

Costantino Esposito, Stefano Poggi

Filosofia moderna

*a cura di
Giovanna D'Aniello*



Raffaello Cortina Editore

www.raffaellocortina.it

Copertina
Studio CR&E

ISBN 88-6030-062-2
© 2006 Raffaello Cortina Editore
Milano, via Rossini 4

Prima edizione: 2006

Indice

Introduzione	1
Francisco Suárez, Michel de Montaigne, Francis Bacon <i>Il gesuita, lo scettico, il Lord cancelliere</i>	19
Giordano Bruno, Galileo Galilei <i>Visioni, esperienze, dimostrazioni</i>	47
René Descartes <i>La verità del "cogito"</i>	63
Blaise Pascal, Nicolas de Malebranche <i>Il caso e l'illuminazione divina</i>	79
Thomas Hobbes <i>Il corpo, l'uomo, lo Stato</i>	95
Baruch de Spinoza <i>Dio, la natura, la potenza della mente</i>	115
John Locke <i>La coscienza contro la sostanza</i>	129
Gottfried Wilhelm Leibniz <i>Nulla è senza ragione</i>	147
Isaac Newton <i>Le leggi della natura e la causa prima</i>	165
George Berkeley, David Hume <i>Percezione, linguaggio, astrazione</i>	173

Giambattista Vico, Adam Smith <i>Lo spirito degli uomini e la ricchezza delle nazioni</i>	197
Denis Diderot, Jean-Baptiste d'Alembert, Voltaire <i>L'orgoglio della ragione</i>	217
Jean-Jacques Rousseau <i>Una duplice illusione: l'io e la società</i>	245
Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten <i>I principi della conoscenza e i principi dell'essere</i>	261
Immanuel Kant <i>I confini dell'esperienza</i>	273
Johann Gottlieb Fichte <i>In principio era l'azione</i>	293
Gothold Ephraim Lessing, Friedrich Heinrich Jacobi, Friedrich D.E. Schleiermacher <i>La fede della ragione</i>	305
Georg Wilhelm Friedrich Hegel <i>L'idea diventa mondo</i>	323
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling <i>L'assoluto nella natura</i>	347
Karl Marx <i>La storia genera l'uomo</i>	369
Fëdor M. Dostoevskij <i>Il sottosuolo della ragione</i>	383
Lecture consigliate	395
Indice dei nomi	399

Introduzione

1. *La filosofia moderna*: una scansione storica che sta alle nostre spalle e un problema ancora aperto davanti a noi. Una consolidata tradizione indica come "moderno" quel periodo della storia del pensiero occidentale che si fa iniziare solitamente con Bacon e Cartesio e si fa concludere con Hegel. Allo stesso tempo, però, la "filosofia moderna" non può ancora essere considerata come qualcosa di appartenente al nostro passato; essa in realtà è ancora presente, col suo linguaggio, con i suoi concetti, con le sue idee guida – oggetto di un lavoro interpretativo che continua a mettere alla prova chiunque vi attenda. Gli autori e le tendenze, i problemi, le tensioni e le soluzioni di quest'epoca a buon diritto considerata "classica" nella storia della filosofia sono ancora parte viva, costitutiva della stessa discussione filosofica odierna. Nella sua periodizzazione canonica, l'epoca moderna copre un periodo non lunghissimo, di appena due secoli, ma nel corso del quale molte partite vengono giocate e quasi tutti gli assetti decisivi della cultura europea ricevono una loro determinazione sistematica: in esso interagiscono, si scontrano e si riequilibrano tendenze tra loro diverse, spesso addirittura opposte, che danno comunque luogo a un campo omogeneo di forze, nel quale emergono e si delineano mutamenti concettuali decisivi per tutto il pensiero che seguirà. Sono mutamenti che – è ben noto, ma varrà forse la pena di richiamarlo – investono il modo d'intendere la natura umana nella sua dimensione conoscitiva e volitiva, e quindi la sua collocazione, non tanto o non più in un orizzonte segnato dall'ordine della creazione, ma in uno determinato dai puri rapporti tra le cose e dal loro divenire. Il cambiamento è proprio do-

vuto al fatto che i due ordini tendono ormai a divaricarsi nettamente, portando a una nuova impostazione (quando non a una rottura) d'un nesso quasi millenario di metafisica e teologia, di morale e di storia. Costitutivi della cosiddetta "modernità", questi mutamenti continuano a essere motivo di riflessione anche per i dibattiti dei nostri giorni, quelli che animano – si potrebbe dire parafrasando una locuzione oramai corrente – il discorso filosofico della contemporaneità, in seno al quale sono molte le posizioni definite o presentate come anti-moderne o post-moderne.¹

2. È noto che il termine stesso di "moderno" ha avuto un'origine tutt'altro che moderna: le sue prime occorrenze vanno fatte risalire addirittura alla fine del V secolo, e stanno a indicare una notazione di tempo legata all'attualità (dall'avverbio latino *modo*, che vuol dire appunto, nel suo uso temporale, "ora", "in questo momento" o "recentemente"). Lentamente, proprio nel corso di quel Medioevo da cui spesso i filosofi moderni hanno inteso staccarsi, esso acquista poi un significato più che cronologico, legato piuttosto alla coscienza del tempo come una novità, una differenza o una cesura che si realizza ora, appunto nel presente rispetto al passato.² Un'accezione, questa, che il Medioevo attinge dall'idea cristiana di un'irruzione nel tempo di quel *kairos* che fonda la storia nel suo senso progressivo, nel suo procedere – e tendere – verso un futuro di compimento. Di qui il graduale affermarsi della concezione di un tempo *modernus* distinto dall'*antiquus*, e per la quale la modernità verrebbe a coincidere con il manifestarsi di un senso presente della storia, che giudicherebbe e ingloberebbe in sé anche il passato, conservato nel ruolo che a quest'ultimo spetta.

A partire dal XIII secolo il termine "moderno" riemerge in un contesto specifico, quello della logica nominalista o meglio "terminista". La logica è chiamata a percorrere la *via moderna*, e non più la *via antiqua* dell'aristotelismo e del realismo riguardo all'esistenza degli universali. I moderni – per intenderci, da Abelardo a Ockham – assumono il valore dei termini logici considerandoli in se stessi, come parti del discorso, in base cioè alla loro *significatio*, quale che sia il tipo di riferimento (la *suppositio*) all'oggetto significato. I termini logici, insomma, sono da considerarsi prevalentemente nella loro pura funzionalità, piuttosto che nella loro natura metafisica.³

Dovranno passare però più di tre secoli, perché il senso di una

distanza, di una differenza, di una vera e propria cesura, che per noi è ormai implicito nell'uso del termine "moderno", si faccia evidente, e venga anzi ostentatamente portato alla luce. La disputa sul primato dei "moderni" rispetto agli "antichi" (o meglio, rispetto ai loro ideali seguaci), nata a metà del XVII secolo in Italia e presto diffusasi in Francia e in Inghilterra, vede il termine già definitivamente caricato di una valenza per così dire agonistica. L'affermazione della pari o addirittura maggiore dignità delle espressioni letterarie e filosofiche dei tempi moderni a paragone di quelli antichi, inaugura anche un principio di affrancamento progressivo rispetto al canone tradizionale, cui si accompagna la crescita della convinzione che, valendo il criterio dell'*autodeterminazione dell'uomo nella ricerca della verità*, quest'ultima è da intendersi decisamente come *figlia del proprio tempo*. E difatti, è un tempo che produca la sua verità a presentarsi come il "progresso" dei moderni. Come leggiamo nella gustosa *Battaglia dei libri* di Jonathan Swift (1704), attraverso parole attribuite a Esopo, gli antichi sarebbero come le api che traggono dalla natura il miele che poi lavorano, mentre i moderni sarebbero come i ragni che si servono dei loro stessi escrementi per poter filare e tessere la loro conoscenza.⁴ Non sentiamo qui riecheggiare – appunto in termini di "modernità" – il programma della nuova, grande instaurazione delle scienze avanzato da Bacone, o la tagliente presa di posizione cartesiana nei confronti della tradizione scolastica, per citare solo i nomi più canonici della "svolta" del XVII secolo?

3. Quelli che per più aspetti sono stati a lungo considerati i prodromi diretti del pensiero moderno – e cioè il Rinascimento umanistico e filosofico italiano, e più ampiamente europeo, dei secoli XV-XVI – rimangono così sullo sfondo. Se con il pensiero rinascimentale si afferma la tendenza ad assumere una decisa distanza critica dalla scolastica medievale in nome di una rinnovata attenzione all'antichità classica, vista da alcuni come passibile di integrazione con l'eredità del pensiero cristiano, ora invece, con la svolta moderna, è questo stesso modello di unificazione che cessa di essere normativo, e l'obiettivo diviene con tutta evidenza non solo quello dello strappo o della frattura tra il nuovo e l'antico, ma la costruzione di una vera e propria, *nuova classicità*.

Certo, la modernità prende le sue mosse da una rottura – i cui

momenti emblematici sono la Riforma protestante da un lato e l'anti-aristotelismo della nuova scienza meccanica della natura dall'altro –, ma presto la rottura diviene “sistema”, quale che sia la tendenza o il principio della costruzione, si tratti dei sistemi della ragione metafisica o di quelli dell'esperienza sensibile; vuoi che il campo sia quello della scienza vuoi della morale, della religione come della politica. E quando Kant vorrà individuare la sua nozione di “moderno” in filosofia, sarà risoluto nell'affermare che “la nostra epoca è la vera e propria epoca della critica, cui tutto deve sottomettersi”,⁵ identificando questa critica non solo come uno strumento euristico per la fondazione del sapere o la legislazione della moralità, e quindi non solo con una funzione decostruttiva o come un momento provvisorio da superare, ma come un orizzonte unitario e necessario – sistematico, appunto – di significati razionali. Un sistema di forze in cui – come ha ben visto Hegel nel descrivere la definitiva “modernità” del pensiero – la negazione e la frattura tra l'io e il mondo, tra il soggetto e l'oggetto, tra la libertà e la natura, tra il cittadino e lo Stato dev'essere intesa esattamente come produttrice di razionalità.⁶

1. Così, nel lungo corso della sua storia, il “moderno” parte come indicatore di un'attualità vista, per sua stessa natura, in continua trasformazione rispetto all'ordine già costituito del passato;
2. acquisisce poi il ruolo di vettore di un senso progressivo della storia – un senso che si dà sempre, nel presente, come il “parto maturo del tempo”, per dirla ancora una volta con Bacone⁷ –, che superi il passato da cui fuoriesce e si proietti nel futuro che vuole inaugurare; infine assume il significato di una vera e propria “epoca”, quella concepita di volta in volta, nel corso della sua storia, come la “nostra” epoca, il sistema che nel suo presente la ragione è chiamata continuamente a costruire. Con un'aggiunta essenziale, tuttavia, e cioè che quest'epoca, proprio in quanto “moderna”, ha sempre da fare i conti con se stessa, per essere all'altezza della sua peculiare tendenza. Di qui l'inevitabile conseguenza per cui essa finisce per portare permanentemente entro di sé la sua stessa crisi, o quantomeno si trova perennemente esposta alla possibilità di essere messa in discussione.

4. L'idea di fondo che guida il percorso antologico che segue è semplicemente quella di riaprire questo campo di forze chiamato

“filosofia moderna”, nella convinzione che proprio la congerie delle interpretazioni e la stratificazione delle letture chiedano di tornare ad ascoltare direttamente la voce degli autori. Certo, pensare di poter sospendere o annullare la lunga, intensa storia della loro ricezione suonerebbe come una pretesa implausibile, anzi arrogante, anche solo considerando il fatto che la filosofia moderna si è alimentata proprio attraverso una continua riflessione su se stessa, fino a diventare una vera e propria tradizione. E da parte sua la critica sulla modernità (e della modernità) ha amplificato ulteriormente il carattere essenzialmente auto-fondativo e auto-interpretativo dell'esercizio di quella razionalità che – proprio come tratto identificativo del “moderno” – è stata gratificata con l'aggettivo di “classica”: e ciò avviene sia in coloro che vedono il “moderno” come progressiva secolarizzazione e autonomizzazione di idee e acquisizioni originariamente cristiane, sia in chi invece insiste sull'originalità delle soluzioni moderne rispetto ai problemi antichi e cristiani.⁸

Nell'intreccio codificato e canonizzato di questa tradizione è apparso quindi opportuno tentare di districare i fili, mostrare le scelte di campo, mettere nuovamente in evidenza le questioni che i filosofi moderni si sono posti (e ci hanno posto) assieme ai tentativi di soluzione che ci hanno lasciato, e che ancora determinano le nostre posizioni. Così, dall'esame di alcuni testi che per motivi diversi appaiono tutti emblematici – e che quasi sinotticamente illustrano questa rete di intrecci e di influssi, di accordi e di dissonanze – sarà forse possibile risalire a quelle tensioni strutturali che percorrono da capo a fondo ciò che chiamiamo il “moderno” e la razionalità “classica” che si vuole lo innervi. Quanto viene abitualmente presentato come una posizione canonica o una tipologia consolidata nella storia del pensiero, a ben vedere costituisce soprattutto una trama di problemi: ed è appunto riproponendo e riaprendo questi problemi che la filosofia moderna merita di essere ripercorsa.

Per dare rilievo al peso di questa trama problematica propria della filosofia moderna abbiamo inteso innanzitutto proporre una periodizzazione più ampia dell'epoca che stiamo affrontando, e che abbiamo voluto estendere tra due estremi assunti con un valore emblematico e icastico a un tempo: quelli rappresentati da Francisco Suárez e da Fëdor Dostoevskij. In primo luogo, infatti, oc-

corre sottolineare l'ormai assodata implausibilità del "mito fondativo" che, a lungo, si è voluto collocare all'origine dell'epoca moderna. Non più dunque l'inaugurazione di un nuovo corso della storia del pensiero, con una cesura netta riguardo alle capacità e ai compiti della ragione umana di fronte alla natura e alla storia, bensì una nuova e per molti versi inedita assimilazione della tradizione scolastica tardomedievale e umanistico-rinascimentale. Non si tratta, beninteso, di privilegiare un modello "continuista" rispetto a uno di "rottura", quanto di mostrare meglio le interruzioni e le differenze proprio all'interno di un orizzonte concettuale e di un vocabolario comune a ciò che è ritenuto "vecchio" e a ciò che è inteso come "nuovo". Non a caso il primo testo di questa raccolta – nel quale si documenta una prima, fondamentale mossa della filosofia moderna – è il testo di un autore scolastico: di quella scolastica che pure era stata direttamente teorizzata come il punto da cui prendere nettamente le distanze per essere, appunto, "moderni". D'altra parte, lo scolastico Suárez con la sua codificazione della metafisica come conoscenza dell'"essenza" degli enti – vale a dire ciò che di una cosa può essere pensato senza contraddizione – sembra fornire il terreno più adeguato a quella teorizzazione della scienza meccanico-sperimentale che è certamente anti-essenzialista nel suo programma di misurazione quantitativa del mondo, e che tuttavia traduce perfettamente l'idea di poter individuare la "natura" di una cosa in ciò che è pensabile matematicamente e invariabilmente di essa. E difatti questa tensione tra l'individuale concreto che si dà empiricamente (e che costituisce il terreno da cui nasce e a cui è indirizzata la scienza sperimentale) e la conoscenza di esso nei termini di una progressiva astrazione universalizzante (che prescinde necessariamente dall'esistenza dei singoli dati) è senz'altro una delle linee guida della filosofia moderna – una linea che affonda certo in una lunga tradizione, ma che ora diviene appunto un programma "ontologico" generale, cioè modalità compiuta di intendere l'essere stesso del mondo.

5. Sin dal primo capitolo, peraltro, e poi come attraversando le diverse tappe del percorso che viene qui proposto, questo programma ontologico è intrecciato con altri due fili, che ne costituiscono altrettante declinazioni: lo scetticismo dolente e introspettivo di un autore post-umanista come Montaigne e la strategia

con cui Bacone disegna le modalità grazie alle quali l'uomo può assecondare ai suoi scopi le forze della natura. Prendendo le mosse da questo progetto, la ragione diviene la "misura" ultima dell'esistente: sia perché conoscere l'esistente significa necessariamente ricondurlo a rapporti predeterminati nella mente umana e di cui questa fa uso, con un'operazione che identifica la stessa "essenza" di ciò che esiste in natura con quanto è numerabile e quindi misurabile (si pensi alla concezione galileiana e poi cartesiana della matematica); sia perché, in virtù di tale matematizzazione della conoscenza della natura come conoscenza certa e vera, si delinea la possibilità di operare sulla natura medesima con procedimenti meccanici che si attengono alle leggi che regolano la grande "macchina" del mondo. E tuttavia – ecco l'altro filo dell'intreccio, quasi come l'ombra persistente del primo – c'è come una discrepanza insanabile o un'amara frattura tra la positiva e ottimistica progettualità di questa ragione, intesa come la grande misura dell'essere, e il sentimento di sé che connota l'esperienza umana, particolarmente in quella flessione che è la coscienza del singolo individuo. Come portatore della ragione, questi è visto all'apice della sua capacità, anzi è quasi totalmente identificato con le sue *performances* teoretiche e pratiche; ma il nocciolo di questo soggetto – lo vediamo per esempio nella tematica del dubbio solipsistico di Cartesio o della finitezza esistenziale di Pascal – resta come isolato, segnato più dalla possibilità di una perdita di sé rispetto al mondo che dalla presunzione di poter guadagnare tutto il mondo a sé. Ciò che, insomma, non rientra nella misura della ragione – e il caso più critico è proprio quando si scopre che a essere irriducibile è lo stesso soggetto misurante – porterà i pensatori della modernità a cercare continuamente di reintegrare nel progetto razionale l'"altro" dalla ragione, sia esso inteso come il mondo effettivamente esistente fuori di noi, sia inteso come la trama dei rapporti morali, sociali e politici, sia infine e più radicalmente come il concetto di Dio e del divino.

6. La nascita di una nuova scienza della natura – perché si tratta davvero di una novità nel modo di concepire la conoscenza della natura – svolge un ruolo essenziale nel delinearci e nell'attuarsi del concetto di ragione dei moderni: con l'immagine del mondo e dell'uomo che con essa viene a prendere forma il lettore

si imbatte inevitabilmente quasi a ogni stazione del percorso che segue. È questo per un duplice motivo. Anzitutto e immediatamente perché la scienza della natura costituisce per così dire l'avamposto del progetto moderno della ragione, il suo fronte davvero "sperimentale": è in essa che matura l'idea di fondo di un nesso inestricabile tra le dimostrazioni operate dalla nostra mente e i singoli casi che accadono nella realtà fuori di noi, tra l'empirico e il necessario, tra il particolare e l'universale. Un nesso così essenziale da mutare il significato stesso dell'"esperienza" – intesa ormai come una percezione sensibile completamente schematizzabile in termini matematici – e da far ravvisare, di converso, nella stessa necessità delle leggi del sapere la fonte, ovvero la condizione della realtà in quanto sperimentabile. Da Galilei a Descartes, da Hobbes a Locke, da Newton e Leibniz sino a Kant le vicende del termine "idea" o "concetto" si incontrano e si fondono con quelle del termine "dato" e "oggetto".

Questo ci porta a intendere anche il secondo motivo per cui la scienza meccanica della natura può essere considerata il piano per così dire "sperimentale" su cui si definisce la razionalità propria degli autori moderni: è in essa, infatti, che viene attestata e messa alla prova, in una maniera senz'altro paradigmatica, ogni teoria del conoscere. D'ora in poi, in maniera canonica, "conoscenza" significherà essenzialmente "scienza", e la scienza – concepita in senso primario come scienza della natura fisica – rappresenterà l'ultimo orizzonte, la linea insuperabile di ogni conoscenza. Così il meccanicismo (lo studio cioè del movimento dei corpi nello spazio come ragione esauriente per la conoscenza del mondo fisico, e in alcuni casi anche del mondo spirituale o morale, a prescindere da qualsiasi rapporto del mondo stesso con un'origine o con dei fini extramondani) si imporrà, a partire da Descartes e da Hobbes, come un vero e proprio paradigma nella descrizione e nella comprensione dell'intero complesso dei processi di natura. E tale prospettiva non varrà solo per chi intenda ricondurre a rapporti meccanici, e dunque a ragioni, "geometriche", ogni aspetto del reale (come Spinoza), ma sarà assunta senz'altro, come spiegazione ultima dei processi di natura, anche da parte di chi intenda salvaguardare la specificità di altri ambiti rispetto alla scienza, come quello della religione o quello della morale (si pensi a Pascal, a Leibniz o al Kant della "ragion pratica").

7. La scienza moderna della natura si presenta dunque come un "fatto" da cui prendere le mosse, ma anche come l'esito di un procedimento razionale di cui la filosofia è chiamata a giustificare il "diritto". Di qui deriva una stretta unificazione del problema della scienza con quello della metafisica, come appare già in maniera molto chiara con il progetto cartesiano di una fondazione della fisica meccanicistica su di una metafisica che fondi la verità ultima del metodo matematico e degli oggetti stessi della conoscenza scientifica. E tale nesso, già così solido, si mantiene e si rafforza nell'ambito di quello che un'antica tradizione storiografica ha voluto definire, non a torto, come il "razionalismo" moderno, quello che ha le sue figure emblematiche in Spinoza e in Leibniz e che – in virtù di legami profondi con la tarda scolastica, e in primo luogo proprio con Suárez – vede divenire la metafisica un vero e proprio "sistema" auto-fondantesi della ragione. Sulla base di questa sua fondazione sistematica (sconosciuta in questi termini nelle epoche precedenti), la metafisica torna a essere intesa come il *maximum della scientificità*, esigendo e istituendo in se stessa un ordine necessario del mondo, un ordine cioè in cui i principi della conoscenza non solo permettano di accedere alla realtà ma si pongano essi stessi come principi dell'essere (i casi di Wolff e di Baumgarten, all'interno della tradizione leibniziana, sono eloquenti). L'antica corrispondenza tra l'*intellectus* e la *res* diviene qui fondazione di un nuovo "ordinamento" noetico, che al suo interno si articola in *ordo rerum* e *ordo idearum*, non intendendo però più con questi due termini ciò che è mentale e ciò che è fisico, il mondo fuori di noi e i concetti della nostra mente, ma il soggetto conoscente da un lato e le sue stesse rappresentazioni dall'altro. È l'esser-rappresentato nello spazio della mente, è l'"oggettivarsi" a fronte di un atto noetico (*Ob-icere* dell'*ob-iectum* inteso come *re-praesentatio*) ciò che costituisce l'essere del mondo. Ed è su una linea di continuità con questo tipo di impostazione di pensiero che possono per molti aspetti essere collocati alcuni dei tratti essenziali di quello che verrà poi indicato come l'"idealismo classico": in primo luogo la concezione di Fichte per cui l'indistinzione di conoscenza e pensiero nell'atto logico fa di quest'ultimo una posizione assoluta dell'io e del mondo e, in certa misura, anche il proposito di Hegel di intendere la stessa differenza tra il soggetto e l'oggetto, tra il concetto e il reale, come il farsi mondo da parte dello spirito.

8. Ma il contesto in cui il sistema della ragione pare potersi articolare nei termini di un'armonia tra scienza della natura e metafisica è anche – e anzi soprattutto – quello in cui prende a delinearsi e a maturare il tentativo kantiano di porre le fondamenta di una nuova metafisica come scienza, una metafisica da intendersi cioè come pura auto-critica della conoscenza umana, appunto come "critica della ragion pura". Il tentativo di Kant, d'altronde, prende forma con un linguaggio e con prese di posizione di carattere decisamente avverso alla metafisica "dogmatica" della scolastica leibniziana-wolffiana ed è di fatto nutrito di un confronto continuo con la scienza di Newton, e quindi anche attento al monito di quest'ultimo per cui non v'è motivo di "escogitare ipotesi",⁹ essendo fondamentale – allorché si guardi al modo in cui la natura viene effettivamente indagata – la costante attenzione per il dato dell'esperienza. Il classico *topos* storiografico per cui, dal "sonno dogmatico della ragione", Kant sarebbe stato risvegliato grazie agli argomenti di Hume, è in questo caso ben fondato. Per Kant risulta decisiva – e decisiva proprio per definire la distinzione e nello stesso tempo la connessione tra scienza della natura e metafisica – la presa di contatto con quanto era stato messo in chiaro da Locke e da Hume (su una linea che era partita da Hobbes) circa l'illegittimità dell'utilizzo delle nostre idee per indicare l'essere o la sostanza delle cose. Da un lato è la nostra mente che elabora le impressioni sensoriali per costruire il linguaggio ideale grazie al quale la conoscenza diviene possibile; dall'altro lato questa elaborazione mantiene sempre un tasso di convenzionalità, tale da impedire qualsiasi nesso di tipo fondativo o necessario tra la metafisica e la scienza, ma anche qualsiasi pretesa di verità della stessa conoscenza scientifica. Ma se la fondazione viene sostituita dalla convenzione, e la certezza dalla credenza; se è la coscienza quella che produce l'idea della sostanza, ed è per abitudine che giungiamo a determinare la causa necessaria delle cose, ciò non è dovuto semplicemente al fatto che la filosofia britannica rifiuti le pretese di una ragione "dogmatica", intesa come misura dell'esistente, ma anche al fatto che per essa l'approccio empirico costituisce in realtà un altro modo di interpretare la medesima funzione misurativa della ragione. Nel primo caso, la ragione misurava l'essenza delle cose, in quanto oggetti rappresentati nella nostra mente; nel secondo caso, essa misura le modificazioni che le cose

esercitano su di noi, in quanto oggetti percepiti dai nostri sensi. Ancora una volta due direzioni contrarie e due spiegazioni concorrenti del sapere, che dispiegano proprio nella loro opposizione il campo proprio del "moderno".

E quando Kant, nel suo progetto "critico", da una parte vorrà riprendere il metodo ben fondato del pensiero per giungere a ciò che è universale e necessario, svincolandolo però dalle chiuse deduzioni del dogmatismo, e dall'altra tornerà a far valere l'istanza di un empirismo conoscitivo svincolato però dal suo esito scettico, proporrà di intendere per "metafisica" l'ambito delle condizioni di possibilità della conoscenza scientifica: condizioni elaborate *a priori* dalla nostra mente, ma applicabili esclusivamente ai dati dell'esperienza. La metafisica, per dirla in una parola, sarà dunque scienza solo in un senso "trascendentale", e non perché (come nell'accezione medievale del *transcendens*) essa si occupi dei caratteri propri e comuni a tutti gli enti, ma piuttosto perché si occupa del modo in cui il nostro intelletto può "produrre" i fenomeni, e cioè la realtà non come è, ma semplicemente come ci "appare".

9. Per la filosofia moderna il problema del sapere e del conoscere non si esaurisce, d'altronde, nella definizione dei rapporti tra il soggetto e il mondo, tra l'io e la natura, nella continua tensione tra l'impianto della nuova scienza e le nuove forme che assume la riflessione perenne sui fondamenti metafisici. Esso, in realtà, si estende anche (e questo "anche" non indica un'aggiunta bensì un incrocio di questioni e una dimensione cooriginaria) al rapporto tra l'io e Dio. Pure in questo caso il campo filosofico è attraversato da tensioni contrastanti. Innanzi tutto va segnalato il peso della concezione del divino proprio in merito alla conoscenza della natura, e non solo nella visione di tipo panteistico propria di un Bruno, ma anche e forse soprattutto in coloro che hanno il problema di giustificare – almeno nell'inizio temporale, anche se non nell'origine ontologica – il meccanismo del mondo. Dal Dio che crea matematicamente il grande libro della natura in Galilei, al garante cartesiano della verità dell'ordine fisico; dal Dio che pensa le cose in occasione della nostra conoscenza di esse, come in Malebranche, al fondamento divino delle nostre idee di cui parla Berkeley; dal Dio newtoniano che percepisce come suoi *sensoria* lo spazio e il tempo assoluti, alla monade suprema di

Leibniz, quella che consente che tutto possa e debba avere un fondamento. E, tra tutti, il Dio di Spinoza, che diviene in qualche modo – come un'estrema possibilità della mente – un termine costante di riferimento, diretto o indiretto, per tutti i tentativi successivi, giacché la sua natura di sostanza unica, infinita e geometricamente necessaria è come un assoluto auto-compimento del conoscere, in cui le cose conosciute divengono il modo finito e determinato della stessa conoscenza eterna.

Si potrebbe dire che un progetto trasversale tagli queste diverse modalità di pensare filosoficamente il divino, ed è quello di realizzare per suo tramite un sistema compiuto della razionalità. Non semplicemente un "soggetto" affrancato da Dio o un mondo indipendente dal creatore sarebbe ciò che si afferma in via prevalente nel pensiero moderno – sebbene si possano incontrare posizioni esplicitamente contrarie al teismo o meramente deistiche o nettamente ateistiche –, ma una ragione che ricostruisce al suo interno, come idea massima o come massima funzione conoscitiva, la nozione di Dio. È ancora in Kant che possiamo ritrovare l'idea di Dio come una struttura necessaria e immanente alla ragione; un'idea cioè che, pur oltrepassando i limiti dell'esperienza possibile, viene determinata sui confini della ragione stessa, la quale stabilisce *a priori* l'unico campo possibile – quello morale – in cui tale idea può restare significativa. Ed è appunto nella prospettiva della moralità, intesa come coniugazione di razionalità e religione, che il concetto di Dio darà maggior prova di sé nell'ambito del pensiero moderno (come emerge per esempio nella traiettoria che parte da Lessing e attraverso Jacobi giunge a Schleiermacher), affiancando al massimo concetto pensabile dalla ragione l'idea di una dipendenza originaria che segnerebbe l'esperienza umana, e nella quale la fede – e paradossalmente la stessa rivelazione – diventano concepibili anche a prescindere dall'esistenza del loro oggetto e interpretabili come una sorta di "passività" della ragione stessa nei confronti del proprio principio. Ma tale passività rimarrebbe pur sempre un prodotto trascendentale dell'autocoscienza razionale.

Da un lato dunque la dialettica essenziale tra Dio e la ragione tenderà a non coincidere più con quella fra la trascendenza e l'immanenza: è infatti all'interno stesso della ragione che Dio – come per esempio accade in Hegel – realizza la sua trascendenza nei ter-

mini di un mondo storico e statuale. Dall'altro lato, per chi – come l'ultimo Schelling – vorrà salvaguardare la differenza tra i due termini, si aprirà invece la strada di preservare ciò che è proprio di Dio nei termini di un fondo senza fondamento, di un abisso oscuro in cui affonda le sue radici la possibilità ontologica del male non meno che quella del bene. È d'altronde più che significativo, verrebbe da dire "epocale" e "destinale", il fatto che proprio nel dibattito sul razionalismo panteistico spinoziano, accesi alla fine del Settecento soprattutto a opera di Jacobi nella sua critica a Fichte, sia emerso il problema nascosto in ogni idealismo assoluto, quello cioè di incubare in sé il germe del più puro "nichilismo".

10. Dalla concezione che di volta in volta si assume della razionalità come orizzonte di costituzione e misurazione del reale viene a dipendere poi la prospettiva "pratica" della soggettività: anzi, quest'ultima costituisce una vera e propria dimensione dell'individuo moderno, decisiva non solo per quanto riguarda il campo della volontà e delle sue libere scelte o quello del dovere e delle realizzazioni etico-politiche, ma sin dall'impostazione e dall'esercizio della sua funzione conoscitiva. Prima ancora della suddivisione degli ambiti e dei problemi in una sfera della conoscenza e in una della morale, il soggetto è tendenzialmente risolto nella sua *attività* razionale, che diviene senz'altro il fuoco prospettico più enfatizzato rispetto a tutti gli elementi di "passività"; e se questi ultimi vengono certamente riconosciuti e tematizzati (dalla sensibilità alle passioni), essi tendono sempre però a costituire un terreno o una materia che la ragione è chiamata a dominare, riconducendola a sé, o liberandosene come da un residuo irrazionale.

E non c'è bisogno di attendere la concezione idealistica dell'io fichtiano come pura attività di auto-posizione, e la destinazione morale cui esso è chiamato per una trasformazione del mondo e della società, per attestare questa tendenza. Ben prima cronologicamente, e magari in contesti filosofici diversi e opposti, tale tendenza emerge come decisiva per l'intero pensiero della modernità. L'idea hobbesiana di un corpo civile o artificiale del tutto speculare, come dinamica e come spiegazione, rispetto ai corpi naturali, di modo che la libertà degli uomini possa comporsi in una vera e propria meccanica dello Stato; o la concezione del rapporto tra l'io naturale e l'io sociale avanzata da Rousseau, con

l'idea che l'uomo compiuto di per sé naturalmente come un tutto, si ritrovi a essere un elemento parziale nel corpo più vasto della società, in cui può costruire la sua identità di cittadino – hanno questo in comune, e cioè che la ragione diviene il fattore fondante della natura non meno che della cultura, differenziando e al tempo stesso istituendo tutti i possibili nessi tra uno stato naturale puro e uno costruito dagli uomini, tra individuo e Stato, tra le disposizioni dell'io e gli obblighi della società, fondando così *entrambi* gli ordini di riferimento. E similmente si mantengono connesse tra loro due direzioni così diverse quali la concezione della storia delle nazioni di Vico con quella di Smith, per la comune idea del nesso inscindibile fra la tradizione storica e la mente umana, fra la costruzione di una civiltà e il ruolo svolto dall'autorità della coscienza, mai intesa come un principio astratto, ma nello sviluppo creativo e operativo di un linguaggio e di una cultura fatta di istituzioni e di lavoro. Che il "vero" coincida con il "fatto" sta a significare che la ragione umana si dispiega nella storia come nel suo regno più proprio, lì dove essa costituisce e costruisce anche la verità come ragione intrinseca agli accadimenti di un'epoca.

La libertà dei "moderni" sta proprio in questa pretesa di determinare quel che c'è e insieme quel che deve essere, con la costante tentazione di squilibrare il rapporto sul secondo termine, su ciò che si deve realizzare rispetto a ciò che è dato. La cosa si evidenzia se mettiamo a confronto due delle tendenze più rilevanti a riguardo, la concezione kantiana della legge morale – e dunque dell'imperativo categorico della ragione – come la stessa essenza della libertà, da un lato, e dall'altro l'idea avanzata da Marx di poter "produrre" la libertà attraverso un processo storico razionalmente guidato nella sua necessità. È vero che tra le due concezioni si pone il tentativo di unificazione risolutiva dei due rispettivi livelli operata da Hegel, ma a ben vedere ciò che è proprio del moderno non è (come lo stesso Hegel voleva accreditare) il compimento della dialettica tra essere e dover essere, ma il fatto che essa si riapra di continuo, mostrando una scollatura irrecuperabile tra i due termini. E, difatti, la via kantiana e la via marxiana hanno costituito, nella posterità della filosofia moderna, due delle strade più percorse, con alterne vicende, tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo.

Un passaggio, quest'ultimo, che pare poter essere segnato con particolare incisività – pur se è ovvio che altri nomi avrebbero potuto stare su questo ideale confine – non da un pensatore di professione, ma da uno scrittore, e da uno scrittore emblematico come Dostoevskij, che ha dato voce a quel problema persistente, quasi un disagio diffuso nella filosofia moderna, mostrandocelo come un'aporia: la possibilità che i desideri dell'io, la sua volontà e la sua stessa scelta possano essere predeterminati da una ragione che misuri la totalità del reale, ma che in definitiva mostra di non conoscere ciò che più importa alla vita dell'individuo, e cioè la sua libertà. La differenza riemerge dal "sottosuolo" della modernità, e il tentativo di riassorbire compiutamente nella ragione il suo "altro", piuttosto che concludersi si riapre, e chiede ancora – oltre ogni formalizzazione – la ragione dell'io.

Costantino Esposito, Stefano Poggi

NOTE

1. Come documenti della disputa accesi in Italia negli anni Ottanta, ci limitiamo a citare, emblematicamente: G. Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano 1985 e P. Rossi, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, il Mulino, Bologna 1989.

2. Vedi W. Freund, *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters*, Böhlau, Köln 1957, tr. it. di G. Santamaria, *Modernus e altre idee del tempo nel Medioevo*, Prefazione di R. Bodei, Edizioni Medusa, Milano 2001. La prima occorrenza del termine "moderno" si troverebbe nell'epistolario di Papa Gelasio I (precisamente nel 494), e si riferirebbe appunto a un'attualità intesa come continua trasformazione.

3. A questo proposito si può vedere L.-M. De Rijk, *Logica modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, Van Gorcum, Assen 1962-1967. Più in generale vedi A. Zimmermann (a cura di), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späteren Mittelalter*, in "Miscellanea Mediaevalia", vol. 9, W. de Gruyter, Berlin-New York 1974 e R. Fedriga, S. Puggioni (a cura di), *Logica e linguaggio nel Medioevo*, LED, Milano 1993.

4. J. Swift, *Battle of the Books – La battaglia dei libri*, tr. it. di L. Pirè, testo inglese a fronte, Introduzione di G. Steiner, Liguori, Napoli 2002, pp. 40-43. Per una visione d'insieme sull'argomento vedi M. Fumaroli, *Le api e i ragni. La disputa degli Antichi e dei Moderni*, tr. it. di G. Cillario e M. Scotti, Adelphi, Milano 2005 (edizione originale: *Les Abeilles et les Araignées*, Saggio introduttivo alla raccolta di testi intitolata *La Querelle des Anciens et des Modernes*, a cura di A.-M. Lecoq, e con una Postfazione di J.-R. Armogathe, Gallimard, Paris 2001): interessante poi il richiamo (pp. 260-263) all'inversione dei significati che si riscontra invece nella *Fable of the Bess* di Bernard de Mandeville (1714), in cui gli operosi animalietti non esprimono il rapporto dell'io cosciente con una natura esterna e provvida di beni, ma assomigliano sempre di più ai ragni swiftiani, condividendo con questi ultimi il senso di una sordida e viziosa "interiorità", nascosto motore delle virtù che si impongono ef-

ficacemente nella sfera pubblica (tr. it. di E. Scribano, *La favola delle api, ovvero, Vizi privati, pubblici benefici*, a cura di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 2002²).

5. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787²), A XII, tr. it. di C. Esposito, con testo tedesco a fronte, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, p. 11.

6. Vedi G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837), tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, in 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 2001 (prima ed. 1941), vol. IV, pp. 146 ss.

7. Vedi F. Bacon, *Temporis partus masculus, sive Instauration magna imperii umani in Universum* (1603-1608), tr. it. di P. Rossi, *Il parto maschio del tempo o la grande instaurazione del dominio dell'uomo sull'universo*, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 1999, pp. 101-121.

8. Sulle due direzioni critiche si vedano, come indicazioni ormai classiche, per la prima R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Hess, Verlag, Basel 1950, tr. it. di M. Paronetto Valier, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 2004¹⁰ e K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949, tr. it. di F. Negri Tedeschi, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Prefazione di P. Rossi, il Saggiatore, Milano 1989; e per la seconda H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 4 voll., Suhrkamp, Frankfurt/Main 1966, nuova ed. ampliata e rielaborata in 3 voll., ivi 1980-1983, tr. it. di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992 e J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1988, tr. it. di Emilio ed Elena Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 2003².

9. *Hypotheses non fingo*: I. Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica* (1713²), Scholium generale, tr. it. di A. Pala, *Principi matematici della filosofia naturale*, UTET, Torino 1989, p. 795.

Lx