della realtà a oggettività*;
- *e frammentazione dell'essere in soggetto e oggetto, che porta come conseguenza alla riduzione della verità dell'essere in verità del soggetto*.

Allo stesso tempo, il soggetto come fondamento può essere inteso in tre modi: psicologicamente, come luogo in cui si trovano le idee innate o acquisite delle cose, nella filosofia cartesiana; trascendentalmente, in Kant, come sintesi

¹ C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969, p. 10.

² E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona 1986-1990, 3 voll. Cfr. I, pp. 13-23.

degli apriori costitutivi degli oggetti; assolutamente, nell'idealismo, come Dio stesso o Soggetto Assoluto che in noi e attraverso di noi raggiunge l'autocoscienza.

Così, la filosofia moderna ritorna a Dio. Ma il Dio hegeliano non è quello trascendente della rivelazione cristiana. La metafisica classica aveva come asse centrale l'analogia. In Hegel, l'asse portante sarà la dialettica, il reciproco riferirsi dei due estremi: Dio si sa in noi e noi ci sappiamo in Dio. La filosofia moderna non farà altro che continuare con purezza logica questa dialettica. Così arriviamo fino a Feuerbach, a Marx e al nichilismo di Nietzsche, con il suo terribile ma coerente *Dio è morto*. Secondo Colomer, «ogni confusione dei tempi moderni consiste nell'aver dimenticato la differenza assoluta, la differenza qualitativa fra Dio e l'uomo»³. Sarà Sören Kierkegaard il filosofo destinato a ricordarlo. E adesso, tutti noi siamo eredi della moderna soggettività, ma eredi diseredati: la soggettività si è resa conto della sua finitezza radicale.

Per Colomer, la soggettività è la caratteristica più determinante della modernità. Soggettività che alle volte si ammantava di una veste teologica, giacché la filosofia moderna si sviluppa in un orizzonte segnato dal Cristianesimo. Secondo lo storico catalano, in Europa si sono date filosofie più o meno cristiane o anti-cristiane, teologiche o anti-teologiche. Invece, nel vecchio continente non si è data mai una filosofia moderna che sia, *sensu strictu*, pagana.

Nell'altra opera che volevamo commentare, *Historia de la Filosofía Moderna*⁴, anche Sanz Santacruz si interpella sulla specificità della modernità. Dopo aver trattato con chiarezza il problema della periodizzazione della storia della filosofia e il concetto stesso di *modernità* come *autoreferenzialità* —cioè la coscienza che hanno i moderni della propria singolarità e del luogo che, secondo loro, sono destinati ad occupare nella storia— Sanz indaga sulla specificità intellettuale di questo periodo storico.

L'uomo, la natura e l'Assoluto saranno i tre grandi temi del pensiero moderno. Quali oggetti di ogni filosofare, non costituiscono nessuna caratteristica specifica. Ma quello che si è moderno è il modo in cui essi sono messi in rapporto fra di loro. L'uomo è, in quanto soggetto, *punto di partenza e fondamento*. Dio, nella modernità, sarà solo garante, ma non propriamente fondamento. Così, le riflessioni filosofiche su Dio si presentano come una *giustificazione razionale* dell'Assoluto a partire dall'uomo, o, in altre parole, come una *teodicea*.

Questo primato dell'uomo poggia su una ottimistica fiducia nella ragione, che tende verso l'autoaffermazione dell'uomo. L'autonomia dell'individuo —che, a volte, si presume assoluta— fa sì che l'uomo moderno sviluppi delle tecniche che gli permettano di dominare la natura. La filosofia stessa diventerà *sapere pratico* e la scienza fisico-matematica offrirà al filosofo un modello di conoscenza rigoroso e un metodo degno da seguirsi. Non a caso il problema del metodo subirà, nel pensiero moderno, una sorta di ipertrofia.

Sanz Santacruz si sofferma su un'altra caratteristica della modernità, quella che ci sembra più interessante: la *secolarizzazione*. Secondo l'autore, la secolarizzazione è un concetto analogo. C'è un primo senso, quello più evidente, che si

³ *Idem*, I, p. 22.

⁴ V. SANZ SANTACRUZ, *Historia de la Filosofía Moderna*, EUNSA, Pamplona 1991.

riferisce a un fatto storico: a partire dal XVI secolo si può affermare che i filosofi non sono esclusivamente chierici, che il latino viene progressivamente sostituito come veicolo di cultura dalle lingue nazionali e che il potere ecclesiastico interviene sempre meno nelle aree che non sono di sua esclusiva competenza. In questo primo senso, la *secolarizzazione* si manifesterà in modo privilegiato nel profondo cambiamento operato nell'ambito dei rapporti fra Chiesa e Stato. Partendo dalla nozione di una giusta e doverosa autonomia del temporale — autonomia non assoluta né in radicale separazione da Dio— questo cambiamento verrà giudicato positivamente come una “sclerizzazione” della società.

L'autore spagnolo presenta un altro possibile senso della *secolarizzazione*: questo processo, caratteristico della modernità, sarebbe interpretato come il trionfo dell'autonomia assoluta dell'uomo e la separazione radicale fra religione e politica, fino ad arrivare al rifiuto di ogni ipotesi di trascendenza. Questa interpretazione mette l'uomo al centro dell'universo, quale fulcro della realtà.

Secondo Sanz, tale interpretazione della secolarizzazione porterebbe a due atteggiamenti opposti, che si escludono a vicenda: da un lato, partendo da un giudizio negativo di quest'autonomia radicale, troviamo il tradizionalismo, difensore nostalgico di un Medioevo idealizzato, e che giudica la Modernità come intrinsecamente atea e allontanata essenzialmente dal Cristianesimo, identificato col modello socio-politico della *Christianitas*; dall'altro lato si trova il progressismo, che considera l'autonomia assoluta dell'uomo come un fenomeno positivo, che ha liberato l'umanità dalle schiavitù medievali, che relegavano l'uomo in una tappa infantile del suo sviluppo intellettuale. La modernità sarebbe la tappa del re-incontro dell'uomo con sé stesso.

Sanz Santacruz ammette che nell'epoca moderna non di rado i filosofi sono arrivati alla proclamazione dell'ateismo teorico. «Tuttavia, quest'indirizzo del pensiero moderno non deve esser visto come una conseguenza necessaria dell'abbandono del modello medievale. Il concetto positivo di secolarizzazione che rende possibile l'abbandono della tesi medievale sul rapporto fra religione e politica, — cioè, aggiungiamo noi, la secolarizzazione intesa come la giusta autonomia del temporale— non solo non nega Dio, ma fa possibile un approfondimento attraverso nuove vie che fino allora erano rimaste inesplorate. La descrizione dell'Età Moderna —e in particolare, quella della sua filosofia— come *atea*, è un po' frettolosa (...). Invece, quello che di fatto si produce è un lento processo di sostituzione del Dio trascendente con un'altra realtà o idea, che finisce nell'uomo stesso»⁵. Sanz parla di una *divinizzazione dell'uomo*, che vuole occupare il posto di Dio, pur rimanendo la necessità di qualcosa di assoluto.

Inoltre, Sanz Santacruz afferma che il Cristianesimo è «l'*humus* della cultura moderna, la terra fertile dalla quale questa riceve il suo nutrimento, e non qualcosa di estraneo o semplicemente giustapposto, benché non si possa negare che alcune delle derivazioni di questa cultura sono diventate contrarie ai principi cristiani che le ispirarono»⁶.

Attraverso la lettura delle opere di Colomer e di Sanz Santacruz, lo studioso

⁵ *Idem*, p. 27.

⁶ *Idem*, p. 26.

può trovare delle sintesi originali e profonde del pensiero dei filosofi più importanti della modernità, solidamente fondate sui testi dell'autore indagato e sullo studio di una ricca bibliografia. Lo sfondo filosofico-culturale su cui si muovono questi due autori è quello proprio della *philosophia perennis*. Ma pagina dopo pagina si vede lo sforzo di ambedue per capire con profondità e senza pregiudizi i grandi pensatori moderni.

Nell'opera *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* viene esaminato tutto il pensiero tedesco moderno. Il primo volume è interamente dedicato alla filosofia trascendentale kantiana (327 pagine). Colomer sottolinea l'importanza del progetto morale di Kant come il nocciolo del sistema del pensatore di Königsberg. Nel secondo volume, dedicato all'idealismo di Fichte, Schelling e Hegel (424 pagine), Colomer presenta uno Schelling con personalità propria e non solo come nesso necessario fra l'idealismo soggettivo fichteano e l'idealismo assoluto di Hegel. Nell'esposizione del pensiero hegeliano si sottolinea l'importanza della *Fenomenologia dello Spirito*, opera che viene analizzata dettagliatamente. Il terzo e ultimo volume si occupa del pensiero di Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler e Heidegger (686 pagine).

Il manuale *Historia de la Filosofía Moderna*, di Víctor Sanz Santacruz, presenta in 529 pagine un panorama completo e pedagogicamente molto ben riuscito della filosofia occidentale moderna da Cartesio a Kant. Il razionalismo continentale, l'empirismo britannico, l'illuminismo e la filosofia trascendentale kantiana appaiono con le loro ambizioni intellettuali e con le loro difficoltà teoriche. Le continue avvertenze dell'autore sul cambiamento di senso e di valore di alcune nozioni classiche —l'identificazione moderna di *ratio* e *causa*; la valutazione positiva dell'infinito di fronte al giudizio negativo dei medievali; le modifiche all'argomento ontologico anselmiano, ecc.— mettono in luce gli elementi di continuità, di rottura e di novità che la modernità filosofica ha portato con sé.

