

Introduzione

Qual è il momento preciso in cui la filosofia diventa «moderna»? Non possiamo stabilire con esattezza l'inizio o la fine del periodo medievale né un anno che rappresenti l'avvio del Rinascimento. Perché, allora, dovrebbero esistere un punto specifico che, in filosofia, segni l'esordio della modernità o un singolo pensatore che possa essere indiscutibilmente identificato come il *primo* filosofo moderno? René Descartes viene spesso definito «il padre della filosofia moderna», cosa del tutto comprensibile. Molte delle questioni metafisiche ed epistemologiche che hanno dominato la filosofia dall'inizio del xx secolo sono già espresse nelle sue opere, in maniera eccellente e talora per la prima volta. Rivendicazioni plausibili di questo titolo potrebbero essere avanzate anche a nome di luminari come Galileo, Thomas Hobbes, Francesco Bacone o Michel de Montaigne, che hanno fornito contributi significativi, anche se molto diversi, a quello che oggi consideriamo il pensiero filosofico moderno.

Meno noti sono i cosiddetti «novatores», un gruppo internazionale, vagamente definito, di personalità vissute nel xvi e nel xvii secolo. Questi «innovatori», accomunati da poco più che il rifiuto della tradizionale filosofia naturale di Aristotele che dominava la cultura accademica e scientifica del tardo medioevo e dell'inizio dell'età moderna, percorsero strade differenti verso un nuovo modo di guardare al mondo. L'elenco, solitamente stilato dai loro avversari contemporanei, comprende in genere Bernardino Telesio, Francesco Patrizi, Giordano Bruno e Tommaso Campanella in Italia, Jean Bodin in Francia, David Van Goorle (Gorlaeus) nei Paesi Bassi e William Gilbert in Inghilterra, oltre a molti altri – tra cui, talvolta, lo stesso Descartes¹.

Tuttavia, si potrebbe legittimamente riservare la palma del capostipite a qualche figura successiva a Descartes, un filoso-

fo il cui pensiero appaia meno legato alla Scolastica medievale e meno determinato da presupposti teologici e motivazioni apparentemente religiose, come per esempio Baruch Spinoza, che scandalizzò i contemporanei con le sue affermazioni radicali su Dio, la natura e l'essere umano; oppure come John Locke, con la sua intransigente teoria empirista della conoscenza; oppure, ancora più in là nel tempo, come l'ateo e scettico David Hume.

Naturalmente, etichette come «medievale» e «moderno» rappresentano periodizzazioni utili per lo studio, ma molto relative. (Mentre si ritiene che la filosofia moderna sia nata nel XVII secolo, l'inizio della letteratura «moderna» e dell'arte «moderna» è generalmente collocato al principio del XX). Sebbene questi termini possano tornare comodi per organizzare la storia della filosofia, non rappresentano tuttavia distinzioni precise e assolute. Cosa vogliamo infatti significare quando parliamo di filosofia «moderna»? Da una banale prospettiva storica, Aristotele è più moderno di pensatori presocratici come Talete (che sosteneva che «tutto è acqua») ed Eraclito («tutto è fuoco»), Descartes è più moderno di Aristotele e Hume è più moderno di Descartes. Ma un criterio meramente cronologico non è né necessario né sufficiente per indicare la modernità del pensiero. Praticare la filosofia nel XIX o nel XX secolo non garantisce di per sé che le proprie idee siano più «moderne» di quelle di Hume o Kant, che vissero nel XVII. Ogni periodo storico sarà caratterizzato dalla continuità filosofica con le tradizioni precedenti, dalla presenza di figure di transizione e anche di qualche ribelle. Il XVII secolo ha visto la sua parte di «medievali» e alcuni dei contemporanei di Descartes erano legati alle categorie dell'aristotelismo vecchio stampo quanto Tommaso d'Aquino lo era nel XIII secolo. A volte, anche lo stesso Descartes può apparire come l'ultimo dei filosofi medievali piuttosto che il primo dei moderni. Inoltre, l'inizio dell'età moderna, come ogni altro periodo, ha potuto contare sulla presenza di fautori del dialogo impegnati a coniugare il vecchio e il nuovo: pensatori come Pierre Gassendi, un moderno seguace di Epicuro, o l'ecclettico Gottfried Wilhelm Leibniz, che, alla fine del secolo, cercò di conciliare la nuova scienza con la resurrezione di alcuni elementi della metafisica aristotelica. Questo desiderio di adattare il passato li rende forse meno «moderni»?

In ogni caso, a prescindere dai dibattiti sul significato di «modernità», non si può negare che nel XVII secolo sia accaduto qualcosa di speciale all'interno della filosofia, intesa in senso lato come filosofia naturale o come ciò che oggi chiamiamo «scienza». All'incirca tra il 1600 e il 1700, sono comparsi nuovi modi di pensare al mondo e al posto dell'essere umano nella natura, nella società e nel cosmo. Ciò non è accaduto all'improvviso e la strada è stata certamente spianata (e spesso sbarrata) da pensatori di epoche precedenti. È stata anche condizionata dagli avvenimenti storici, politici e religiosi. Le continuità non mancano e la cosiddetta «età della ragione» – un appellativo un po' datato, coniato per contrapporla a quella che era stata etichettata come «età della fede» – non è rimasta immune dagli sviluppi dialettici interni e dalle influenze esterne che generalmente governano la storia della filosofia. Ciononostante, nel XVII secolo si è verificato uno straordinario e decisivo cambiamento, o meglio, data l'abbondanza di tradizioni filosofiche fiorite nella prima età moderna, una serie di cambiamenti. Inoltre, tale cambiamento è stato di fatto irreversibile. È possibile tracciare una linea di discendenza piuttosto diretta tra queste innovazioni e il modo in cui oggi pratichiamo la filosofia e la scienza. La fisica contemporanea, per esempio, affonda chiaramente le sue radici nella filosofia naturale del XVII secolo, mentre è più difficile, al contrario, trovare affinità tra il pensiero contemporaneo e le teorie e i metodi della Scolastica medievale. Riferendoci a questa prima età moderna, possiamo usare ancora, senza timore che risulti inappropriato, il termine ormai fuori moda di «rivoluzione scientifica», dove per «scienza» si intende anche lo studio della natura umana.

Da un punto di vista metodologico, la «nuova filosofia» (così la chiamavano spesso i contemporanei), nonostante le significative differenze che esistono tra i suoi vari filoni, comporta una tendenza generale a ricorrere alla ragione piuttosto che all'autorità per determinare ciò che è filosoficamente e scientificamente legittimo, e ciò che non lo è. In altre parole, i limiti della verità rappresentano una faccenda che ha a che fare con la scoperta, non con ciò che è stato stabilito a priori. Che la presunta autorità si annidi nei testi sacri, nel dogma ecclesiastico o accademico, nelle opinioni del potere civile o persino nelle tradizioni

filosofiche precedenti (come Platone e Aristotele), tutto deve ora essere sottoposto all'accertamento indipendente condotto con l'ausilio delle facoltà razionali dell'uomo. La nuova filosofia comporta anche l'impegno a spiegare ogni fenomeno a partire dalle sue cause, in maniera chiara, prevedibile e affidabile: tali spiegazioni sono a loro volta rese possibili da esperienze comprovate, dal ricorso agli esperimenti e, cosa più importante e radicale, dall'applicazione della matematica, o almeno di modelli quantitativi, ai processi della natura.

Da un punto di vista sostanziale, nel XVII secolo i sostenitori della nuova filosofia si impegnano anche a pensare alla gran parte della natura – e, nel caso di alcuni pensatori, a *tutta* la natura, compresa la mente umana – in modo tale che questa possa operare secondo gli stessi principî che garantiscono il funzionamento delle macchine artificiali. I filosofi moderni, a differenza dei loro predecessori medievali e dei loro contemporanei meno progressisti, consideravano i fenomeni che si manifestano sulla terra e nel cielo come partecipi della materia e soggetti al governo dello stesso insieme di leggi. Credevano che tutti gli eventi visibili e invisibili del mondo, per quanto meravigliosi – i cambiamenti che siamo in grado di osservare e le cause nascoste che ipotizziamo li governino – non sono altro che frutto del movimento e della quiete di porzioni di materia e che le alterazioni delle loro proprietà sono provocate dal contatto. Alla fine del secolo, Isaac Newton metterà in discussione questo assunto fondamentale quando ammetterà la presenza in natura di forze espresse matematicamente che non operano «in modo meccanico». Ma prima di Newton, una parte significativa di ciò che rendeva «moderna» la filosofia moderna – ciò che la rendeva *nuova* – era rappresentata dalla devozione all'idea che tutto in natura potesse essere spiegato dalla collisione, dall'aggregazione e dalla separazione di porzioni di materia di dimensioni, forma e durezza variabili.

Dunque, quando ricerchiamo le origini della filosofia moderna, ai nostri occhi sembra che il XVII secolo possa vantare qualcosa di speciale. Se in questo secolo si annida da qualche parte un'opera che possa rappresentare l'*Ulisse* o *Les demoiselles d'Avignon* della filosofia moderna – un trattato così originale e iconoclasta nella sua concezione e capace di estendere

una tale influenza da operare una sorta di rinnovamento, persino un cambiamento di paradigma, all'interno della filosofia, un trattato che non solo rappresenti consapevolmente una rottura con i principî e le categorie del vecchio modo di pensare, ma che riesca anche a definire le priorità, nella sostanza e nello stile, della pratica filosofica delle generazioni successive – allora non c'è posto migliore dell'opera di Descartes per tentare di rintracciarla.

Descartes, un francese che trascorse la maggior parte della sua vita di adulto in un esilio autoimposto all'interno della Repubblica delle Province Unite per poter continuare le proprie ricerche in pace e tranquillità, fu davvero un audace progressista. Nonostante il fatto che, per ragioni retoriche e difensive, abbia occasionalmente disconosciuto questa etichetta e abbia negato che il suo lavoro fosse particolarmente innovativo, senza nulla togliere agli sforzi degli studiosi di far apparire la sua filosofia come una piccola deviazione dal paradigma aristotelico dominante, la filosofia cartesiana fu effettivamente un nuovo punto di partenza per la comprensione del mondo. Descartes non si considerava come l'epigono di una determinata tradizione e rifiutava esplicitamente la filosofia della Scolastica medievale e della prima età moderna (pur non rinunciando a utilizzarne il lessico e persino l'apparato concettuale). Come sosteneva, «desideravo che si riconoscesse la differenza che c'è tra la filosofia che coltivo io e quella che si insegna nelle Scuole»². Piuttosto che lavorare all'interno di un sistema consolidato, persino codificato, Descartes cercò nuove basi metodologiche, epistemologiche e metafisiche per la scoperta delle verità della scienza.

Tra gli scritti filosofici, fisici, medici e matematici di Descartes, ci sono diverse opere che si distinguono per il loro carattere d'avanguardia. Tra queste, i due trattati che la maggior parte dei lettori associa oggi al suo nome: le *Meditazioni sulla filosofia prima* e il *Discorso sul metodo*. Meno familiari, ma all'epoca più importanti, i suoi *Principî della filosofia*, la grande *summa* del suo sistema filosofico che Descartes pubblicò nel 1644 e che sperava potesse soppiantare i libri di testo neoaristotelici utilizzati nelle scuole e nei collegi. Altrettanto importante è un'opera giovanile che, per i lettori di oggi, sarà la meno nota tra tutti gli scritti di Descartes: il *Mondo*. Questa indagine su

«tutti i fenomeni della natura» rimase totalmente sconosciuta ai suoi contemporanei, a eccezione degli amici piú intimi, perché non venne mai pubblicata mentre era in vita.

Descartes iniziò la ricerca che anima le sue opere in modo un po' casuale, diversi anni dopo aver scoperto la propria vocazione filosofica, ma mentre stava ancora cercando di capire come realizzarla. Tutto iniziò con una serie di problemi relativi all'ottica e il frutto di quegli studi non doveva essere altro che un compendio di argomenti di quella che lui chiamava «fisica». Ma nel corso degli anni, man mano che le domande si moltiplicarono e le indagini si ampliarono fino a coprire una maggiore varietà di argomenti scientifici, i confini del progetto si allargarono a dismisura. L'obiettivo divenne, in sostanza, una spiegazione di ogni cosa, fondata su basi epistemologiche e metafisiche sicure. Con la crescita del progetto, tuttavia, si accorse che aumentavano anche i rischi. Quella che poteva essere una piccola e innocua disamina della fisica della luce finì per diventare una serie di trattati grandiosi, certamente controversi e (sospettava) probabilmente eretici, che mettevano in discussione Dio, l'anima, la conoscenza, le origini e la struttura del cosmo, e la natura della vita umana.