

Introduzione

Brucker, attraverso il rinnovamento operato nella storiografia tramite la sua opera storico-filosofica, è stato un importante interprete della modernità, se con questo termine ci si propone di indicare il periodo storico e culturale nato a partire dalla svolta rinascimentale. Questo lavoro è incentrato sulla sua figura e sul suo lavoro intellettuale e si propone di mostrare la novità delle tesi bruckeriane, con particolare attenzione alla filosofia del XV e XVI secolo e alla conseguente “scoperta” del Rinascimento come periodo filosoficamente determinante.

Nel primo capitolo viene delineata la condizione degli studi storici al tempo di Brucker, ne vengono sottolineati i limiti e il loro superamento da parte dello storico tedesco. La parte centrale, quindi, è dedicata all'illustrazione della vita di Brucker, ai suoi maestri intellettuali, alle sue opere. A partire da queste ultime (*Historia philosophica doctrinae de ideis*, *Kurtze fragen*, *Historia critica*) viene analizzato il percorso del suo pensiero e la conseguente costruzione della personale idea storiografica, culminante nella stesura dell'*Historia critica*. Sono analizzati i concetti chiave di tale storiografia e illustrate le modalità del loro utilizzo in sede di ricerca. Tra questi si focalizza l'attenzione sulla specifica idea di filosofia elaborata da Brucker, la quale delinea il campo della ricerca storico-filosofica, ne specifica i contenuti e rappresenta, al contempo, un fine pratico della stessa indagine storica. La filosofia assume caratteristiche più specifiche nella declinazione eclettica che Brucker

le conferisce. L'*ecllettismo*, infatti, diviene il modello dell'intera indagine filosofica, che si esprime nei valori i certezza dei principi e chiarezza del metodo di indagine. In questo modo risulta più chiaro lo scopo dell'intera storiografia bruckeriana: portare la filosofia, attraverso la ricostruzione delle tappe del suo sviluppo, a rendersi consapevole delle modalità attraverso cui esplicitarsi, in modo tale da giungere alla chiara cognizione della verità e al suo utilizzo pratico. Tutto il progetto storico-filosofico tenta di legittimare l'approdo ultimo della filosofia eclettica, rappresentato dalla cultura settecentesca e dalle svolte teoriche e tecnologiche del secolo XVIII. Altri elementi presi in esame nel capitolo sono la capacità critica dell'impostazione bruckeriana – attraverso la quale lo storico ricostruisce il passato della filosofia – la sistematicità – necessaria a qualsiasi processo teorico che voglia dirsi filosofico – il giudizio sui diversi sistemi – che, seguendo i caratteri dell'*ecllettismo*, vaglia la pregnanza filosofica delle diverse teorie.

La prima parte del lavoro si conclude con un paragrafo riguardante la fortuna dell'opera di Brucker, le riprese di essa da parte della cultura settecentesca – in special modo dall'*Encyclopédie* – e ottocentesca. Vengono, quindi, forniti degli spunti per verificare l'importanza della presenza dello storico tedesco nella tarda modernità.

Con il secondo capitolo si entra nel vivo dell'*Historia critica*. Viene analizzato il testo a partire dalla filosofia del XV secolo fino agli inizi del XVII, mostrando le specificità teoriche che Brucker sottolinea. Si procede, quindi, con l'analisi della filosofia sincretica, se ne offre un quadro storico e filosofico seguendo la struttura del testo, si imposta un'interpretazione circa l'utilizzo, da parte di Brucker, di tale categoria storico-filosofica. Viene cioè avanzata l'ipotesi che il *sincretismo* sia una categoria posta ad hoc da Brucker per inquadrare

sistematicamente e senza salti la storia della filosofia. Esso dovrebbe svolgere un ruolo di raccordo tra la filosofia delle sette, propria dei secoli passati, e l'*ecllettismo* moderno. In generale viene sottolineata l'attenzione di Brucker rispetto alla speculazione del periodo rinascimentale, sottolineandone la novità dal punto di vista storico-filosofico. Lo studioso tedesco, infatti, è il primo a conferire al Rinascimento una specificità filosofica. Quest'ultima si inserisce in un progetto storiografico decisamente nuovo, che viene messo a confronto con le proposte teoriche del passato prossimo e della contemporaneità di Brucker, approfondendo gli spunti su tale argomento presenti nella prima sezione del lavoro.

La seconda parte del capitolo si occupa nello specifico dell'*ecllettismo* e di quegli autori che Brucker considera eclettici. Vengono illustrate le caratteristiche del filosofo eclettico, i suoi compiti filosofici, la sua distanza qualitativa rispetto al passato. Quindi si procede all'analisi di alcuni autori studiati da Brucker: Bruno, Cardano, Bacone, Campanella. Per ognuno di questi personaggi si propone una trattazione che ne illustra le caratteristiche teoriche e la vicinanza all'ideale eclettico, che risulta nel suo complesso composto dalle singole specificità filosofiche dei quattro autori. Infine viene proposta una panoramica sulla filosofia della natura, sottolineando l'assenza all'interno dell'*Historia critica* di personalità quali Copernico, Galilei e Keplero. Questa omissione viene spiegata a partire dal valore conferito da Brucker alla sistematicità e alla necessaria universalità delle teorie per dirsi effettivamente filosofiche. In altre parole, viene legittimata questa esclusione partendo dallo specifico progetto bruckeriano, ovvero di scrivere una storia della filosofia all'interno della quale non potevano trovare spazio formulazioni teoriche che lo stesso autore non considerava squisitamente filosofiche, pena

l'allontanarsi dall'idea di filosofia proposta per delimitare l'ambito della ricerca.

Il terzo e ultimo capitolo affronta il tema della ricezione dell'*Historia critica* da parte della cultura illuminista. Nella prima parte si analizza la presenza di temi e impostazioni bruckeriani all'interno dell'*Encyclopédie*, con particolare attenzione agli articoli di Diderot, autore della maggior parte delle voci filosofiche e storico-filosofiche. Attraverso il confronto del testo enciclopedico con quello del capolavoro dello storico tedesco si cerca di mostrare come all'interno dell'*Encyclopédie* sia presente una storia della filosofia che risente molto del messaggio di Brucker. Si noterà come alcuni passaggi diderotiani siano ripresi fedelmente dall'*Historia critica* e come le tesi esposte dal *philosophe* ricalchino fedelmente gli spunti teorici di Brucker. Questo sarà evidente negli articoli *eclettismo* e *sincretismo*, nei quali, tuttavia, è presente anche il personale punto di vista di Diderot, che piega il materiale erudito dell'*Historia critica* in modo da far trionfare idee ad esso estranee e, in generale, il proprio ideale filosofico. La storia della filosofia presente nell'*Encyclopédie*, infatti, risulta fortemente orientata dai valori e dalle teorie care a Diderot, divenendo uno strumento funzionale all'affermazione del progetto illuminista. Dall'analisi del *Prospectus* diderotiano risulterà chiara l'intenzione di dar vita ad un progetto senza precedenti, che sia in grado di fornire allo studioso un sussidio generale alla ricerca; che possa informarlo delle teorie del passato in modo preciso e veloce, così da fornirgli l'opportunità di proporre nuove e originali teorie.

Si prosegue con l'approfondimento del *Discours préliminaire* di d'Alembert, che mette in luce una caratteristica fondamentale dell'intero sforzo enciclopedico: ricostruire il passato della filosofia e le tappe della conoscenza in modo tale da risultare utile al progresso

della ragione. La precisione storica cede il passo – in vista di una sistematicità teorica cara d'altronde anche a Brucker – ad una riflessione capace di elaborare il proprio oggetto di indagine, così da renderlo strumento di progresso conoscitivo e elemento di legittimazione delle specifiche posizioni teoriche dei *philosophes*. Questo atteggiamento, già proprio della storiografia di Brucker, diviene nell'*Encyclopédie* la leva di attuazione di un generale processo di rinnovamento culturale.

Al termine del capitolo vengono affrontati due autori, Voltaire e Condorcet, e le rispettive interpretazioni del periodo rinascimentale. È sembrato doveroso affrontare questa analisi, vista l'importanza che in Brucker possiedono i secoli XV e XVI.

Di Voltaire viene presentata la generale filosofia della storia (vengono prese in esame le *Considérations sur l'Histoire* e l'*Essai sur les mœurs*), imperniata attorno ai macro soggetti storici e, in generale, al cammino della cultura. Quella di Voltaire è storia non solo di fatti, ma più che altro di avanzamenti dello spirito, di manifestazioni artistiche, filosofiche, tecniche. Proprio in merito alla centralità che la cultura riveste nella storiografia di Voltaire, si inserisce il tema del Rinascimento. Infatti, i secoli XV e XVI vengono interpretati dal filosofo francese come la rottura definitiva con la sensibilità e la cultura del passato, come l'inaugurazione della modernità filosofica e civile.

Condorcet chiude idealmente la parabola degli studi storici analizzati in questo lavoro. All'indomani della Rivoluzione francese, l'*Esquisse* segna l'ultimo passo della cultura illuminista. Con Condorcet l'idea di progresso, già presente in Voltaire, si svuota di ogni dualismo, rappresentando la regola del procedere storico. Il Rinascimento, quindi, viene letto ancora come la tappa che diede inizio al

rinnovamento dei costumi e del sapere, ma da un punto di vista totalmente disincantato. La trattazione del passato è informata da un'idea di cultura come progressivo e sempre più generale possesso delle potenzialità della ragione, nel quale la filosofia si configura come il continuo sforzo, in tutti gli ambiti dell'esistenza umana, per l'affermazione della libertà e della razionalità.

I

Jakob Brucker e la nascita della storia “filosofica” della filosofia

1.1. La storiografia nell’età di Brucker: caratteristiche metodologiche e intenti filosofici

Secolo di svolte storiche epocali – tra tutte la Rivoluzione francese e l’attestarsi della borghesia a ruolo di dirigenza non più solo economica e sociale, ma anche politica – il Settecento ha prodotto un avanzamento culturale la cui universalità e capillarità sono difficili da sopravvalutare. Il diverso ruolo delle istituzioni e della politica ormai piegate in senso liberale, l’incremento dei diritti civili e l’allargamento a più strati della società delle libertà fondamentali, le scoperte scientifiche e le applicazioni tecnologiche, nonché il generale progresso morale da cui è stato interessato sono il risultato della nuova interpretazione della ragione e del suo inedito utilizzo¹. Ora vista come puro strumento conoscitivo e quindi come mezzo, volto all’utile, per accrescere la conoscenza e migliorare le condizioni di vita, ora come una preziosa opera da costruire e quindi come fine della ricerca

¹ «La trasfigurazione della *virtù* tolleranza nel *diritto* libertà (...) matura alla luce della teorizzata separazione tra Stato e Chiesa, soprattutto, per la proclamata esigenza dell’uomo moderno di non essere impedito nel pensiero (...)» in F. Lomonaco, *Tolleranza: momenti e percorsi della modernità fino a Voltaire*, Guida, Napoli, 2005. Per una trattazione generale dell’Illuminismo si rimanda a E. Tortarolo, *L’Illuminismo, ragioni e dubbi della modernità*, Carocci, Roma, 1999.

e dell'impegno intellettuale e civile, la "ragione" è la grande protagonista culturale del Settecento. Nel suo aspetto critico la ragione è stata la fiaccola dello smascheramento di pregiudizi e false credenze con l'intento di un'autoaffermazione di fronte all'oscurantismo e alle verità tanto incrollabili quanto infondate della tradizione. Proprio questo atteggiamento critico si è mosso nella direzione di una sempre maggiore consapevolezza scientifica, cercando di offrire un fondamento teorico ed epistemologico alle discipline allora nascenti o in via di consolidamento. Questo ha portato a una definizione più netta degli ambiti di ricerca, a una più coerente separazione tra i vari indirizzi disciplinari e a una conseguente autonomia². Un esempio importante per ciò che riguarda la lotta della ragione per la propria affermazione e indipendenza e la nascita di un nuovo campo scientifico è quello della storiografia e delle sue specificazioni. Lontano, infatti, dall'essere un secolo senza storia³, il Settecento ha visto proprio nell'indagine storica e nella secolarizzazione del passato uno dei mezzi principali con cui combattere la battaglia in favore della verità e contro l'irrazionale, per l'avanzamento della civiltà e la presa di coscienza delle potenzialità umane. Se il progresso delle conoscenze nell'ottica dell'Illuminismo avrebbe portato ad un miglioramento civile e morale delle società umane, lo studio della storia e la sua laicizzazione, si presentavano come un campo di ricerca privilegiato che prestava bene il fianco a questo programma di

² Sull'argomento viene offerta un'analisi dettagliata da P. Chaunu in *La civiltà dell'Europa dei lumi*, Il Mulino, Bologna, 1987, in cui l'autore affronta in un intero capitolo (pp. 181-238) i progressi della razionalità scientifica, partendo dall'abbandono della metafisica classica fino all'accrescersi del numero di discipline autonome di cui il XVIII secolo fu protagonista.

³ Come dimostrano i saggi: W. Dilthey, *Il secolo XVIII e il mondo storico*, Comunità, Milano, 1967; E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, La nuova Italia, Firenze 1952; E. Garin *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Nistri-Lischi editori, Pisa, 1970; P. Rossi, *L'Illuminismo e il mondo storico* in *Nuove questioni di storia moderna*, Marzorati, Milano, 1972; *Passioni, interessi convenzioni: discussioni settecentesche su virtù e civiltà*, a cura di M. Geuna e M. L. Parente, pp. 199-328; in cui gli autori mostrano, con numerosi esempi testuali e teorici, come l'interpretazione che voleva il settecento come secolo privo di dimensione storica sia infondata.

rinnovamento sociale e politico su base scientifico-culturale. In un arco temporale di poco meno di un secolo, dal *Dictionnaire historique et critique* di Bayle (1697) all'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humaine* di Condorcet (1794), si sono avvicinate numerose opere di carattere storiografico in tutte le declinazioni che la storia poteva offrire. Ciò che accomuna tutti questi tentativi è la forte laicità della prospettiva di indagine, la volontà di utilizzare la ragione in un'indagine critica, dettagliata e fondata sui fatti, la ricerca di ragioni comuni dello sviluppo storico che permettano di tracciare delle linee di interpretazione degli eventi e, come detto in precedenza, una più o meno intenzionale definizione dell'ambito di indagine e di autonomia metodologica. A fare da apri pista a questi lavori troviamo Bayle e il suo *Dictionnaire historique et critique*. Quest'opera, che aveva il compito di smascherare gli errori e le incongruenze delle ipotesi e delle posizioni teoriche del passato, segna una novità fondamentale per lo sviluppo degli studi storici, infatti il metodo di indagine utilizzato da Bayle è completamente incentrato sui fatti e sulle testimonianze dirette. Non c'è spazio per la credenza acritica e la fede non è più intesa come strumento dogmatico di accertamento della verità, ma viene anch'essa sottoposta a critica. Proprio quest'ultima appare come la novità fondamentale dell'opera. I riferimenti culturali di Bayle furono gli eruditi del quattro e cinquecento⁴, ma la svolta rinascimentale di concepire una pluralità di teorie, la puntualità filologica a volte solo formale e la spesso confusa ricognizione delle fonti cedono il passo ad una ricostruzione che tenta di interpretare e vagliare, ad una critica appunto, intesa non come erudizione ma come giudizio fondativo sulla base di verità accertate. Il *Dictionnaire* si presenta così come una raccolta di errori in cui la ragione o il suo

⁴ Cfr. E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Nistri-Lischi editori, Pisa, 1970.

mancato utilizzo sono incappati nel corso della storia, dando all'opera un'impostazione teorica di fondo negativa: la ragione non può che scovare gli errori, ma nulla o quasi può nella costruzione della verità. D'altro canto, però, proprio l'attenzione al dato, ai fatti mostra la modernità della metodologia di Bayle – un'impostazione alla quale si rifaranno tutti gli intellettuali che successivamente si interesseranno a problemi storici – che riesce a mitigare lo scetticismo nei confronti del potere positivo della ragione. Il *Dictionnaire* è importante perché per la prima volta vengono a convergere l'esattezza storica e l'interpretazione dei fatti alla luce di principi interpretativi, ovvero è l'opera che dà inizio a quell'atteggiamento di fronte alla storia proprio dell'Illuminismo in cui sono rintracciabili molte caratteristiche della moderna storiografia.

Il testimone metodologico e lo spirito di rinnovamento che accompagnava l'opera di Bayle vengono raccolti senza dubbio dagli autori successivi. Montesquieu con lo *Esprit des lois* (1748) e Voltaire con il *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) e altri testi di carattere storico composti tra il 1737 e il 1763 sono tra gli esempi più importanti di questa filiazione.

Nell'*Esprit des lois* nei fatti storici viene individuato un ordine, non necessitante, che ha nella legge, nella sua normatività, il fulcro centrale. Ogni essere ha delle leggi, l'uomo e il suo mondo hanno le proprie. In Montesquieu c'è il tentativo di esplicitare le norme sottese alla vita associata in culture tra loro diverse al fine di capire il legame che esiste tra la natura profonda delle civiltà (spirito) e il loro apparato normativo (leggi). Dalla società attraverso le leggi civili alla spiritualità con le leggi della religione; scoprire le leggi cui l'uomo obbedisce significa non tanto scriverne il destino, ma descrivere

l'unico modo con cui costruisce la sua vita.⁵ Le leggi rappresentano quindi il criterio di lettura del passato e la chiave per il miglioramento della società, l'erudizione fine a se stessa già superata da Bayle lascia completamente il campo alla “nouvelle philosophie” e al suo aspetto critico e interpretativo nella ricostruzione del passato. La storia, che fino a questo punto era stata letta solo per via teologica, incontra la filosofia come nuovo strumento interpretativo, capace di sciogliere contraddizioni e preparare la civiltà al rinnovamento e al progresso.

Anche Voltaire esprime un atteggiamento simile di fronte all'indagine del passato⁶ e l'intento è trovare nella storia un ordine che ne renda comprensibile il procedere. L'attenzione ai fatti propria di Bayle, diventa ricerca degli avvenimenti più significativi della storia umana, con un particolare interesse per i macro soggetti storici, lo spirito dei popoli, le istituzioni politiche, i sistemi legislativi. In quest'ambito e in questa ricerca non solo si trova il vero procedere storico, ma soprattutto risulta visibile e comprensibile, secondo Voltaire, il progresso dello spirito umano, il cammino che la ragione compie verso l'affrancamento da pregiudizi, che renderà l'umanità libera e padrona del proprio destino. La storia in definitiva è progresso della ragione, rischiaramento e appropriazione delle capacità razionali da parte dell'uomo. A simili posizioni giunge nello stesso periodo Turgot, con il *Plan de deux discours sur l'Histoire Universelle* (1751), in cui la libertà viene posta come mezzo necessario al progresso dello spirito e della civiltà e lo studio delle cause tanto

⁵ Cfr. S. Cotta, *Montesquieu*, Laterza, Bari, 1995.

⁶ «Se si volesse usare la ragione, anziché la memoria, ed esaminare più che trascrivere, non si moltiplicherebbero all'infinito i libri e gli errori.» in Voltaire, *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Laterza, Bari, 1962.

necessarie e universali quanto congiunturali di tale progresso diviene il compito del filosofo davanti alla storia⁷.

L'attenzione metodologica riservata ai fatti e alla ricostruzione degli avvenimenti propria dell'impostazione di Bayle viene approfondita nell'opera di Montesquieu e Voltaire e l'intento di svelare gli errori della ragione nell'ambito della religione e della rivelazione viene allargato alle istituzioni civili e alla cultura nel suo complesso, facendo della storia uno strumento nelle mani della nuova filosofia illuminista, un luogo nel quale trovare legittimazione per visioni originali della realtà e affermare la veridicità delle varie impostazioni teoriche. La svolta storiografica di Bayle subirà un'ulteriore torsione di tipo filosofico: lo studio della storia diventerà l'ambito in cui far trionfare il tempo presente e le sue caratteristiche culturali, l'impostazione critica cederà il passo alla rielaborazione dei fatti alla luce del trionfo della ragione, di una particolare ipotesi teorica o di un generale rinnovamento della società. Questa trasformazione, tralasciando ogni giudizio di merito, mostra il cammino della storiografia che, da una fase di nascita e attraverso un periodo di consolidamento, giunge a piena maturità. È indice di maturità disciplinare, infatti, che una cultura, un movimento, riescano a ricostruire e utilizzare il proprio oggetto di indagine alla luce di principi interpretativi, in questo caso la storia, e a trasformare una sostanza inerte e sempre simile a se stessa in una funzione della propria capacità di giudizio e dell'affermazione di quegli stessi principi e valori⁸. Nel caso della storiografia settecentesca a guidare lo studio della storia, tanto dei fatti quanto delle idee, saranno l'idea di

⁷ «Scoprire l'influenza delle cause generali e necessarie, delle cause particolari e delle azioni libere degli uomini, ed il rapporto di tutti questi elementi con la costituzione stessa dell'uomo (...) ecco che cosa rappresenta la storia agli occhi del filosofo.» in P. Rossi, *Gli illuministi francesi*, Loescher, Torino, 1967.

⁸ Cfr. E. Cassirer, *op. cit.*

perfettibilità delle facoltà umane e di progresso della ragione, ora declinati in chiave politica (progresso della civiltà e delle istituzioni) ora in chiave squisitamente filosofica (affermazione di nuovi paradigmi di indagine e posizioni teoriche) e antropologico-sociologica (raggiungimento della felicità individuale e collettiva). All'incirca negli stessi anni in cui vedevano la luce le opere di Montesquieu e Voltaire, esempi importanti di questa maturazione sono le opere di Rousseau, Condillac, Condorcet.

Autore poliedrico e padre di opere su tematiche tra loro eterogenee, Rousseau mostra un forte interesse per l'indagine storica nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), nel quale, di fronte all'impossibilità di reperire documenti certi sui fatti e quindi notizie oggettive sugli albori dell'umanità, rivendica la scientificità di una ricostruzione ipotetica della storia a partire dai suoi risultati e, specialmente, in vista dei suoi cambiamenti. L'unico modo per trattare una materia di questo tipo, quindi, è la formulazione di congetture, di ipotesi, che – e qui è la novità metodologica rousseauiana – sono capaci di offrire dei risultati non altrettanto congetturali e ipotetici. L'esattezza delle fonti viene scalzata dal programma rinnovatore proprio della filosofia del ginevrino, le lacune della storia vengono riempite e interpretate a partire dalle possibilità di trasformazione della storia stessa⁹.

Sul piano del percorso seguito delle idee e dai sistemi di teorie l'entrata della filosofia nello studio storico è ben rappresentato da Condillac e il suo *Traite des systemes* (1749). Qui l'autore mostra gli errori metodologici e logici dei sistemi metafisici dell'immediato passato, da Descartes a Spinoza a Leibniz, ponendo l'accento sulla

⁹ A. Burgio, *Rousseau, la politica e la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, Guerini e associati, Milano, 1996.

loro astrattezza. La ricostruzione storica è finalizzata alla definizione del giusto metodo di indagine e di ricerca e a un disciplinamento globale della ragione e del suo utilizzo. Lo studio e la critica dei sistemi passati muovono dall'esigenza di fornire una mappatura della mente umana e dalla volontà di diffondere la nuova gnoseologia empirista di matrice lockeana.

A chiudere in modo ideale questa parabola degli studi storici e dei suoi progressi nel XVIII secolo si trova l'opera di Condorcet: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humaine* del 1794. In questo lavoro, apparso dopo il successo rivoluzionario e permeato da un forte ottimismo, il progresso della ragione e la futura felicità degli uomini derivante da esso non sono più una possibilità che bisogna realizzare, ma una certezza già in atto. La "nouvelle philosophie" e il suo ideale di perfettibilità trionfano sulle testimonianze dirette e sulle fonti, la panoramica storica è una ricostruzione totalmente funzionale all'affermazione del presente e delle sue caratteristiche culturali e in essa non c'è spazio per momenti di arresto del progredire della ragione, ma soltanto segni del suo inarrestabile cammino¹⁰.

1.2. La storia della filosofia di Jakob Brucker

Visto il grande fermento storiografico sviluppatosi in Francia durante l'intero Settecento, sembra strano che la più importante e fondamentale opera storico-filosofica del secolo sia apparsa in Germania e sembra anche più insolito che a darle i natali non sia stato

¹⁰ «(...) troveremo – nell'esperienza passata e nell'osservazione dei progressi finora compiuti dalle scienze e dalla civiltà, nonché nell'analisi del cammino dello spirito umano e dello sviluppo delle sue facoltà – i motivi più forti per ritenere che la natura non ha posto alcun termine alle nostre speranze.» in P. Rossi, *op. cit.*

un pensatore radicale, laico se non ateo, della tradizione dei *philosophes*, ma un pastore protestante. A ben guardare, però, è possibile ricomporre questa apparente contraddizione attraverso una breve riflessione sulle caratteristiche politiche e sociali della Germania settecentesca.

La Germania si trovava smembrata in una miriade di Stati governati con criteri assolutistici, la borghesia, ceto dinamico e motore del cambiamento economico e politico in Inghilterra e in Francia, era quasi del tutto assente o comunque non incisiva. Le spinte di rinnovamento avevano di mira l'unità della nazione più che un cambiamento della forma di governo o un avvicendamento ai vertici della scala sociale¹¹. La cultura restava ancorata a studi eruditi spesso sterili e la filosofia, lungi dal proporsi come motore e filtro della politica e a interessarsi come in Francia dello sviluppo della civiltà, si occupava principalmente di gnoseologia e sistemi logici. La mancata esigenza di fare della storiografia l'ambito in cui far trionfare un nuovo progetto filosofico e civile e l'attenzione al rigore metodologico ed interpretativo sono forse state la condizione che hanno permesso a Brucker di dare vita alla sua opera storica. Probabilmente il rigore rispetto alle fonti e ai documenti derivavano proprio dall'attenzione erudita nella quale Brucker si era formato e che pure risultò profondamente rinnovata nella sua produzione, nonché la mancanza di scopi eterogenei rispetto alla cultura e alla comprensione della storia delle idee hanno permesso alle sue opere di acquisire l'autonomia metodologica e la puntualità disciplinare che le caratterizza.

¹¹ Cfr. N. Merker, *L'Illuminismo tedesco, Età di Lessing*, Laterza, Bari, 1968.

1.2.1. Cenni biografici

Jakob Brucker nacque ad Augusta il 22 gennaio 1696, all'età di otto anni entrò nel collegio evangelico di S. Anna della sua città, dove rimase fino alla conclusione degli studi ginnasiali. Completati gli studi Brucker si iscrisse alla facoltà di filosofia e teologia di Jena dove incontrò una delle figure più importanti della sua vita: J.F. Buddeus, professore di teologia che cercava una conciliazione tra pietismo e luteranesimo e sul piano filosofico aspirava a un superamento della contrapposizione tra antichi e moderni attraverso l'*eclettismo*. Proprio l'*eclettismo*, infatti, diventerà un nodo importante nel pensiero di Brucker come categoria interpretativa fondamentale della sua produzione storico-filosofica¹². Nel 1724 lasciò Jena per tornare ad Augusta e proseguì gli studi iniziati all'università, nello stesso anno, però, raggiunse Kaufbeuren dove prestò giuramento come *Adjunctus Ministerii* e cominciò ad insegnare. Nel periodo in cui si fermò a Kaufbeuren, Brucker fu molto prolifico nonostante la scarsità di tempo da dedicare agli studi e la mancanza di biblioteche importanti. Dopo vent'anni venne richiamato ad Augusta con l'incarico di pastore nella chiesa di Santa Croce e nel 1757 fu scelto come successore di S. Wiedemann per la carica di *Senior* del *Ministerium evangelicum Augustanum*. Anche se molto impegnato per via di queste cariche ecclesiastiche, Brucker continuò la sua attività didattica, insegnando gratuitamente filosofia e storia della filosofia al ginnasio di S. Anna. Questa dedizione all'insegnamento è certamente presente anche nell'impostazione metodologica delle sue opere ed è senza dubbio uno degli obiettivi che le animano¹³. Brucker fu membro di numerose accademie europee, tra cui: l'Accademia delle scienze di Berlino dal

¹² Cfr. *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello, vol. II *Dall'età cartesiana a Brucker*, Brescia, La Scuola, 1979.

¹³ *Ibidem*

1731, la Deutsche Gesellschaft in Leipzig dal 1736, la Società Latina di Jena dal 1743, la Societas regia scientiarum Gottingensis dal 1748, L'Accademia delle scienze di Bologna, Monaco, Duisburg e Rovereto.

Morì il 26 novembre del 1770 cadendo da un palchetto mentre cercava di prendere un libro situato su un alto scaffale.

1.2.2. Metodologia, programmi e impostazioni teoriche

Come già accennato nel breve paragrafo precedente, Brucker è cresciuto alla suola di Buddeus, tuttavia la sua formazione e l'ispirazione del suo lavoro è rintracciabile anche negli «Acta philosophorum» di Heumann. Dal primo, Brucker derivò l'attenzione allo studio della storia e l'impostazione didattica della ricerca: la storia della filosofia, infatti, verrà vista come un momento di formazione e di allenamento dello spirito critico, nonché come uno studio propedeutico alla conoscenza di problemi e verità "superiori". La centralità del punto di vista teologico nella storia della filosofia è forse il più importante lascito di Buddeus a Brucker. Lo studio della storia della filosofia, infatti, serve a smascherare le eresie, a confutare lo spinozismo, a combattere posizioni atee e a mostrare come alla filosofia e alla ragione che la ispira, spesso cadute in errore, sia necessario l'ausilio della rivelazione. Il riferimento fondamentale per ciò che concerne la metodologia è stato invece Heumann. Dalla sua opera e della sua impostazione, che procede dal lavoro di Bayle, Brucker ricava la centralità della documentazione, dell'esattezza delle fonti e in generale il rigore verso la verità, nonché l'intento di fare della storia della filosofia una critica serrata del passato, sia dal punto di vista documentario che da quello teorico, anche laddove questa

critica avesse toccato figure portanti della storia del cristianesimo. L'intento programmatico di Heumann, rimasto tale, di percorrere la storia del pensiero scavando all'interno delle varie posizioni teoriche in modo da coglierne i fondamenti e il nucleo dottrinale, aveva bisogno di uno storico che fosse anche un filosofo, di una nuova figura di intellettuale e studioso capace di ricostruire criticamente i sistemi del passato. Si può dire che questo ruolo sia stato ricoperto proprio da Brucker¹⁴.

I problemi di carattere teorico e metodologico vengono affrontati da Brucker nelle *Kurtze Fragen* (1731) e nella *Dissertatio preliminaris* dell'*Historia critica philosophiae* (1742). Qui l'esigenza che partiva da Heumann di assegnare alla storia della filosofia un campo di indagine autonomo, di definirne i confini disciplinari e le modalità di ricerca e di approfondire la conoscenza delle varie dottrine viene ripresa e puntualizzata. Questo approfondimento si concretizzerà in una critica dell'erudizione di matrice rinascimentale in vista di una maggiore attenzione ai contenuti teorici e alla definizione, in chiave programmatica e metodologica, di un concetto univoco di filosofia. Lo scopo di Brucker è allora quello di riuscire a fissare i caratteri fondamentali della filosofia in modo da poterli poi rintracciare in sede di studio storico. La polemica che si accende su questo punto investe sia l'erudizione, vuota di concetti e attenta solo ad un lavoro acritico di catalogazione, sia la contemporanea *Histoire critique de la philosophie* (1737) di Deslandes, accusata da Brucker di contenere informazioni riguardanti ambiti del sapere troppo eterogenei tra loro e inadatta quindi a illustrare il percorso svolto nei secoli dalla filosofia. Di contro viene offerta in queste due opere una definizione della filosofia intesa come modalità di indagine e di ricerca, i cui caratteri

¹⁴ *Ibidem*

peculiari sono la presenza di principi chiari e non dubitabili e l'uso di questi principi per dimostrare nuove verità e superare obiezioni razionali. Che la filosofia venga vista da Brucker come un modo di operare della ragione che conosce e quindi come una pratica dinamica sempre in movimento verso il vero risulta chiaro anche dalla distinzione di questa dalla sapienza, che è possesso acquisito e utilizzo pratico delle verità scoperte tramite la modalità filosofica. L'originalità di questa impostazione non sta solo nell'intenzione di definire in modo preciso l'ambito di indagine della storia della filosofia, ma anche e soprattutto nel suo risultato, nel contenuto della definizione, che non abbraccia un singolo sistema o un gruppo di teorie, ma illustra, nella sua formalità, il denominatore comune di ogni discorso filosofico. Partendo da una posizione fortemente illuminista, Brucker dispone le fondamenta teoriche della sua storia della filosofia nel solco dell'unità della ragione, di cui la filosofia, l'atteggiamento filosofico, diviene una funzione della quale è possibile ricostruire la storia¹⁵. In questo modo per Brucker è possibile rintracciare gli sviluppi del pensiero filosofico in un arco di tempo molto ampio, dalle prime manifestazioni del periodo antediluviano fino alla contemporaneità. La focalizzazione intorno al valore teorico della filosofia e in generale alla sistematicità delle dottrine va di pari passo con una forte attenzione al contesto storico nel quale gli autori hanno dato vita alle proprie speculazioni. Diviene importante capire la genesi delle teorie, le circostanze individuali e sociali in cui sono nate, l'analisi delle "circumstantiae auctorum" diviene lo strumento della

¹⁵ Rispetto a questa interpretazione della filosofia e della storia della filosofia in Brucker si rimanda a E. Cassirer, *op. cit.*, in cui è possibile evincere come senza questo cambiamento di prospettiva riguardo alla nozione di filosofia (che portava dalla sostanzialità di un concetto di filosofia modellato solo su specifiche teorie, o sistemi particolari alla funzionalità di un'idea di filosofia come generale forma della conoscenza e modalità di utilizzo della ragione) non si sarebbero raggiunte la duttilità e la generalità necessarie per uno studio storico.

contestualizzazione e illustra il lato più propriamente storico della ricerca storico-filosofica. L'enunciazione delle "circostanze" fa emergere preliminarmente gli elementi storici e biografici che hanno permesso la nascita e l'evoluzione di una filosofia, in seguito il sistema viene proposto nella sua articolazione logica interna, illustrando il cammino speculativo percorso dall'autore o dalla corrente teorica. Il lavoro dello studioso, quindi, oscilla tra analisi teoretica delle dottrine e ricostruzione delle cause storiche di esse, tra il dato squisitamente logico-sistematico e fattori storici, tra i quali rientrano informazioni sulla biografia dell'autore, i suoi maestri, l'educazione ricevuta, i suoi avversari. La novità di questa prospettiva rispetto all'indagine biografica erudita, in cui le notizie sugli autori avevano esclusivamente carattere di curiosità per il lettore, sta nello stretto legame che l'indagine delle circostanze storiche mantiene con la comprensione del pensiero o dello specifico sistema. La ricerca storiografica e la ricchezza dei documenti e delle fonti non sono più un vezzo erudito, ma una componente essenziale per sciogliere i nodi del proprio oggetto di indagine e momento fondamentale per la comprensione filosofica. La figura di studioso che emerge incarna, quindi, sia le caratteristiche dello storico che quelle del filosofo; dovrà essere tanto attento all'esattezza storica quanto avere capacità e cultura filosofica adeguate allo studio dei sistemi di pensiero. Altra caratteristica del metodo bruckeriano riguarda proprio la centralità del sistema nel ripercorrere la storia del pensiero, centralità che dipende direttamente dalla particolare definizione di filosofia e dall'unità della ragione. Infatti, affermare che la filosofia sfrutta principi indubitabili perché razionalmente vagliati per procedere verso il vero attraverso una logica e conseguente concatenazione di ragionamenti, vuol dire che ciò che si mette in luce e viene privilegiato nel fare filosofia è

senza dubbio l'aspetto sistematico delle varie teorie. La sistematicità funge, allora, da criterio di indagine, da metro interpretativo delle proposte teoriche, rintracciandola anche laddove a prima vista non sembri apparire, senza peraltro stravolgere il pensiero degli autori. La nozione di filosofia proposta da Brucker e il principio dell'unità della ragione svolgono un ruolo, nel processo di ricerca storica, rispettivamente sincronico e diacronico. La filosofia con le sue caratteristiche permette di penetrare all'interno dell'impianto teoretico dei sistemi singolarmente considerati, inoltre assumere come guida della storia della filosofia la filosofia stessa, conferisce al lavoro storico oggettività e possibilità di verifica, criteri che permettono alla storia della filosofia di assurgere al rango di scienza. D'altro canto la fiducia nell'unità della ragione nel tempo dà la possibilità di seguire passo dopo passo gli sviluppi che essa compie attraverso le sue manifestazioni spirituali. Da quest'ultimo punto di vista la storia della filosofia si rivela indagine dei progressi compiuti dall'intelletto umano e, preliminarmente sulla scia di Bayle, studio degli errori in cui esso è incappato nel corso dei secoli. Il taglio specifico che Brucker consegna a questa impostazione fortemente illuministica consiste nel ricostruire la storia dell'*eclettismo* e del suo progressivo prevalere sulla filosofia di setta. Come detto in precedenza, in questo programma storico-filosofico non si privilegia una teoria particolare o un sistema specifico e l'intenzione di percorrere la storia dell'affermazione della filosofia eclettica può apparire una contraddizione di questo intento, ma concentrandosi sulle caratteristiche dell'*eclettismo* caro a Brucker il quadro si ricompone. Infatti l'eclettico altro non è se non colui che incarna meglio le peculiarità del filosofo propriamente detto e della filosofia tout court; è un pensatore senza pregiudizi e critico, attento alla correttezza delle

argomentazioni e pronto ad accettare le positività delle singole teorie rifiutandone gli errori, libero nell'utilizzo delle sue capacità razionali. Si vede, quindi, come l'*ecllettismo* lungi dal corrispondere a una filosofia particolare è più che altro un atteggiamento razionale verso il reale e in un certo senso la stessa filosofia dispiegata. Interessante è poi il rapporto che intercorre tra la storia della filosofia e l'*ecllettismo*, nel quale i due termini agiscono sinergicamente: la storia della filosofia permette lo studio del filosofo ecllettico, che necessita di conoscere tutte le teorie e i sistemi avvicendatisi nel corso del tempo per capirne i punti de forza e modellare il proprio autonomo pensiero; l'*ecllettismo* offre un punto di vista sulla storia capace di studiare criticamente e senza pregiudizi le teorie, come a dire che per riuscire nel proprio intento filosofico, l'ecllettico deve conoscere i vari sistemi in se stessi e in modo autentico e per farlo necessita di un'indagine storica rigorosa e puntuale. Si vede anche come l'*ecllettismo* sia non solo una modalità di indagine, ma un vero e proprio programma filosofico, da attuare solo dopo essere venuti a conoscenza della storia del pensiero.

Se da un lato la storia della filosofia di Brucker propone numerose e novità metodologiche e una grande modernità, dall'altro sussiste comunque un forte orientamento in senso teologico. I progressi della ragione e le sue conquiste rimangono delle tappe verso l'incompiuto possesso delle verità assolute della religione, che restano precluse alla limitatezza dell'intelletto umano. Questo limite ravvisato nelle possibilità della ragione restringe certamente il campo delle conoscenze umane, tuttavia ha il merito di fornire un'importante autonomia al metodo di indagine specifico della razionalità filosofica.

In conclusione si può affermare con Garin che per Brucker, ma per certi versi per tutto l'Illuminismo¹⁶, fare la storia della filosofia voglia dire «descrivere una sorta di geografia della mente umana»¹⁷, la quale si palesa a partire dalla fiducia in un concetto fondamentale, quello di unità. Infatti è ad una verità univoca che la ragione, sempre uguale a se stessa e quindi unica, si avvicina progressivamente e lo studio della storia di questo avvicinamento permette di scoprire le modalità intrinseche e imprescindibili della razionalità umana.

1.3. Opere

1.3.1. *La storia della filosofia come storia delle idee*

Nell'*Historia philosophica doctrinae de ideis* (1723) Brucker affronta la storia del pensiero utilizzando come metro di indagine il problema delle idee e la loro provenienza, con una periodizzazione originale in tre momenti: antico, cristiano, moderno. La scelta di affrontare il problema delle idee, questione tanto ontologica quanto gnoseologia, getta ulteriore luce sull'intenzione dell'autore di offrire una ricostruzione dettagliata della struttura interna dei sistemi. Come già accennato, Brucker si trovava in polemica con quegli storici che dando eccessivo spazio alle biografie dei filosofi finivano per toglierne all'indagine sulle teorie, alle argomentazioni e all'articolazione logica. Per ogni epoca c'è una divisione in paragrafi dove vengono presentati i temi trattati, a cui seguono delle note esplicative che approfondiscono i problemi. La divisione in tre periodi risponde al criterio di illustrare i diversi modi in cui il problema delle idee è stato effettivamente affrontato, escludendo i filosofi e le

¹⁶ Basti pensare a Kant, ovvero al momento conclusivo e più maturo del settecento in ambito gnoseologico e rispetto a problematiche connesse alla struttura dell'intelletto.

¹⁷ In E. Garin, *op. cit.*, p. 278.

correnti che non hanno costruito una vera e propria dottrina delle idee. Nella sezione antica trova spazio Platone, che pone per primo il problema, a cui seguono Aristotele, gli Stoici e gli Epicurei; il periodo medio viene fatto corrispondere a quello cristiano e comprende Patristica e Scolastica; quello moderno tratta principalmente le filosofie di Descartes, Locke, Leibniz, Malebranche. Proponendo una storia delle dottrine delle idee dall'antichità alla sua contemporaneità, Brucker cerca di mostrare come la problematica abbia assunto nel tempo caratteristiche sempre diverse, a cominciare dall'ampiezza di temi che essa abbracciava nell'antichità (metafisica, fisica, morale, etc.), passando per il taglio logico della filosofia cristiana e approdando all'impostazione squisitamente gnoseologica assunta in età moderna. Si vede come la comprensione del problema delle idee abbia assunto un aspetto nuovo e particolare; non si tratta più, infatti, di una interpretazione interessata e viziata dal punto di vista di chi svolge l'indagine e la comprensione filosofica ha mutato radicalmente le proprie caratteristiche, divenendo possibile solo a patto di ricostruirne storicamente le tappe decisive e illustrando i cambiamenti di impostazione dei problemi a partire dal contesto in cui vengono trattati. La periodizzazione e la contestualizzazione diventano funzionali e necessarie allo studio delle dottrine delle idee, le cui differenti impostazioni, a parità di oggetto di indagine, rimarrebbero oscure se non calate nel proprio tempo e in peculiari caratteristiche culturali. Per rispondere a questa esigenza di rigorosa contestualizzazione Brucker si rifà principalmente agli scritti diretti dei vari autori, obliando le interpretazioni di terzi. In questo modo, ad esempio, gli è stato possibile distinguere Platone dai Neoplatonici e dalle letture cristiane, riportando il pensiero platonico nel proprio tempo togliendolo dal giogo delle interpretazioni di epoche

successive. La fedeltà ai testi ha lo scopo di riportare il pensiero del filosofo nella sua originalità e possiede una funzione di depurazione ermeneutica, scalzando interpretazioni a volte errate a volte faziose.

1.3.2. Verso la Historia critica pholosophiae: Le Kurtze Fragen

Le *Kurtze Fragen* (1731-1736) rappresentano la prima opera storico-filosofica di ampio respiro composta da Brucker. A differenza della *Historia philosophica doctrinae de ideis* nelle *Kurtze Fragen* viene affrontato non solo un problema filosofico nei suoi sviluppi, ma si tenta una ricostruzione del percorso compiuto nei secoli dall'intera filosofia. La storia della filosofia è divisa in due grandi periodi, il cui termine medio è la nascita di Cristo. Il primo di questi periodi è diviso in tre parti: le prime due trattano rispettivamente della filosofia antidiluviana e della filosofia greca, la terza è un approfondimento sulle sette presenti in Grecia (Ionici, Socratici, Cirenaici, Accademici, Peripatetici, etc. fino agli Scettici). Il secondo periodo è distinto in due sezioni, la prima delle quali va dalle origini dell'impero romano alla riforma protestante e la seconda da questa alla contemporaneità di Brucker. Nella prima sezione trovano spazio i Neoplatonici, la filosofia degli Ebrei, i Padri della chiesa e la Scolastica con annesse delle critiche a quest'ultimo modo di filosofare. La seconda ospita i continuatori della filosofia medievale e i seguaci dell'aristotelismo, i restauratori delle sette, coloro che combatterono questi ultimi ma scelsero strade sbagliate come gli Scettici e i Teosofici, quindi i sincretismi. L'ultima parte dell'opera è particolarmente importante perché contiene la storia dei nuovi eclettici e tratta di Bruno, Cardano, Bacone, Campanella, Hobbes, Descartes, Leibniz, Thomasius, e prosegue con la divisione della filosofia nelle sue parti (logica, fisica, pneumatologia, etica, politica) e degli esponenti di spicco di queste

(Ramo, Malebranche, Locke, Boyle, Newton, Harvey, Copernico, Brahe, Galilei, Vanini, Spinoza, Grozio, Selden Pufendorf, Bodin, Gracian, Machiavelli).

Le *Kurtze Fragen* rappresentano un momento importante nel pensiero e nella produzione di Brucker, in esse sono presenti molte delle posizioni teoriche che si ritroveranno nella *Historia critica*. Anche la metodologia utilizzata sarà simile nel capolavoro del 1742; esempio di questa vicinanza è l'attenzione dedicata in entrambi i lavori alla periodizzazione e agli strumenti, la cronologia e la geografia, che la rendono possibile. Ci saranno naturalmente delle differenze tra le due opere, come il diverso peso assegnato alla riforma protestante e soprattutto alla rinascita delle lettere, che diventerà un ulteriore momento di cesura cronologica nell'*Historia critica*. Le *Kurtze Fragen* sono un testo di grande prolissità e il timore che si potessero incontrare delle difficoltà nella loro consultazione, specialmente per i giovani, spinse Brucker a proporre un compendio, l'*Auszug aus den Kurtze Fragen*, nel 1736, a testimonianza del ruolo didattico che l'autore assegnava al proprio operato e in generale alla storia della filosofia.

1.3.3. *Historia critica philosophiae*

Il capolavoro di Brucker vide la luce nel 1742, scritta in latino per differenziarla dalle *Kurtze Fragen*, di cui non doveva essere una semplice traduzione, consta di cinque volumi poi divenuti sei nell'edizione del 1766. Ogni volume è preceduto da una prefazione che ha lo scopo di illustrare gli argomenti trattati e i problemi sollevati, la prima di queste prefazioni ha una funzione di chiarificazione metodologica per l'intera opera. L'*Historia critica* è divisa al proprio interno in tra grandi periodi, differenza importante

rispetto alla precedente opera che come si è visto ne contava soltanto due. Il primo periodo va dall'inizio del mondo alla nascita di Cristo, il secondo dalla fondazione dell'impero romano al Rinascimento, il terzo dalla rinascita delle lettere al primo Settecento. La novità sta, quindi, nell'aggiunta della cesura fondamentale operata nella storia del pensiero dal Rinascimento e dalla riforma protestante.

1.4. La storia della filosofia nell'*Historia critica*

L'*Historia critica* si apre con la descrizione della filosofia barbarica, che comprende tutte le forme di pensiero precedenti la nascita della filosofia greca. Lo scopo di Brucker in questa sede è di dimostrare che l'origine della razionalità filosofica e le sue specificità non vanno ricercate nei popoli orientali e barbari in generale, in Adamo e negli antichi profeti, ma appunto, nel pensiero greco. A suo parere furono i padri della chiesa a dare vita a questa retrodatazione della nascita della filosofia, spinti dalla volontà di trovare filiazioni antiche alla teologia di stampo platonico alla quale si ispiravano. Secondo Brucker questo pregiudizio ha impedito di trovare le effettive origini del pensiero filosofico, che devono essere cercate a partire dalla definizione di filosofia e non dal desiderio di avvalorare una posizione teorica particolare. Fermo il concetto di filosofia come scienza razionale che espone principi e regole della verità divine e umana e vaglia la giustezza delle ipotesi attraverso il ragionamento, il pensiero barbarico può essere considerato solo un inizio di speculazione in tutti i casi immatura e ancora fondata sulla superstizione. Esempio di questa posizione sono i Caldei che, considerati da lungo tempo come veri filosofi e uomini saggi, vengono esclusi da Brucker dal novero dei

filosofi per il peso fondante che la tradizione assumeva nella costruzione delle loro credenze. Tutto il pensiero dei barbari e degli antichi patriarchi non può, quindi, essere considerato il centro propulsore della filosofia greca, ma solo un momento di profonda saggezza ancora lontana dal rigore del ragionamento. Anche le circostanze politiche mostrano come la nascita della filosofia sia avvenuta in Grecia, dove era presente un clima di libertà che favoriva la ricerca autonoma e scevra da pregiudizi, e non tra i popoli barbari dove imperavano monarchia e tirannide.

La vera filosofia nasce con Talete e la setta ionica, che approfondiscono i temi della fisica orientale con un metodo superiore, ma ancora per certi versi ingenuo, come dimostra l'affermazione che l'acqua sia il principio del tutto, considerata da Brucker un retaggio dell'impostazione tradizionale del pensiero. Un salto di qualità è rappresentato da Socrate, sia dal punto di vista dell'oggetto di indagine – l'uomo e il suo ruolo nel mondo – sia da quello della personalità – Socrate incarna tutte le caratteristiche del filosofo, fedele anche contro il parere popolare e fino alla morte alle verità raggiunte attraverso l'uso della ragione. Si prosegue con Platone, che Brucker osteggia aspramente ravvisando nella sua filosofia una forte mancanza di sistematicità e di rigore e con Aristotele, già criticato da molti interpreti settecenteschi. Proprio sulle critiche allo stagirita Brucker si sofferma molto; Aristotele viene accusato di aver insensatamente voluto creare una propria scuola – riuscendo solo a riempire di sottigliezze verbali verità già note – e di essere estremamente oscuro. La sua fisica appare a Brucker staccata dalla realtà effettiva della natura e il giudizio generale vede un Aristotele più impegnato a cercare più la gloria che la verità. Le contraddizioni circa l'anima e la

sua immortalità, che Brucker intravede nel pensiero Aristotelico, causano a quest'ultimo l'accusa di empietà.

Tra le scuole pitagoriche Brucker prende in esame l'eleatica, che viene divisa in indirizzo metafisico (Senofane, Parmenide, Zenone, Melisso) e fisico (Leucippo, Democrito, Protagora, Diagora, Anassarco), e l'epicurea. Seguono un apprezzamento per il valore speculativo della teoria atomista, messa in campo proprio dalla scuola eleatica, e una rivalutazione della figura di Epicuro, che a parere dell'autore sposta, come aveva fatto Socrate, l'asse della ricerca sull'uomo e sul fine della sua esistenza, reagendo alle vuote dispute verbali dei dialettici.

Passando alla filosofia romana, Brucker fa notare come sia stata vuota di novità, adagiata sulla speculazione greca e impegnata soprattutto a cercare una conciliazione tra le diverse sette, in particolare tra filosofia di Platone e di Aristotele, attraverso il sincretismo neoplatonico. Uscendo dal piano della ricostruzione storica e entrando nel merito della teoria, il neoplatonismo appare all'autore oscuro e tendenzialmente mistico. Il neoplatonismo ebbe un peso importante anche sui padri della chiesa che tentarono sulla base di esso una conciliazione con la teologia cristiana, mostrando però molti limiti in fatto di precisione speculativa e distinzione tra rivelazione e retto uso della ragione.

Con la Patristica inizia a farsi largo la forte critica di Brucker nei confronti della filosofia medievale, vista come un'epoca di grande corruzione morale e oblio della razionalità. Il medioevo nasceva a causa della cessazione, successiva alle invasioni barbariche, dei rapporti economici e culturali tra oriente e occidente e dalla chiusura delle scuole di Atene e Alessandria d'Egitto. L'altra motivazione viene individuata nella degenerazione del papato e in generale della

chiesa di Roma. L'intenzione critica, comunque, supporta una profonda attenzione filologica e filosofica rispetto al medioevo. Per il filosofo e per il teologo era di fondamentale importanza capire in profondità gli errori tanto teologici quanto filosofici della pensiero medievale, in modo da non ripeterli mischiando cristianesimo e pensiero pagano e cercando di segnare il giusto confine tra razionalità e fede. Il lavoro di Brucker riesce in questo intento esplicativo e risulta essere una novità nel campo di una storiografia filosofica che sul medioevo non era ancora riuscita a sviluppare studi sistematici. Il giudizio negativo sul medioevo continua nel delineare le caratteristiche della Scolastica, anche se essa a parere di Brucker segna una graduale rinascita della filosofia, seppure all'interno del clima di corruzione del periodo: ispirata dalle traduzioni delle opere logiche di Aristotele, la filosofia scolastica rimaneva nella mani dei chierici e monaci che subordinavano la libera speculazione ai dogmi della teologia. La peculiarità di questo pensiero consiste nelle vuote dispute verbali, in cui la ricerca della verità è appannata dal desiderio di prevalere sugli interlocutori, nonché nella riduzione della metafisica alla retorica. Anche il giudizio sulla fisica, di ispirazione aristotelica, propria della Scolastica è radicalmente negativo, essendo secondo Brucker slegata da qualsiasi rapporto con l'esperienza e fondata sulla stessa astrattezza della metafisica. L'errore fondamentale della Scolastica risulta essere, ancora una volta come in esempi passati, la confusione di ragione e fede, di verità razionali e verità teologiche e in generale il mancato riconoscimento della ragione speculativa come criterio di utilizzo autonomo delle capacità razionali umane.

Il terzo periodo della storia della filosofia segna una profonda svolta. La riscoperta dei classici greci e latini nella loro purezza filologica portò a una radicale critica della Scolastica e a un tentativo di

rinnovamento filosofico. La rinascita delle lettere da un lato e la riforma protestante, che alleggeriva il carico dogmatico nella lettura della scritture, dall'altro furono il motore delle nuove esperienze filosofiche e culturali dei secoli XIV e XV. Il richiamo all'autentico pensiero degli antichi ebbe però anche un risvolto negativo a parere di Brucker. Se infatti aveva scalzato le pedanterie scolastiche e aveva restituito dignità al pensiero, aveva contemporaneamente cristallizzato la ricerca in un lavoro esclusivamente erudito fondato su un'attenta filologia, con la convinzione che il sapere antico rappresentasse una vetta di conoscenza insuperabile. La critica di Brucker colpisce, quindi, i ripropositori passivi delle antiche sette incapaci di dare vita a teorizzazioni autonome. Nell'interpretazione del Rinascimento è possibile scorgere l'anima critica della storia della filosofia di Brucker, il criterio che ne ispira la ricerca, ovvero la ricostruzione della storia della filosofia eclettica e il programma culturale di affermazione di questa filosofia. Proprio nel passaggio dal Rinascimento alla filosofia eclettica del XVI e XVII secolo – nella trattazione del terzo periodo della storia della filosofia – quindi nell'ultima sezione dell'*Historia critica*, si nota come la filosofia (nello specifico l'*eclettismo*) informi di sé la ricostruzione storica.

Solo nel XVI secolo si assiste alla nascita di una speculazione filosofica davvero originale con l'emergere della filosofia eclettica. La novità rinascimentale di concepire una pluralità di teorie e verità, nonché l'intenzione di vagliare l'esattezza dei documenti e l'attenzione erudita e filologica, cedono il passo alla critica, all'interpretazione nuova e autonoma del passato, al giudizio fondativo e originale. Brucker considera, infatti, il Seicento come il secolo più fecondo della storia della filosofia e l'*eclettismo* una modalità di ricerca superiore non solo al medioevo e al pensiero

settario del Rinascimento, ma anche all'antica filosofia greca. La filosofia eclettica vede i propri ispiratori in autori come Bruno e Campanella, ma, per la maggiore sistematicità, soprattutto Bacone, Descartes e Leibniz; tutti comunque accomunati dalla rivendicazione di autonomia e libertà dai pregiudizi e concentrati sulla giustificazione razionale e mai dogmatica di ogni certezza. Focalizzando l'attenzione sulla filosofia del XVI secolo, Brucker sottolinea l'importante ruolo svolto da Bacone per l'affermazione dell'orientamento eclettico. La sua riforma del sapere, orientata verso l'indagine diretta ed empirica della natura e verso una riflessione autonoma e volta all'utile, pur non del tutto attuata, getta le basi per la costruzione di una nuova modalità speculativa. Fondamentale, a parere di Brucker, è il rifiuto baconiano della cause finali nella scienza fisica, in modo da liberare l'indagine sulla natura da intelaiature metafisica che ingabbiano il procedere empirico. Il medesimo rifiuto delle cause finali viene tuttavia criticato in Descartes – assieme a molti aspetti del suo sistema – in quanto declinato non solo in ambito fisico ma anche ontologico, così da privare il fedele della contemplazione del creato inteso come mezzo per la glorificazione di Dio. Questa critica non muove solo da ragioni di ordine teologico, ma anche dalla consapevolezza del superamento dell'impostazione cartesiana ad opera delle ultime scoperte scientifiche e soprattutto dalla concezione leibniziana dell'armonia prestabilita, che ricomponeva la frattura tra meccanicismo e finalismo. Il confronto con Leibniz è sempre presente nella ricostruzione della filosofia cartesiana. Descartes rappresenta per la filosofia eclettica un momento fondamentale, ma presto superato sul piano teorico; è Leibniz secondo Brucker il punto più alto della speculazione moderna. Il sistema cartesiano viene considerato valido solo parzialmente, la sua fisica è fondata solo su definizioni aprioristiche e ipotesi convalidate

esclusivamente dal giudizio della ragione e quindi troppo slegata dall'esperienza. A parere di Brucker la migliore impostazione in ambito fisico, da un punto di vista propriamente scientifico, è rappresentata da Newton e l'*hypoteses non fingo* risulta essere il giusto atteggiamento di fronte alla natura. Come è stato accennato, dall'angolo visuale della filosofia e quindi della costruzione di un sistema che renda conto del reale in tutta la sua complessità, il punto di riferimento rimane Leibniz. La superiorità della filosofia leibniziana è data dalla capacità di conciliare ordine fisico e metafisico attraverso il concetto della monade e di fornire, con il principio dell'armonia prestabilita, un quadro in cui la prassi scientifica basata sul meccanicismo potesse coniugarsi con la fede in un progetto divino operante irretroattivamente sul reale.

La parte conclusiva dell'*Historia critica* cerca di tirare le somme del dibattito filosofico della contemporaneità bruckeriana, ricostruendo il pensiero di Locke, Newton, Pufendorf, Spinoza. Brucker condivide l'impostazione del problema della conoscenza di Locke, elogia il metodo newtoniano e guarda con ammirazione e fiducia alle nuove scoperte in fatto di fisica e scienze naturali, salutando con favore le nuove istituzioni scientifiche che permettono collaborazione e maggiore efficacia all'interno della ricerca. Per ciò che riguarda Spinoza, tra i maggiori interlocutori polemici dell'opera, l'autore si mantiene fedele al giudizio del maestro Buddeus, trattandone la filosofia esclusivamente dal punto di vista della portata atea.

Quello di Brucker può essere considerato un illuminismo moderato: vicino alla filosofia di Leibniz e Locke, estimatore del metodo scientifico di Newton, ma sospettoso nei confronti di quelle teorie e sistemi che storicamente avevano creato danni ai costumi e alla

filosofia (Scolastica in primis) o che, come lo spinozismo, potevano essere un pericolo per la fede.

1.5. Ricezione e fortuna delle opere di Brucker e in particolare dell'*Historia critica*

Il capolavoro di Brucker apparve agli occhi dei lettori come qualcosa di nuovo e originale e fu accolto con critiche positive, come testimoniano alcune recensioni apparse sugli «Acta eruditorum» e sulla «Bibliothèque germanique»¹⁸. La lettura dell'*Historia critica* è testimoniata anche in Kant e precisamente nella *Dialettica trascendentale*, dove il filosofo di Königsberg cita l'opera a proposito della filosofia platonica. D'altronde molta parte della conoscenza che Kant aveva della filosofia antica derivava probabilmente non dal rapporto diretto con i testi, ma appunto dal testo bruckeriano. L'opera ebbe notevole successo anche al di fuori dell'ambito culturale tedesco e grazie a numerosi compendi non solo negli ambienti accademici o eruditi. Uno tra i più famosi di essi si deve a Formey ed è l'*Histoire abrégé de la philosophie*, pubblicato nel 1760, il cui tentativo, appunto, è quello di avvicinare la storia della filosofia di Brucker ad un pubblico più vasto, per cui pure la conoscenza delle tematiche filosofiche poteva essere importante. L'utilizzazione forse più importante dell'*Historia critica* è quella degli enciclopedisti, che attingeranno a Brucker numerosissime volte per la stesura degli articoli filosofici e storico-filosofici. Sulla ripresa da parte dell'*Encyclopédie* dell'*Historia critica* si ritornerà, in una trattazione

¹⁸ Per tutti i riferimenti bibliografici sulla fortuna dell'*Historia critica* si rinvia all'ultimo paragrafo di G. Santinello, *op. cit.*, a cura di G. Piaia, pp. 632-635.

sistematica, nel proseguo di questo lavoro, in questa sede si preferisce proseguire con maggiore generalità all'illustrazione della fortuna dell'opera bruckeriana.

La vicinanza di Brucker agli ideali del razionalismo illuministico viene intesa negativamente dai «Memoires de trevoux», rivista gesuita, in cui la valutazione estremamente positiva data da Brucker alla rinascita delle lettere viene vista come un depauperamento del ruolo della fede e della religione nel progresso dei costumi e della conoscenza.. La diffusione delle opere di Brucker si riscontra anche in Italia. Vico per esempio, e ve ne è testimonianza nella *Scienza nuova* (1744), conosceva L'*Historia philosophica de ideis* e la stessa opera servì a Genovesi per i suoi corsi universitari di metafisica. Anche il «Giornale de' letterati» di Firenze offre una recensione dell'*Historia critica*, elogiando l'erudizione e la precisione della trattazione storica, ma criticando l'eccessiva prolissità delle biografie a scapito della chiarezza nell'esposizione delle dottrine. Il capolavoro Bruckeriano era noto anche al padre celestino Buonafede, che nella sua opera *Della istoria e della indole di ogni filosofia* (1772), dice apertamente di riprendere numerose notizie dall'*Historia critica*, pur non lesinando critiche alla trattazione dell'ateismo e di alcuni temi di fede e sostenendo un presunto campanilismo religioso e patriottico di Brucker.

Il successo dell'*Historia critica* raggiunge tutta l'Europa. In Portogallo nel Settecento si assiste a un fiorire di studi storici con la nascita di una vera e propria storiografia filosofica ispirata al modello bruckeriano, esempio di questa vicinanza è l'opera del francescano do Cenàculo: *Conclusiones philosophicae critico-rationales de historia logicae, eius proemiali bus, ente rationis, et universali bus in communi* (1753). L'angolo visuale dell'autore è diverso da quello

presente nell'*Historia critica*, con un giudizio meno favorevole sulla modernità e una visione positiva della Scolastica, tuttavia la maggior parte delle notizie storiche è ripresa testualmente dal libro di Brucker. Ulteriore vicinanza con l'autore tedesco è il giudizio sull'erudizione, che viene definita utile per la cultura filosofica, e il ruolo pedagogico della storia della filosofia, per favorire la quale do Cenàculo scrisse un compendio dell'*Historia critica*.

Sul finire del XVIII secolo, precisamente nel 1791, compare in Inghilterra un ultimo compendio del capolavoro di Brucker, ad opera di Enfield e con il titolo di *The History of philosophy, from the Earliest Times to the beginning of the Present Century; drawn up from Brucker's Historia Critica Philosophiae*. Enfield motiva la scelta di scrivere il suo compendio lamentando la scarsità di cultura storico-filosofica in Inghilterra e elogia Brucker per la precisione delle indicazioni storiche e geografiche, per la sua erudizione e per la sua imparzialità. Nello specifico il taglio del lavoro dello storico inglese ha un forte ascendente lockeano, che porta a interpretare la storia della filosofia in chiave gnoseologica e quindi a vederla come la ricostruzione della sempre maggiore consapevolezza dei limiti della conoscenza umana.

Al termine del 1700, in Germania, Brucker non viene più considerato un contemporaneo e la sua storia della filosofia cede il passo a opere ritenute più attuali e vicine al nuovo clima filosofico inaugurato da Kant. Già Tiedemann nella *Geist der speculativen Philosophie* (1791-97) rimprovera ai propri contemporanei l'infondata certezza, con relativa quiescenza intellettuale, nel fatto che dopo l'*Historia critica* non si sia prodotta nessuna storia della filosofia degna di questo nome. Le critiche più aspre verso Brucker arrivano dai kantiani, e proprio sul concetto cardine e più originale su cui si basa l'intera storiografia

bruckeriana: quello di filosofia. A parere di Tennemann, per esempio, l'apprezzamento verso l'opera di Brucker può essere solo di carattere storico – riconoscendo al suo autore l'importanza di aver dato vita alla prima opera storico-filosofica di grande rilievo sistematico – ma non teorico, mancando a Brucker lo “spirito filosofico” e conseguentemente un concetto di filosofia determinato e univoco. Viene, quindi, restituita a Brucker la stessa critica di eccesso di erudizione che egli aveva avanzato nei confronti del Rinascimento e di parte della Scolastica. Questo giudizio avrà lunga eco e verrà affiancato dall'idea che la centralità della filosofia eclettica e la volontà di non affiliarsi a nessuna scuola o sistema particolare abbiano fatto cadere l'*Historia critica* in una forte indeterminatezza filosofica. Un'importante interpretazione dell'*Historia critica* è quella che risulta dal *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie* (1836) di Cousin. L'autore francese cerca di legare la nascita della storiografia filosofica alla compiuta maturazione del sistema cartesiano e all'abbondanza di materiale storico proveniente dagli studi eruditi. I meriti e i difetti che Cousin scorge nell'*Historia critica* sono ancora una volta la grande accuratezza storica e la scelta dell'ordine cronologico da un lato, e troppa erudizione e mancanza di capacità critica dall'altro. L'originalità di questa lettura, tuttavia, sta nel considerare in ambito storiografico l'opera di Brucker come un momento di svolta per la modernità, così come il metodo cartesiano lo è stato per la filosofia. Nell'ottocento, quindi, era già stata metabolizzata l'idea che la storia della filosofia fosse una disciplina autonoma e in più si faceva largo l'ipotesi che essa avesse svolto un ruolo fondamentale nella nascita del pensiero moderno. Di contro a questa visione si trova l'interpretazione hegeliana del capolavoro di Brucker, accusato di procedere nella ricostruzione della storia del

pensiero con metodo antistorico e mescolando alla ricognizione delle fonti pareri personali di stampo wolffiano.

Alla fine del XIX secolo e specialmente nel XX l'*Historia critica* perde la sua centralità nel campo degli studi storico-filosofici. Sottovalutata o ricondotta alla dossografia antica, rispettivamente da Croce e Windelband, l'opera di Brucker viene aspramente criticata da Freyer in *Geschichte der geschichte der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert* (1912). In questa storia della storiografia viene rigettato uno degli aspetti più originali del metodo bruckeriano, ovvero la nozione di filosofia come categoria di indagine storica, che a parere dell'autore schiaccia le specificità delle diverse teorie su una visione particolare della razionalità filosofica, nel caso specifico, sull'idea di ragione e speculazione propria dell'Illuminismo. Anche per Freyer, quindi, Brucker pecca di antistoricismo, ricostruendo la storia del pensiero da un punto di vista tutt'altro che oggettivo e distaccato e in realtà segnato dall'adesione all'ideale della filosofia eclettica.

Nel pieno del Novecento la critica di antistoricismo nata con Hegel inizia a venire meno e si fanno largo nuove letture dell'*Historia critica*. In contrapposizione a Cousin, che aveva legato Brucker a Descartes nel segno della modernità e del razionalismo, Banfi, nel suo articolo del 1959: *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, mette in luce il carattere fortemente teologico della ricostruzione storica bruckeriana, in opposizione proprio alla fiducia razionalistica settecentesca. L'elemento teologico viene sottolineato anche da Bréhier nella sua *Histoire de la philosophie* (1963), come un retaggio patristico e lontano dalla modernità. Gentile, in *Se e come è possibile la storia della filosofia* (1964), rinnova la critica di Freyer al concetto di filosofia elaborato da Brucker, ritenendolo non fuorviante sul piano della conoscenza delle teorie, ma semplicemente non adeguato a uno

studio puntuale della storia del pensiero, in quanto costringe a comprendere in essa delle forme di sapienza non propriamente filosofiche.

1.6. Conclusione: le fonti culturali e teoriche di Brucker

Il lavoro storiografico di Brucker si caratterizza per un forte tentativo di conciliazione tra razionalità e fede, teso a supportare il progresso filosofico e scientifico e al contempo nel pieno rispetto della religione cristiana e in particolare del potere della rivelazione. In effetti le parti più sviluppate dell'*Historia critica* sono quelle che riguardano direttamente o indirettamente tematiche teologiche: l'origine divina della sapienza, la filosofia platonica e neoplatonica in relazione al cristianesimo, la critica a Patristica e Scolastica in virtù dei veri valori cristiani, la convergenza tra la filosofia moderna e la riforma luterana. Per comprendere le caratteristiche dell'Illuminismo bruckeriano può essere utile richiamare le fonti culturali e teoriche alle quali lo storico tedesco ha attinto e attraverso le quali si è formato. L'interpretazione ottocentesca, che vedeva in Wolff e in generale in Descartes e nel suo metodo i maggiori ispiratori della storiografia di Brucker, lascia spazio nel Novecento all'idea della derivazione dall'*ecllettismo* di Buddeus dell'impostazione metodologica dell'*Historia critica*; proprio all'*ecllettismo*, infatti, sarebbe da ricondurre il progetto di una "storia filosofica" della filosofia. Tuttavia non è difficile trovare nel capolavoro di Brucker quegli influssi cartesiani e wolffiani di cui parlavano Cousin e Hegel, specialmente per quanto concerne il pensiero moderno. La stessa definizione di filosofia come conoscenza dei principi e delle regole della verità umana e divina, tanto importante sul piano metodologico, contiene echi cartesiani. In particolare la ricerca costante del sistema nelle diverse teorie è condotta sul piano della correttezza formale del ragionamento e sulla logica concatenazione delle asserzioni, caratteristica derivante dall'impostazione metodologica cartesiana.

Concludendo con una panoramica degli influssi culturali e teorici che hanno avuto forte presa su Brucker, si può affermare che in un generale impianto influenzato dal metodo geometrico cartesiano hanno trovato spazio l'*eclittismo* di Buddeus e l'originale programma storiografico di Heumann, nonché l'adesione all'impostazione lockeana del problema gnoseologico e la positività con cui viene salutato il metodo di Newton, quindi la predilezione, nella lettura della modernità filosofica, per il sistema leibniziano, in grado di offrire il supporto teorico adeguato a quella mediazione tra razionalità e fede che ha animato tutto il lavoro di Brucker.

II

Dal Rinascimento all'*eclettismo*

2.1. Introduzione

«Non satis aequa fortuna gavisam fuisse, quae cum renascentibus literis restaurari quoque coepit, philosophiam, ex iis, quae in antecedentibus copiose disseruimus, est certissimum et manifestum.»¹⁹

Con queste parole si apre la seconda parte del terzo periodo della storia della filosofia che Brucker illustra nella *Historia critica*, riguardante la nascita della filosofia eclettica. Nel capitolo precedente si è potuto notare come una delle novità della prospettiva storiografica di Brucker stia nella periodizzazione, nello specifico nell'introduzione della rinascita delle lettere come cesura fondamentale per lo sviluppo del pensiero. Nella ricostruzione delle caratteristiche del Rinascimento operata da Brucker, il tratto che emerge con più forza risulta certamente essere la propensione alla restaurazione delle antiche sette filosofiche, soprattutto greche, sulla base di un principio di autorità e purezza testuale che si impone come criterio fondamentale dell'interpretazione e riformulazione delle teorie filosofiche. Tenendo fermo questo dato, si cadrebbe in errore se si ritenesse che l'*eclettismo*

¹⁹ J. Brucker, *Historia critica philosophiae*, Literis et Impensis Bern. Christoph. Breitkopf., Lipsia, 1742. Copia anastatica: Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1975, vol. IV, tomo II, p. 3

sia scaturito da queste peculiarità culturali e da questa impostazione filosofica. Infatti, la descrizione offerta da Brucker della filosofia eclettica ha poco a che fare con lo spirito erudito che animava i filosofi del Rinascimento, essendo le caratteristiche principali della nuova filosofia la negazione del principio di autorità, la libera ricerca della verità, l'utilità pratica delle formulazioni teoriche. Un attento sguardo all'articolazione del testo bruckeriano permette in prima istanza di evitare questo errore interpretativo e cogliere il reale punto di vista dell'autore. In conclusione della prima parte del terzo periodo della storia della filosofia, dopo aver elencato in diversi capitoli le varie sette filosofiche restaurate (pitagorico-platonico-cabalistica, parmenidea, ionica, stoica, democrito-epicurea, scettica), Brucker pone un capitolo dedicato alla filosofia sincretica. Già la posizione che occupa il capitolo sul *sincretismo*, tra la filosofia di setta e la nuova filosofia eclettica, getta luce sulla funzione che Brucker attribuisce a questo atteggiamento filosofico: essere il ponte tra la filosofia quattro e cinquecentesca e l'*eclettismo* del XVII e XVIII secolo.

In apertura del paragrafo introduttivo vengono descritte le due caratteristiche principali del *sincretismo*: il rifiuto del settarismo – non sostanziale secondo Brucker, come si vedrà in seguito – e l'intenzione di conciliare le diverse sette alla luce di verità accertate e comuni; quest'ultimo punto in linea con la concezione rinascimentale di una verità plurale e non univoca affidata a numerose scuole di pensiero. L'atteggiamento dei sincretici conclude in un certo senso la parabola rinascimentale. Infatti, l'accuratezza testuale dei dotti rinascimentali, spesso fine a se stessa, si trasforma in strumento che consente di verificare le teorie dei filosofi del passato in vista di una possibile conciliazione. Quest'ultima, inoltre, è resa possibile attraverso il parziale allontanamento dal principio di autorità, sostituito dalla

volontà di declinare al presente i sistemi degli antichi in vista di un avvicinamento con le recenti scoperte e le nuove posizioni teoriche.

2.2. Il sincretismo nell'*Historia critica*

Dopo aver definito lo scopo della filosofia sincretica, Brucker comincia una ricognizione di tutte le posizioni teoriche che si sono richiamate all'ideale della conciliazione tra diversi sistemi e tradizioni culturali. Il capitolo è molto denso e l'ordine della trattazione segue il criterio di dividere i diversi sincretismi in base alle scuole e alle posizioni teoriche che di volta in volta sono state accomunate. La prima classe di sincretici che viene affrontata fa capo all'intenzione di conciliare le antiche sette con le Sacre Scritture. La personalità che trova spazio in questa sezione è quella di Guillaume Postel²⁰ (Postellus, 1510-1581), di cui Brucker sottolinea l'acuto ingegno, ma del quale non apprezza il tentativo di coniugare la sapienza pagana con il dettato delle Scritture sfociato in un'eresia di tipo materialistico. Nello stesso ordine di idee si muovono Muzio Pansa (1560-1640), il cui pensiero l'autore giudica *ineptissimo Syncretismo*²¹ sulla scia di Jakob Thomasius (1622-1684), Agostino Steuco²² (1497-1548), sostenitore dell'unità del pensiero e della "perennis philosophia", che cerca di mostrare la comune radice della sapienza pagana (Egizi, Caldei, Greci) e della sapienza cristiana. Simili a quello di Steuco si

²⁰ Promotore di un cristianesimo semplice e di facile accesso teorico, da estendere universalmente tramite la diffusione politica trans-nazionale della monarchia francese. Questa universalità viene sostenuta, sul piano metafisico, da un panteismo di base che affonda le proprie radici nella filosofia naturale del Rinascimento, dalla quale deriva il forte portato eretico che la caratterizza. Cfr. M. Dal Pra, *La filosofia moderna dal quattrocento al seicento*, casa editrice dr. Francesco Vallardi, Società Editrice Libreria s.p.a., Milano, 1976.

²¹ J. Brucker, *op. cit.*, vol. IV, tomo I, p. 753.

²² Sostenitore di un naturalismo religioso in cui la grazia viene presentata come un fenomeno di asceti e purificazione cosmica che interessa la natura nella sua totalità. Cfr. M. Dal Pra, *op. cit.*

trovano i sincretismi di Kaspar Barth (Barthius, 1587-1658), molto criticato da Brucker, che vede il suo lavoro condotto *sine iudicio et critica historiae philosophiae notitia*²³, Tobias Pfanner (1641-1716), che l'autore critica per aver mischiato indiscriminatamente opinioni vere ed errate dei pagani. Si incontra, quindi, il sincretismo tra setta stoica e Scritture ad opera di Giusto Lipsio²⁴ (Lipsius 1547-1606), che Brucker considera negativamente, vista la propensione a ridurre il pensiero cristiano a quello stoico. Segue un *excursus* sul sincretismo tra filosofia stoica e cristiana, tra questa e il Platonismo – ad opera di Francesco Patrizi²⁵ (1529-1597) – e l'Aristotelismo, quest'ultimo sincretismo colpevole, secondo Brucker, di non essersi attenuto al vero pensiero di Aristotele pur di mostrare la vicinanza dello stagirita al dogma cristiano. La filosofia cristiana viene fatta convergere anche con teorie e posizione recenti, come mostra il caso di Ludovico De Beaufort, che prova a far convergere la fisiologia di matrice cartesiana con la cosmogonia mosaica; e quello di Christopher Wittichii²⁶ (1625-1687), il quale cerca di dimostrare la derivazione della teoria cartesiana della generazione del mondo dal libro della Genesi. Proseguendo nella lettura del capitolo, si nota come i tentativi di sincretismo che Brucker descrive siano stati molto eterogenei rispetto al proprio oggetto di studi. Infatti, oltre alla conciliazione tra sette antiche e Sacre Scritture sul piano della metafisica, il *sincretismo* ha operato anche un avvicinamento, nell'ambito della filosofia naturale e della medicina, tra gli antichi e i moderni filosofi. Un esempio è lo

²³ J. Brucker, *op. cit.*, vol. IV, tomo I, p. 754.

²⁴ Importante figura degli studi umanistici olandesi, contribuì a scalzare Aristotele dal ruolo di preminenza che occupava negli insegnamenti universitari. Cfr. M. Dal Pra, *op. cit.*

²⁵ Risoluto critico dell'aristotelismo, vicino al sensismo di Telesio, ne approfondisce e radicalizza le conclusioni attraverso una metafisica con al centro la luce, intesa come tramite tra il finito e l'infinito e tra il corporeo e l'incorporeo. *Ibidem.*

²⁶ Figura della seconda metà del Seicento, olandese, si inserisce nel movimento culturale che tenta di ridare respiro alla filosofia aristotelica e contemporaneamente prova a sviluppare i temi della modernità filosofica dal punto di vista cartesiano. *Ibidem.*

studio di Daniel Sennert (Sennertus 1572-1637), professore e medico tedesco che tentò di inserire il metodo chimico di Paracelso nella medicina ippocratico-galenica, contro il quale Brucker presenta l'obiezione di Johannes Freitag (Freitagius 1581-1641), il quale rifiuta l'accostamento tra la chimica moderna e la sapienza medica antica. Un ampio spazio è offerto al sincretismo di Jean-Baptiste Du Hamel²⁷ (1624-1706), che nel *De consensu veteris et novae philosophiae* (sezione dell'*Operum philosophicorum* del 1663) cerca un sincretismo tra il pensiero platonico, aristotelico, epicureo e cartesiano, principalmente sul piano della filosofia della natura. Brucker elogia la competenza e l'erudizione di Du Hamel, ma critica alla base il tentativo di conciliazione, distinguendo il sincretismo dal fittizio eclettismo da cui l'autore dice essere ispirata la sua opera. Si arriva poi a parlare della convergenza che riguarda filosofi e sette antiche tra loro, nello specifico, del sincretismo platonico-peripatetico-stoico. Brucker precisa subito che questo è un sincretismo molto antico, in cui si sono impegnati diversi autori, dei quali critica spesso i risultati approssimativi e parziali, come nel caso di Patrizi, che a causa della sua predilezione per Platone commette un errore di attribuzione testuale nei confronti di Aristotele²⁸. Segue la filosofia di Bartolomeo Keckermann²⁹ (Keckermannus 1572-1609), teologo calvinista capace di creare un nuovo sistema di ragionamento sulla base del pensiero di Ramo e di Melantone, integrando la logica aristotelica. Brucker ne

²⁷ Dal punto di vista teorico vicino a Gassendi, al di là del tentativo sincretico, rifiuta l'utilizzo diretto e immediato della matematica nel discorso fisico, ponendosi ai margini della nuova linea teorica propria della rivoluzione scientifica. *Ibidem*.

²⁸ «Quod Patricium aut nimio Platonis amore seductum, aut inadvertentia quadam deceptum asservisse, inde constat, quia illaphilosophia mystica sive Aegyptiaca Aristotelis adulterinus foetus est, cuius suppositionis notae ita manifestae sunt, ut miremur, Patricium virum doctum et accuratum, ita falli atque fallereque potuisse, ut libellum nugatorium Aristoteli adscriberet.» Ivi p. 764.

²⁹ Si occupò del problema della causalità e in generale di metafisica, fu una fonte di studio e di confronto per Spinoza. Cfr. M. Dal Pra, *op. cit.*

loda il valore e la competenza, probabilmente in quanto rappresentante della chiesa riformata. Viene quindi presentato il sincretismo di Johannes Christophorus Sturm³⁰ (Sturmio 1635-1703) tra la filosofia aristotelica e quella di matrice cartesiana. Brucker considera degno di attenzione questo tentativo che, rimanendo sincretico, ha il merito di aprire la strada alla filosofia eclettica e che si pone a metà strada tra la filosofia della natura di Aristotele e la scienza moderna. L'ultimo paragrafo del capitolo sulla filosofia sincretica, prima delle considerazioni finali, è dedicato a Leibniz, precisamente al contenuto di una lettera indirizzata al maestro J. Thomasius e che venne utilizzata da Leibniz come introduzione a un'edizione da lui curata del *De Veris Principiis* di Nizolio. Brucker nota come in questo periodo giovanile Leibniz assuma una posizione apertamente sincretica, cercando una conciliazione in chiave moderna, tra la filosofia antica, in special modo Aristotele, e quella recente³¹. Alla fine del breve paragrafo, Brucker precisa come Leibniz, che viene considerato dallo storico tedesco come un esponente della filosofia eclettica, abbandoni presto questa prospettiva per formare un sistema del tutto personale e originale³². Brucker, infine, offre un giudizio generale sul *sincretismo*, che viene considerato contrario alla verità e non utile al suo raggiungimento, vicino agli errori delle sette nei suoi tentativi ostinatamente conciliatori di esse. Si nota anche una particolare avversione nei confronti di quelle posizioni sincretiche che hanno provato a far coincidere la filosofia pagana con il dogma cristiano. Il *sincretismo* raggiunge una certa utilità nello smascheramento degli

³⁰ Importante figura, assieme a Melantone, delle correnti umanistiche tedesche vicine alla riforma luterana. *Ibidem*.

³¹ «At, ut is erat ingenio maximo, non tam recantiores cum Aristotele in concordiam redigere tentabat, quam Aristotelem cum recentioribus conciliari volebat (...)» Ivi, p. 772.

³² «Nulli autem dubitamus afferere, Leibnizium, qui accurate naevos physicae Peripateticae inspexerat, haecque iuvenis scripserat, sine dubio, ut praeceptori Thomasio placeret, senem aliter sensisse, et totum istud Syncretismi studium, (...) reiecisse» *Ibidem*.

errori e nel consolidamento delle verità pregresse, cioè nell'attività preliminare alla conciliazione di diverse teorie³³, ma nonostante questo aspetto rimane distante dalla filosofia eclettica, «syncretismum ab ea toto coelo distare»³⁴, che, smascherati gli errori del passato, procede autonomamente nella ricerca della verità. A metà tra il Rinascimento della restaurazione delle sette e l'*eclettismo* Sei e Settecentesco, il *sincretismo* viene criticato da Brucker nei suoi aspetti costitutivi, nella metodologia e negli obiettivi e in più punti viene nettamente distinto, sulla scia di Buddeus, dall'*eclettismo*; eppure, se non primi tra gli eclettici, il ruolo che sembra ricoprire questo indirizzo è quello di apripista della nuova filosofia, che Brucker sostiene e tenta di legittimare storicamente.

Dopo aver illustrato in che modo viene descritto il *sincretismo* nell'*Historia Critica* e aver presentato gli autori che in essa vengono riuniti sotto questo atteggiamento, può essere utile, per legittimare l'ultima affermazione del precedente capoverso, prendere in esame più approfonditamente il *sincretismo* come categoria di interpretazione storico-filosofica.

2.2.1. *Uno strumento di interpretazione storica: la nascita della categoria "sincretismo"*

Il *sincretismo*, così come è inteso nell'*Historia Critica*, è una categoria di assoluta pregnanza bruckeriana e fortemente dipendente dal momento storico nel quale Brucker ha intrapreso il suo lavoro storiografico, lo studio del quale permette di comprendere più

³³ «Quamuis autem Syncretismus iure meritoque eiiciatur ex philosophia, velut pestis quaedam, qua ingenia corrumpuntur, et errores augentur, non tamen reiicitur prudens et attenta sectarum comparatio vel cum Scriptura Sacra, vel cum ipsa philosophia instituta, quae sua utilitate non caret, et vel errores detegere, vel verum confirmare, interdum novas cogitationes et ἐυζήματα suppeditare potest.» Ivi, p. 775.

³⁴ *Ibidem*.

approfonditamente l'andamento della storia della filosofia di Brucker e i motivi che l'hanno ispirata.

All'interno delle opere degli storici che esaurirono i propri studi nell'arco del XVII secolo non si incontra un interesse sistematico per la modernità filosofica. Spesso le ricostruzioni storiche hanno come oggetto soltanto la filosofia antica, altre volte lo spazio dedicato alla contemporaneità e ai tempi più prossimi della storia della filosofia risulta limitato oppure la trattazione sembra approssimativa. La situazione cambia sensibilmente con gli storici più vicini a Brucker, vissuti a cavallo del XVII e XVIII secolo. Quasi nessuno di questi autori, e questo è il dato più interessante, introduce, tuttavia, la filosofia Sincretica nel piano della propria storia del pensiero. Un esame analitico delle varie posizioni in ambito storiografico, sia del passato prossimo che della contemporaneità di Brucker, può aiutare a comprendere l'originalità dello storico tedesco nella trattazione del *sincretismo*.

2.3. La storia della filosofia fino alla *querelle*: assenza della modernità

Voss, un erudito olandese vissuto tra il 1577 e il 1649, nel *De philosophorum sectis*, pubblicato postumo nel 1757, fa pochi accenni alla filosofia moderna, limitandosi ad affermare che alcuni autori recenti ricalcano, pur senza affiliarsi a nessuna scuola, posizioni toriche del passato. Heereboord (1614-1659), è autore dei *Meletemata philosophica* (1659), in cui tenta una combinazione di aristotelismo e cartesianismo, senza parlare di *sincretismo* e senza definire tale il suo lavoro. Simile negli intenti è Grau (1635-1683). La posizione di Horn

(1620-1670) è più complessa. Nella sua *Historia philosophica* del 1655 è presente l'idea che il Seicento sia secolo squisitamente filosofico in contrapposizione al cinquecento più marcatamente filologico; Horn crede inoltre che sia più proficuo studiare la filosofia antica rispetto alla moderna in quanto portatrice di verità consolidate. Da questo punto di vista il filosofo moderno dovrà confrontarsi con gli antichi, nel tentativo di rapportarli alle recenti scoperte e alle nuove teorie. Questa prospettiva di impegno culturale non viene però definita da Horn "sincretismo", ma «philosophia nova». Probabilmente per questo, Horn rappresenterà uno degli interlocutori polemici di Brucker. Nella *History of philosophy*, scritta tra il 1655 e il 1662, Stanley (1625-1678) non giunge a parlare della filosofia moderna, fermandosi all'antica. Per lo storico inglese la storia della filosofia deve semplicemente offrire l'opportunità di trarre giovamento morale e spirituale attraverso lo studio dei diversi autori e scuole. All'opera di Stanley sarà aggiunto da Olearius (1672-1715) un capitolo sull'*eclettismo* antico, che viene mostrato come un ideale di ricerca filosofica che permette di legare differenti teorie sulla base del comune portato di verità. Una posizione che sulla scia di Brucker andrebbe definita Sincretica, ma che Olearius chiama, appunto, eclettica. Lo storico francese Launoy (1603-1678) viene citato come fonte critica ed elogiato da Brucker per l'opera *De Varia Aristotelis fortuna* del 1653, con la quale ripercorre le tappe della fortuna di Aristotele nei secoli, la filosofia moderna non trova spazio nel testo. L'inglese Gale (1628-1678) nel 1669 pubblica *The court of gentiles philosophia generalis*, in cui sposa la causa di un *eclettismo* molto simile a quello di Olearius, secondo il quale il compito del filosofo è conoscere le verità delle diverse sette e scuole, intese come specchio dell'unica verità divina. Brucker loda l'impianto e l'ispirazione

religiosa dell'opera. Rapin (1621-1687) pubblica nel 1676 la *Reflexion sur la philosophie ancienne et moderne*, in cui l'autore parteggia per la filosofia antica e non tiene in gran conto quella moderna, vi è comunque nell'opera un ideale di imparzialità di giudizio della ricerca storica.

2.4. Comincia la *querelle*: i bisogni della modernità

Il francese de Villemandy, vissuto tra il 1636 e il 1703, si impegna in un lavoro di conciliazione tra filosofia antica e moderna nell'opera *Manudictio philosophiae Aristotelae, Epicurae et Cartesianae*. Coste (1668-1747) pubblica il *Discours sur la philosophie ancienne et moderne* nel 1690, agli albori della “querelle des anciens et des modernes”, cominciata nel 1687 con la presentazione di Perrault (1628-1703) all'Académie française del poema *Le siècle de Louis le Grand*, in cui si tessono le lodi dell'epoca moderna mettendo in discussione il primato culturale degli antichi. Nella sua opera Coste prende le parti della filosofia moderna, sostenendo che il pensiero degli antichi deve essere utilizzato come strumento per il raggiungimento di nuove verità e non come modello inarrivabile di sapere. Negli stessi anni (1700) viene composto il volume di Pourchot (1651-1734) *Istitutiones philosophae ad faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparata*. Nel testo l'autore afferma che le nuove teorie devono molto alle conoscenze degli antichi e che il compito del filosofo è quello di adattare alla contemporaneità le verità proprie delle sette del passato. Solo tre anni prima, nel 1697, Bayle (1647-1706) pubblica il suo *Dictionnaire historique et critique*, che in una prospettiva di rinnovamento

filosofico, cerca di scovare gli errori delle teorie e dei sistemi filosofici del passato. Sarà un punto di riferimento importante per la storiografia di Brucker. Di grande rilevanza è l'*Histoire critique de la philosophie* che Deslandes (1689-1757) dà alle stampe nel 1756. Questa storia della filosofia verrà molto criticata da Brucker; le tesi fondamentali in essa contenute sono il primato filosofico del XVII secolo e la considerazione della filosofia cartesiana come elemento ispiratore di questo primato. C'è una forte attenzione alla filosofia moderna e alle sue specificità; nell'opera Deslandes non parla di *sincretismo* ma di alcuni filosofi che vengono definiti "conciliatori". Per ciò che riguarda la storia della filosofia in Italia, sono illuminanti le opere di Cozzando (1620-1702) *De magisterio antiquorum philosophorum* (1684) e di Corsini (1702-1765) *Istitutiones philosophicae, ac mathematicae ad usum Scholarum Piarum* (1731-1737), criticate da Brucker che le paragona ai lavori di stampo sincretico di Horn e Du Hamel. Sul piano della polemica tra antichi e moderni è da segnalare l'*Istoria filosofica* di Valletta (1636-1714) pubblicata intorno la 1704, in cui l'autore, senza importanti tesi storiografiche, prende parte per la filosofia moderna. Ad ispirare i caratteri dell'*eclettismo* di cui parla Brucker – che a sua volta, come vedremo, porta alla creazione della categoria "sincretismo" – si trovano due maestri, uno ideale e l'altro storico. Sono C. Thomasius (1655-1728) e lo storico Buddeus (1667-1729), quest'ultimo autore di numerose opere storico-filosofiche in cui viene delineato il carattere principalmente antiscolastico della filosofia eclettica. Altro riferimento di Brucker, nella metodologia di ricerca storica, è Heumann (1681-1764).

2.5. Soddisfare i bisogni della modernità: lo scopo della storiografia di Brucker

Gli storici e gli eruditi del Seicento si occupano principalmente delle origini della filosofia e della sapienza degli antichi. Non hanno un metodo critico di indagine storica e le categorie utilizzate difficilmente possono essere utili per lo studio della filosofia loro contemporanea. Non utilizzano il termine *sincretismo* probabilmente proprio per questa carenza di categorie affini alla modernità. È interessante, inoltre, notare come quegli stessi storici assumano posizioni teoriche concordiste senza definirsi sincretici e senza attribuire ad alcuno questo atteggiamento filosofico. Come detto in precedenza, lo scenario cambia con gli studiosi vissuti tra il seicento e il settecento. Costoro mostrano maggiore interesse per la modernità filosofica e per le recenti scoperte scientifiche. Al centro delle ricostruzioni storiche non c'è più la nascita della filosofia o la genealogia delle sette e dei sistemi considerati nella propria specificità teorica, ma la legittimazione di un sapere originale e spesso in contrapposizione con quello antico, in vista dell'affermazione di nuovi criteri di razionalità. La polemica tra antichi e moderni è lo scenario culturale in cui si sviluppa questo tentativo ed è lo specchio di cambiamenti epocali che investirono le società e gli Stati. I sistemi di pensiero devono rispondere a bisogni differenti rispetto al passato, gli oggetti di indagine filosofica cominciano a cambiare o a venire affrontati in modo diverso. Sono necessarie delle teorie conoscitive in grado di supportare le scoperte scientifiche e le innovazioni tecnologiche; in metafisica la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, dell'immortalità dell'anima, dell'eternità del Mondo non risultano più fini a se stesse, ma diventano strumento per la

costruzione di sistemi onnicomprensivi che giustifichino ipotesi scientifiche di funzionamento del reale (meccanicismo, finalismo etc.). La filosofia politica e del diritto affermano la propria giurisdizione culturale e disciplinare, proponendo teorie dello Stato e ipotesi legislative speculari ai cambiamenti storici e distantissime dalla riflessione dell'antichità. La legittimazione di ciò che è nuovo – di un nuovo modello del sapere e di una originale forma della razionalità, di innovative forme di organizzazione della società e dei valori morali sui quali fondare i relativi sistemi normativi – trova nell'indagine storica un luogo privilegiato di esplicazione. Risulta necessario giustificare sul piano dello sviluppo storico il progetto innovatore della modernità, ed è proprio in questo quadro che è possibile inscrivere il lavoro di Brucker, nello specifico l'introduzione e la conseguente interpretazione della categoria del *sincretismo* all'interno della storia della filosofia.

Come già visto nel capitolo precedente, la pietra angolare nella ricostruzione della storia della filosofia di Brucker è la filosofia eclettica. Lo scopo del suo lavoro è illustrare il cammino percorso dal sapere fino al raggiungimento del suo massimo sviluppo, rappresentato dalla filosofia sei e settecentesca. L'*eclettismo* svolge, quindi, la doppia funzione di strumento interpretativo e di fine della ricerca. L'*Historia critica* si muove in un orizzonte che è già distante dalla polemica tra antichi e moderni, attestandosi ad un livello di consapevolezza storica e maturità interpretativa fino ad allora sconosciuti. Eppure l'obiettivo è il medesimo, ciò che manca è la strutturale contrapposizione con il sapere antico, nell'opera tuttavia, le forti antitesi non mancano. Seguendo un'idea di sviluppo storico tipicamente illuminista e destinata ad avere notevole successo, la storia della filosofia di Brucker è costruita sulla base di progressive

contrapposizioni tra stadi successivi di sviluppo filosofico, che possono affermare se stessi attraverso la contestazione e l'abbattimento dei precedenti, identificati con una determinata configurazione del modello di razionalità e i suoi relativi scopi. Per il periodo che viene preso in esame, l'esempio lampante di questa lettura della storia è rappresentato dal Rinascimento – per il periodo precedente dalla nascita di Cristo, che scalza la filosofia pagana e i suoi valori portanti – che si impone con l'intenzione di criticare la monolitica cultura scolastico-aristotelica e rinnovare il modo di creare conoscenza. In generale una diversa visione del ruolo dell'uomo all'interno del cosmo si afferma su una precedente, generando nuove filosofie e sistemi teorici. Il Rinascimento è la seconda, e ultima, grande cesura della storia della filosofia dopo la nascita di Cristo e, assieme alla riforma protestante, il momento che schiude il terzo periodo della storia del pensiero. Nel quadro di questa svolta, che comincia con la critica della filosofia medievale, si afferma la filosofia eclettica. Risulta tuttavia difficile considerare l'*eclettismo* come l'estrema propaggine del Rinascimento. A fianco dell'elogio che Brucker offre di quest'ultimo, si trovano infatti numerose critiche, proprio in riferimento alla distanza che separa la filosofia rinascimentale, settaria e spesso pedantemente erudita, dal moderno *eclettismo*, critico e originale. Non sembra quindi che ci sia una totale continuità tra questi due momenti della storia della filosofia, nonostante l'uno sia il risultato finale della cultura che l'altro inaugura. Se la novità del Rinascimento ha avuto bisogno di un interlocutore polemico per affermarsi, l'*eclettismo* e il suo portato di originalità necessitano della medesima condizione. Nel caso della rinascita delle lettere, però, il lavoro era stato più semplice, in quanto apriva, oltre che nuovi scenari culturali, anche una nuova età della

storia; per l'*eclettismo*, che matura nel seno di quell'età, il compito risulta più arduo. La nuova filosofia, nel sistema di periodizzazione bruckeriano, non inaugura una nuova era del pensiero e della riflessione, eppure opera uno stravolgimento delle modalità del filosofare, non "seppellisce" un'epoca ma ne rivoluziona completamente dall'interno lo spirito e la cultura in senso filosofico. Il problema di Brucker rispetto all'*eclettismo*, quindi, è trovare un interlocutore polemico in grado di confermare la sua ascesa. La Scolastica aveva svolto questo ruolo per il Rinascimento, che aveva aperto un nuovo scenario storico e nuovi scopi e modalità filosofici; all'*eclettismo* serve un avversario abbastanza forte teoricamente che permetta di legittimarne il peso filosofico, ma non troppo distante culturalmente per non dare il via ad una nuova età della storia, non prevista nell'impianto bruckeriano. Questo ruolo viene svolto dalla filosofia sincretica, categoria che Brucker utilizza in modo strumentale alla nascita dell'*eclettismo*. Lo storico tedesco tratta questo atteggiamento intellettuale più con perizia critico-filosofica che con precisione e attendibilità storiografica; il primo elemento che può dimostrare questo scarto è il fatto che nessuno dei filosofi e degli storici riuniti sotto questa categoria si definiscono sincretici. Non esiste, inoltre, una scuola o un indirizzo sincretico nella storia della filosofia, non c'è un caposcuola e tantomeno dei seguaci, non vi è un programma metodologico condiviso che ne accomuni gli esponenti. Un altro dato interessante è la tipologia di *circumstantiae* di cui Brucker fa menzione a proposito dei Sincretici. A differenza di altri capitoli, in cui la nascita e lo sviluppo delle varie scuole di pensiero erano giustificati e spiegati alla luce di una precisa e generale contestualizzazione storica, in quello sui Sincretici Brucker si occupa solo delle *circumstantiae* personali di ogni singolo autore, delineandone

la biografia e il percorso intellettuale e civile. Questa assenza può fare luce sulla frizione esistente tra il piano critico dell'interpretazione bruckeriana, che pone il *sincretismo* come classe di filosofi³⁵ vivente e operante tra l'inizio del cinquecento e l'inizio del settecento, e la realtà storica della speculazione filosofica di quei due secoli. La caratteristica metodologica principale del *sincretismo*, conciliare più sette in nome della pluralità del vero sulla base di istanze teoriche comuni, avrebbe potuto portare Brucker a scorgere tracce del *sincretismo* in diverse scuole di pensiero. Il neoplatonismo, ad esempio, riunisce molte tradizioni filosofiche differenti, ma nel capitolo loro dedicato Brucker li definisce come *Secta eclecticica*, attribuendosi l'onere di precisare che l'elettismo di cui quei filosofi si facevano portavoce era molto distante dal vero *eclettismo* di età moderna³⁶. L'unica differenza tra il neoplatonismo e il *sincretismo* potrebbe risiedere nel programma consapevole da parte dei primi di far trionfare, attraverso la conciliazione teorica, un determinato punto di vista, ma a ben guardare questa intenzione non è così distante dal *sincretismo* aristotelico di J. Thomasius o quello di matrice cattolica di Steuco. Più facile sarebbe stato per l'autore parlare anche per i Neoplatonici di *sincretismo*³⁷, ma probabilmente questa scelta avrebbe fatto sfumare la pregnanza storica della categoria filosofica e di conseguenza inficiato il ruolo che essa doveva ricoprire rispetto all'*eclettismo*. L'ipotesi che il *sincretismo* venga inserito ad hoc nella

³⁵ Brucker non chiama mai il Sincretismo con il termine "scuola", usa le espressioni "denominazione" o, appunto, "classe" di filosofi.

³⁶ «Platonica, quam hucusque enarravimus, secta eclecticica genuit, monstrosi nominis generisque philosophiam, si nomen nativa significatione adhibetur. Secta enim cum dicatur, quae unius potissimum philosophi rationem philosophandi, quodque sibi construxit, sistema doctrinarum sequitur; eclecticica vero methodus ea fit, quae ex omnium sectarum placitis ea sibi eligit, quae veritati propiora sunt, et propriis meditationibus iungi apta; ex quae iis proprium doctrinae excitat aedificium; clarum inde est, sectariam philosophiam adeo repugnare eclecticicae, ut in unum redigi corpus nequeant.» in Brucker, *op. cit.*, vol II, p. 189

³⁷ Come aveva fatto Buddeus in un articolo pubblicato sulla rivista *Observationes selectae*, da lui stesso curata.

storia della filosofia e utilizzato da Brucker come categoria interpretativa, con il preciso scopo di introdurre e legittimare la novità della filosofia eclettica, è in linea con il metodo storiografico messo in campo dallo storico tedesco, almeno per due motivi. Il primo fa capo all'intenzione di Brucker di conferire dall'esterno sistematicità a quelle manifestazioni intellettuali che ne sono prive, in modo tale da costruire una storia del pensiero lineare e organica. In questo caso un atteggiamento concordista, comune a molti ed eterogenei autori, viene in qualche modo elevato al rango di categoria filosofica. Il secondo si richiama all'aspetto critico della storiografia, che, nel caso di Brucker, segue il fine di mostrare il trionfo e la superiorità dell'*eclettismo*³⁸. A supporto della tesi che la categoria "*sincretismo*" sia funzionale alla legittimazione storica dell'*eclettismo* si può notare che l'unico storico a parlare direttamente di *sincretismo* negli anni di Brucker è Buddeus, uno dei maggiori sostenitori della filosofia eclettica, autore di diversi articoli volti a spiegare le differenze esistenti tra quest'ultima e la filosofia sincretica³⁹. Di *sincretismo*, quindi, si inizia a parlare a partire da Buddeus e C. Thomasius, e dal progetto di quest'ultimo di riformare la filosofia in senso eclettico, come a sancire un forte legame tra i due orientamenti filosofici che in Brucker diviene strutturale.

Creare la categoria filosofica dei sincretici risponde, nell'opera di Brucker, a specifici criteri di metodologia di indagine storica e supporta il progetto critico-filosofico di affermazione di un nuovo criterio di razionalità. Il *sincretismo* risulta perfetto per svolgere la

³⁸ Sul ruolo della storia della filosofia nel periodo di attività di Brucker si esprime M. Longo, affermando: «La storia della filosofia viene così ad assumere una spiccata funzione polemica e di rottura nei confronti di un passato filosofico, che proprio l'indagine storica dimostra superato o, per lo meno, bisognoso di essere corretto e perfezionato.» in G. Santinello, *op. cit.*, p. 321.

³⁹ *De sincretismo philosophico generatim, De conciliatione philosophorum cum Scriptura Sacra, De conciliatione philosophorum inter se.* Tutti e tre pubblicati su *Observationes selectae*.

funzione di interlocutore polemico dell'*ecllettismo*, in quanto racchiude in sé in maniera compiuta le caratteristiche culturali del Rinascimento, che dopo aver dischiuso una nuova età del pensiero e della storia, mostra proprio nel passaggio dal *sincretismo* alla filosofia ecllettica di non aver esaurito i propri margini di sviluppo in quanto momento di svolta. Se l'avvento dell'*ecllettismo* compie l'ultimo atto della parabola storica iniziata con la Rinascita delle lettere, è l'affermazione sulla filosofia sincretica, su un avversario interno al medesimo processo critico, che ne giustifica dal punto di vista storico-filosofico la funzione di ulteriore e definitiva novità. Non sembra un caso, inoltre, che proprio sul finire del capitolo dedicato ai sincretici, venga proposto un breve paragrafo sul giovanile sincretismo di Leibniz, per Brucker filosofo simbolo dell'*ecllettismo* moderno. Leibniz riassume nel proprio iter intellettuale il cammino della filosofia nel suo insieme: un filosofo che dapprima abbraccia la metodologia e gli intenti del *sincretismo* per poi allontanarsene e dedicarsi alla ricerca personale e innovativa propria dell'ecllettico. Leibniz, quindi, incarna la scelta consapevole che la filosofia compie sul proprio oggetto e sulle sue proprie regole di ricerca, nonché sul ruolo storico di vetta massima della razionalità in quanto filosofia ecllettica⁴⁰.

⁴⁰ Nell'ultimo capitolo della *Storia delle storie generali della filosofia*, cit., G. Piaia riunisce sotto la classe dei filosofi sincretici soltanto Du Hamel, Postel e Sturm, ovvero solo coloro i quali avevano dato vita alle opere più spiccatamente sincretiche, collocando tutti gli altri autori nell'ottica della restaurazione delle sette del passato. Questa scelta sembra non rendere giustizia al modo in cui viene organizzato e inteso il capitolo da Brucker, che nell'intero svolgimento di esso, in totale venticinque pagine, e per tutti i filosofi trattati parla di Sincretismo e della relazione di questo con la filosofia ecllettica. Specialmente riguardo tale rapporto la scelta di Piaia di ridurre a tre i filosofi sincretici sembra infelice, non offrendo la possibilità di un approfondimento di esso e del ruolo che svolge nell'intero impianto storiografico di Brucker.

2.6. L'*eclettismo* nell'*Historia critica*

L'avvio del capitolo riguardante la filosofia eclettica e i suoi esponenti si apre con gli stessi toni con i quali si era concluso il precedente, ovvero con la precisazione delle caratteristiche della nuova filosofia e della distanza che separa il *sincretismo* dall'*eclettismo*. Nel secondo paragrafo Brucker delinea la peculiarità fondamentale del vero filosofo eclettico, sottintendendone la lontananza dal metodo sincretico, si legge infatti

«Quid eclectica philosophiae nomine tituloque intelligamus, ex dictis satis constat: id vero probe tenendum, ne falsam nobis et ineptam eclectici philosophi fingamus imaginem. Nempe ille solus nobis eclecticus philosophus est, qui procul ire iusso omni auctoritatis, venerationis, antiquitatis, sectae, similiumque praeiudictio ad unam rationis connate regulam respicit, exque rerum, quas considerandas sibi statuit, natura, indole, et proprietatibus essentialibus clara et evidenti principia haurit, ex quibus iustis ratiocinandi legibus usus, conclusiones deinde de problematibus philosophicis deducit (...)»⁴¹.

Sarebbe allora del tutto errato accomunare i due orientamenti, che non solo utilizzano metodi di indagine differenti e risultano eterogenei rispetto agli oggetti di studio, ma si trovano in una scala progressiva di valore razionale, in cui il gradino più alto è occupato dall'*eclettismo*, essendo la filosofia sincretica ancora legata agli schemi concettuali degli antichi e alla riproposizione del sapere proprio delle sette⁴². Brucker procede con l'illustrazione delle diverse cause che hanno

⁴¹ In J. Brucker, *op. cit.*, vol. IV, Tomo II, p. 4.

⁴² «Ne eclecticam philosophiam cum sincretica confundamus, et lucem comparemus cum tenebris.»; «Ast discipuli et praeceptorum ambitione, et inepta admiratione seducti in verba eorum iurantes laudabili via deserta, sectae stadium praetulerunt.» Ivi, p. 5.

ritardato l'affermazione della filosofia eclettica. Vengono chiamati in causa l'erudizione fine a se stessa dei dotti rinascimentali e lo studio condotto quasi esclusivamente sul piano filologico dei testi antichi, che non permettevano il proliferare di nuove teorie e in generale di nuovi orizzonti filosofici⁴³. In contrapposizione all'opera di rinnovamento spirituale messa in campo da Lutero che «philosophiae liberioem restituisset naturam», viene chiamato in causa l'atteggiamento della Chiesa di Roma come ulteriore fattore di ritardo dell'avvento dell'*eclettismo*. Essa risulta colpevole, secondo Brucker, di aver osteggiato filosofi e intellettuali vicini al nuovo orientamento filosofico a causa del proprio settarismo di matrice aristotelica, come nel caso di Bruno e di Galilei. «Tandem, licet fero, miserta humani generis divina clementia, ut dispellerentur nubes, et sapere ferio discerent philosophi, animos compulit⁴⁴», la situazione, quindi, cambia grazie all'intervento della clemenza divina che, osservando lo stato di decadimento al quale era giunto il sapere, porta la storia a mutare il suo corso e a far apparire degli uomini nuovi, che rompono definitivamente con il passato e con le sette antiche, innovando radicalmente le modalità del filosofare. Primo in questa schiera di filosofi nuovi viene menzionato Bacone e il suo progetto di rinnovamento del sapere illustrato nel *Novum Organon* (1620). La figura di Bacone risulta paradigmatica nel testo di Brucker: riassumendo in sé molte delle caratteristiche morali e metodologiche del vero filosofo eclettico, il filosofo inglese svolge la funzione ideale di apripista dell'*eclettismo*, funzione che gli verrà riconosciuta anche

⁴³ «Et ipsum quidem resuscitate eruditionis exordium in caussa fuisse dicendum est, cur eclectica philosophia neglecta, sectaria triumphaverit.»; «Cui praeiudicio cum amplissime faveret philosophia Graecanicae, (...) ex quo philologiae studio alimenta peterent, dici non potest, quam concitatis gressibus viri eruditi in amplexus philosophiae sectariae cucurrerint; desperantes, fore, ut ex libero philosophandi innovandique cum ratione genere Gloria literarum, quam affectabant, enesceretur.» Ivi, p. 6.

⁴⁴ Ivi, p. 8.

nell'immediato futuro nella cultura inglese e francese e che si consoliderà fortemente, muovendo l'intero Illuminismo a confrontarsi con essa. Proprio Bacone offre il fianco per illustrare il carattere fondamentale pratico e volto all'utile della filosofia eclettica. Essa si impone inizialmente nell'ambito dell'indagine sulla natura e sulla base di un anti-aristotelismo di fondo, che in prima istanza serve a criticare la Scolastica e le filosofie di setta che, pure se critiche verso l'aristotelismo, si muovevano nello stesso orizzonte concettuale e metodologico. L'*eclettismo*, quindi, rivendica il primato dell'esperienza rispetto alle vuote categorie aristoteliche, considerate troppo formali e non in grado di far procedere la ricerca sul funzionamento della natura. Brucker coglie a questo punto la svolta profonda operata nella filosofia naturale e che è rappresentata dall'abbandono della riflessione sulla base di categorie qualitative, quali quelle aristoteliche, e dall'introduzione di criteri quantitativi di ricerca di stampo matematico. Rifiutando una distinzione dei filosofi eclettici in matematici e metafisici, Brucker preferisce parlare di sintetici e analitici, ovvero di due prospettive metodologiche che fanno capo, rispettivamente, alla deduzione e all'induzione. In questo modo, la filosofia eclettica acquisisce un forte valore di unità e sistematicità. Infatti, coloro che più di altri utilizzano la matematica nelle proprie ricerche dispongono e usano i propri risultati per creare un'ipotesi metafisica e unitaria di funzionamento del reale⁴⁵; i metafisici, anche se non principalmente, sfruttano in diversi modi le conoscenze proprie della matematica nella costruzione dei sistemi⁴⁶. La differenza tra i due orientamenti, accomunati dalla componente

⁴⁵ «(...) hi vero qui matematici dicuntur, in solis theoremantibus et propositionibus particularibus haud haereant, sed a ad metaphysica axiomata ascendant (...)» Ivi, p. 11.

⁴⁶ «(...) qui metaphysici vocantur, non tantum fuerint matematici primi ordinis, sed et mathesi in hac philosophandi methodo, plurius modo fuerint usi (...)» *Ibidem*.

metodologica della matematica, risulta solo dal procedimento usato per formulare le ipotesi, ovvero, come detto sopra, dalla scelta tra deduzione e induzione. In quanto matematico (vedi Newton e in certo qual modo Leibniz), il nuovo intellettuale non risulta un tecnico, ma un filosofo che sfrutta una metodologia diversa per costruire il proprio sistema teorico; in quanto metafisico, si lascia alle spalle l'astrattezza della metafisica classica per fondare, attraverso l'esperienza corroborata dal calcolo, la sua ricerca.

Concluso questo paragrafo introduttivo sulle caratteristiche dell'*ecllettismo* e sulle sue modalità di ricerca, Brucker passa in rassegna i reali protagonisti filosofici dell'impresa ecllettica. Vengono prese in esame le loro vite e le rispettive posizioni teoriche, accompagnando la descrizione di queste ultime alle critiche che esse hanno incontrato nel corso della loro fruizione, aggiungendone di nuove laddove l'autore crede ve ne sia bisogno e elargendo lodi dove pensa sia opportuno, in un lavoro al contempo di precisa analisi e di giudizio critico.

Gli autori che vengono discussi nella prima parte del capitolo sono iscritti nell'arco temporale di un secolo, dalla prima metà del XVI secolo all'inizio della seconda metà del XVII. In questa sezione dell'opera Brucker intende descrivere, attraverso le differenti prospettive teoriche, gli albori della filosofia ecllettica e le modalità attraverso le quali l'*ecllettismo* si è affermato sul panorama filosofico, fino alla sua più compiuta determinazione con la filosofia tardo seicentesca e settecentesca. Le personalità che svolgono questo ruolo introduttivo, nell'ordine proposto da Brucker, sono: Bruno, Cardano, Bacone, Campanella.

Vissuti nello stesso periodo in cui il *sincretismo* mostrava il volto più originale della filosofia di setta, senza peraltro rifiutarne le

impostazioni metodologiche di base né modificarne gli scopi, questi filosofi ricoprono un ruolo rivoluzionario nel percorso della storia della filosofia, portando per primi la speculazione sui binari della nuova filosofia eclettica. Le caratteristiche fondamentali del filosofo eclettico, in special modo la particolare disposizione alla ricerca basata sulla libertà di pensiero e sull'autonomia, sono tratti comuni ad ognuno di essi che vengono sempre richiamati e sottolineati da Brucker nel corso di ogni specifica trattazione. In una lettura di insieme di questi primi autori eclettici, vi sono due fattori che appaiono immediatamente evidenti. Il primo è il rifiuto della filosofia di setta e della sua configurazione più compiuta rappresentata dal *sincretismo*, una negazione che si concretizza nella critica ai riferimenti filosofici più illustri del settarismo, nell'abbandono del principio di autorità attraverso il quale veniva riproposto il sapere degli antichi e in generale nel capovolgimento della logica e della terminologia aristotelica, che aveva segnato anche nei momenti di critica la metodologia e gli scopi delle sette e del *sincretismo*. Questo primo punto gioca in favore del ruolo di svolta epocale che ricoprono i primi eclettici, i quali per primi oppongono un rifiuto sostanziale alla filosofia degli antichi e agli epigoni di essa, affermando nuovi orizzonti di ricerca e nuove finalità, nonché, sul piano formale, una diversa intelaiatura logica che sostenga le teorie. Il secondo fattore, connesso al primo, è la professione di fede verso la libertà da ogni fede, che ognuno di questi autori propone. Per la prima volta dalla rinascita delle lettere, ci si trova di fronte ad una consapevole affermazione dell'ideale della libertà del processo conoscitivo. Questa scelta di autonomia non abbraccia esclusivamente l'ambito dell'etica della ricerca o della "deontologia filosofica", ma si propone come un criterio metodologico di scoperta della verità. A tutti questi autori è

perfettamente chiaro come solo l'indagine libera e scevra di pregiudizi possa condurre al vero, e che il processo conoscitivo non sia un'esperienza frammentaria, ma l'espressione di un'armonia interna al soggetto conoscente, in cui si intrecciano tutti gli ambiti del filosofare e i relativi principi e in cui, ad esempio, è possibile che il principio morale della libertà dell'individuo si trasformi in autonomia di ricerca oppure che quello epistemologico dell'utilità e della pragmaticità dello studio empirico della natura sconfini nell'ambito del politico, favorendo la costruzione di una società parsimoniosa ed efficiente. Proprio queste caratteristiche approfondiscono il senso dell'*eclettismo* bruckeriano, in cui il sapere del passato non ha bisogno di essere intenzionalmente ripreso perché espliciti le sue positività, in quanto la nuova filosofia, per riuscire a superarlo, lo ha già metabolizzato sottoponendolo a critica. Soprattutto nella prospettiva eclettica il filosofo tratta tutte le branche della filosofia con consapevole dimestichezza e con organicità, quest'ultima rendendo strutturale la sistematicità delle teorie che rappresenta per Brucker una delle peculiarità fondamentali della filosofia in quanto tale.

La trattazione che Brucker propone degli autori sopra citati si snoda attraverso uno schema preciso, che contiene la narrazione della vita del filosofo, la sua fortuna editoriale, le caratteristiche del suo pensiero, i suoi avversari e coloro che hanno accolto positivamente le sue posizioni, l'analisi di alcune opere e delle tesi principali in esse contenute, la discussione circa le accuse di ateismo cui quasi tutti andarono incontro. Sul piano dei contenuti un dato risulta subito evidente e riguarda la filosofia della natura, che accomuna gli studi di questi primi filosofi eclettici e sulla quale insiste non poco la ricostruzione bruckeriana. Il fatto che in questa parte della sua storia della filosofia, in cui Brucker sta trattando gli albori dell'*eclettismo* e

le sue caratteristiche di fondo sia metodologiche che contenutistiche, ponendo in primo piano gli autori che prima di altri si occuparono dello studio della natura, rende evidente il ruolo che la filosofia della natura assume, come ambito disciplinare privilegiato del discorso filosofico moderno. Al di là, quindi, delle caratteristiche peculiari delle personalità filosofiche di cui si è detto in precedenza, l'*eclettismo* fa tutt'uno con una precisa scelta del campo di indagine e la genesi di questa nuova modalità del filosofare coincide con la nascita di un'originale idea di natura e un nuovo approccio conoscitivo a essa. Questo forte legame tra filosofia della natura ed *eclettismo* è dimostrato non solo dalle fasi gestazionali della nuova filosofia, ma anche dai risultati cui essa perviene nel momento più maturo e coerente del suo sviluppo con le filosofie di Descartes e soprattutto Leibniz, impegnati nella costruzione di sistemi onnicomprensivi che risolvano il generale rapporto tra soggettività e realtà esterna. Tornando invece a parlare dei protagonisti dell'*eclettismo* della prima ora, può essere interessante analizzare le posizioni di questi diversi autori inscrivendole in un piano specifico di ricostruzione storico-filosofica, che abbia al centro il nodo della filosofia naturale. Sembra, infatti, che a Brucker non stia a cuore soltanto l'indagine del singolo pensatore e la sua particolare posizione teorica, bensì il ruolo che ognuno di essi svolge nella riappropriazione originale della tematica naturale. In altre parole, la scelta operata dall'autore di analizzare alcune opere e non altre di questi filosofi – principalmente quelle che più di altre hanno fornito un contributo alla filosofia della natura – mostra l'intento di convogliare gli sforzi dei singoli in vista di una generale riforma del sapere intorno alla natura, in modo da giustificare sul piano storico il passaggio dalla filosofia di setta e sincretica all'*eclettismo* e sul piano filosofico le compiute

teorizzazioni Cartesiane e Leibniziane del XVII secolo e gli sviluppi tecnici e scientifici del XVIII. Seguendo questa prospettiva interpretativa le filosofie di Bruno, Cardano, Bacone e Campanella, acquisiscono uno specifico significato unitario, ovvero ognuna rappresenta un singolo tassello di una generale riforma del sapere su base naturalistica. Questo tipo di intervento critico, d'altronde, è del tutto in linea con la metodologia che Brucker utilizza nell'intero corso della sua ricostruzione storica e con i principi che la ispirano. Infatti, sulla base di un'idea di ragione peculiare al momento storico in cui vede la luce, lo scopo del lavoro bruckeriano è di incidere sulla storia della filosofia conferendo sistematicità e uniformità alle varie teorie così da far emergere la linearità e la coerenza del progredire del sapere. Per raggiungere questo fine Brucker si serve di due principi: il primo è l'idea che la filosofia debba avere uno spiccato valore sistematico, così come il suo procedere, il secondo è la pressione critica esercitata sul materiale teorico e storico, attraverso la quale viene fatto trionfare questo particolare concetto di filosofia. Il disegno dello storico tedesco, quindi, risulta essere quello di legittimare, mettendo a sistema le diverse posizioni teoriche, la nascita di un modello nuovo del filosofare, che si esprime precipuamente e primariamente nell'indagine sulla natura. Non solo, l'intento di Brucker – come già visto nei paragrafi riguardanti le caratteristiche della sua storiografia – non è solo quello di descrivere il progresso unitario dello spirito che giunge fino all'affermarsi della filosofia eclettica, ma anche, sulla scia di C. Thomasius, compiere in prima persona questo processo, essere egli stesso protagonista di questa missione di affrancamento della ragione che travalica i limiti della pura speculazione.

Le differenti vicende filosofiche dei quattro autori prima menzionati possono essere intese come elementi complementari di un organico processo di riforma del sapere. Il tema centrale è rappresentato dalla filosofia della natura e ognuno, all'interno di questo processo di rinnovamento, svolge un ruolo specifico dettato dalla propria esperienza di ricerca, dalle inclinazioni del proprio metodo di indagine. La riflessione sulla natura e sui suoi meccanismi viene costituendosi a partire dai singoli contributi, criticamente congiunti da Brucker, di questi primi eclettici, che rappresentano specifici ambiti di studio e ricerca e che vanno a comporre la nuova e generale filosofia naturale. Per meglio chiarire questa molteplicità di apporti disciplinari e il modo in cui si intersecano gli uni con gli altri è utile, a questo punto, uno sguardo analitico al testo bruckeriano, attraverso il quale cogliere le specifiche posizioni di Bruno, Cardano, Bacone e Campanella e i loro rispettivi ruoli nella costruzione del nuovo sapere intorno alla natura e della complessiva riforma del sapere.

2.6.1. Eam enim ingeniorum paradoxorum naturam esse, ut inter mille luxuriantis imaginationis nenia interdum incognitas easque praestantissimas veritates eruant⁴⁷: Giordano Bruno

Il primo autore che Brucker prende in considerazione è Giordano Bruno. Nonostante la vicenda del filosofo di Nola sia successiva a quella di Cardano, lo storico tedesco decide di trattarla per prima, probabilmente a causa delle caratteristiche specifiche del pensiero di Bruno. Già dalle righe introduttive Bruno viene presentato come il primo filosofo in grado di rinnovare in senso eclettico le ricerche filosofiche, pur attraverso un pensiero astruso e a tratti

⁴⁷ Ivi, p. 31.

contraddittorio⁴⁸. Proprio questa contraddittorietà, che viene sottolineata in diversi punti del capitolo, si accompagna ad una forte carica di genialità e alla capacità, nonostante l'oscurità di alcune posizioni, di cogliere delle importanti verità filosofiche, riprese, come Brucker tiene a precisare, da Descartes e Leibniz. Dipinto da subito come una personalità irrequieta e straordinariamente feconda, Bruno appare come una sorta di primo alfiere dell'*eclettismo*, specialmente riguardo alla strenua opposizione all'aristotelismo e all'affermazione della propria libertà di pensiero. In difesa del carattere eclettico e originale della filosofia bruniana, Brucker specifica le differenze esistenti tra questa e filosofie dell'antichità come epicureismo e atomismo alle quali il pensiero di Bruno si accosta, in modo tale da scalzare l'ipotesi di un nuovo sincretismo. Segue una difesa dall'accusa di ateismo e la condanna delle torture subite dall'inquisizione. Dal punto di vista dei contenuti filosofici, le opere che Brucker sceglie di analizzare sono il *De Minimo*, il *De Immenso* e il *De la causa, principio et uno*, tre testi fondamentali della filosofia della natura di Bruno che, al di là delle critiche e delle precisazioni che lo stesso Brucker avanza, dimostrano la volontà del loro autore di dar vita ad una filosofia in grado di comprendere la natura e il suo funzionamento all'interno di un ampio ordine geometrico, fisico e metafisico e quindi di formulare, fermo restante il carattere oscuro e a volte paradossale della ricerca bruniana, un sistema filosofico onnicomprensivo.

All'interno della chiave interpretativa che vuole Brucker impegnato nella delineazione, attraverso lo studio di differenti prospettive teoriche, di un nuovo e unitario filone di ricerca filosofico-

⁴⁸ «Primus, quantum quidem nobis constat, qui totum philosophiae circulum mutare, et philosophiam dare novam eamque abstrusissimam ausus est, fuit Iordano Bruno (...)» Ivi, p. 12.

naturalistica, il ruolo che Bruno sembra ricoprire è quello dell'iniziatore spregiudicato e passionale, animato da fervente immaginazione e dalla passione per la nuova era a cui la filosofia si appresta ad andare incontro. Probabilmente proprio tenendo presente il fondamentale ruolo di iniziatore della nuova filosofia e di deciso e consapevole critico delle gabbie simboleggiate dall'eredità di Aristotele, sembra che Brucker perdoni a Bruno la mancanza di precisione, l'oscurità delle formulazioni teoriche e le contraddizioni che caratterizzano la sua speculazione. Sembra, in definitiva, che il filosofo nolano rappresenti una sorta di adolescenza storica del movimento eclettico, tutta tesa all'affermazione vulcanica di nuove esperienze teoriche e metodologiche. Non poteva, quindi, che essere Bruno ad aprire la sezione dedicata ai protagonisti dell'*eclettismo*.

2.6.2. *Quodsi parcius in Cardanum fuisset invecus, (...) in philosophia naturali et mathematicis magis exercitatum*⁴⁹: *Girolamo Cardano*

Medico, matematico e filosofo, Cardano viene descritto da Brucker come una personalità multiforme e con caratteristiche non distanti da quelle di Bruno. Anche per Cardano, infatti, vale la compresenza fruttuosa di elementi di spiccata razionalità e di oscura superstizione, nonché di puntuale osservazione dei fenomeni naturali e di magia. L'elemento più interessante della ricostruzione del pensiero del filosofo è certamente l'accento posto sulla filosofia naturale e sugli studi matematici. È in questi ambiti che si rintraccia l'eclettismo di Cardano e nello specifico nelle opere più approfonditamente prese in esame da Brucker: il *De Subtilitate* e *De veritate rerum*, testi di

⁴⁹ Ivi, p. 89.

argomento naturalistico in cui trovano spazio ipotesi fisiche, astronomiche, matematiche, invenzioni tecniche. È interessante notare come vengano scelti proprio questi testi per mostrare la modernità e l'elettismo di Cardano, che aveva raggiunto la vetta più alta della sua speculazione con lavori squisitamente matematici – che lo avevano portato a risolvere le equazioni cubica e quartica – come l'*Ars Magna* e che Brucker non prende in considerazione. Sono proprio le parole dello storico tedesco, però, a chiarire questa scelta. Infatti, in un preciso luogo del testo⁵⁰, Brucker precisa che in queste due opere si fa sentire la tendenza da parte di Cardano ad istituire un vero e proprio sistema naturalistico, in linea con l'esigenza imposta dal già citato concetto di filosofia proposto dallo storico. A Cardano viene quindi riconosciuta l'appartenenza all'*elettismo* per la sua originalità e per questo valore sistematico che tentava di assumere la sua filosofia, nonché, e questo è un punto centrale, per gli studi matematici da lui compiuti. La matematica, infatti, era risultata essere uno strumento essenziale di quella rivoluzione scientifica di base naturalistica che a Brucker interessa legittimare e spiegare. Serviva, allora, nella schiera di iniziatori del nuovo modo di intenderla filosofia e la ricerca, una figura che ne incarnasse lo sviluppo e la introducesse nel generale progetto di riforma. La matematica nella trattazione di Cardano entra obliquamente all'interno dell'aspetto che a Brucker interessa maggiormente, ovvero la capacità di questi primi filosofi eclettici di dare vita a sistemi teorici coerenti, che rappresentano il modello teorico e lo strumento metodologico specifico della modernità filosofica.

⁵⁰ «Quod si ea considerantur. quae de argumento naturali scripsit, quo celeberrimi libri *de Subtilitate & veritate rerum* pertinent, omnino agnoscendum, aliam dare Cardanum philosophiam naturalem potuisse, si et integrum sustema condere voluisset, et iudicio integro et accurato semper uti, sibi ab imaginationis morbis cavere valuisset» Ivi, p. 82.

Tirando le somme, ciò che Cardano rappresenta nella costruzione del nuovo sapere intorno alla natura è l'avvio dell'utilizzo della matematica nella formulazione di teorie generali sul funzionamento della realtà. La sua filosofia, a metà tra lo stabilimento di un sistema che racchiuda elementi fisici, astronomici e metafisici e le nuove scoperte matematiche, si presta bene al genere di ricerca filosofica che Brucker intende ricostruire per il XVI secolo. Cardano ha il merito di essere stato un matematico e nel contempo di non aver ridotto al puro linguaggio matematico le sue ricerche intorno alla natura, non è incappato in uno specialismo disciplinare che avrebbe stonato, nel disegno bruckeriano, in questa fase iniziale della nascita dell'*ecllettismo*. Il titolo di questo paragrafo, infine, vuole dimostrare come per Brucker quello di Cardano sia il tempo dell'impetuosità del nuovo e non del morigerato utilizzo di strumenti di ricerca già consolidati. La mancanza di moderazione, che non permette a Cardano di applicarsi esclusivamente alla matematica e alla filosofia della natura, gli dà tuttavia la possibilità di creare un sistema complesso ed eterogeneo a livello disciplinare, più in linea, probabilmente, con il proiezionismo storiografico di Brucker.

*2.6.3. Ita preparata via reseratisque disciplinarum adytis, de novo quoque, qui fideliter ad veritatem via monstraret, duce sollicitus fuit (...)*⁵¹: *Francesco Bacone*

Di Bacone Brucker non smette di tessere le lodi. Sia dal punto di vista dell'integrità morale, sia da quello dell'acume filosofico e dell'utilità del suo lavoro, la figura del Lord cancelliere sembra assumere contorni eroici. Inoltre, come già emerso nella sezione dedicata alle

⁵¹ Ivi, p. 97.

cause della rinascita dell'*ecllettismo*⁵², Bacone assume il particolare ruolo di uomo della provvidenza, il cui avvento in qualche modo salva la ragione umana e le restituisce dignità e regole di impiego. A Brucker sembra molto interessante l'intento di Bacone di avvalersi di un approccio empirico all'indagine sulla natura, ne coglie il valore rivoluzionario rispetto alle vuote dispute accademiche di quegli anni e ne condivide il valore di praticità tecnologica e di utilità sociale. Brucker decide di occuparsi del pensiero di Bacone prendendo in esame due opere: il *De augmentis scientiarum* e il *Novum organon*. Della prima apprezza l'ampio respiro di trattazione e in special modo l'ordine che vi si ritrova in merito alla divisione delle discipline secondo l'ambito di indagine e la partizione interna di esse. Del secondo apprezza l'idea metodologica degli *Idola* e, in generale, il tentativo di dare vita ad un metodo di ricerca univoco e in grado di offrire delle regole, fondate sull'osservazione, al pensiero, un'opera il *Novum organon* con la quale Bacone *oculos philosophia aperuit*⁵³.

Con Bacone si assiste ad un vero e proprio salto nella ricostruzione della rinascita della filosofia eclettica. Con il filosofo inglese si esce definitivamente da quella che si era definita adolescenza del movimento di riforma del sapere, per entrare nella sua piena maturità. In Bacone non c'è più spazio per le contraddizioni e l'oscurità delle trattazioni teoriche, anzi il suo impegno filosofico è dominato dalla piena coscienza dello scopo prefisso e dal pieno possesso degli strumenti volti a conseguirlo. Non solo, ma il progetto di svolta

⁵² Nella quale Brucker parla dell'avvento dell'Ecllettismo come un evento voluto dalla clemenza divina di fronte alla condizione del genere umano («miserta umani generis divina clementia» p. 8), che viene spinto a ritrovare la strada della propria razionalità («ut dispellere nubes, et sapere serio discerent philosophiae, animos compulit»). Dipinto questo quadro Brucker inserisce, senza nessuna preventiva e ulteriore introduzione e per poi passare a parlare immediatamente d'altro, la figura di Bacone («Cuius rei specimen non aliunde vel iucundius vel utilius hauriri potest, quam a magno VERULAMIO, vero eclecticae philosophiae parente» p. 9).

⁵³ Ivi, p. 101.

metodologica nell'indagine della natura tenta di sconfinare in ambiti non squisitamente scientifici e filosofici. La valenza civile rivendicata dal Lord cancelliere riguardo all'utilizzo delle arti meccaniche e dell'istituzione di società delle scienze stanno a dimostrare che Bacone è il primo filosofo che prova, anche al di fuori degli ambienti eminentemente culturali, una trasformazione della realtà sulla base dei principi dell'*ecllettismo*, così come accadrà sistematicamente nel XVIII secolo. Bacone, quindi, crea un ponte tra la filosofia cinquecentesca e quella dell'*ecllettismo* pienamente dispiegato dei secoli successivi. Il ruolo che svolge nella specifica riforma della filosofia naturale è quello di costruttore del metodo e di un'etica della ricerca, colui, insomma, che fornisce una regola di utilizzo alla nuova configurazione che la razionalità cominciava ad assumere.

2.6.4. *Mundumque totum animal esse machinamque viventem et sentientem statuit*⁵⁴: Tommaso Campanella

Brucker prende spunto dalla lunga vicenda carceraria di Campanella per delinearne il carattere di libero pensatore e uomo coerente, per inscrivere insomma, nella cerchia dei filosofi eclettici. Un dato importante del suo filosofare, sostiene lo storico, è stato il non asservimento del suo intelletto al potere centripeto dell'immaginazione e di essersi di conseguenza mantenuto sobrio e acuto nelle sue indagini⁵⁵. Essendosi occupato di fisica, di astronomia, di logica, di metafisica e di politica, Campanella non poteva non entrare nel novero dei *reformatores philosophiae*. Brucker, infatti, analizza i diversi piani della filosofia campanelliana, optando per trattazioni sistematiche

⁵⁴ Ivi, p. 123.

⁵⁵ «Sed et illud inter splendoris ingenii Campanellae, a nebulis imaginationis non suppressos pertinet, quod sobri et acute haud raro de scriptoribus, maxime philosophicis, iudicaverit (...)» Ivi, p. 123.

della logica, della fisica, della metafisica e della morale. Tra queste, a rivestire il maggior interesse per lo studio della filosofia della natura vi sono senz'altro quella del *De sensu rerum* e della *Metaphysica*, poste quasi al termine del capitolo dedicato al filosofo calabrese. Brucker sottolinea i cardini della fisica e della metafisica di Campanella: la derivazione dai sensi della conoscenza certa, l'animazione, dovuta alla sensibilità universale del cosmo, di tutti gli enti, l'anima del mondo come garante dell'armonia nei rapporti tra le cose naturali, il principio dell'autocoscienza che stabilisce la possibilità del conoscere. Gli ultimi due punti sono di grande rilevanza per il cammino della nuova filosofia naturale. Infatti, i rapporti di causa effetto che si instaurano in natura, dai quali Campanella deriva l'evidenza dell'animazione universale, vengono intesi da Brucker come rapporti meccanici, ponendo un precedente importante al meccanicismo cartesiano. Anche il concetto di autocoscienza come criterio di possibilità della conoscenza avvicina Campanella a Descartes, con la differenza che per il primo si tratta di autocoscienza sensibile e non intellettuale. Brucker non è nuovo a una visione e una critica filosofica che interpretino determinate teorie in chiave proiezionista e alcune prospettive filosofiche come anticipazioni in grado di fondare storicamente e filosoficamente posizioni successive e, dal verso opposto, che raggiungano dignità filosofica – nello specifico possano essere definite posizioni eclettiche – proprio grazie alla ripresa da parte di autori a venire⁵⁶.

Dal punto di vista di Brucker, sembra che con Campanella venga introdotta una prospettiva di funzionamento del reale, il

⁵⁶ Il testo di Brucker è pieno di esempi che confermano questo metodo di legittimazione storico-filosofica delle teorie, come per esempio la ripresa di alcune tesi di Bruno da parte di Descartes e Leibniz o i vari riferimenti all'interesse, concretizzato in letture e riedizioni, suscitato negli autori di fine seicento e inizio settecento da opere di filosofi del passato. Brucker, inoltre, utilizza questa chiave di lettura anche per dimostrare la modernità dei filosofi che prende in considerazione.

meccanicismo, destinata ad avere notevole successo nel campo della filosofia della natura e che, a questo grado del suo sviluppo, imprime ad essa una svolta fondamentale.

Prima di ricapitolare il discorso affrontato in queste pagine e tirare le somme riguardo ai protagonisti del nascente *eclettismo* è opportuno soffermarsi su un dato. Nel delineare caratteristiche ed esponenti del nuovo sapere intorno alla natura, Brucker sorvola completamente su alcune figure fondamentali, che certamente contribuirono a dare vita a quella rivoluzione scientifica di cui gli autori appena analizzati furono gli ispiratori. Nel paragrafo seguente verrà problematizzata questa scelta dello storico tedesco e suggerite delle ipotesi interpretative.

2.7. I grandi assenti: Copernico, Galilei, Keplero

Nel 1543, anno della morte di Copernico, viene dato alle stampe il *De Revolutionibus orbium coelestium*, destinato a rivoluzionare la teoria astronomica e a dar vita a conseguenze altrettanto rivoluzionarie in diversi ambiti del sapere. L'avvento e il pur non subitaneo successo della teoria eliocentrica rappresentano una delle basi fondamentali della scienza moderna e della diversa visione del ruolo dello scienziato e dell'uomo, eppure Brucker decide di glissare sull'astronomo polacco nei capitoli dedicati alla nuova filosofia della natura e all'*eclettismo*. Non solo, per ammissione dello stesso Copernico, la teoria eliocentrica era stata ispirata dalla lettura di opere di autori antichi, rielaborate alla luce di moderni calcoli matematici. Cioè, Copernico non aveva fatto altro che comportarsi da vero filosofo eclettico, il quale, come Brucker stesso afferma in merito alle modalità di studio del vero filosofo, deve conoscere le teorie del passato, trarne

le istanze più interessanti e veritiere e dare vita a ipotesi originali, in modo da costruire teorie e sistemi coscienti delle verità antiche, ma autonomi rispetto ad esse. Anche rispetto al già descritto metodo di indagine di Brucker, che lo porta a parlare di *eclettismo* per quelle teorie riprese o utilizzate da filosofi placidamente definiti tali, i conti non tornano. Infatti, Bruno, filosofo che apre la stagione dell'*eclettismo*, era a conoscenza della teoria copernicana e se ne servì per la costruzione della sua filosofia, eppure nel delineare i caratteri del pensiero del nolano non c'è traccia di Copernico, né tantomeno della considerazione del fatto che se un filosofo eclettico si era servito dell'eliocentrismo, allora l'ispiratore di questa teoria poteva avere le caratteristiche proprie del filosofo eclettico.

Stesso discorso, e forse in modo più evidente, per Galilei. Lo scienziato pisano poteva avere tutte le carte in regola per entrare nel novero dei *reformatores*, ma ne viene estromesso. Galilei, infatti, propone un metodo di indagine sulla natura che connoterà fortemente l'epistemologia della scienza sperimentale, in un certo senso si parlerà di scienza sperimentale proprio a partire dal metodo galileiano. Non solo, il rapporto che egli intratteneva con il mondo delle arti meccaniche e della tecnologia in generale combacia perfettamente con lo scopo pratico e volto all'utile della nuova filosofia che Brucker descrive. Anche la consapevolezza del ruolo mediatico della chiesa per l'istruzione delle masse, che portò Galilei a cercare una conciliazione tra le sue idee e le Sacre scritture, mostrano il portato di utilità sociale cui aspirava Galilei in merito alla conoscenza. Non si trovano, invece, delle pagine dedicate a Galilei e alla sua opera.

Keplero era riuscito a scoprire le leggi del movimento dei pianeti, così da correggere la teoria copernicana – che parlava orbite di circolari – proponendo orbite ellittiche. Anch'egli, come Copernico, aveva

trovato delle suggestioni nelle opere degli antichi (teorie pitagoriche e neoplatoniche) riguardo al moto dei pianeti, ma le aveva abbandonate perché lontane dall'esperienza e non dimostrabili attraverso l'osservazione, atteggiamento che da solo avrebbe potuto farlo entrare nel novero dei filosofi eclettici. Con Keplero, di fatto, si chiude la parabola ascendente della rivoluzione astronomica, la quale arriva alla formulazione più coerente della modernità. Ma Brucker tace anche su di lui.

Per trovare una ragione alla scelta omissoria di Brucker, è necessario riferirsi ai concetti chiave della storiografia bruckeriana. Nessuno dei tre scienziati propone un sistema filosofico generale che offra la possibilità di ricavare regole universali per affrontare il rapporto tra soggetto e oggetto. Nessuno di loro avanza un'ipotesi metafisica connessa alle scoperte di carattere fisico, tutti, nelle rispettive ricerche, utilizzano la matematica non tanto come semplice strumento conoscitivo, quanto come linguaggio esclusivo della natura e della conoscenza in generale. Tutte queste caratteristiche confliggono con l'idea di filosofia che Brucker mette in campo per scrivere la sua storia della filosofia. La filosofia, infatti, per essere realmente tale deve essere sistematica e abbracciare nel suo procedere la totalità del reale, in tutte le sue determinazioni disciplinari, non è quindi un atteggiamento propriamente filosofico quello che si "accontenta" di conoscere la natura esclusivamente nelle sue specificità fisiche e geometriche. Conseguentemente, servirsi della matematica come fondamentale linguaggio e supporto della ricerca vuol dire ridurre sensibilmente il valore filosofico della ricerca stessa. Inoltre i tre scienziati credono che l'oggettività del mondo risieda in un concetto matematico, quello della proporzione numerica, che non solo dirige le loro ricerche, ma porta a considerare la realtà alla stregua di una

complicata equazione⁵⁷. Semplicemente, quindi, questi tre autori non appaiono filosofi agli occhi di Brucker e i loro lavori non possiedono le caratteristiche di ciò che egli chiama filosofia. Non possono quindi trovare spazio in una storia della filosofia imperniata intorno alla chiarezza dei principi metodologici, nello specifico, il particolare concetto di filosofia.

2.8. Lo scopo e il valore della storia della filosofia di Brucker

In definitiva, se la matematica e la negazione della metafisica come ambito di costruzione di regole per il funzionamento della natura sono le parole d'ordine della rivoluzione scientifica cinque e seicentesca, la storia della filosofia di Brucker riguardante questi due secoli non intende ricostruire le tappe di questa svolta del pensiero che porta in nuce la separazione tra scienza e filosofia. Lo scopo del lavoro bruckeriano è di stabilire criticamente il percorso che una ragione uniforme nel tempo compie per affermarsi in quanto razionalità filosofica. Ciò che deve trionfare non è una caratteristica specifica della ricerca né una particolare configurazione della razionalità, bensì la ragione dispiegata nel suo complesso, storicamente declinata nelle forme della filosofia eclettica. Indubbiamente si può rintracciare nel testo di Brucker una linea guida di ricostruzione storica che fa capo ad una nuova riflessione sulla natura, inserita tuttavia in un contesto più

⁵⁷ L'ipotesi eliocentrica di Copernico, per esempio, si fonda sulla economicità matematica, ovvero, risulta più semplice dal punto di vista matematico rispetto a quella tolemaica, per questo viene preferita a quest'ultima. Un altro esempio è il fatto che Keplero giunga alle due leggi sul movimento dei pianeti perché convinto della trasferibilità sul piano naturale della proporzione matematica.

ampio della pura filosofia naturale. D'altronde le omissioni richiamate nel paragrafo precedente mostrano bene questo dato. Per esempio la scelta di Bacone e non di Galilei come costruttore del metodo scientifico, la scelta, cioè, di una ricerca sulla natura che possiede ancora una forte impronta qualitativa, conferisce alla filosofia naturale dei contorni più permeabili e ampi margini di sfioramento in ambiti filosofici eterogenei quali la metafisica⁵⁸. La filosofia della natura, quindi, appare come un nodo fondamentale della riaffermazione dell'*ecllettismo*, una via maestra sulla quale la filosofia trova la strada del proprio affrancamento, ma non rappresenta il termine ultimo di questo processo.

Analizzando il contesto culturale nel quale vide la luce l'*Historia critica*, è possibile comprendere ancora meglio l'intero impianto dell'opera e le ragioni delle scelte operate dallo storico. Come già visto nel primo capitolo, Brucker stava costruendo una diversa modalità storiografica, la sua storia della filosofia si preparava a rappresentare una svolta profonda, incentrata soprattutto sulla chiarezza dell'oggetto di indagine, ovvero sulla delineazione di un'idea di filosofia che permettesse di ricapitolare in modo omogeneo e uniforme la storia del pensiero. Era necessario che qualcosa rimanesse fuori da questa storia della filosofia e tutte le omissioni in essa presenti sono il frutto di una scelta metodologica e concettuale ragionata e compiuta in modo programmatico.

Lo scopo dell'*Historia critica* appare chiaro: ricostruire – a tratti costruire – la storia dell'*ecllettismo* a partire dalle caratteristiche che questo nuovo modo di intendere e fare filosofia possiede, tenendo

⁵⁸ Un altro esempio è dato dalla scelta di Cardano come esponente del mondo matematico per la riforma della filosofia naturale. Altri autori avevano utilizzato le regole della matematica per indagare la realtà, in modo certamente più “moderno”, ma non erano stati in grado di sistemare le scoperte matematiche all'interno di una filosofia generale della natura

presenti i risultati teorici più importanti cui esso è pervenuto attraverso i suoi esponenti più illustri e gli ambiti di indagine che in esso sono venuti maturando maggiormente e in modo più compiuto. La storia della filosofia di Brucker risulta per un verso proiettata all'indietro, in uno sguardo che, attraverso la lente dell'*ecllettismo*, interpreta e connota criticamente il pensiero dell'immediato passato; dall'altro sembra protesa verso il futuro, tentando di far svolgere a questo passato una funzione di legittimazione della filosofia eclettica dispiegata. Il risultato di questi due movimenti – e se si vuole di questa dialettica critico-storica – è una novità fondamentale nel campo della storiografia filosofica: l'interpretazione del Rinascimento come momento storico filosoficamente pregnante. In effetti è come se la filosofia del Rinascimento uscisse vincitrice dall'atteggiamento critico e proiezionista di Brucker. Per riuscire a trovare le radici filosofiche dell'*ecllettismo*, Brucker, in prima istanza, ha bisogno di assumere – a tratti di fornire – la dignità filosofica del secolo immediatamente precedente a quello del successo della nuova filosofia. In un secondo momento, deve riuscire a trovare in questo secolo gli spunti filosofici coerenti con le caratteristiche dell'*ecllettismo*. È in questo quadro che si inserisce la riflessione sul *sincretismo*, in un certo senso il vero pezzo di bravura critica di Brucker. La filosofia sincretica svolge perfettamente la funzione di canalizzatore filosofico per il XV e XVI secolo, essendo presentata da Brucker come un movimento sistematicamente orientato da precise caratteristiche e che riesce a racchiudere sotto di sé numerose esperienze filosofiche altrimenti isolate e, di conseguenza, incapaci di fare storia (della filosofia). In altre parole, Brucker pone il *sincretismo* in modo tale da mostrare che la storia del pensiero non fa salti e si muove omogenea e uniforme verso la propria perfezione, rappresentata dall'*ecllettismo*. Lo storico

tedesco agisce sul materiale storico guidato dal bisogno critico, utilizzando come mezzo la necessaria sistematicità che le teorie e i movimenti culturali devono avere per dirsi filosofici e come fine la legittimazione storico-filosofica dell'idea di filosofia concretizzatasi nell'*ecllettismo*. Si spiega, nel capitolo dedicato al *sincretismo*, la presenza di personalità tanto differenti, distanti rispetto agli interessi disciplinari, spesso mai entrate in contatto tra loro e operanti in un lungo arco di tempo, per le quali Brucker pone una categoria filosofica unificante e storicamente funzionale. Infatti il *sincretismo*, grazie alle sue peculiarità, riesce a inserirsi perfettamente tra la svolta impressa alla cultura dal Rinascimento e la nascita della filosofia eclettica, venendo presentato come l'approdo ultimo del settarismo quattro e cinquecentesco e come il tentativo non riuscito di superare lo stesso. Queste due caratteristiche svolgono rispettivamente, nel momento della nascita dell'*ecllettismo*, due funzioni precise. La prima fa in modo che la nuova prospettiva filosofica abbia un interlocutore polemico temporalmente vicino e impegnato su temi analoghi come la filosofia della natura, la seconda offre una continuità lineare al processo di liberazione della ragione, che si realizza pienamente con l'affermazione della filosofia eclettica, per la quale si può parlare di una sorta di rivoluzione nella continuità.

Per quanto riguarda l'*ecllettismo* nello specifico, il desiderio di Brucker di fornire sistematicità a differenti esperienze culturali e teoriche sembra sempre molto vivo. Appare infatti, leggendo le posizioni e il pensiero dei primi quattro autori eclettici, che Brucker tenti di dare vita, attraverso le specificità di ognuno di essi, ad un modello nuovo e unitario di ricerca, all'interno del quale ogni autore costruisca un segmento a seconda del suo interesse disciplinare e delle peculiarità del suo filosofare.

Sembra, in definitiva, che Brucker sia impegnato in una genealogia della filosofia riformata, condotta per autori e ambiti di indagine. Questo progetto lo porta, probabilmente a causa di un'interpretazione del tutto nuova e consapevole, ma certamente perché spinto dalle premesse teoriche e metodologiche e dal fine del suo lavoro, a conferire per la prima volta al Rinascimento un forte valore filosofico. Non solo per ciò che riguarda le posizioni teoriche e gli spunti in esso presenti, che vengono analizzate e concettualizzate alla luce delle specificità della razionalità filosofica, ma soprattutto per il ruolo che il Rinascimento giunge a ricoprire nell'intero percorso storico della filosofia, rappresentandone una svolta epocale e un fattore di fertile sviluppo.

III

L'Historia critica negli anni dell'Encyclopédie

3.1. Storia della filosofia: Brucker nell'Encyclopédie

La novità rappresentata dall'*Historia critica* nel panorama culturale del Settecento non rimane senza conseguenze. L'opera di Brucker segna un punto di riferimento importante – e più o meno esplicito – per molti dei filosofi che si impegnano nella stesura dell'*Encyclopédie*, sia per ciò che riguarda direttamente la monumentale opera, sia per il pensiero dei singoli autori.

Per concludere questa panoramica sul lavoro storiografico di Brucker, è interessante analizzarne la ricezione immediata da parte della cultura filosofica, in modo da comprendere quali spunti vengono recepiti e quali ignorati e il ruolo che l'*Historia critica* assume nella parabola della modernità, vicina al culmine della Rivoluzione francese.

Nello specifico, da un lato si assiste alla ricezione di alcuni concetti cardine della metodologia storiografica di Brucker – nonché alla condivisione del fine generale della ricostruzione storico-filosofica e, nel caso dell'*Encyclopédie*, alla ripresa integrale di alcuni passaggi dell'*Historia critica* – dall'altro una delle novità più importanti del lavoro dello storico tedesco – la considerazione del Rinascimento come periodo eminentemente filosofico e l'approfondimento delle

teorie e degli autori che in quel periodo proliferarono – passa quasi sotto silenzio, senza ulteriori problematizzazioni.

Verranno, quindi, prese in esame opere che mostrano una ricostruzione storica del passato filosofico – del quale gli autori tentano di individuare le regole di svolgimento – così da rendere più esplicite le considerazioni circa la persistenza in esse dei temi e dei nodi metodologici della storia della filosofia di Brucker e come questa sia stata declinata seguendo precisi scopi filosofici.

L'*Encyclopédie* rappresenta il punto più alto della cultura illuminista, è un lavoro composito, dal quale è possibile ricavare informazioni preziose sui diversi ambiti del sapere e sullo stato in cui essi si trovano nel XVIII secolo. Quest'opera rappresenta un'immensa cartina di tornasole dello spirito illuministico e del grado di elaborazione delle discipline che in essa trovano espressione. Tra i tanti possibili percorsi di lettura, addentrarsi in quello riguardante la filosofia e il suo progresso è senz'altro doveroso per la comprensione del ruolo svolto dall'*Historia critica* nella modernità.

Partendo dall'ipotesi che vede delineata all'interno dell'*Encyclopédie* una vera e propria storia della filosofia⁵⁹, attraverso uno studio analitico di diversi articoli, è possibile non solo dimostrare come molti di questi siano stati ripresi quasi letteralmente dal testo bruckeriano, ma anche che Brucker è presente nell'*Encyclopédie* a un livello più profondo, nelle pieghe del quale si trovano fini, strutture filosofiche, strumenti concettuali e metodologici simili a quelli dell'*Historia critica*.

Che all'interno dell'*Encyclopédie* sia presente una storia della filosofia non è un dato immediatamente evidente e il carattere alfabetico dell'opera e la sua eterogeneità disciplinare lo dimostrano

⁵⁹ Cfr. J. Proust, *L'Encyclopédie, storia, scienza e ideologia*, Cappelli editore, Bologna, 1978.

facilmente. Tuttavia, la lettura del *Prospectus* (1750) di Diderot aiuta ad individuare l'intenzione di uno dei più importanti redattori dell'*Encyclopédie* di far rientrare nell'opera una ricostruzione della storia della filosofia, orientata allo scopo di legittimare specifiche posizioni teoriche. Anche il *Discours préliminaire* di d'Alembert getta luce sulla centralità metodologica e filosofica della dimensione storica nell'*Encyclopédie*, verrà quindi fornita in seguito una trattazione specifica di questo scritto. Tornando al *Prospectus*, sono illuminanti, per individuare la presenza di una storia della filosofia e del suo scopo nell'*Encyclopédie*, due passi di Diderot. Nel primo, che recita:

Si potrebbero compendiare ancor più tali strumenti [della cultura], condensando in pochi volumi tutto ciò che gli uomini hanno scoperto fino ad oggi nelle scienze e nelle arti. Un tale progetto, nel quale si dovrebbero includere anche i fatti storici realmente utili, non sarebbe forse inseguibile; dobbiamo almeno augurarci che lo si tenti, e oggi ci limitiamo ad abbozzarlo (...) ⁶⁰

si comprende come la funzione dell'opera enciclopedica sia di fornire al fruitore un generale estratto dei progressi dello spirito umano, in tutte le sue declinazioni e dal punto di vista delle tappe che ha seguito. In questa affermazione è implicita la convinzione che il vero studioso necessita di conoscere la genesi delle diverse discipline, la storia delle verità acquisite, per proseguire con precisione e originalità nel proprio lavoro di ricerca e che l'*Encyclopédie* rappresenta lo strumento più idoneo per soddisfare tale necessità. Il secondo passaggio riguarda ancora l'intenzione di ricostruire la storia delle conoscenze umane, ma nello specifico mostra la modalità filosofica attraverso la quale questa

⁶⁰ *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*, ordinato da Diderot e d'Alembert, traduzione e note di P. Casini, Editori Laterza, Bari, 1968, p. 83.

ricostruzione viene effettuata. Diderot, infatti, parlando di precedenti tentativi di dar vita a dizionari e enciclopedie, afferma:

Ma che cosa valgono per noi tali enciclopedie? Quali progressi non hanno fatto le scienze e le arti? La vera filosofia era in culla; la geometria dell'infinito non esisteva ancora; la fisica sperimentale appariva appena; non c'era dialettica; le leggi della sana critica erano totalmente ignote. Gli autori celebri in ogni campo (...) e i loro illustri discepoli non erano nati o non avevano scritto. Lo spirito di ricerca e di emulazione non animava i dotti; un altro spirito, meno fecondo forse ma più raro, quello di rigore o di metodo, non aveva ancora informato le varie parti della letteratura; e le accademie, che hanno fatto tanto progredire le scienze e le arti con i loro lavori, non erano istituite.⁶¹

Il punto di vista di Diderot risulta immediatamente chiaro: l'*Encyclopédie* è un lavoro originale non solo per il tentativo di raccogliere le peculiarità delle scienze e delle arti, ma perché tenta di farlo da una prospettiva ben precisa e essa stessa senza precedenti. L'opera sembra infatti il frutto dei tempi, pienamente in linea con il grado di sviluppo delle conoscenze. Scriverla prima sarebbe stato quasi inutile, perché la "vera filosofia" non era ancora nata e le personalità che più di tutte hanno contribuito al progresso del sapere non avevano ancora cominciato le proprie ricerche. Sarebbe mancato a queste enciclopedie e dizionari il punto d'arrivo, la perfezione metodologica e quindi scientifica che chiude, almeno idealmente, la parabola dei progressi dello spirito. Anche la metodologia – lo "spirito di rigore o di metodo" – con la quale viene redatta l'*Encyclopédie* è un'acquisizione recente per Diderot, la sola in grado di rendere

⁶¹ Ivi, p. 85.

giustizia al proprio oggetto di indagine, ovvero a discipline altrettanto fondate sul metodo, sul rigore e sulla chiarezza.

Prima di analizzare le conseguenze dell'impostazione diderotiana del problema storico-filosofico e per comprenderle meglio, è opportuno soffermarsi su alcuni luoghi dell'*Encyclopédie* che ricalcano l'*Historia critica* di Brucker, così da mostrare i rapporti che sussistono tra le due opere e l'incidenza dello storico tedesco nella stesura di molti articoli filosofici.

Diderot è il redattore della maggior parte degli articoli filosofici e storico-filosofici dell'*Encyclopédie*, per la stesura dei quali si affida quasi sempre all'autorità di Brucker. Si possono trovare molti articoli in cui interi passi dell'*Historia critica* ricorrono fedelmente⁶². L'opera di Brucker in effetti rappresenta, nel momento in cui Diderot comincia il suo lavoro per l'*Encyclopédie*, la storia della filosofia più ricca e dettagliata, certamente la più autorevole dal punto di vista critico e Diderot, che doveva affrontare un lavoro di ricognizione e scrittura davvero immenso, attinge da essa a piene mani. Per mostrare quanto la presenza di Brucker sia fondamentale all'interno del lavoro enciclopedico, può essere utile soffermarsi su alcuni articoli, che illustrano anche la reinterpretazione da parte di Diderot delle informazioni offerte dallo storico tedesco.

Nell'articolo *Eclettismo*⁶³, Diderot fornisce una descrizione delle caratteristiche del vero filosofo, del giusto modo di organizzare il ragionamento e cercare la verità⁶⁴. L'articolo, come spesso accade

⁶² Cfr. P. Casini, *Diderot philosophe*, Laterza, Bari, 1962, in cui l'autore trova ben 43 articoli ripresi quasi integralmente dal testo bruckeriano, tra i quali: Eclettismo, Epicureismo, Hobbismo, Bruno, Leibnizianesimo, Socratico; F. Marchal, *La culture de Diderot*, Edition Champion, Paris, 1999, in cui viene sottolineata (pp. 64-76) la necessità di Diderot di riferirsi, per la stesura degli articoli filosofici, a opere erudite quali l'*Historia critica*.

⁶³ *Enciclopedia*, op. cit. pp. 399-410.

⁶⁴ «L'eclettico è un filosofo che, calpestando il pregiudizio, la tradizione, l'antichità, il consenso universale, l'autorità, insomma tutto ciò che soggioga l'animo del volgo, osa pensare con la

quando il curatore è Diderot, scavalca il puro intento informativo e storico circa la corrente di pensiero di cui tratta, per trasformarsi in personale punto di vista e in manifesta adesione ai principi e ai valori che vengono presentati. La trattazione, anche se con toni più accesi e polemici, ricalca fedelmente le pagine bruckeriane dedicate all'argomento⁶⁵; Diderot arriva anche a interpretare in modo analogo il fenomeno del *sincretismo* e, come Brucker, lo distingue nettamente dall'*ecllettismo*. Una prima differenza si incontra quando l'autore dell'articolo introduce la rinascita della filosofia ecllettica e afferma che «la natura, rimasta lungamente intorpidita e quasi esausta, fece uno sforzo e generò finalmente uomini fedeli alla più bella prerogativa umana, la libertà di pensiero; e si vide rinascere la filosofia ecllettica»⁶⁶, laddove per Brucker il ruolo della natura è giocato dalla Divina Provvidenza. Nonostante questa differenza Diderot, poco oltre, riprende un criterio storiografico di sicura matrice bruckeriana: quello di circostanza storica. Viene infatti espressa l'idea che, all'interno dell'unità della ragione e a seconda delle attitudini individuali, vivere in un dato secolo determina fortemente il lavoro intellettuale, favorendo o meno la giusta declinazione della ragione e la buona riuscita dei propri sforzi nella ricerca della verità. Un'altra similitudine con Brucker si incontra nella descrizione delle cause del ritardo della riaffermazione dell'*ecllettismo*, quando Diderot presenta due ordini di ragioni. La prima necessaria e antropologica – che segue la partizione delle facoltà umane di Bacone e di cui si trova traccia anche nell'*Historia critica*, secondo cui gli uomini arrivano a interessarsi

propria testa, risalire ai principi generali più chiari, esaminarli, discuterli, astenendosi dall'ammettere alcunché senza la prova dell'esperienza e della ragione.» Ivi, p. 399.

⁶⁵ «Sans doute est-il pour beaucoup dans l'intérêt que Diderot porte de plus en plus aux éclectiques: il apprend dans son [di Brucker] œuvre à respecter Bruno, Campanella, Galilée, Vanini, Pufendorf, aussi bien que Leibniz ou Locke» in Marchal, *op. cit.* p. 73.

⁶⁶ Ivi, p. 403.

della filosofia solo in tarda età e dopo aver dato sfogo all'immaginazione e all'erudizione – l'altra di tipo storico – in cui viene chiamato in causa il ruolo avverso e spesso violento della chiesa di fronte alle novità e all'originalità dei nuovi filosofi eclettici. Anche quest'osservazione è presente in Brucker⁶⁷.

All'interno dell'articolo viene sviluppata anche una panoramica della storia della setta eclettica, interpretata come una perversione foriera di superstizioni e nata, secondo Diderot, per colpa dell'avvento del cristianesimo e del suo sviluppo. Il potere della nuova religione, infatti, portò le scuole filosofiche alla necessità di snaturare il proprio ruolo e le modalità del giusto filosofare, adeguando le proprie indagini alla teologia cristiana. Questa attività si concretizzò nella nascita di un sistema conciliante – l'*eclettismo* appunto – che sotto il giogo della filosofia e teologia cristiane finì per perdersi in superstizioni e allontanarsi dalla libera ricerca del vero che aveva caratterizzato il primo *eclettismo* «qui avoit été la philosophie des bons esprits depuis la naissance dû monde»⁶⁸.

A questa ricostruzione non fa da contraltare un inquadramento storico dell'*eclettismo* moderno, di cui Diderot parla all'inizio e alla fine dell'articolo. A differenza dell'*Historia critica* – dalla quale l'intera trattazione è fortemente informata, mutuandone informazioni, come quelle riguardanti le caratteristiche peculiari dell'*eclettismo* – non vi è una riflessione sulle cause storiche e filosofiche della nascita della nuova filosofia. Questa può essere interpretata come una precisa scelta di metodo, ispirata da un'intenzione apertamente filosofica, volta a far assumere al progetto di rinnovamento della filosofia e del sapere operato dall'*eclettismo* un ruolo di assoluta preminenza. Più

⁶⁷ Per i riferimenti ai luoghi in cui Brucker viene ripreso da Diderot, vd. nota 61.

⁶⁸ *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des art set des métiers*, chez Briasson, David, Le Breton, Durand, Paris, 1755, Tome cinquième, p. 271.

precisamente, la dimensione storica della nuova filosofia non è assente, piuttosto è imperniata attorno allo stato attuale di essa, alle vicende che la ostacolano, alle possibilità del suo trionfo.

Un altro articolo che permette di constatare la ripresa di Brucker nell'*Encyclopédie* è quello che riguarda il *sincretismo*, ovvero una corrente che nell'*Historia critica* svolge un ruolo importante a livello sia storico sia critico, per la nascita della modernità filosofica e per la sua maturazione in senso eclettico. La trattazione è divisa in due parti, in una vengono presentate le personalità di spicco di questa corrente⁶⁹, nell'altra sono delineate le caratteristiche della filosofia sincretica e presentati alcuni giudizi su essa. Nella parte riguardante gli autori, non si incontrano sostanziali differenze rispetto al testo bruckriano, che viene riproposto quasi letteralmente e utilizzato come fonte erudita di informazioni circa le personalità che vengono trattate. La seconda si apre con la descrizione del carattere peculiare della filosofia sincretica – la conciliazione – accompagnata da un giudizio esplicito – già presente in Brucker – sulla derivazione del *sincretismo* dalla filosofia di setta e dai suoi errori⁷⁰. Segue una considerazione critica di carattere storico quando Diderot afferma «Le *Syncretisme* paroîtra si bisarre sous ce coup d'œil, qu'on n'imaginera pas comment il a pu naitre»⁷¹. Quello espresso è un punto di vista importante, perché non solo toglie al *sincretismo* dignità filosofica – come risulta chiaro dalle affermazioni precedenti circa il metodo che i sincretici utilizzano e l'approssimazione delle conclusioni cui pervengono – ma anche

⁶⁹ Postel, Pfanner Du Hamel, Sturm, Keckermnn.

⁷⁰ «[i sincretici] ceux-ci commencent bien les défauts de la philosophie sectaire; ils virent toutes les écollees, les unes contre les autres; ils s'établirent entre elles en qualité de pacificats; & empruntant de tous les systèmes les principes qui leur convenoient, les adoptant sans examen, & compilant ensemble les propositions les plus opposées (...)» *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, chez Faulche & compagnie, libraires & imprimeurs, Neuchâtel, 1765, Tome quinzième, p. 248.

⁷¹ *Ibidem*.

pregnanza storica, relegandolo a ruolo di “bizzarria” della ragione, presente «en tout temps»⁷² e della quale appare insensato ricostruire le tappe di nascita e sviluppo. La considerazione prosegue, però, con un tentativo di chiarificazione storica

à-moin qu'on ne remonte à l'origine de quelque secte particuliere, qui ayant intérêt à attirer dans son sein des hommes divisés par une infinité d'opinions contradictoires, & à établir entre eux la concorde, lorsqu'ils y avoient été reçus, se trouvoit contrainte tantôt à plier ses dogmes aux leurs, tantôt à pallier l'opposition qu'il avoit entre leurs opinions & siennes, ou entre leurs propres opinions⁷³.

Il *sincretismo* sarebbe quindi nato dall'interesse di alcune sette di perpetuare la propria dottrina, accogliendo influssi esterni e attenuando i propri capisaldi teorici, generando sistemi spesso contraddittori e fondati su principi non indubitabili, ispirati non dalla precisione del ragionamento, ma dai propri sentimenti e inclinazioni, volti al successo della dottrina più che alla scoperta della verità.

A questo punto, quindi, l'interpretazione del *sincretismo* nell'*Encyclopédie* si allontana da quella presente nell'*Historia critica*. Infatti, per Brucker il *sincretismo* ha una forte connotazione storica. Caratterizza filosoficamente i secoli XV e XVI, successivi alla rinascita delle lettere e svolge un importante ruolo critico in quanto categoria di raccordo tra la filosofia di setta e l'*ecllettismo*, salvaguardando l'unità storica della ragione filosofica. Il *sincretismo* nella storia della filosofia di Brucker assume una funzione centrale nell'introduzione delle caratteristiche filosofiche dell'*ecllettismo* e nella giustificazione storica della sua nascita. Nell'*Encyclopédie* viene

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

trattato alla stregua di un errore e distanziato in apertura di articolo dall'*ecllettismo*⁷⁴, inoltre Diderot avanza l'ipotesi che la sua nascita sia da attribuire alla precisa autoreferenzialità di alcune sette, lontana dal punto di vista bruckeriano che vede invece nel *sincretismo* uno spontaneo atteggiamento di alcuni autori, perfettamente iscritti nel proprio panorama culturale e in linea con il progresso del sapere, di cui rappresenta una tappa filosoficamente rilevante. Il risultato sono due differenti prospettive storiografiche, di discontinuità e di continuità, che rispettivamente Diderot e Brucker utilizzano come ipotesi di lettura del passato. Infatti, la considerazione negativa in cui Diderot tiene il *sincretismo* non può che creare una cesura nel progresso del sapere, tra un' "infanzia" della conoscenza di cui il *sincretismo* fa ancora parte e una "maturità" inaugurata dall'avvento dell'*ecllettismo*. Dal punto di vista storico, la cesura riguarda quindi la nascita della modernità, che Diderot intende successiva all'esperienza filosofica del sincretismo e rispetto ad essa eterogenea. La lettura di Brucker, invece, inserisce il *sincretismo* in un percorso continuo di rinnovamento del sapere, in cui i sincretici svolgono un ruolo fondamentale. Infatti, nonostante la mancanza di originalità e soprattutto di critica, il *sincretismo* è stato capace di scuotere il sapere statico e dogmatico delle "sette" ponendone in relazione i contenuti teorici, assumendole come un campo di indagine e senza asservirsi a verità univoche e totalizzanti.

L'ipotesi contenuta nell'*Encyclopédie* avvicina il *sincretismo* alle sette filosofiche più di quanto avesse fatto Brucker, facendolo partecipare dello stesso spirito di fazione che aveva caratterizzato le sette e negandogli specificità storica e profondità filosofica, come dimostra del resto la chiusura dell'articolo: «depuis que l'ecllectisme a prevalu,

⁷⁴ «Il ne faut pas confondre les *Syncretistes* avec les *Eclectiques*» *Ibidem*.

que sont devenu tous les ouvrages des *Syncretistes*? Ils sont oublié»⁷⁵. Il *sincretismo* non merita neppure di essere ricordato – foriero come fu di errori, mistificazioni e vuote argomentazioni – nel momento in cui la vera filosofia ha prevalso sulle fittizie dispute e la ragione ha trovato la sua giusta collocazione e il corretto utilizzo nella ricerca della verità. Il punto di vista espresso nell'articolo è certamente distante, come si è visto, da quello di Brucker, in cui il *sincretismo* – che pure viene criticato e distanziato dall'*eclettismo* – ha un'importanza capitale nella ricostruzione delle progresso del sapere. Esso fornisce spessore filosofico ad un periodo storico – il *Rinascimento* – che fino ad allora ne era rimasto privo e favorisce una visione lineare della storia della filosofia con al termine l'*eclettismo*, di cui proprio il *sincretismo* è il necessario antecedente.

La ragione di questa diversità di prospettive è probabilmente da ricercare nelle differenti peculiarità che la filosofia assume nei due autori. Per Diderot il *sincretismo* non possiede rilevanza filosofica perché lontano dalle caratteristiche fondamentali della filosofia. Una corrente che non mostra spiccata capacità critica e originalità teorica, ma soprattutto non si allontana dalla speculazione metafisica e teologica non può in nessun modo dirsi filosofica. Dall'altro lato, il concetto di filosofia che propone Brucker fa leva, oltre che sulla critica e sulla novità del portato teorico, sulla sistematicità, che il *sincretismo* mostra di possedere sul piano teorico. Inoltre, per lo storico tedesco la metafisica e la teologia non rappresentano un terreno estraneo alla razionalità filosofica, ragione ulteriore che lo porta ad inserire il *sincretismo* nella sua storia della filosofia.

Nell'*Encyclopédie* il centro dell'interesse è spostato completamente sulla filosofia eclettica, sul suo intrinseco valore di verità, sulla

⁷⁵ Ivi, p. 750.

superiorità del metodo attraverso il quale opera, a discapito della problematizzazione storica in merito al suo rigenerarsi e in definitiva del ruolo storico che la filosofia di matrice sincretica ha giocato nel progresso del sapere dalle sette alla *nouvelle philosophie*.

Leggendo gli articoli “Eclettismo” e “Sincretici” risulta subito chiaro che la centralità della filosofia eclettica prevale sotto tutti gli aspetti. A livello metodologico, la ricostruzione del passato della filosofia viene orientata alla luce delle caratteristiche dell'*eclettismo*, la cui poco marcata collocazione storica e la totale indipendenza da modelli filosofici preesistenti sono il sintomo di un fine preciso che la trattazione si impone. Quello, appunto, di far trionfare l'*eclettismo* non solo sul piano della ricerca storica e della critica filosofica, ma anche nell'ambito della società, delle istituzioni culturali, dei poteri, come del resto Diderot si auspica in un luogo dell'articolo “Eclettismo”⁷⁶. Proprio nel momento di maggior lontananza dall'impostazione bruckeriana, in cui si coglie l'assoluta preminenza della filosofia sul rigore storiografico e la centralità del messaggio teorico-critico rispetto a quello storico-erudito, si riscontra la presenza di un filo conduttore che unisce l'*Historia critica* e l'*Encyclopédie*. Infatti, lo scopo della storiografia bruckeriana è ricostruire le tappe del progresso del sapere filosofico e illuminare le teorie e le personalità principali della rinascita dell'*eclettismo*, così da aprire la strada ad una sempre maggiore affermazione della nuova filosofia, illuministicamente considerata il punto d'arrivo della razionalità filosofica. Brucker intende affermare nella realtà quell'idea di

⁷⁶ «il n'est pas difficile de prévoir à la fermentation des esprits, qu'il va devenir le plus general (...) les arts mécaniques s'arrêteront où ils en sont, si le gouvernement dédaigne de s'intéresser à leurs progrès d'une manière plus utile. Ne seroit-il pas à souhaiter qu'ils eussent leur académie? Croit-on que les cinquante mille francs que le gouvernement employeroit par an à la fonder & à la soutenir, fussent mal employés?» *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des art set des métiers*, chez Briasson, David, Le Breton, Durand, Paris, 1755, Tome cinquième, pp. 284-285.

filosofia che funge da principio metodologico nella stesura della sua storia, trasformare la sistematicità che guida la sua indagine e il suo giudizio in merito al pensiero filosofico nell'unico criterio di formazione e sviluppo delle future teorie e posizioni teoriche. L'*Historia critica*, nel suo riferire i propri contenuti all'analisi del passato, si proietta programmaticamente verso il futuro, verso un definitivo rinnovamento della razionalità filosofica, declinata in modo tale da contenere in sé i punti di forza dei sistemi del passato, con il fine dell'originalità teorica e a mezzo della metodologia e delle caratteristiche dell'*eclettismo*. Da questo punto di vista l'*Encyclopédie* raccoglie il lascito teorico e il progetto di Brucker, radicalizzandone alcuni punti metodologici e attuando nei fatti la riforma in senso eclettico della filosofia auspicata nell'*Historia critica*. La filosofia (eclettica), nell'opera di Brucker, guida la ricerca storica, informandone i risultati e orientandola a partire dalle proprie caratteristiche costitutive, nell'*Encyclopédie* questo atteggiamento risulta radicalizzato e piegato al solo fine del successo dell'*eclettismo*. Quello che per Brucker era un principio metodologico di ricerca storica e, successivamente, un progetto filosofico da realizzare, diviene il primo tentativo sistematico di attuazione di tale progetto, scalzando la precisione storica e concentrandosi quasi esclusivamente sul portato filosofico del lavoro di compilazione enciclopedica. La storia (della filosofia) diviene uno strumento del messaggio filosofico della modernità illuminista, l'*Historia critica* un supporto erudito alla composizione di esso e una cornice scientifica in cui farlo proliferare. L'*Encyclopédie* si afferma come organo di diffusione della *nouvelle philosophie*, che molto ha a che fare con le caratteristiche del filosofia eclettica, riprese spesso testualmente dall'opera bruckeriana. L'*Encyclopédie*, quindi, non è esclusivamente un dizionario e un

supporto universale alla ricerca, è soprattutto uno sforzo filosofico originale, che non solo cerca di compendiare e informare sul già noto, ma si propone di porre il nuovo, di costruire sulle basi del passato (vedi l'apporto di Brucker) un nuovo modello di razionalità e in generale di filosofia. Se Brucker ha descritto la parabola storica dell'*eclittismo*, l'*Encyclopédie* tenta di concluderla ponendosi al suo vertice, costituendo l'attuazione sistematica e generale dell'ideale eclittico. Non solo, se l'eclittico necessariamente incarna il sapere del passato nell'originalità della propria proposta filosofica, allora l'*Encyclopédie* è la rappresentazione sincronica di questo modello filosofico, coniugando in un unico testo tutto il sapere e le sue declinazioni al tempo presente del loro grado di sviluppo. L'impalcatura filosofica dell'opera è costituita quindi dall'*eclittismo*, dalla razionalità cui esso fa capo, dai valori sui quali poggia; in generale questo è valido per la totalità degli articoli e per tutti i redattori⁷⁷. Del resto l'*eclittismo* bruckeriano e poi enciclopedico possiede un forte grado di formalità, essendo più che altro un atteggiamento di fronte al vero e una metodologia di ricerca. Tuttavia l'edificio eminentemente filosofico che su questa impalcatura tenta di nascere è già una determinazione particolare e specifica del modello eclittico, spesso non condivisa da tutti gli enciclopedisti⁷⁸.

3.1.1. Il Discours préliminaire di d'Alembert: la ripresa dell'idea di sistema

Il *Discours préliminaire* (1751) all'*Encyclopédie*, scritto da d'Alembert, ha lo scopo di presentare l'opera nel suo complesso,

⁷⁷ Cfr J. Proust, *op. cit.*, in cui l'autore mostra come tutti gli enciclopedisti fossero animati dal desiderio di dar vita a un dizionario fondato sulla ragione e la dimostrazione, sulla ragionevolezza e, in fin dei conti, sulla moderazione in ambito di fede.

⁷⁸ Come dimostrano le lettere di Voltaire indirizzate a Diderot, in cui l'autore si lamenta del taglio apertamente materialistico di alcuni articoli filosofici, cfr. J. Proust, *op. cit.*

chiarire i suoi fini, delineare le modalità attraverso le quali il lavoro verrà portato a termine. Subito si incontra una precisazione fondamentale, quando d'Alembert afferma:

L'opera che iniziamo – e che speriamo di finire – ha due scopi: in quanto «enciclopedia», deve esporre nel modo più dettagliato possibile l'ordine e la connessione delle conoscenze umane; in quanto «dizionario ragionato delle scienze, arti e mestieri», deve spiegare i principi generali su cui si fonda ogni scienza e arte, liberale o meccanica, e i più notevoli particolari che ne costituiscono il corpo e l'essenza.⁷⁹

Per quanto riguarda la prima funzione, d'Alembert si propone di illustrare la genesi delle nostre conoscenze, le loro connessioni e il modo in cui sono ordinate all'interno dell'intelletto, in modo da fornire una «genealogia o filiazione delle conoscenze, le loro cause, i loro caratteri distintivi; risalire in breve, all'origine ed alla genesi stessa delle nostre idee»⁸⁰. La questione viene svolta sulla base della teoria della conoscenza di Locke. Partendo dall'origine sensibile delle nostre idee, si procede gradualmente e senza salti di disciplina in disciplina e, avvicinando la gnoseologia all'antropologia filosofica, si giustifica la nascita delle diverse branche del sapere. Al termine della riflessione risulta una mappatura delle conoscenze umane, dalle prime sensazioni che esplicitano all'intelletto l'esistenza degli oggetti alla creazione del linguaggio poetico e filosofico, il tutto giustificato attraverso un'indagine delle necessità e dei bisogni umani che hanno portato a differenti impegni intellettuali e alla creazione delle diverse discipline. Non solo, ciò che viene in evidenza è anche una storia delle

⁷⁹ *Enciclopedia*, op. cit., p. 4.

⁸⁰ *Ibidem*.

conoscenze umane condotta su un piano filogenetico, diretta e informata dall'ordine e successione delle nostre idee e dalle caratteristiche intrinseche che d'Alembert attribuisce all'intelletto. A questo punto della trattazione, l'autore solleva una questione importante. Infatti, se è di fondamentale importanza creare un albero genealogico delle idee e delle conoscenze, che sia in grado di ordinare le discipline e orientare lo studio e la ricerca, tuttavia sarebbe assurdo pensare di poter costringere l'effettiva storia della conoscenza all'interno dell'intelaiatura concettuale del suddetto albero genealogico. In altre parole, d'Alembert crede che il progredire storico del pensiero non abbia seguito un andamento lineare e omogeneo, ma che si sia mosso per vie spesso tortuose e reciprocamente contrastanti, guidato da necessità e bisogni contingenti più che da attenta progettualità scientifica e che sarebbe assurdo pensare di far coincidere questa fiumana storica con l'ordine genealogico che l'*Encyclopédie* vuole rappresentare⁸¹. Né questa irriducibilità del portato storico alle categorie e all'ordinamento genealogico delle conoscenze rende meno percorribile la strada intrapresa dall'*Encyclopédie*. Infatti, lungi dall'essere un limite al progetto enciclopedico, la puntualizzazione di d'Alembert segna una precisa e specifica scelta metodologica, che rende esplicito anche il fine che egli assegna al proprio lavoro di filosofo e, in questo caso, di storico del pensiero. Il rigore storico

⁸¹ «Benché la storia filosofica dell'origine delle nostre idee, che abbiamo or ora tracciato, sia utilissima per agevolare siffatto lavoro [la formazione di un albero genealogico ed enciclopedico delle conoscenze], non si deve credere che l'albero genealogico debba e neppure possa essere servilmente modellato su tale storia. Il sistema generale delle scienze e delle arti è una specie di labirinto, una strada tortuosa, sulla quale lo spirito si avvia senza ben sapere in qual direzione volgersi. Spinto dai suoi bisogni, soprattutto da quelli del corpo al quale è unito, studia dapprima i primi oggetti che gli si presentano; procede quanto più può nella conoscenza di essi; (...) incontra difficoltà (...) imbocca una nuova via (...) ritorna sui suoi passi (...)e, passando da un oggetto all'altro, su ciascuno di questi oggetti, a intervalli e come in fasi successive, esercita una serie di operazioni la cui discontinuità è un effetto necessario della stessa generazione delle sue idee. Ma questo disordine, per quanto filosofico da parte dello spirito, sfigurerebbe o piuttosto distruggerebbe completamente l'albero enciclopedico nel quale lo si volesse raffigurare.» *Ivi*, p. 37.

rispetto alla progresso delle conoscenze non interessa la ricostruzione d'Alembert, scalzata dall'intenzione di munire la ricerca di uno strumento in grado di offrire, dell'intelletto e delle diverse discipline, un'immagine il più possibile coerente e lineare. Per ottenere un simile risultato la storia della conoscenza viene osservata e ricostruita filosoficamente – nello specifico facendo capo all'empirismo – e criticamente – in generale in vista dalla legittimazione dell'intera *Encyclopédie*. Lo stesso d'Alembert definisce la sua panoramica sui progressi del sapere come una «storia filosofica dell'origine delle nostre idee»⁸², una storia che interviene sul suo oggetto in modo da riuscire a fondare la novità rappresentata dal lavoro enciclopedico e della filosofia che lo supporta.

Altra caratteristica che viene sottolineata all'interno del *Discours préliminaire* è la sistematicità, che d'Alembert rivendica per l'intera *Encyclopédie* e per il modello di razionalità che in essa si esprime. Più precisamente l'autore parla di “spirito sistematico”, che interessa in generale il metodo sperimentale, distinguendolo dallo “spirito di sistema”, proprio delle teorie metafisiche del Seicento⁸³. Il primo viene elogiato in quanto fornisce coerenza e unità all'oggetto di indagine – nel caso specifico alla trattazione delle differenti discipline – il secondo viene ampiamente criticato per il vuoto desiderio di racchiudere la complessità del reale all'interno di teorie non supportate dall'esperienza, atteggiamento che risulta poco scientifico e interessato più alla coerenza interna del sistema che alla volontà di conoscere effettivamente il proprio oggetto di indagine. L'*Encyclopédie*, quindi, viene presentata come il risultato più compiuto della razionalità declinata in modo sistematico e, parimenti, come lo strumento del

⁸² Vedi nota precedente.

⁸³ Cfr. p. 17, nota 16, in *Enciclopedia, op. cit.*

quale quella stessa razionalità si serve per proseguire il proprio lavoro di ricerca. La sistematicità, allora, risulta essere una caratteristica fondamentale della ragione, sia dal punto di vista della sua costituzione interna, sia per ciò che riguarda il suo utilizzo e, quindi, per la funzione che essa svolge in ambito conoscitivo.

Le modalità attraverso le quali d'Alembert immagina di intraprendere il lavoro enciclopedico e i fini che attribuisce ad esso hanno molto in comune con l'impianto storiografico di Brucker, con alcuni dei nodi metodologici e concettuali contenuti nell'*Historia critica*. Quest'opera si prefigge lo scopo di fornire una trattazione, ordinata e senza salti, della storia delle teorie filosofiche, sulla base di un concetto univoco di ragione, presentando il progredire della conoscenza attraverso lo sviluppo critico delle singole teorie, considerate come unità sistematiche e in rapporto reciproco nella catena temporale. Proprio la sistematicità – in quanto coerenza interna delle diverse posizioni e criterio che ne rende possibili i rapporti – è un dato imprescindibile per un'interpretazione progressiva dello sviluppo del sapere. A questo sviluppo, la cui analisi rappresenta il fine principale dell'*Historia critica*, Brucker, coscientemente e per una precisa scelta di metodo, è disposto spesso a sacrificare l'esattezza storica, fornendo a posteriori sistematicità a quelle teorie e manifestazioni culturali che immediatamente non ne sono pregne⁸⁴. Si vede, quindi, che il fine e la riuscita dell'indagine critica informano fortemente la ricostruzione storica, la quale è chiamata a legittimare sia una precisa interpretazione dei progressi dello spirito, sia una specifica idea di filosofia, ovvero l'*eclittismo* sei e settecentesco. Non diversamente si muove d'Alembert nel *Discours préliminaire*. Anche in questo caso si assiste

⁸⁴ Un esempio di questa attitudine bruckeriana è dato dalla categoria del *sincretismo*, che lo storico tedesco introduce nella sua storia della filosofia per fornire linearità al progresso del sapere, vd. supra, cap. II, § V.

a una ricostruzione, genealogica, delle teorie e delle conoscenze, che antepone all'effettivo dato storico circa la nascita e lo sviluppo delle discipline una valutazione filosofica, che strumentalmente risulta più idonea a supportare la funzione ordinatrice dell'*Encyclopédie*. Anche in questo caso, a dirigere l'analisi del passato filosofico e in generale del progresso della ragione vi è una chiara interpretazione della razionalità e del suo sviluppo. Il terreno sul quale si articola questa interpretazione è, come per Brucker, quello della sistematicità. Infatti, quella che d'Alembert chiama "esposizione metafisica", attraverso la quale espone il criterio di gestazione delle idee e delle conoscenze, è un tentativo di fornire un ordine sistematico del funzionamento della ragione, in sé stessa e nel suo sviluppo storico e disciplinare. Questa volontà sistematica si esprime seguendo due differenti direzioni. La prima riguarda il rapporto della ragione con la natura, la seconda pone in relazione la prima con la storia. In entrambi i casi il termine del quale si tenta una genealogia e una ricostruzione della funzionalità, la ragione appunto, entra in contatto con un oggetto multiforme e tendenzialmente spurio rispetto a una classificazione definitiva. D'Alembert è consapevole di questo limite e della difficoltà che esso rappresenta per un lavoro enciclopedico. Tuttavia resta fedele all'obiettivo filosofico che l'opera si propone, proponendo e legittimando, alla luce della sua utilità, il conferimento di un ordine alla genesi e allo sviluppo delle conoscenze e delle discipline, interpretando la natura e la storia non come dati fissi, ma come ambiti funzionali alla legittimazione di un concetto di ragione che, nel caso specifico, fa dell'ordine e della sistematicità il proprio carattere distintivo. In questo atteggiamento l'eredità di Brucker è fortissima. Infatti, la svolta impressa alla storiografia dall'*Historia critica* poggia su un concetto di filosofia che, divenuta una funzione dell'intera

ragione, permette di interpretare la storia come luogo di espressione del filosofico e delle sue caratteristiche principali, modellando il passato sulla base di tale concetto⁸⁵. Nel *Discours préliminaire* l'impostazione è la stessa: l'unità e sistematicità della ragione intervengono sulla natura e sulla storia mutandone in profondità le peculiarità, la ragione aggiunge all'oggetto delle sue indagini le proprie caratteristiche costitutive, rendendolo permeabile, coerente con esse e trasformandolo in vista del proprio trionfo⁸⁶. Con Brucker la nuova idea di filosofia insiste sull'arco della storia del pensiero, che smette di essere monolitica e statica, per divenire anch'essa una funzione della ragione in quanto disciplina scientifica. Il risultato della riflessione di d'Alembert è più ampio: essendo l'intera ragione a dover essere legittimata nella sua funzione ordinatrice e sistematica, saranno gli interi ambiti della natura e della storia a mutare i propri contorni. In altre parole, se in Brucker la sistematicità caratteristica della razionalità filosofica viene cercata e a volte impressa al singolo autore o alla specifica corrente, nel *Discours préliminaire* la stessa sistematicità riguarda – nelle medesime modalità e con lo stesso grado di intervento da parte della soggettività conoscente – la ragione in quanto tale, poi l'intera sua storia, quindi tutte le sue declinazioni.

Sembra, allora, che l'impostazione metodologica bruckeriana sia passata completamente, appare come un dato acquisito che viene utilizzato in modo più approfondito e radicale dalla cultura

⁸⁵ Vd. supra, cap. I, § II-2.

⁸⁶ Comunque con la consapevolezza di non poter ridurre completamente e definitivamente l'oggetto di indagine allo strumento volto a conoscerlo, elemento che ribadisce ancora una volta la funzionalità e duttilità dell'idea di ragione adottata da d'Alembert, che infatti dice «(...) l'ordine enciclopedico è una specie di mappamondo che deve mostrare i principali paesi, la loro posizione e mutua dipendenza (...) ma come nelle carte generali del globo che abitiamo gli oggetti sono più o meno ravvicinati a seconda della prospettiva prescelta (...), così pure la forma dell'albero enciclopedico dipenderà dal punto di vista in cui ci si pone per esaminare l'universo. (...) Si possono dunque immaginare tanti diversi sistemi della conoscenza (...) e ciascuno di tali sistemi potrà avere persino, ad esclusione di altri, qualche particolare vantaggio» in *Enciclopedia, op. cit.*, p. 38.

immediatamente successiva. D'Alembert svolge nel modo migliore quello che è il compito dello studioso che si evince dall'opera di Brucker. Infatti, interviene sul proprio oggetto di indagine sulla base di principi verificati che guidano la ricerca e influenzano, fino a modificarlo sensibilmente, l'oggetto stesso, in modo tale da far trionfare quegli stessi principi guida dai quali la ricerca prende le mosse. Per Brucker il nuovo concetto di filosofia (eclettica) era criterio interpretativo del passato filosofico e obiettivo da legittimare e conseguire, per d'Alembert si tratta della ragione, nella sua veste critica e sistematica, che permea la storia della conoscenza e si realizza attraverso il successo filosofico dell'*Encyclopédie*.

Nel momento in cui d'Alembert illustra le tappe storiche del progresso della conoscenza si riscontra una differenza profonda con la storia della filosofia di Brucker, rispetto all'ampiezza del periodo storico trattato e in merito alla filosofia del Rinascimento. Nel *Discours préliminaire*, infatti, d'Alembert tace completamente sulle riflessioni precedenti il XV secolo, inoltre deriva, sì, la nascita della filosofia moderna dal periodo rinascimentale ma, a differenza di Brucker, non riserva un'analisi approfondita alla filosofia del Rinascimento.

In conclusione, nell'*Encyclopédie* la presenza di Brucker è vivissima sotto molteplici aspetti. La sua *Historia critica* è la fonte erudita più utilizzata per gli articoli filosofici e storico-filosofici, alla quale i redattori si affidano con fiducia, spesso semplicemente chiosandola, alle volte tentando di integrarla con motivi nuovi e posizioni teoriche personali. Già soltanto a questo livello formale di ripresa testuale, l'opera bruckeriana influisce sulla stesura della grande opera enciclopedica e, leggendo in modo più analitico gli articoli, si osserva che questa influenza è estremamente profonda. Non solo, infatti, le

informazioni storiche e teoriche dell'*Historia critica* sono oggetto di attenzione e studio da parte degli enciclopedisti, ma la stessa nuova metodologia storiografica adottata da Brucker, le idee cardine attorno alle quali essa ruota, i suoi fini penetrano nel testo dell'*Encyclopédie* influenzandolo fortemente, probabilmente senza che i redattori ne fossero consapevoli, ma forse per questo in maniera davvero radicale. Nella storia della filosofia di Brucker si trovano termini fondamentali che inquadrano l'opera e la caratterizzano nella sua originalità. La particolare idea di filosofia, che restringe e specifica il campo della trattazione storica, funge da strumento di ricerca e contemporaneamente, nella sua declinazione eclettica, determina il fine di essa, in vista di un'autoaffermazione teorica. La critica, che tenendo presenti le caratteristiche proprie dell'*eclettismo* va interpretata come uno strumento di costruzione e ricostruzione delle teorie prese in esame, nell'intento generale di ricostruire con originalità il passato filosofico. La sistematicità, che rappresenta un ulteriore criterio di valutazione delle posizioni teoriche, imponendosi come necessaria caratteristica per individuare il portato filosofico delle diverse manifestazioni culturali. Lo specifico fine della ricerca storica, mai del tutto teorico e anzi sempre informato da una spinta pragmatica verso il rischiaramento della ragione e l'affermazione della nuova filosofia eclettica, punto di svolta del pensiero e cartina di tornasole del valore culturale dell'epoca in cui Brucker vive e opera.

Si vede bene come il termine principale di questa impostazione storiografica sia la filosofia, nello specifico l'*eclettismo*, che organizza in base alle proprie caratteristiche l'intera *Historia critica*, sia nella ricostruzione del passato che nella costruzione del futuro del pensiero. Proprio questa centralità rende l'opera di Brucker una storia filosofica della filosofia, in cui l'oggetto dell'indagine ha una centralità assoluta,

essendo nel medesimo tempo anche principio di indagine e fine di essa.

Questi concetti chiave, queste modalità di ricerca si ritrovano, nonostante una diversa organicità dovuta ai numerosi redattori e alla struttura alfabetica, nell'*Encyclopédie*, che li fa propri e li reinterpreta. La definizione della filosofia offerta da Brucker – un sapere fondato su principi chiari e indubitabili, volto alla scoperta del nuovo e capace di opporsi a critiche razionalmente formulate – trova certamente spazio nella cultura degli enciclopedisti e una sorta di bacino di utenza. Infatti, la formalità di essa si sposa bene con il pensiero di individui impegnati in una generale riforma del sapere e della conoscenza, che allo stesso tempo riempiono quella definizione di contenuti specifici. L'*Encyclopédie*, specialmente nelle figure di Diderot e d'Alembert, si pone come interprete privilegiato del concetto di filosofia di Brucker e, accettandone le basi, ne accresce le determinazioni specifiche. Sul piano di questo concetto, per esempio, viene fatto agire il pensiero empirista, che si trova a saturarlo con i propri contenuti e prerogative; viene fornita una critica serrata della *scolastica*; viene presentato l'elogio dell'utilità delle arti meccaniche sulla scia di Bacone; viene illustrata la storia del materialismo filosofico da Epicuro a Spinoza; viene avanzata la difesa degli autori atei o considerati eretici; viene sottolineata l'importanza dello studio della natura.

La sistematicità rappresenta un tratto distintivo dell'*Encyclopédie*, che si pone sulla scia delle considerazioni bruckeriane intorno alla razionalità delle teorie e delle manifestazioni culturali, applicando alla propria struttura l'organicità sistematica che sola garantisce la coerenza di un'opera e ne sancisce il valore.

Infine viene assimilato e radicalizzato lo strumento della critica, intesa come demolizione delle false credenze e costruzione innovativa di

nuove teorie, applicata a tutti gli ambiti del sapere e della società e portatrice di una carica rivoluzionaria sconosciuta all'*Historia critica* di Brucker.

L'*Encyclopédie* si schiera e facendolo fornisce una forma precisa alla filosofia eclettica di cui Brucker ricostruisce le tappe di sviluppo. Gli enciclopedisti raccolgono il testimone di questa nuova filosofia – in un certo senso della filosofia propriamente detta – essi stessi rappresentano i veri eclettici e in prima persona sperimentano le potenzialità conoscitive dell'*eclettismo*. Viene infatti spostata in secondo piano la ricostruzione storica, la precisione teorica nel resoconto delle filosofie precedenti; l'*Encyclopédie* non cerca più di legittimare un programma filosofico o una modalità di ricerca, ma li fa agire direttamente sui più diversi oggetti di indagine. Da questo punto di vista è opportuno ricercare all'interno del testo una storia della filosofia, dalla quale non è possibile aspettarsi l'esaustività di un manuale, ma piuttosto un resoconto storico-filosofico volto a legittimare il progetto filosofico di cui l'*Encyclopédie* si fa carico.

A questo punto nascono due questioni, che ancora una volta avvicinano l'*Historia critica* alla fatica enciclopedica. Come per Brucker, la filosofia nell'*Encyclopédie* guida la trattazione del pensiero del passato e il giudizio su quello presente, è essa che determina l'originalità della trattazione e il successo dell'opera⁸⁷. Brucker ha fatto convergere la filosofia nell'*eclettismo*, cominciando a specificarne il concetto e le caratteristiche, l'*Encyclopédie* parte dal pensiero eclettico, dai suoi valori di autonomia e novità e di esso determina una nuova fisionomia. L'atteggiamento messo in campo è il medesimo: muoversi per una specificazione sempre più profonda dei termini chiave del proprio edificio concettuale, fino a giungere al

⁸⁷ Cfr. J. Proust, *op. cit.*

massimo grado di determinazione, in modo tale da assicurarsi strumenti di azione teorica e pratica sempre più efficaci. In altre parole, il formale concetto di filosofia utilizzato da Brucker come strumento metodologico di indagine non poteva essere sufficiente per rendere giustizia alla trattazione di ambiti storici specifici (vd. il Rinascimento e i secoli XVI e XVII), bisognosi di altrettanto specifiche categorie concettuali e filosofiche, né sarebbe bastato a supportare il progetto di riforma del sapere dello storico tedesco. È a partire da questa necessità che vengono introdotte le categorie di *sincretismo* ed *ecllettismo* all'interno dell'*Historia critica*. Così per l'*Encyclopédie*, che ridefinisce i contorni dell'*ecllettismo* in base ai propri fini di riforma civile, per supportare il proprio anticlericalismo, per sostenere lo studio della natura, per il quale viene designato quasi esclusivamente il quadro concettuale dell'empirismo, scalzando il razionalismo di Descartes⁸⁸.

Un elemento che distanzia fortemente l'*Historia critica* e l'*Encyclopédie* è il grado di approfondimento con cui viene affrontato lo studio del Rinascimento. Brucker è il primo a utilizzare questo termine per designare un periodo di fioritura intellettuale in grado di creare una cesura storica con il passato, un periodo filosoficamente fertile e a partire dal quale si apre, sotto il profilo dell'*ecllettismo*, la parabola della modernità. Nell'*Encyclopédie* non vi è traccia di una voce specifica dedicata al Rinascimento, che, prendendo le distanze dal pensiero medievale, viene certamente riconosciuto come un momento fondamentale per il progresso del sapere e del metodo

⁸⁸ Questa scelta di campo operata nell'*Encyclopédie* avvalorava l'interpretazione di una lettura e ridefinizione dell'*ecllettismo*. Infatti Descartes viene considerato uno dei massimi esponenti della filosofia ecllettica sia da Brucker che dai redattori dell'*Encyclopédie*, i quali tuttavia, per quanto concerne la filosofia della natura, gli preferiscono l'empirismo lockeano, ponendo il filosofo francese in una sorta di zona d'ombra dell'*ecllettismo*, che a sua volta subisce una reinterpretazione e una specificazione di tipo empirista.

filosofici, ma sul quale non si propone una riflessione che ne illumini le caratteristiche intellettuali e il significato storico, se non alla luce delle scoperte e delle teorie del XVII e XVIII secolo. All'*Encyclopédie*, quindi, manca di prendere in esame il Rinascimento in se stesso, nelle sue specificità, senza ridurlo a baluardo imperfetto della lotta contro le credenze e incipit di una nuova razionalità che l'Illuminismo incarna nella forma più compiuta.

Al di fuori dell'*Encyclopédie* si possono trovare delle riflessioni originali e interessanti sul periodo rinascimentale che – essendo il Rinascimento un nodo fondamentale della storiografia di Brucker – sembra doveroso analizzare. In questo modo, infatti, è possibile comprendere l'importanza della “scoperta” bruckeriana del Rinascimento per la riflessione storica della modernità.

3.2. Il Rinascimento nella storiografia illuminista

L'*Encyclopédie* ha utilizzato l'*Historia critica* come fonte privilegiata per costruire la propria storia della filosofia. Ha ripreso alcune delle categorie storiografiche Bruckeriane e le ha fatte maturare su un terreno filosofico originale e specifico. Ha quindi deciso di abbandonare la puntualità storiografica nella ricostruzione del cammino del pensiero, riferendosi all'opera di Brucker così come si conviene al filosofo eclettico, ovvero sfruttando le notizie in essa contenute al fine di cogliere i punti di forza della speculazione passata, così da procedere con consapevolezza allo stabilimento di nuove teorie. In effetti la storia della filosofia dell'*Encyclopédie* è orientata a partire dalla filosofia che l'intera opera cerca di proporre, in un continuo lavoro di costruzione critica.

Nel primo capitolo si è accennato alla questione dell'interpretazione del Settecento come secolo privo di profondità teorica in merito agli studi storici, avanzando una prima obiezione nei confronti di tale posizione. Se è vero che il punto di forza dell'*Encyclopédie* – il frutto forse più significativo di questo secolo – non risiede certo nelle considerazioni storiche e nella metodologia storiografica, tuttavia, all'interno della cultura illuminista, è possibile trovare delle opere e degli autori che mostrano la vicinanza e l'interesse dell'intero movimento per la storia e il suo svolgimento.

3.2.1. Voltaire

Gli studi storici di Voltaire offrono la cifra della grande originalità con la quale nel secolo dei lumi viene affrontato il problema storiografico. Di fronte alle due possibilità offerte dalle riflessioni passate – imprimere alla storia una direzione e un senso generali e teologicamente caratterizzati oppure, sulla scia di Bayle, declinare la possibilità di ricavare leggi di sviluppo generali e occuparsi esclusivamente dei singoli fatti – Voltaire non decide né per lo scarto di una delle ipotesi né per la loro conciliazione, ma tenta di ricavare da entrambe dei fattori utili per una nuova prospettiva. L'aderenza al dato offre a Voltaire l'unico strumento di certezza riguardo all'indagine sul passato, una certezza alla quale il filosofo francese non avrebbe rinunciato, pena il ritrovarsi ancora una volta nei gangli di una metafisica della storia di stampo scolastico. D'altra parte Voltaire sente di dover superare il pirronismo cui era approdata l'impostazione razionalista, concretizzata sul piano storiografico nell'opera di

Bayle⁸⁹, illustrando un fattore di lettura univoco e omogeneo del susseguirsi dei singoli eventi storici⁹⁰.

La novità dell'impostazione voltairiana risiede nel ricavare questa regola di sviluppo dagli stessi eventi, dall'indagine dettagliata dei fatti rilevanti del procedere storico e nel rintracciarla nella natura umana come possibilità e nel progresso di essa come risultato. Il quadro della storia offerto mostra la descrizione e l'approfondimento degli eventi più rilevanti, in grado di imprimere al corso della storia cambiamenti epocali. A Voltaire stanno a cuore i macro soggetti storici e le categorie generali in cui si inscrivono: le nazioni, le istituzioni, le leggi, le società, la cultura nel suo complesso e nel suo divenire. Proprio la cultura risulta essere la cartina di tornasole di un'epoca e il progresso dello spirito la cifra del suo valore. Da questo punto di vista Voltaire individua quattro età dell'oro: l'antichità greca, l'impero di Augusto, i secoli XV e XVI e infine il regno di Luigi XIV⁹¹, accomunate da una fioritura culturale capace di esaltare la natura umana e foriera di ricchezza economica, benessere sociale e di forme di governo e istituzioni pronte a garantire gradi sempre maggiori di libertà. Della terza di queste età, che coincide con il periodo rinascimentale, Voltaire sottolinea il carattere duale⁹², in cui si alternano infelici vicende politiche (la guerra di successione nella Francia del giovane Carlo VIII) a un generale rinnovamento delle modalità di gestione della vita politica (vedi i rapporti politicamente

⁸⁹ Per un'analisi del tentativo di Voltaire di integrare la certezza, derivante dall'indagine del singolo dato storico propria di Bayle, con una prospettiva in grado di fornire una linea di generale di andamento del procedere storico, cfr. F. Diaz, *Voltaire storico*, Einaudi, Torino, 1958.

⁹⁰ Sull'argomento si vedano le pp 244-250 e 298-304 del saggio di C. Borghero, *Conoscenza e metodo della storia da Cartesio a Voltaire*, Loescher, Torino, 1990, in cui, rispettivamente, l'autore parla della vicinanza di Voltaire al pirronismo storico e del suo superamento attraverso la definizione della propria personale filosofia della storia.

⁹¹ Cfr. Voltaire, *Il secolo di Luigi XIV*, Einaudi, Torino, 1994.

⁹² "Dialettico" nell'interpretazione di Diaz, *op. cit.*

conflittuali, ma sempre leali, tra Carlo V e Francesco I⁹³). Il progresso dello spirito è interpretato da Voltaire come il motore principale del processo di incivilimento dei costumi verificatosi in questi secoli. Un'unica ragione, declinata agli ambiti dell'estetico, del filosofico, del politico, imprime dinamismo alle possibilità della natura umana, favorendo un uniforme sviluppo dell'umanità⁹⁴. Nel preambolo dell'appendice al *Essai sur les mœurs* (1756) l'intento storiografico di Voltaire risulta subito chiaro, assieme alla centralità che la cultura in senso lato occupa nel disegno storico

Leggendo le storie, sembra che la terra sia stata fatta soltanto per alcuni sovrani e per coloro che ne hanno assecondato le passioni; quasi tutto il resto è trascurato. (...) Vi sono dunque stati sulla terra soltanto dei re? E debbono gli inventori delle arti restare quasi tutti sconosciuti?

Nella finale domanda retorica è racchiuso il nocciolo della filosofia della storia voltairiana, che interpreta le vicende dell'economia, della società, della politica come le caratteristiche superficiali, "somatiche", di un processo profondo che fa capo al progresso dello spirito. Inoltre, è interessante notare come il capitolo dell'appendice dedicato alle arti muova dalla nascita delle lingue moderne nel XIV secolo, ovvero dal secolo dell'umanesimo, intimamente connesso con la svolta culturale operata dal Rinascimento. Centrare l'intero capitolo dedicato alle arti

⁹³ Emblematico per illustrare la complessità del periodo storico è il passo in cui Voltaire descrive i rapporti tra Carlo V e Francesco I: «Tra Carlo V e lui vi fu un'emulazione di gloria, di spirito cavalleresco, di cortesia, persino in mezzo ai loro più furibondi contrasti; e quell'emulazione, che si trasmise a tutti i cortigiani, diede a quel secolo un'aria di grandezza sconosciuta fino ad allora. Questa grandezza spiccava anche in mezzo ai delitti: era una veste d'oro e di seta insanguinata» in Voltaire, *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, Edizioni per il club del libro, Novara, 1967, volume III, p. 142.

⁹⁴ «Il medesimo genio che faceva fiorire le belle arti a Roma, a Napoli, a Firenze, a Ferrara, e che di là diffondeva la propria luce in Europa, in primo luogo mitigò i costumi degli uomini in quasi tutte le province dell'Europa cristiana» *Ibidem*.

– espressione che nel caso specifico identifica non solo il campo dell'estetica, ma abbraccia anche la filosofia, l'architettura, la riflessione sulla natura, la tecnologia – sulla cultura del XV e XVI secolo, getta luce su quanto agli occhi di Voltaire sia fondamentale il Rinascimento per il generale progresso dello spirito e della ragione⁹⁵. Per quanto concerne la filosofia – più precisamente la riflessione sulla natura e sulle sue leggi – Voltaire è certo che essa abbia ricevuto una spinta rivoluzionaria in questi anni, specialmente nelle modalità di indagine⁹⁶. Che il Rinascimento segni il momento della nascita della modernità, della nuova filosofia portata a perfezione dall'Illuminismo e del progresso di incivilimento dei costumi e delle società culminante nel Settecento risulta chiaro anche dalle *Considérations sur l'Histoire* (1737)

Vorrei specialmente che voi raccomandaste di cominciare seriamente lo studio della storia dal secolo immediatamente precedente a Carlo V. Nello spirito umano, come nel nostro mondo, avvenne allora una rivoluzione che cambiò ogni cosa⁹⁷.

La rivoluzione di cui parla Voltaire è il Rinascimento, del quale offre una descrizione puntuale dal punto di vista della cultura, partendo dal formarsi delle lingue moderne, passando per la poesia e la prosa artistica, la scultura, il teatro, la tecnologia, la riflessione filosofica⁹⁸. Voltaire chiama in causa Dante come autore della «prima opera scritta

⁹⁵ «Depuis le XV siècle, les peuples civilisés sont entré dans une phase nouvelle de leur histoire (...)» con queste parole M. Duchet in *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Maspero, Paris, 1971, p. 309, comincia un'analisi dell'idea di progresso di Voltaire, inteso come possibilità insita nelle caratteristiche del genere umano.

⁹⁶ Cfr. le considerazioni su Bacone e Galilei, che Voltaire prende ad esempio per descrivere i risultati scientifici dei progressi filosofici successivi alla rinascita delle lettere. Il primo viene visto come il teorico della nuova indagine sperimentale, il secondo come l'autore pratico di essa grazie alle sue scoperte e invenzioni, Voltaire, *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, op. cit., tomo IV, pp. 429-435.

⁹⁷ Voltaire, *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Laterza, Bari, 1962, p. 266.

⁹⁸ Voltaire, *Saggio sui costumi*, op. cit.

in lingua moderna»⁹⁹, seguito da Ariosto, che «accrebbe più di chicchessia la gloria della poesia italiana»¹⁰⁰, e da Tasso che scrisse versi «diventati proverbi (...) che costituiscono l'attrattiva della società presso le persone dabbene»¹⁰¹; Boccaccio iniziava per primo a coltivare la prosa. L'incremento delle arti si allarga a tutta Europa affinandone il gusto e, dice Voltaire «qui sta la vera prova del buono: esso si fa sentire dappertutto, e ciò che è bello soltanto per una nazione non lo è veramente»¹⁰². La pittura trovava importanti interpreti in Cimabue e Giotto, per giungere alla magnificenza di Leonardo, Michelangelo e Raffaello. «L'architettura non poteva continuare a restare rozza quando tutto ciò che dipende dal disegno si andava perfezionando»¹⁰³, e tra tutti Voltaire cita l'esempio maggiore, rappresentato dalla cupola di San Pietro. Anche la tecnologia faceva passi in avanti con le tecniche di incisione e la nascita della stampa «di tutte le arti, la più utile al progresso dello spirito umano»¹⁰⁴. Sul finire del XVI secolo e nel XVII anche la filosofia viveva il suo rinnovamento. La riflessione sulla natura si giovò delle scoperte e delle teorie di Galilei, degli esperimenti di Torricelli, trovò in Bacon il costruttore di un metodo nuovo e di un'etica della ricerca, «cominciarono a dissiparsi le tenebre della scuola che avevano offuscato la mente umana per tanti secoli e gli uomini seppero un poco che cos'è la verità interrogando la natura»¹⁰⁵.

La rivoluzione rinascimentale, sostiene Voltaire, avviene «nello spirito come nel nostro mondo»¹⁰⁶, ovvero all'interno di una

⁹⁹ Ivi, p. 413.

¹⁰⁰ Ivi, p. 417.

¹⁰¹ Ivi, pp. 420-421.

¹⁰² Ivi, p. 421.

¹⁰³ Ivi, p. 424.

¹⁰⁴ Ivi, p. 426.

¹⁰⁵ Ivi, p. 436.

¹⁰⁶ Vd. indicazione bibliografica nota 97.

corrispondenza piena tra strutture intellettuali e culturali e meccanismi storico-politici, in cui la precedenza del termine “spirito” è tutt’altro che casuale. È infatti a partire dalla novità delle idee, della riflessione e della sua impostazione che il mondo civile scopre un avanzamento senza precedenti. L’idea del procedere storico è in Voltaire segnata da una profonda matrice intellettuale, che entra in sinergia con la serie di eventi e di fatti. È su questo piano e a partire da questa visione che il Rinascimento assume tutta l’importanza storica e teorica di cui si faceva menzione. Con esso si inaugura una nuova stagione dello spirito destinata a sconvolgere in positivo, dapprima, il mondo della cultura, in seguito la civiltà e le nazioni¹⁰⁷. Con la rinascita delle lettere si apre, in definitiva, il mondo proprio della sensibilità e della specificità del moderno, con tutta l’utilità che deriva dallo studio di esso all’individuo del Settecento

Ma vorrei che uno studio serio della storia lo si cominciasse dal tempo in cui essa diventa veramente interessante per noi: ossia, mi pare, verso la fine del secolo XV. (...) Ecco la storia che tutti debbono conoscere. In essa non si trovano né predizioni né chimere. (...) Tutto ci concerne, tutto è fatto per noi¹⁰⁸.

Il Rinascimento è, in ordine cronologico, l’ultimo atto progressivo del rapporto tra cultura e storia della civiltà, all’interno del quale il primo termine segna la dinamicità del procedere storico e si pone come la matrice di ogni cambiamento in positivo della civiltà. I secoli XV e XVI sono, quindi, l’attuazione delle possibilità spirituali della natura umana coadiuvate da una favorevole condizione delle società e delle

¹⁰⁷ Come del resto sostiene lo stesso Voltaire «Il bel secolo di Luigi XIV recò a perfezione quello cui avevan dato l’avvio Leone X, tutti i Medici, Carlo V, Francesco I.» in *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Laterza, Bari, 1962, p. 266.

¹⁰⁸ Ivi, p. 270.

nazioni¹⁰⁹. Un'attuazione che, superando le difficoltà insite e comunque necessarie del mondo storico, apre la strada della modernità illuminista.

«Quando una nazione conosce le arti, quando non è soggetta e trasferita dagli stranieri, essa risorge facilmente dalle sue rovine e si ripristina sempre.»¹¹⁰

3.3.2. Condorcet

All'interno dell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humaine* (1794) è l'ottava epoca ad essere dedicata al periodo rinascimentale. Condorcet parte nella sua trattazione da un dato tecnologico – l'invenzione della stampa – che apre quella che definisce l'epoca in cui «le scienze e la filosofia scossero il giogo dell'autorità»¹¹¹.

L'intera opera è informata da un forte anticlericalismo, che affonda le sue radici in una visione della religione e del suo potere come massimo esempio di oscurantismo. A quest'ultimo fa da contraltare la continua lotta della ragione per il proprio affrancamento e una sempre maggiore affermazione della libertà, in chiave civile, politica, culturale. L'autore prosegue con l'indicare un avvenimento che ha esercitato un grosso impulso per il progresso dello spirito. Si tratta della caduta di Costantinopoli e del conseguente avvicinamento alle edizioni in lingua originale dei classici greci, che permisero di scuotere la cultura immobile e dogmatica della Scolastica. Su questo argomento si incontra un passaggio interessante per intendere l'idea

¹⁰⁹ Sull'idea di progresso, inteso come possibilità da Voltaire e come necessità da Condorcet si rimanda alle pagine 93-97 di P. Casini, *Scienza, utopia e progresso: profilo dell'Illuminismo*, Laterza, Bari, 1994.

¹¹⁰ Voltaire, *Saggio sui costumi*, op. cit., vol. IV, p. 404.

¹¹¹ Condorcet, *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Einaudi, Torino, 1969, p. 97.

che Condorcet, sul finire del secolo, esprime in merito al periodo rinascimentale, quando afferma «Pagando il tributo al proprio secolo, [i primi filosofi innovatori] si fondarono troppo spesso su testi, su autorità, su esempi (...)»¹¹². Quella che per Brucker rappresentava un'innovativa tesi interpretativa circa il Rinascimento – secondo la quale il XV e XVI secolo sarebbero stati dominati più dall'erudizione che dallo spirito critico e profondamente filosofico – diventa per Condorcet un dato acquisito, una caratteristica intrinseca in grado di inquadrare il periodo in questione. Sembra, quindi, che l'ipotesi di lettura che Brucker aveva avanzato circa il Rinascimento sia divenuta, sul finire del secolo, un immediato giudizio della cultura filosofica illuminista. Ancora sulle tracce dello storico tedesco, si trova la considerazione circa l'opera di rinnovamento religioso inaugurata da Lutero.

Anche per Condorcet la Riforma protestante segna un passaggio fondamentale per il cammino dello spirito, il quale riesce a sottrarsi al giogo dogmatico della Chiesa di Roma, favorendo un salto di qualità al progresso di incivilimento delle nazioni. Tuttavia, nello spiegare l'azione innovatrice della Riforma, l'angolo visuale di Condorcet si distanzia da quello bruckeriano. Lo testimoniano le stesse pagine dell'*Esquisse*

Lo spirito, che animava i riformatori, non menava all'autentica libertà di pensare. Ogni religione, nel paese in cui dominava, permetteva soltanto alcune opinioni. (...). D'altronde le comunioni nuove erano state costrette a rilassare un po' il rigore dogmatico. Non potevano, senza una grossolana contraddizione, restringere entro limiti troppo

¹¹² Ivi, p. 108.

angusti il diritto d'esaminare, poiché avevano appena fondato su quello stesso diritto la legittimità della loro separazione¹¹³

Queste parole mostrano quanto la prospettiva di Condorcet sia lontana da qualsiasi encomio, desiderosa, anzi, di svolgere criticamente il tema degli effetti e dei caratteri della Riforma. Si assiste ad una secolarizzazione del problema, distante dall'entusiasmo del pastore Brucker e totalmente rivolta al trionfo del progresso della ragione. Infatti – non cedendo ad una interpretazione che veda l'aumento di libertà di pensiero come dovuto al caso o a circostanze contingenti – la trattazione sembra informata da una sorta di eterogenesi dei fini non provvidenzialistica, nella quale il necessario motore dell'avanzamento spirituale risulta essere il progresso stesso della ragione¹¹⁴.

Se per Condorcet l'età della rinascita delle lettere e della riforma rappresenta un momento importante nel cammino di incivilimento e un ulteriore allargamento della sfera della libertà, è pur vero che essa si inserisce in un progresso generale della ragione che non procede per tappe. A differenza di Voltaire e del resto anche di Brucker – per i quali nella storia si incontrano dei momenti di totale dinamismo, capaci di imprimere una svolta progressiva al corso degli eventi – in Condorcet la storia viene ad assumere il carattere di un continuum pressoché omogeneo, all'interno del quale al singolo avvenimento o alla specifica epoca soggiace il progresso delle facoltà umane e l'attuarsi delle possibilità della specie, che diventano l'unica regola di

¹¹³ Ivi, p. 107.

¹¹⁴ Cfr D. Grimaldi, *Scienza, morale e politica in Condorcet*, Japadre editore, L'Aquila-Roma, 1991, in cui l'autore riassume con queste parole l'idea di progresso di Condorcet «L'unica legge che la storia ci insegna è che l'uomo accresce continuamente la sua capacità di ragionare e la sua libertà o, per meglio dire, la capacità di trascendere la propria storia. E poiché i fatti storici hanno dimostrato questa capacità nel passato, non abbiamo alcun motivo di dubitare che essa non continui ad accrescersi in futuro.» p. 145.

sviluppo storico¹¹⁵. Naturalmente, in una visione come questa le specificità del Rinascimento non possono trovare spazio, pena il ripristinarsi di una storia ricostruita per tappe di sviluppo e momenti di svolta. La trattazione dei secoli XV e XVI, quindi, appare rivolta più alla legittimazione dell'idea di progresso che anima l'intero percorso storico che non all'analisi delle peculiarità culturali in essi presenti. L'atteggiamento proprio dell'*Encyclopédie* – che riduceva la precisione storiografica in vista di una giustificazione filosofica del programma di riforma del sapere e di ridefinizione dei compiti dell'intellettuale – nell'*Esquisse* viene radicalizzato, giungendo al proprio acme. La differenza sta nel fatto che Condorcet non ha in mente una precisa posizione teorica da legittimare o una particolare posizione filosofica da supportare. Non a caso, nella parte della trattazione riguardante la conoscenza in senso stretto, non vengono menzionate specifiche teorie filosofiche, ma elusivamente i protagonisti della rivoluzione scientifica: Copernico, Bacone, Galilei, Keplero. Una scelta che mostra l'attenzione di Condorcet verso quei saperi che più di altri erano entrati in conflitto con le vecchie credenze, in grado di essere praticamente utili e di supportare innovazioni tecniche. L'atteggiamento generale e le scelte particolari operate da Condorcet in merito agli argomenti da trattare trovano ragione nello scopo specifico dell'opera e, di conseguenza, nell'idea di filosofia che l'autore propone. Ciò che l'*Esquisse* pone come soggetto fondamentale di trattazione è lo spirito umano e il suo progresso, dove il termine *esprit* designa la soggettività umana in tutta la sua complessità, l'essere umano come capace di sensazioni,

¹¹⁵ «Il progresso è, in certo qual modo, cumulativo in quanto riposa sull'attitudine degli uomini, intesi sia in senso individuale sia in senso collettivo, a rendere concreto il loro potere di ordinare il mondo in cui essi vivono attraverso l'organizzazione delle loro sensazioni e delle loro idee in sintesi sempre più generali.» Ivi, p. 144.

emozioni e slanci intellettuali¹¹⁶. L'opera, quindi, non può insistere su declinazioni specifiche che hanno interessato il cammino dello spirito – vedi le leggi e le forme di governo in Montesquieu o le vette della cultura in Voltaire – ma deve chiarire e approfondire tutti gli ambiti in cui lo spirito ha trovato terreno fertile per il proprio sviluppo e in cui ha imposto la regola della sua progressiva liberazione dai pregiudizi. La filosofia rappresenta per Condorcet lo strumento attraverso il quale lo spirito – nella generalità della sua declinazione e nella sua universalità antropologica – determina la propria crescita. L'atteggiamento filosofico, quindi, risulta proprio di quegli individui che – in qualsiasi ambito del sapere, della politica, dell'arte – sono riusciti ad imprimere una svolta alla cultura, intesa come diffusa capacità di disciplinare la propria vita secondo le regole della ragione. A differenza di Voltaire, la cultura e la civiltà rappresentano per Condorcet il risultato pratico dell'ampliamento delle conoscenze e non esse stesse, nonché la generalizzazione sempre maggiore e l'allargamento a più strati della società dei frutti del sapere¹¹⁷. Non a caso i momenti progressivi nel corso storico vengono giustificati da Condorcet a partire da svolte tecnologiche, dall'utilizzo pratico delle conoscenze; in definitiva attraverso l'introduzione di pratiche e saperi in grado di migliorare le condizioni di vita degli uomini¹¹⁸.

¹¹⁶ Cfr. M. Minerbi, *Introduzione a Condorcet*, *op. cit.*

¹¹⁷ «Nuovo è (...) il tentativo di scrivere una storia dello «spirito umano» (...) come storia tanto delle conoscenze, quanto della loro progressiva diffusione, quali cognizioni veramente generali, popolari, nel senso che appartengano a tutti coloro che sono capaci di regolare la propria condotta sui loro stessi lumi» Ivi, p. XIII.

¹¹⁸ La costruzione di armi e la capacità di conservare gli alimenti fecero sì che nascessero le prime tribù (prima epoca); le tecniche di allevamento portarono alla nascita dell'agricoltura e delle società stanziali (seconda epoca); l'invenzione della scrittura alfabetica rese gli uomini meno superstiziosi, più dotti e consapevoli della propria razionalità (terza epoca); la riflessione politica in Grecia diede modo di costituire delle società sicure e fondate sulla giustizia (quarta epoca); l'arte della stampa riuscì a rendere pubbliche e di facile accesso un gran numero di utili conoscenze (ottava epoca). Cfr. Condorcet, *op. cit.*

In questo quadro, il Rinascimento segna l'inizio di un'epoca senza precedenti¹¹⁹, in cui la cultura, intesa appunto come generale, cosciente possesso delle potenzialità della ragione e come risultato dell'ampliarsi delle conoscenze, si generalizza fino a lambire i confini dell'intera società.

Quello che «L'ultimo dei “philosophes”¹²⁰» vuole ratificare è il successo della sua epoca, nella quale – specialmente dopo la Rivoluzione – la libertà si è prepotentemente affermata, la ragione si è definitivamente slegata dalla superstizione e la scienza applicata alla tecnica riesce quasi da sola a migliorare le condizioni di vita degli uomini. L'*Esquisse* risulta essere, più che un'analisi storiografica, il resoconto di una vittoria culturale. Condorcet nella sua opera interpreta, in questo vicino a Voltaire, tutto il sentire del tempo dei lumi, il suo discorso sulla storia non tenta di informare e di analizzare le cause, ma svolge linearmente il grafico di un processo del quale bisogna prendere atto.

Spogliato delle peculiari caratteristiche filosofiche messe in luce da Brucker, il Rinascimento, pur all'interno di una differente trattazione, conserva un certo grado di importanza nei lavori di Voltaire e Condorcet. Un'osservazione preliminare è interessante per cogliere il ruolo da esso svolto nelle riflessioni dei due filosofi francesi: entrambi non usano l'espressione “Rinascimento” per individuare il periodo storico compreso tra il XV e il XVI secolo. Se Brucker è stato il primo storico a utilizzare questo termine per designare un periodo determinato da specifiche caratteristiche filosofiche, allora la

¹¹⁹ «Ovunque, in quest'epoca, si vedono l'autorità e la ragione contendersi il comando, combattimento che preparava e che faceva presagire il trionfo della seconda. Proprio allora, dunque, doveva nascere quello spirito di critica che solo può rendere l'erudizione veramente utile» in Condorcet, Ivi, pp. 113-114.

¹²⁰ D. Grimaldi, *op. cit.* p. 131.

decisione di non disporre di tale espressione mostra l'intento di affrontare il problema di questi due secoli ponendo l'accento non sulla filosofia in esso presente, ma su altri elementi. Questi, sia in Voltaire che in Condorcet, hanno a che fare con le specificità del mondo storico, siano esse le istituzioni, la politica, la cultura in senso lato, il grado di civiltà. Ciò che interessa non è l'illustrazione della profondità culturale e filosofica del Rinascimento, bensì l'analisi delle modalità attraverso le quali l'umanità ha accresciuto la propria libertà e legittimato il potere della ragione. Il progresso, allora, risulta essere il paradigma generale dell'andamento storico, nelle due differenti idee che di esso esprimono Voltaire e Condorcet. Per il primo, il progresso della ragione, e il conseguente avanzamento della civiltà, rappresenta una possibilità sempre viva nel corso degli eventi, rispetto alla quale il Rinascimento segna una tappa di svolta. Per il secondo, assume le caratteristiche di una necessità, di cui i secoli XV e XVI forniscono semplicemente una manifestazione.

Proprio il fatto che l'avanzamento della civiltà si presenti come una possibilità – all'interno di un continuo rapporto tra elementi retrivi e progressivi – porta Voltaire a fornire della cultura rinascimentale un quadro più dettagliato rispetto a quello presente nell'*Esquisse*. Si tratta, infatti, di delineare il complesso di manifestazioni culturali che portarono all'ultima svolta nel cammino della ragione, destinata ad inaugurare l'età moderna e il suo trionfo settecentesco. Per questo Voltaire, nell'*Essai sur les mœurs*, decide di offrire una panoramica spirituale che spazia dalla poesia all'architettura quattro e cinquecentesche. Quelle specifiche attività dello spirito risultano fondamentali perché protagoniste attive di un cambiamento rivoluzionario, del quale, in definitiva, sono la condizione.

Condorcet si muove in un altro orizzonte. Infatti, l'intero lavoro è votato all'illustrazione delle modalità attraverso cui il progresso si esplica, a scapito dell'oscurantismo e in favore della libertà. Le manifestazioni culturali proprie del Rinascimento appaiono come delle contingenze di un processo necessario di rischiaramento della ragione, non bisognose di essere analizzate. Il progresso facente capo all'età dei lumi e alla rivoluzione borghese, in definitiva, avrebbe fatto ugualmente il suo corso qualsiasi fosse stata la filosofia, l'arte e in generale la cultura dei secoli immediatamente precedenti. Inoltre, il fatto che Condorcet parli esclusivamente dei protagonisti della rivoluzione scientifica mostra che il centro della sua trattazione storica è la presa d'atto del progresso della ragione e la legittimazione delle sue conquiste. Infatti, gli studi di Copernico, Galilei, Keplero avevano fornito alla filosofia della natura rinascimentale una fisionomia scientifica, legata a numerose possibilità tecniche, le stesse che nel '700 trovano ampio margine di sviluppo. Ecco che il concentrarsi di Condorcet su questi autori è funzionale, ancora una volta, alla legittimazione del presente, interpretato come vetta del progresso generale della ragione.

3.3. Modernità di Brucker, modernità dei *philosophes*

Attraverso l'analisi delle caratteristiche che il Rinascimento assume nel pensiero di Brucker e in alcuni protagonisti della cultura illuminista, è possibile affrontare una riflessione a proposito delle diverse fisionomie che la modernità presenta nei medesimi autori.

Leggendo l'*Historia critica* appare subito chiaro che la modernità viene inaugurata dalla rinascita delle lettere, precisamente dallo sforzo

che dal *sincretismo* quattro e cinquecentesco porta alla nascita della filosofia eclettica. Il moderno si connota, quindi, a partire da un generale concetto di filosofia che si specifica nell'*eclettismo*, il quale diviene una sorta di configurazione filosofica privilegiata della modernità. Non solo, l'*eclettismo* bruckeriano travalica i confini della pura ricerca filosofica, per imporsi come una modalità generale di utilizzo della ragione. Questo movimento, d'altra parte, si presenta come l'impegno costante e graduale di un'intera epoca, che con sempre maggiore consapevolezza impone i propri valori. Da questo punto di vista va letto il lento passaggio dalla filosofia di setta all'*eclettismo* e il ruolo intermedio del *sincretismo*. In Brucker la modernità è la caratteristica specifica della cultura dei secoli che vanno dal XV al XVIII e che solo in questi secoli può esplicitarsi nel trionfo della filosofia eclettica. Brucker, quindi, analizza il moderno nelle sue peculiari caratteristiche filosofiche e all'interno di uno specifico quadro storico.

Per la cultura illuminista l'orizzonte è diverso. Si è visto che in Diderot la modernità non inizia che con l'avvento dell'*eclettismo* più maturo e più in linea con i suoi risultati settecenteschi. I secoli precedenti sono ancora relegati in una sorta di pre-modernità, troppo distanti filosoficamente e culturalmente dagli approdi tecnologici del XVIII secolo e dalla filosofia della natura, matematizzata e geometrizzata, che Diderot mostra di prediligere. Il moderno non viene analizzato, come nel caso di Brucker, proponendo delle categorie che ne illustrino le intrinseche caratteristiche, bensì attraverso la lente del presente, proiettando sul passato i propri valori e specificità culturali. In Diderot il Rinascimento rappresenta uno stadio precedente di sviluppo, per il semplice fatto di mostrare delle eterogeneità con la filosofia settecentesca. Esemplare è l'articolo

Eclectisme in cui Diderot afferma che se Bruno «avait été plus hardi»¹²¹ sarebbe stato il fondatore dell'*eclettismo* moderno, ovvero avrebbe creato un sistema più consono agli approdi scientifici e tecnologici conseguiti dalla successiva filosofia naturale.

Un discorso analogo è possibile per Voltaire. Infatti, da una prospettiva più ampia – che abbraccia non solo la razionalità filosofica ma la cultura nel suo complesso – Voltaire definisce moderno tutto ciò che, direttamente o indirettamente, ha portato alle specifiche declinazioni spirituali della propria contemporaneità. Anche qui, come per Brucker, la modernità inizia a partire dal Rinascimento, ma probabilmente solo per l'interpretazione stadiale che Voltaire fornisce del procedere storico, e non per una profonda e peculiare attitudine dei secoli XV e XVI. Infine Condorcet propone una visione del moderno del tutto lontana da una puntuale contestualizzazione storica. La modernità appare come una caratteristica propria di tutti i momenti di slancio dello spirito, trasversale all'intero corso della storia. Il moderno, quindi, sembra una possibilità che necessariamente, attraverso il progresso e costantemente, si realizza e si afferma. Più che una qualità di una data epoca storica, la modernità risulta da un accrescersi quantitativo di razionalità e benessere. L'atteggiamento di Condorcet, ultimo dei *philosophes*, mostra l'approdo finale di una concezione della storia con al centro il progresso di cui la modernità rappresenta l'ultimo stadio, appannaggio esclusivo della soggettività conoscente e del suo presente.

¹²¹ *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des art set des métiers*, Tome cinquième, op. cit. p.271.

Bibliografia primaria

Brucker J., *Historia critica philosophiae*, Literis et Impensis Bern. Christoph. Breitkopf., Lipsia, 1742. Copia anastatica: Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1975

Condorcet *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Einaudi, Torino, 1969

Diderot e d'Alambert *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*, ordinato da, traduzione e note di P. Casini, Editori Laterza, Bari, 1968; *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des art set des métiers*, Tome cinquième, chez Briasson, David, Le Breton, Durand, Paris, 1755, Tome quinziesime chez Faulche & compagnie, libraires & imprimeurs, Neuchâtel, 1765.

Voltaire *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Laterza, Bari, 1962

Voltaire *Il secolo di Luigi XIV*, Einaudi, Torino, 1994

Voltaire *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, Edizioni per il club del libro, Novara, 1967

Bibliografia critica

Bianchi L. *Tradizione libertina e critica storica*, Franco Angeli, Milano, 1988

Borghero C. *Conoscenza e metodo della storia da Cartesi a Voltaire*, Loescher, Torino, 1990.

Burgio A., *Rousseau, la politica e la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, Guerini e associati, Milano, 1996

Casini P. *Diderot philosophe*, Laterza, Bari, 1962

Casini P. *Scienza, utopia e pregresso: profilo dell'Illuminismo*, Laterza Bari, 1994.

Cassirer E. *La filosofia dell'Illuminismo*, La nuova Italia, Firenze 1952.

Chaunu P. *La civiltà dell'Europa dei lumi*, Il Mulino, Bologna, 1987

Cotta S. *Montesquieu*, Laterza, Bari, 1995

Dal Pra M. *La filosofia moderna dal quattrocento al seicento*, casa editrice dr. Francesco Vallardi, Società Editrice Libreria s.p.a., Milano, 1976

Diaz F. *Voltaire storico*, Einaudi, Torino, 1958

Dilthey W. *Il secolo XVIII e il mondo storico*, Comunità, Milano, 1967

Duchet M. *Anthropologie et histoire au siècle des lumiere*, Maspero, Paris, 1971

Garin E. *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Nistri-Lischi editori, Pisa, 1970

Geuna M. Parente M. L. *Passioni, interessi, convenzioni: discussioni settecentesche su virtù e civiltà*, Francoangeli, Milano, 1992.

Grimaldi D. *Scienza, morale e politica in Condorcet*, Japadre editore, L'Aquila-Roma, 1991

Lomonaco F. *Tolleranza: momenti e percorsi della modernità fino a Voltaire*, Guida, Napoli, 2005.

Marchal F., *La culture de Diderot*, Edition Champion, Paris, 1999

Merker N. *L'Illuminismo tedesco, Età di Lessing*, Laterza, Bari, 1968

Proust J. *L'Encyclopédie, storia, scienza e ideologia*, Cappelli editore, Bologna, 1978

Rossi P. *Gli illuministi francesi*, Loescher, Torino, 1967

Rossi P. *L'Illuminismo e il mondo storico* in **AA.VV** *Nuove questioni di storia moderna*, Marzorati, Milano, 1972.

Santinello G. *Storia delle storie generali della filosofia*, Brescia, La Scuola, 1979

Santinello G *Metafisica e critica in Kant*, Patron, Bologna, 1965.

Tortarolo E. *L'Illuminismo, ragioni e dubbi della modernità*, Carocci, Roma, 1999.

Sitografia

<http://fr.wikisource.org>.

<http://encyclopedie.uchicago.edu>



Per il lettore

Libri*Senza*Carta.it è un esperimento di editoria su web, a costi bassi e con un occhio alla qualità. Ha tra gli scopi principali quello di divulgare la storia e la cultura locale, e di proporre racconti, poesie e tesi di laurea inedite ai più. Tutto questo avverrà "senza carta", ovvero sfruttando al massimo le potenzialità "low cost" di internet, con l'obiettivo implicito di "digitalizzare" un sapere difficilmente raggiungibile in altri modi, e di permettere che la blogosfera contribuisca, con i commenti e la diretta partecipazione al progetto, alla fioritura di questa idea.

Il blog è no-profit, senza sponsor, e pubblica materiale datoci a disposizione a titolo gratuito dagli autori.

Per l'autore

Libri*Senza*Carta.it vuole proporre a voi, autori ed editori di libri "di carta", la pubblicazione sul nostro blog delle vostre opere. La pubblicazione implica avere a nostra disposizione una copia in formato elettronico del libro stesso, che sarebbe dunque resa pubblica su Internet all'interno di questo blog, dal quale chiunque potrebbe "scaricare" il documento, oltre che recensirlo, commentarlo, segnalarlo ad altri e così via.

In questo modo il libro avrebbe una propria collocazione certa e facilmente raggiungibile, anche se non fisica ma solo "virtuale". Il suo contenuto, e l'indirizzo dal quale scaricare il libro, sarebbero permanenti e facilmente ricercabili da tutti i motori di ricerca. Rimarrebbero assolutamente pubblici e garantiti la paternità del lavoro, i riferimenti agli autori ed ogni altra informazione che, in quanto autori, vorrete disporre in aggiunta o sostituzione di quanto già pubblicato.

Per qualsiasi informazione sulle prossime iniziative, i testi pubblicati e per proporre la pubblicazione di una vostra opera:
info@librisenzacarta.it