

Seminario di Filosofia. Germogli

BACONE E CARTESIO: ANTINOMICHE FILIGRANE CONCETTUALI Potenzialità liberatrici e limiti di due paradigmi del “moderno”

Gianfranco Gavianu

Uno sguardo teoretico, una postura comune che forse avvicina Francesco Bacone e Cartesio è il bisogno storicamente necessitato e il conseguente sforzo di liberarsi, di emanciparsi, nel senso latino del termine (non essere più schiavi “mancipia”), dalla greve eredità del passato, dalla tradizione in tutte le sue forme. I due pensatori sono fondamentali, seppur non certo i soli, nella delineazione di quello spazio categoriale in cui perentoriamente s’inaugura il “moderno”. La modernità, infatti, in entrambi presuppone il momento costitutivo di un’autoriflessione che si configura come “pars destruens”. Tutti conosciamo la radicale polemica baconiana contro i noti “idòla” (fori, theatri, speluncae, tribus). Allo stesso modo Cartesio nella prima parte del *Discorso sul metodo*, sottoponendo a radicale critica l’educazione retorico-umanistica ricevuta nel collegio gesuitico di La Flèche, ci confessa: «Ecco la ragione per cui, appena l’età mi permise di uscire dalla tutela dei miei precettori, abbandonai completamente lo studio delle lettere, risolvendomi di non cercare altra scienza se non quella che si potesse ricavare da me stesso o dal grande libro del mondo...»¹.

Il movimento iniziale del pensiero di entrambi i filosofi ha richiesto dunque come postulato l’assunzione di un punto di vista “lontano”, un risoluto “allontanarsi” dall’immediatezza del presente, dai “dintorni” che definivano per loro il “vicino”. Di qui la cesura, la discontinuità, col passato che comporta quella frattura con cui si delinea il moderno, connesso a “modus”, che, quale “mensura”, implica la divisione, l’analisi, la consapevolezza dolorosa del taglio temporale: la modernità². Il presupposto comune a entrambi i pensatori mi sembra essere costituito dall’applicazione della ragione analitica alla storia concepita come sviluppo lineare e tramata dunque di cesure, di faglie, di discontinuità.

Azzardo qui un parallelismo con le vicende storiche di Inghilterra e Francia: è difficile rinunciare a cogliere non dico un nesso causale diretto ma un complesso gioco di mediazioni che dalle posture teoretiche di due dei padri del moderno conduce da un lato alla rivoluzione inglese che culmina con la decapitazione di Carlo I nel 1649 e dall’altro alla rivoluzione francese che ha un momento decisivo nella lama di ghigliottina con cui si conclude la vita di Luigi XVI (due “cesure”, vien da dire senza ironia, tragicamente concrete). Profondamente cartesiano aggiungo, nella sua articolazione in idee “chiare e distinte”, nelle sue alternative antipodiche, è il *Discorso per la condanna di Luigi Capeto* (3 dicembre 1792) con cui Maximilien Robespierre argomenta, alle orecchie sensibili della Convenzione, la necessità di eliminare il despota: «Luigi non può dunque essere giudicato: è già giudicato. O egli è già condannato, oppure la repubblica non è assolta»³.

In modo convergente i giudizi sprezzanti, blasfemi agli occhi di un cultore della tradizione classica, che Bacone formula su Platone, su Aristotele, sulla Scolastica medievale (vuoti retori i primi due, “feccia” la seconda) nella loro apoditticità priva di concessioni alla *pietas* storica, appaiono in sintonia con il procedere argomentativo del grande rivoluzionario giacobino.

Di qui un bisogno, ogni volta rinascente, di ripartire da zero, di rifondare i saperi, di rinnovare nel qui ed ora del momento vissuto il mito di Sisifo: la coazione al “cominciamento”: i pensatori tedeschi in particolare amano riproporre i temi del “fondamento”, il “Grund”, complementare all’“assenza del fondamento”, l’“abisso”, l’“Abgrund”; temi correlati a quelli dell’“Inizio”, l’“Origine”, l’“Anfang”. Questa prospettiva di pensiero rappresenta una costante della filosofia e dell’arte moderna sia nella direzione di una sintesi ricostruttiva sia nella vertigine distruttiva che dissolve in frammenti aforismatici qualsiasi edificio teoretico. Da un lato dunque Kant, l’idealismo tedesco, le sintesi maestose del nostro neoidealismo (Croce e Gentile);

¹ René Descartes *Discorso sul metodo*, a cura di Étienne Gilson e Enzo Carrara, Fabbri Editore, Milano 2004, p. 44.

² Strettamente connesso alla modernità è il fenomeno della moda, anch’essa implicante divisione temporale come l’etimo stesso implicitamente ci dice. Su di esso hanno scritto pagine illuminanti il sociologo Georg Simmel (*Die Mode*, 1910) Charles Baudelaire (citato in, Walter Benjamin (*Über den Begriff der Geschichte*, 1940). Il nostro Leopardi, sempre in anticipo sui tempi, vi ha dedicato un sarcastico e malinconico dialogo delle sue *Operette Morali: Dialogo della moda e della morte*. Possiamo ipotizzare che la “moda” porti a un frenetico parossismo la discontinuità, la frantumazione del “tempo” proponendo “verità” che si elidono l’un l’altra. Tali esiti erano forse impliciti nell’assunto fondamentale di Bacone che nel *Novum organon* definisce la verità quale «filia temporis, non auctoritatis». fino a una sua paradossale negazione espressa da quel sintagma ircocervico oggi diffuso: “tempo reale”.

³ Maximilien de Robespierre, *Discorso per la condanna di Luigi Capeto* (3 dicembre 1792), in *Robespierre*, IX: Discours (4^e partie) septembre 1792-27 juillet 1793, p.194, citato e ripreso dal sito robespierrre.it.

dall'altro le strategie apocalittiche, distruttive e autodistruttive che muovono da un intento simile seppur mutato di segno e che culminano nella tragica profondità di Nietzsche che dissolve in frammenti aforistici le solenni architetture del pensiero occidentale. L'ingenua illusione di Saint Simon che ipotizzava il sopravvenire di età "organiche" dopo quelle "critiche", viene radicalmente invalidata nei suoi stessi fondamenti teorici. Nell'intervallo si afferma, seppur con profonde radici nella cultura sei-settecentesca, quella prosecuzione degradata dell'Illuminismo che fu il Positivismo ottocentesco, in cui la "Scienza", ingenuamente enfatizzata, viene utilizzata, soprattutto sul piano sociale, in una prospettiva non di trasformazione ma di conservazione dell'esistente. La permanenza di istanze cartesiane nella cultura filosofica del Novecento trova un significativo riscontro nell'*epochè*, modalità ripensata del dubbio metodico, teorizzata da Edmund Husserl. Questo atteggiamento di pensiero, nel suo costante invito a "sospendere" tutte le certezze è decisamente antitetico alle certezze naturalistiche e irriflesse delle pratiche scientifiche. Non dimentichiamo che la riflessione sulla filosofia cartesiana ha e costituito un momento non secondario dell'itinerario husserliano *Meditazioni cartesiane* (1931). Sul versante della riflessione filosofica in ambito linguistico una ripresa di modelli cartesiani, non certo nella prospettiva husserliana, incontriamo in Noam Chomsky⁴.

Questa radicale contrapposizione trova un preciso parallelo, anzi un'anticipazione, in campo estetico nella *Querelle des Anciens et des Modernes* iniziata non casualmente in sincronia con le elaborazioni baconiane e cartesiane, nel Seicento all'interno dell'*Académie française*. Il contrasto proseguirà nel corso del Settecento, per tutto l'Ottocento e il Novecento, trovando un'emblematica formulazione nelle coppie oppostive di Romanticismo vs. Classicismo; Avanguardia vs. Tradizione; un'antitesi che, incontrando omologie anche in ambito etico-politico: tra conservazione vs. riforma/evoluzione, rivela il movimento contraddittorio e, a un tempo, unitario della storia e della cultura dell'Occidente.

Questo modello di pensiero, come del resto ha adombrato il professor Carlo Sini nel primo incontro del Seminario di quest'anno, è ascrivibile in parte anche ai due pensatori presi in esame: i loro schemi categoriali conducono al Positivismo e, seppur con essenziali rimodulazioni, al Neopositivismo novecentesco. Il processo di liberazione che la modernità rappresentata da Bacone e Cartesio riguarda eminentemente, per usare il lessico kantiano, l'io teoretico, non quello etico-pratico. La soggettività è posta in secondo piano: i fantasmi del passato devono essere fuggiti per aprirsi all'in sé oggettivo e possibilmente trasformarlo. Di qui la rivolta di Rousseau, e, sulle sue suggestioni, quella di Goethe e dei romantici tedeschi che rivendicano con forza lo spazio del soggetto. L'esito coerente dei presupposti dei due patriarchi del moderno è la cosmologia di un Laplace, nel cui universo meccanicistico e deterministico l'uomo, sia in quanto *abitante* sia in quanto *conoscente*, non ha più ragion d'essere: qualsiasi considerazione sui "dintorni", sulla dimensione "ecosistemica" della ricerca scientifica è perentoriamente espunta: l'io è opaco e indifferente a se stesso. La strada allo scienziato-tecnico che, come il cinico oste di Manzoni, "abbada alla sua disciplina", ignorando o guardando con indifferente fastidio le implicazioni etiche e sociali delle sue ricerche è spalancata.

Alla radice stessa della modernità, scopriamo dunque un paradossale emergere di un'istanza "decostruttiva" antitetica e complementare a quella baconiana e cartesiana, pur rovesciata nella sua direzione di senso in quanto incentrata sulla soggettività: mi riferisco al progetto russoviano ripreso dai romantici di rifondazione e indagine sul "soggetto". Mentre infatti Bacone e Cartesio intendono eliminare gli schermi che impediscono la conoscenza del mondo esterno dell'"in sé", Rousseau, come è noto, vuole radicalmente "allontanare" il suo Emilio dagli *idola* della società: una separazione violenta e radicale che renda possibile un'autentica scoperta di un io originario, incondizionato, "primitivo" che dischiuda la possibilità di una "formazione" o meglio un'"autoformazione". Nelle *Confessioni* (1781-1788) di Rousseau leggiamo un passo in cui, rispetto ai modelli veicolati dalla società e dalla tradizione, è affermata con brutale franchezza la "cesura" che rivendica la specificità irripetibile dell'io, nella sua carnale concretezza psichica: «Mi inoltro in un'impresa senza precedenti, l'esecuzione della quale non troverà imitatori. Intendo mostrare ai miei simili un uomo in tutta la verità della sua natura; e quest'uomo sarò io. Io solo. Sento il mio cuore e conosco gli uomini. Non sono fatto come nessuno di quanti ho incontrati; oso credere di non essere fatto come nessuno di quanti esistono. Se pure non valgo di più, quanto meno sono diverso. Se la natura abbia fatto male a spezzare lo stampo nel quale mi ha formato, si potrà giudicare soltanto dopo avermi letto»⁵.

L'enfasi con cui Rousseau insiste sui pronomi personali e sulle forme grammaticali della soggettività disseminate nel paragrafo, rivela la centralità da lui attribuita alla concretezza emotiva dell'io, rispetto

⁴ In Noam Chomsky il recupero di schemi cartesiani, soprattutto in relazione all'innatismo delle strutture linguistiche generative della grammatica trasformazionale, è esplicito fin dal titolo dei saggi raccolti in *Linguistica cartesiana. Un capitolo della storia del pensiero razionalista* (1966).

⁵ J. J. Rousseau, *Le Confessioni*, trad. di G. Cesarano, Garzanti, Milano 1976, p. 5.

all'astrattezza teoretica dell'io cartesiano. Del resto, coerentemente con tale impostazione il Ginevrino concepisce "Dio" come esigenza del sentimento, antitetico rispetto al "Dio" di Cartesio, che ha la funzione di placare il dubbio iperbolico e garantire la certezza della conoscenza.

Memori dell'insegnamento di Rousseau, gli *Stürmer* e il giovane Goethe rifiutano la concezione meccanicistica della natura, da un lato recuperando sulle orme di Schelling la visione rinascimentale alchemica e (Faust è un mago), dall'altro cercando nella *lebendig Natur* una salutare antitesi all'alienazione sociale, come dimostrano le opere prodotte dal movimento dello *Sturm und Drang* e il grande romanzo giovanile goethiano. Il paradigma idealistico non può che rifiutare sprezzantemente l'analisi oggettivante della "psiche": penso alle corrosive pagine che Hegel nella *Fenomenologia* dedica a quelle che egli giudica di fatto pseudoscienze: fisiognomica e appunto psicologia⁶. Ma lo stesso Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* può riconoscere tutte le forme di estraneazione, espropriazione, alienazione a cui l'uomo è sottoposto proprio perché muove da una visione dell'io attivo dinamico che molto deve a Hegel e all'idealismo⁷.

All'opposto, il modo con cui sia Bacone che Cartesio indagano sulla soggettività, sulla psiche individuale, sembra anticipare le strategie del neopositivismo comportamentista: l'io è astratto dal contesto ecologico e oggettivato quindi sottoposto a una impersonale dissezione: volendo sfruttare una suggestione non banale sul piano della lingua francese in pochi anni, al sorgere del "moderno", si passa dall'energia dinamica del "Je" alla statica oggettività del "Moi". È difficile non collegare questa emergenza linguistica con l'affermarsi dell'io borghese, che, estraniato a se stesso, s'identifica con la "proprietà"⁸ quale fondamento dell'individualismo economico, teso al successo e della salvezza trascendente come vuole l'etica calvinista. L'impostazione dei due filosofi oggetto di queste riflessioni rappresenta una direzione di ricerca diametralmente opposta a quella perseguita, pochi decenni prima, da Giordano Bruno nello *Spaccio della bestia trionfante* (1584) e in *Degli eroici furori* (1595): qui infatti il punto di vista dell'indagine è etico-soggettivo, non oggettivante. Non casualmente Bruno fu riscoperto e ammirato in età romantica⁹. Il Nolano non si sarebbe mai sognato di scrivere un "trattato sulle passioni": sarebbe stato totalmente estraneo all'orizzonte del suo pensiero, un altro paradigma epistemico. Uno stesso disagio verso l'esaltazione cartesiana dell'io teoretico fu avvertito dal versante mistico-spiritualista della cultura seicentesca: da Blaise Pascal in particolare, ma anche, in anticipo sui trionfi del razionalismo cartesiano: Ignazio di Loyola, San Giovanni della Croce, Santa Teresa d'Avila, i poeti metafisici inglesi: John Donne¹⁰.

Nel Novecento furono, come è noto, gli esponenti della Scuola di Francoforte, Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, nella *Dialettica dell'Illuminismo* (1947) a rilevare il nesso essenziale tra Bacone e il trionfo della tecnica industriale, in cui l'identificazione tra sapere e potere, considera "metafisiche" e destituite di senso le categorie fondanti la tradizione filosofica occidentale. Pertanto la nozione di "verità" di "sostanza" di "soggetto", di "bellezza" vengono considerate monete false e se ne auspica, non certo nella direzione del tragico tentativo di liberazione nietzchiano, la trasformazione in simboli vuoti, neutre tessere desemantizzate, prive di qualsiasi connotazione di senso: il calcolo combinatorio sotteso all'informatica ne è il necessario esito. Il paradosso, grottesco e malinconico, ironicamente sottolineato dai due Francofortesi, è che anche il linguaggio del Barone di Verulamio sarebbe stato destinato allo stesso destino di caducità dal trionfo della *techne*.

La posizione che emerge in quest'opera è antitetica rispetto a quella neo-illuminista del filosofo Paolo Rossi formulata in *Francesco Bacone: dalla magia alla scienza*. È evidente, se vogliamo cogliere il senso profondo della proposta del professor Carlo Sini, che i "dintorni" da cui muovono le due interpretazioni sono inconciliabili. Horkheimer e Adorno scrivono la loro opera sotto l'incubo delle macerie materiali e spirituali

⁶ Sulle "scienze umane" e sulla "psicologia", sono particolarmente efficaci, coinvolgenti, critici e quasi profetici delle derive riduzionistiche in ambito psicologico, i paragrafi che Hegel dedica all'*Osservazione dell'autocoscienza nella sua purezza e nel suo rapporto con la realtà esterna. Leggi logiche e psicologiche* nella sezione *Certezza e verità della regione*; cfr. G.F.W. *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2017, pp. 421-471.

⁷ *E contrario* non a caso i filosofi vicini a modelli neopositivistici dello strutturalismo (Luis Althusser, Lucio Colletti, Galvano Della Volpe) censurarono come "non scientifici" gli scritti giovanili di Marx, che precedono *Il Capitale*.

⁸ Che poi questa quest'affermazione dell'io proprietario abbia implicato l'e-spropriazione violenta di gran parte dell'umanità è risaputo. Duole constatare che attualmente le mistificanti illusioni sull'io autonomo, capace di "libera" iniziativa vengano elargite *pour les pauvres* dall'aggressiva ideologia liberista.

⁹ L'improponibilità dei modelli oggettivanti e stigmatizzanti proposti dalle varie versioni del neopositivismo applicate all'umano emerge con tragica evidenza quando, come ha efficacemente mostrato Enrico Bassani nel recente incontro del suo Seminario, gli scarponi chiodati delle metodologie scientiste irrompono in campo psicologico e pedagogico.

¹⁰ Non riesco a rinunciare a un'ulteriore suggestione che mi sembra pertinente per sottolineare il riproporsi di questa antitesi irrisolta tra oggettività e soggettività: mi riferisco alle ambivalenze e contraddizioni, da lui stesso riconosciute, della riflessione di Michel Foucault, passato dalla teorizzazione della "morte dell'uomo e negazione del *cogito*" alle affascinanti meditazioni sulla "cura di sé".

del nazismo e della Seconda guerra mondiale: il sottotitolo è emblematico *Frammenti filosofici*; i due pensatori considerano Bacone dal punto di vista di un contesto che fa loro cogliere gli aspetti distruttivi e nichilistici di quel progetto. Paolo Rossi pubblica il saggio citato nel 1957, nel clima ottimistico di rinascita del secondo dopoguerra quando l'Italia seppur tardivamente rispetto ad altri paesi si avviava alla sua seconda rivoluzione industriale; ma solo un decennio dopo le sue tesi interpretative sarebbero risultate problematiche. Rimane il problema, oggi, qui ed ora, per me, gentile monade emarginata del terziario, di cosa possa rappresentare l'"in sé" del pensiero baconiano, rifuggendo dalle stucchevoli distinzioni crociane del tipo: «ciò che è vivo e ciò che è morto in...Bacone e in Cartesio». La mia posizione è aperta a un avvicinamento asintotico all'in sé di questi come di altri pensatori, in un gioco di rifrazioni, in una festa, una danza dionisiaca dello spirito in cui, per dirla con Hegel, non vi sia membro che non sia ebbro.

D'altra parte non riesco a rinunciare alle feconde possibilità emancipatrici che da queste istanze convergenti dei due versanti della modernità, da questi due modi di intendere l'autoriflessione ci giungono: possono entrambe costituire, qui ed ora, un paradigma funzionale al nostro modo di affrontare il presente, proprio nel loro implicito sollecitare un "distanziarsi" dal "vicino", dall'immediato, per poi riavvicinarsi gioiosamente alla ricchezza del "mondo della vita", della *Lebenswelt*. Che questo "mondo" venga rappresentato dal nostro io o che sia manifestato dal contesto storico e naturale in cui siamo immersi, è allora possibile che uno sguardo liberato, proprio perché consapevole delle molteplici mediazioni rappresentate dai "dintorni", possa nuovamente volgersi con gioioso stupore al "reale".

Ma non dobbiamo ignorare che nelle condizioni storiche attuali questa strategia di pensiero autoriflessiva e, proprio per questo, auto-liberante, incontra ostacoli notevoli e feroci avversari. Questo progetto, esistenziale e teoretico a un tempo, è innanzi tutto – lo dico senza risibili compiacimenti sia ben chiaro – prerogativa di un'aristocrazia intellettuale: questa esile élite, se padroneggia i codici e i simboli della cultura, è completamente priva di "potere" economico-politico; deve riattraversare, in una faticosa *Recherche*, le stratigrafie mnestiche, le molteplici manipolazioni de-formanti a cui la psiche di ciascuno di noi fin dall'infanzia è stata sottoposta; presuppone un duro lavoro dunque su noi stessi che, per usare un'espressione dell'ultimo Freud, implica un'analisi infinita e indefinita: un'ascesi giocata su attenzione e concentrazione. Questo stile di vita e di pensiero appare oggettivamente e tragicamente inconciliabile con una "realtà", dominata dall'imperativo richiamo ai dogmi della barbarie liberista. Non dico nulla di nuovo se rilevo come l'uomo comune si ridotto a compulsivo consumatore, la cui psiche è frammentata in sollecitazioni dispersive fin dall'infanzia; gli stessi meccanismi del mercato condannano, con beffarda nemesi, le stesse élites dominanti a obbedire nei loro comportamenti sia etici che economici al volgare pragmatismo emblemizzato nella miserandi postulati che guidano la gestione delle aziende: "efficienza ed efficacia". Ma già Francesco Bacone, in sintonia con l'etica protestante, alla sterile ricerca della "verità" del concetto e alla contemplazione oziosa dell'immagine anteponeva il "metodo" e le "operazioni", i "procedimenti efficaci". L'ascesi intramondana del lavoro priva di esiti di trascendenza, la disadorna e spoglia struttura interna delle chiese protestanti ne sono il corollario: un'aria di famiglia con l'efficientismo contemporaneo.

Questa situazione problematica non può tuttavia essere un alibi: non ci esime da una moderna "ascesi", dall'esercizio spirituale laico, che non cerca facili gratificazioni, ma impone di assumere e praticare con ostinazione uno sguardo sul "mondo", fondato sulla pratica di un'"attenzione concentrata" (una postura essenziale in Mechrí, come ha ammonito il professor Sini), che ci permetta di cogliere il reale in una visione non reificata: la stessa visione che donò a Leopardi, come a ogni poeta autentico, la possibilità di ideare le luminose immagini che si susseguono in *La quiete dopo la tempesta*. Tra le molte possibili presenti in questa lirica ne trascelgo una che forse, per il presupposto fenomenologico che la sottende: "andare verso i fenomeni", sarebbe stata apprezzata dallo stesso Edmund Husserl. Così dunque canta la voce del Recanatese: «e chiaro nella valle il fiume appare». Se leggiamo questo verso riassaporandone la luminosità fonica giocata sull'intrecciarsi chiastico dei timbri delle /a/ ed /e/, che s'accorda al nitore dell'immagine evocata, non possiamo non riconoscervi uno sguardo attento, concentrato, colmo di stupore verso lo splendore del mondo fenomenico, la ricchezza non pre-giudicata del "mondo della vita".

(30 ottobre 2020)