

Mauro Scalercio

**Il futuro come problema politico.
Francis Bacon e Giambattista Vico come
matrici del moderno**



Laboratorio dell'ISPF, XV, 2018

10

Il titolo scelto per questo articolo può apparire problematico, se non pretenzioso: non soltanto si attribuisce il titolo di “moderni” ad autori come Bacon e Vico la cui collocazione storico-filosofica è dibattuta, ma addirittura gli attribuisce il titolo di “matrici”¹. La legittimità di questo titolo può essere compresa se si accetta una definizione minima di modernità, che non ha certo la pretesa di esaurire la questione. La proposta è di considerare il moderno non alla luce di sue, vere o presunte, caratteristiche filosofiche autentiche, a partire dalle quali valutare la modernità o meno di un autore, o di un modo di pensare, ma piuttosto di pensarlo come epoca di un problema e, specificamente, epoca del futuro come problema politico.

Si svilupperà questo argomento in tre parti. Innanzitutto, si definirà il problema politico del futuro come aspetto cruciale della soglia epocale moderna, soprattutto a partire dalle riflessioni di Hans Blumenberg, mostrando inoltre come Hobbes risponda proprio a questo problema nell’elaborazione della sua filosofia politica, poi divenuta il “canone” dell’intera filosofia politica moderna. Nella seconda parte si mostrerà come Bacon sia alla base della matrice tecnica del moderno, proponendo una soluzione al problema politico del futuro basata sull’importanza sociale della modificazione tecnica del mondo. Nell’ultima parte si esporrà l’approccio vichiano al problema del futuro, basato sulla consapevolezza del futuro come posta in gioco della lotta politica.

1. Uno dei presupposti di questo studio è che la modernità debba essere analizzata a partire dal problema da cui si origina. Questo approccio esclude la possibilità di individuare un insieme di caratteristiche a partire dal quale valutare la conformità o meno al moderno. Piuttosto è necessario partire dall’assunto secondo cui la modernità consiste in un plesso di problemi di ordine storico, filosofico, esistenziale. Con un certo grado di semplificazione, si può sostenere che la modernità, o meglio il luogo del moderno, si possa individuare a partire dal vuoto aperto dal crollo delle coordinate medievali. La necessità filosofica è quindi quella di individuare le questioni lasciate aperte da tale crollo e alle quali il mondo moderno ha dovuto rispondere. Su questo tema ha scritto pagine importanti Hans Blumenberg, in particolare nel suo *La legittimità dell’età moderna*². Nell’impossibilità di seguire l’articolata e complessa argomentazione nella sua

¹ Questo articolo presenta i risultati, provvisori e parziali, di una ricerca, ancora in corso, presso la Facultad de Filosofía y Letras dell’università di Buenos Aires nell’ambito di una borsa di studio postdottorale triennale, condotta sotto la direzione del dr. Alberto Damiani.

² H. Blumenberg, *La legittimità dell’età dell’età moderna*, Genova, Marietti, 1992. Questo testo non è il solo, ovviamente, che teniamo presente nello sviluppo dell’argomento. Fra tutte, spiccano le riflessioni di Reinhart Koselleck, cfr. *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986. Una teorizzazione interessante a partire dall’opera di Koselleck è F. Escudier, «*Temporalisation*» et modernité politique: penser avec Koselleck, in «*Annales. Histoire, Sciences Sociales*», 2009, n. 6. Tuttavia rispetto alle analisi di Koselleck, nella ricerca che qui si propone l’importanza del futuro come problema politico viene considerata già a partire dalla prima età moderna, su questo cfr. P. Burke, *La historia del futuro 1500-2000*, «*Historia y sociedad*», 2009, 16, pp. 11-22.

interezza sono da segnalare almeno le caratteristiche salienti dell'età moderna secondo il filosofo tedesco.

Il mondo medievale aveva creato un ordine in cui antropologia, cosmologia, teologia erano reciprocamente dipendenti e garantite dalla fede cristiana. Il posto dell'uomo sulla terra, il posto della terra nell'universo e il posto dell'universo nel piano transtemporale della creazione divina garantivano all'uomo sia la salvezza sia un mondo predisposto per lui: «Il Medioevo finì quando, all'interno del suo sistema spirituale, esso non poté più conservare per l'uomo la credibilità della Creazione come provvidenza, e quindi gli addossò l'onere della sua autoaffermazione»³. L'argomento centrale dell'opera di Blumenberg è che il moderno non sia una secolarizzazione delle categorie teologiche medievali, ma una maniera autenticamente nuova di affrontare questioni aperte dal cristianesimo e che non potevano semplicemente essere messe da parte, ma dovevano essere affrontate e risolte in maniera diversa. In questo senso, alla provvidenza si sostituisce l'autoaffermazione:

Con autoaffermazione non si intende qui la pura conservazione biologica ed economica dell'essere vivente uomo con i mezzi disponibili alla sua natura. Essa significa un programma di vita, al quale l'uomo sottopone la propria esistenza in una situazione storica e nel quale egli traccia il modo in cui intende affrontare la realtà che lo circonda e cogliere le proprie possibilità⁴.

Il mondo moderno, rigettando sull'uomo l'onere della definizione delle proprie regole e condizioni di vita, si dimostra quindi non come il campo dell'affermazione dogmatica quanto piuttosto come campo di un disordine costitutivo a cui gli esseri umani devono porre rimedio al fine di garantirsi una condizione di vita favorevole. La sostituzione della provvidenza con l'autoaffermazione provoca la frattura dell'ordine temporale: l'onere dell'autoaffermazione che incombe sull'umanità è rivolto ora verso il futuro, non verso il passato radicale del peccato originale⁵. Nella nuova condizione umana si impone la necessità di una ricognizione delle condizioni reali del mondo e si manifesta la capacità di progettare un modo di superare le condizioni avverse in cui l'uomo si trova ad esistere: «Il moderno rapporto col mondo colto nella quintessenza dell'autoaffermazione si esplicita pragmaticamente come costruzione e come prevenzione»⁶.

Il crollo dell'ordine medievale lascia vuoto l'orizzonte di aspettativa dell'uomo. Senza più l'assicurazione di un mondo affidato all'uomo dal creatore, il benessere e la sicurezza del genere umano dovevano rappresentare un onere a carico dell'umanità stessa.

In questa necessità di progettare la maniera di rendere il futuro sicuro per l'uomo si può individuare la caratteristica centrale del progetto moderno.

³ H. Blumenberg, *La legittimità*, cit., p. 144.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ivi*, p. 143.

⁶ *Ivi*, p. 234.

Secondo questa lettura, tre autori possono rappresentare distinte matrici del moderno: Thomas Hobbes, Francis Bacon, Giambattista Vico.

Il pensiero di Hobbes, specialmente nella presentazione icastica del *Leviatano*, è considerato in larga parte della letteratura filosofico-politica come «inizio archetipico» della modernità politica⁷. L'istituto della sovranità, nella persona giuridica dello Stato, come architrave e fondamento della politica è per tanti aspetti orizzonte ineludibile del moderno. Iniziare l'esposizione dei tre autori con Hobbes risponde alla caratteristica paradigmatica del suo pensiero, al di là della precedenza cronologica da attribuire a Francis Bacon.

La fine dell'ordine, e delle gerarchie naturali, e addirittura l'insensatezza del mondo per l'uomo sono assunti come presupposti antropologici da Hobbes che da questo minimo ontologico fa iniziare la costruzione del suo dispositivo⁸. La necessità di costruire un ordine politico costituisce, in termini blumenbergiani, lo svolgimento dell'onere dell'autoaffermazione.

L'orientazione della temporalità politica verso il futuro viene da Hobbes delineata a partire da considerazioni di natura antropologica, in particolare riguardo ai «costumi» definiti come «quelle qualità dell'umanità, che riguardano il vivere insieme in pace ed unità»⁹. In maniera solo apparentemente classica, Hobbes individua nella felicità il *finis ultimus* o *summum bonum* dell'umanità. Tuttavia, Hobbes rimarca esplicitamente la distanza dai testi classici individuando la felicità non nel «riposo di una mente soddisfatta» ma in un «continuo progredire del desiderio da un oggetto ad un altro, non essendo il conseguimento del primo che la via verso quello che vien dopo. La causa di ciò è che l'oggetto del desiderio di un uomo non è quello di gioire una volta sola e per un istante di tempo, ma quello di assicurarsi per sempre la via per il proprio desiderio futuro»¹⁰. Tale concezione manifesta immediatamente la relazione fra il futuro e il potere che deve essere pensato in termini di possibilità di soddisfare i desideri, non una volta per tutte ma nel corso del tempo, ed in quantità sempre maggiori¹¹. L'accumulabilità temporale non solo del potere ma del desiderio stesso del potere è alla base della naturale conflittualità dello stato di natura e dell'angoscia esistenziale alla quale deve essere posto rimedio. Gli esseri umani si trovano, infatti, nella situazione di non avere garanzie della propria, o altrui, capacità di soddisfare il desiderio. In altre parole, l'uomo può solo sperare di essere in grado di esercitare il proprio potere naturale per conseguire i propri desideri:

Da questa eguaglianza di abilità sorge l'eguaglianza nella speranza di conseguire i nostri fini. E perciò, se due uomini desiderano la stessa cosa, e tuttavia non possono en-

⁷ Carlo Galli definisce Hobbes «iniziato archetipico» della modernità politica. C. Galli, *All'insegna del Leviatano. Progetto e destino del progetto politico moderno*, in T. Hobbes, *Leviatano*, Milano, BUR, 2011, p. 12.

⁸ Ivi, p. 10.

⁹ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 183.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, pp. 183-184.

trambi goderla, diventano nemici, e sulla via del loro fine (che è principalmente la loro propria conservazione, e talvolta solamente il loro diletto) si sforzano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro)¹².

Questo è il fondamento della guerra di tutti contro tutti, situazione permanente nello stato di natura, perché «non consiste solo nella battaglia o nell'atto del combattere, ma in un tratto di tempo, in cui è sufficientemente conosciuta la volontà di contendere in battaglia»¹³. La guerra, in altre parole, è la situazione eterna in cui gli esseri umani si trovano nello stato di natura, una proiezione della situazione presente sul futuro radicata nella costruzione antropologica hobbesiana¹⁴.

L'angoscia esistenziale, quindi, deriva dall'impossibilità di assicurare il soddisfacimento dei desideri e la propria esistenza fisica nel futuro. La costruzione pattizia dell'ordine risponde precisamente alla necessità di «normalizzare l'incertezza nell'avvenire»¹⁵. Tale risultato si deve conseguire tramite un patto che permette la progettualità futura e delimita l'ambito delle possibilità: «Non esiste patto se non relativamente al possibile e al futuro»¹⁶.

La filosofia di Hobbes si inserisce nella problematica che si è individuata alla base del moderno tanto per la diagnosi che effettua della situazione dell'uomo quanto per la prescrizione di una soluzione completamente a carico delle capacità costruttive del genere umano. Lo stato di natura hobbesiano rappresenta la diagnosi della condizione umana in un mondo non più preventivamente ordinato. Gli esseri umani sono costretti quindi a realizzare un patto per assicurare e assicurarsi il futuro. La necessità, dunque, è quella di autoaffermare il dominio dell'uomo sul futuro attraverso un meccanismo disciplinare e disciplinante che spezza il legame fra il desiderio futuro e l'accumulazione senza fine del potere. Il desiderio viene indirizzato in forme privatistiche compatibili con il meccanismo di rappresentazione sovrana, neutralizzando e privatizzando in futuro stesso, che perde tutta la sua carica conflittuale. Le decisioni sulla giustizia, sul bene e sul male, vengono totalmente delegate al sovrano, che in cambio fornisce la sicurezza della industriosità, ossia la protezione della proprietà privata. Il cittadino può dunque godere della propria capacità di desiderare, ma solo nei limiti concessi dallo Stato.

¹² Ivi, p. 214.

¹³ Ivi, p. 216.

¹⁴ L. Michaelis, *Hobbes's Modern Prometheus: A Political Philosophy for an Uncertain Future* in «Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique», XL, 2007, 1, p. 116, dove osserva che «la condizione di incertezza riguardo al futuro della propria sicurezza non produce le condizioni di guerra, ma è la condizione di guerra» (corsivi nel testo, traduzione mia).

¹⁵ M. Farnesi Camellone, *L'orologio del Leviatano*, in L. Bernini - M. Farnesi Camellone - N. Marcucci, *La sovranità scomposta*, Milano, Mimesis, 2010, p. 90.

¹⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 232.

2. La presenza di Bacon accanto a Hobbes come autore matrice della modernità politica può sembrare azzardata¹⁷. In base alle premesse che si sono individuate l'appartenenza di Bacon all'ambito problematico della modernità politica dipende da tre caratteristiche: primo, la consapevolezza che il mondo non è pre-ordinato per la presenza dell'uomo; secondo, la crucialità del futuro come verso in cui stabilire l'ordine e oggetto di un'operazione di controllo e disciplinamento; terzo, la politicità del pensiero baconiano.

Per quanto riguarda il primo punto, i termini in cui Blumenberg definisce il tema dell'autoaffermazione sono adeguati per definire la grande riforma del sapere che Bacon pone come obiettivo del suo sistema. Blumenberg sostiene che la rottura dell'assicurazione divina dell'ordine cosmico spinge l'uomo a «predisporre ad uno scontro con un mondo non più predisposto per lui»; l'uomo è liberato dalla necessità di riferirsi al divino ma «il prezzo di questa libertà è che la teoria non sarà più riferita al punto d'appoggio statico dell'osservatore beatificato, ma al laboratorio dell'impegno umano»¹⁸. Proprio la «non predisposizione del mondo per l'uomo» e la sua non trasparenza è parte essenziale del pensiero di Bacon che presenta il mondo come un «labirinto» dal quale la conoscenza può derivare solo attraverso l'esperimento¹⁹.

La rottura dell'idea di un mondo a misura d'uomo, di una natura che, senza modifiche, possa fornire benessere e sicurezza all'uomo è esplicitamente rivendicata da Bacon come obiettivo del suo sistema: «L'illusione della ricchezza è fra le cause maggiori della povertà e affidandosi al presente si trascurano le vere risorse per il futuro»²⁰. I termini chiaramente temporali in cui Bacon considera la potenzialità della sua riforma del sapere vengono ulteriormente sottolineati da un'immagine usata per indicare la necessità di spezzare la circolarità (e immobilità) del sapere tradizionale: «Allora non danzeremo più, come per un incantesimo, entro piccoli cerchi, ma il nostro orizzonte coinciderà con i confini del mondo»²¹.

Si chiarisce già, allora, il secondo punto, la rilevanza del futuro nel pensiero baconiano. Ancora l'idea blumenberghiana di un «laboratorio dell'impegno umano» corrisponde perfettamente alla concezione baconiana, che appare così come una delle manifestazioni della temporalità moderna: «Ora egli [l'uomo] può ritenere possibile derivare dall'autocomprensione del soggetto razionale, demiurgico o addirittura creatore, il corso della storia. Il futuro diviene la con-

¹⁷ Anche nella stessa letteratura secondaria il tema della politicità del pensiero baconiano e della relazione fra l'ambito della politica e l'ambito della riforma della scienza è tutt'altro che definito. Ad esempio, Martin afferma la dipendenza della riforma del sapere di Bacon dalla sua esperienza di giurista, e la riforma del sapere sarebbe funzionale allo Stato (J. Martin, *Francis Bacon, the State, and the Reform of Natural Philosophy*, Cambridge MA, Cambridge University Press, p. 1992). Si valorizza invece la valenza politica del sapere baconiano, in H. B. White, *Peace among the Willows*, Nijhoff, The Hague, 1968.

¹⁸ H. Blumenberg, *La legittimità*, cit., p. 212.

¹⁹ H. White, *Peace among the Willows*, cit., p. 251.

²⁰ F. Bacon, *La Grande Instaurazione*, in Id., *Opere*, Torino, UTET, p. 1096.

²¹ F. Bacon, *Preparazione alla storia naturale e sperimentale*, in *Opere*, cit., p. 1332.

seguenza di azioni presenti, queste divengono la realizzazione di conoscenze attualmente disponibili»²².

La riforma baconiana del sapere, il passaggio da un sapere come conoscenza ad un sapere come controllo e uso della natura punta a cambiare il verso della temporalità dell'azione umana organizzando il sapere intorno alla figura dell'accumulabilità: «La filosofia e le scienze intellettuali vengono adorate e celebrate come statue, ma non vengono perfezionate», al contrario le arti meccaniche «come partecipi di uno spirito vitale, crescono e si perfezionano di giorno in giorno»²³. Il lavoro dell'uomo, organizzato intorno alle arti meccaniche, è diretto ad un miglioramento continuo delle condizioni di vita: è questo principio che stabilisce l'apertura di una temporalità accumulativa e lineare che presenta il futuro come termine *ad quem* della storia.

È necessario adesso approfondire l'idea baconiana di futuro e del suo controllo. Innanzitutto, si deve osservare che Bacon, al contrario di Hobbes, pone il futuro fermamente nell'ambito della ragione: «Le passioni stesse recano con sé l'aspirazione al bene, così come la ragione. La differenza è che la passione guarda solo al presente, la ragione guarda al futuro e al tempo nel suo complesso»²⁴.

La relazione fra ragione e futuro apre lo spazio della previsione razionale ossia di quella che Bacon chiama «divinazione naturale». Bacon distingue questo tipo di divinazione da una divinazione «contaminata» con «vanità e superstizione»²⁵. La caratteristica della divinazione naturale è stabilire delle regole precise per l'interpretazione dei segni dell'evento; nel caso specifico descritto da Bacon, i venti e il tempo atmosferico. In generale, si può dire che la divinazione naturale costituisce il pronostico effettuato in base ad una osservazione scientifica del fenomeno. L'importanza della divinazione naturale appare evidente nella *Nuova Atlantide*, dove appare come compito della casa di Salomone, specialmente in quanto «predizione» come mezzo per evitare le catastrofi naturali²⁶.

È interessante notare che la predizione in ambito politico viene definita in termini analoghi a quelli dell'ambito naturalistico, come appare nel saggio baconiano *Delle sedizioni e dei disordini*, testo fondamentale del pensiero politico baconiano²⁷. Il saggio si apre con l'invocazione della necessità di conoscere e saper interpretare i segni che possono portare a prevedere le sedizioni: «I pastori di popoli hanno bisogno di conoscere i pronostici delle tempeste nello

²² H. Blumenberg, *La legittimità*, cit., p. 40.

²³ F. Bacon, *La Grande Instaurazione*, cit., p. 1097. Su questo cfr. B. Farrington, *Francis Bacon filosofo dell'età industriale*, Torino, Einaudi, 1980, p. 76.

²⁴ F. Bacon, *La dignità e il progresso del sapere divino e umano*, in *Opere*, cit., p. 899.

²⁵ F. Bacon, *Storia dei Venti*, in *Opere*, cit., p. 145.

²⁶ F. Bacon, *Nuova Atlantide*, in Id., *Scritti politici I*, Torino, Utet, 1971, p. 826.

²⁷ Si è preferito modificare il titolo della traduzione italiana a cui qui si fa riferimento, che traduce il titolo originale *Of Sedition and Troubles*, con *Delle Sedizioni e Torbidi*: cfr. F. Bacon, *Delle Sedizioni e Torbidi*, in F. Bacon, *Scritti politici I*, Torino, Utet, 1971, p. 346.

Stato»²⁸. La politica si presenta quindi come una sorta di analitica dei sintomi che possono rivelare il rischio di sommosse politiche.

A proposito della relazione fra ragione, passione, politica, futuro assume un'importanza cruciale il tema della speranza. L'importanza della speranza emerge nell'analisi delle ragioni per sperare nella sua riforma del sapere, dove essa deve «suscitare la volontà di fare degli uomini e ad accrescere la loro attività nello sperimentare»²⁹.

Nel già citato *Delle Sedizioni*, la speranza è la passione da controllare e utilizzare per garantire la salute del corpo politico. Il maggior pericolo viene, secondo Bacon, da un popolo privo di speranza ed è perciò necessario alimentarla: «l'abile e artificioso allevamento e mantenimento di speranze, e il portare gli uomini di speranza in speranza, è uno dei migliori antidoti contro il veleno del malcontento»³⁰.

Da un punto di vista filosofico, un popolo disperato appare come un popolo totalmente immerso nella passione del presente, in preda alla necessità di soddisfare i bisogni primari. In altre parole, l'azione rivolta alla sedizione appare a Bacon pericolosa antropologicamente perché priva della relazione con il futuro, ossia della relazione con la razionalità. Questo costituisce un principio fondamentale del pensiero baconiano: l'azione non è razionale se non si dispiega nel futuro.

Rimane adesso da affrontare la questione della politicità del pensiero di Bacon, che ruota intorno alla risoluzione della nota equazione baconiana fra sapere e potere³¹. Risolvere l'equazione a favore del potere implica una concezione del sapere come mezzo per aumentare il potere dello Stato, mentre risolverla a favore del secondo, come si sta argomentando qui, implica che il potere sorga direttamente dal dispiegarsi dal sapere come inteso da Bacon, cioè, si può dire con una certa dose di semplificazione, come tecnica. Si può porre la questione in questi termini: esiste in Bacon una “sapere tecnico di governo” che possa autogiustificarsi e autolegittimarsi? Detto nei termini di questo saggio, si può dire che la controllabilità del futuro, e quindi la stabilità della forma politica, dipenda non dall'esercizio del potere dello Stato ma dall'esercizio del sapere tecnico?

Per approcciare il problema occorre considerare le caratteristiche della sovranità che Bacon sottolinea. Più che le caratteristiche formali dello Stato, Bacon considera centrale che il re sia un “sapiente”, di una sapienza eminentemente tecnica, più che di una saggezza prudentiale. Un esempio di governante

²⁸ F. Bacon, *Delle sedizioni*, cit., p. 346.

²⁹ F. Bacon, *La dignità e il progresso del sapere divino e umano*, cit., pp. 1161-1162. Si vedano anche le pp. 1164-1165, a proposito della speranza che animava Alessandro Magno e Giulio Cesare.

³⁰ F. Bacon, *Delle sedizioni*, cit., p. 352.

³¹ L'aforisma «ipsa scientia potestas est» appare nelle *Meditazioni sacre* del 1597. F. Bacon, *Meditationes Sacrae*, in *The Works of Francis Bacon VII*, edited by J. Spedding, London, Longman, 1859, p. 241. Tuttavia, l'intera opera di Bacon è pervasa dalla convinzione di questa equivalenza.

modello, per esempio, è l'imperatore Adriano, di cui Bacon mette in evidenza proprio la sapienza tecnica:

Adriano per tutta la durata del suo regno, che fu pacifico, andò percorrendo ed ispezionando l'impero romano, dovunque andasse dando ordini e assegnando incarichi per la ricostruzione di centri, città e fortezze in decadenza, per la canalizzazione di fiumi e corsi d'acqua, per l'edificazione di ponti e di transiti, per l'organizzazione di città e comunità con nuove ordinanze e costituzioni, e per la creazione di nuove franchigie e corporazioni³².

Ciò che a Bacon interessa evidenziare è la necessità che il sovrano sia in possesso di corrette "tecniche di governo" intese tanto in un senso ingegneristico quanto sociale. Tale approccio informa completamente *La nuova Atlantide*. In questo testo il sapere si configura come potere nella figura di una "classe" di sapienti, amministratori della "Casa di Salomone", ossia il "centro di ricerca" di Atlantide. È di gran rilevanza, in particolare, un'affermazione del padre della casa di Salomone a proposito della gestione del sapere: «Teniamo consultazioni per decidere quale delle invenzioni ed esperienze da noi scoperte debba essere resa nota al pubblico, e quale no; e prestiamo tutti giuramento, di non diffondere quelle che pensiamo debbano restare segrete, benché alcune le riveliamo qualche volta allo Stato, altre no»³³. Lo Stato, dunque, non ha il potere di accedere al sapere, che è organizzato, custodito, gestito dalla classe dei sapienti in modo autonomo. Questo è il punto essenziale. Se la precarietà del futuro del genere umano può essere amministrata solo attraverso la riforma della scienza, allora la responsabilità *politica* non potrà che ricadere sulla classe che ha l'onore e l'onere di gestire il potere della conoscenza. È esattamente a quest'altezza che il pensiero baconiano si rivela una matrice del moderno diversa da quella hobbesiana, pur rispondendo alla stessa problematica di fondo. Per capire la specificità baconiana è utile ricorrere ad alcuni suggerimenti che provengono da Antonio Gramsci e da Michel Foucault.

In primo luogo è proficuo considerare la classe degli scienziati baconiani come un "principe", nel senso che Gramsci dà al termine in riferimento al partito politico. Tale qualifica sembra potersi applicare convenientemente alla classe degli scienziati. Essa appare, soprattutto nella *Nuova Atlantide*, come il «capo dello Stato» cioè «l'elemento equilibratore dei diversi interessi in lotta contro l'interesse prevalente»; inoltre si può dire che la classe degli scienziati

a differenza che nel diritto costituzionale tradizionale né regna, né governa giuridicamente: ha "il potere di fatto", esercita la funzione egemonica e quindi equilibratrice di interessi diversi, nella "società civile", che però è talmente intrecciata di fatto con la società politica che tutti i cittadini sentono che esso invece regna e governa. Su questa realtà che è in continuo movimento, non si può creare un diritto costituzionale, del tipo tradizionale, ma solo un sistema di principii che affermano come fine dello Stato

³² Ivi, p. 815.

³³ F. Bacon, *Nuova Atlantide*, cit., p. 825.

la sua propria fine, il suo proprio sparire, cioè il riassorbimento della società politica nella società civile³⁴.

Queste parole si attagliano perfettamente alla situazione teorizzata da Bacon. Il potere che deriva dal sapere non è definibile in termini di “diritto costituzionale tradizionale”, nondimeno regna e governa. Il potere di trasformare la natura in qualcosa utile per l’umanità garantisce il benessere alla società ed è questo potere che definisce “il sistema di principii che affermano come fine dello Stato il proprio fine”. In fin dei conti, il buon governo secondo Bacon può essere considerato quello che scompare in quanto potere per apparire come garanzia del progresso della società³⁵.

Alcuni suggerimenti di Michel Foucault costituiscono un’ulteriore indicazione utile. Nelle sue opere, e in particolare in *Sicurezza, territorio, popolazione*, egli sostiene che la modernità si fonda su due tipi di potere reciprocamente implicati: il potere sovrano, dotato degli attributi tipicamente statuali, come l’apparato giuridico, fiscale, militare, e un potere di governo, “governamentale”, che si presenta come guida per determinare il comportamento della popolazione. Quest’ultimo potere implica lo sviluppo di un insieme di saperi “statistici” relativi alla «conoscenza delle forze e delle risorse che caratterizzano uno stato in un preciso momento»³⁶. Ciò che ci interessa sottolineare del discorso foucaultiano è l’introduzione, attraverso la distinzione di potere sovrano e potere governamentale, della possibilità di pensare una pluralità di processi alla base della modernità politica.

Foucault si occupa brevemente di Bacon, in particolare del citato saggio *Della sedizione e dei disordini*. Foucault richiama l’attenzione sull’insieme di misure economiche che Bacon invoca per evitare le cause del malcontento, cioè principalmente l’indigenza³⁷. Foucault interpreta Bacon nell’ambito dello sviluppo dei saperi governamentali che permettono allo Stato di controllare la condotta del popolo. Sebbene questa prospettiva sia condivisibile, l’idea che la “governamentalità baconiana” sia uno strumento dello Stato deve essere precisata e complicata. Come si è detto in precedenza, l’esercizio dell’impero dell’uomo sul mondo non è pienamente riconducibile ad una funzione dello Stato. Lo sviluppo della temporalità accumulativa determinata dallo sviluppo delle scienze implica l’autonomia dell’ambito delle scienze stesse. In altre parole, è lo Stato a dover esistere *in funzione della scienza*. Questo punto si può spiegare proprio alla luce della concezione baconiana del futuro: se il futuro può essere controllato dalla scienza ed il futuro è l’ambito chiave per il benessere dell’umanità è chiaro che lo Stato non può decidere in base ai suoi processi politici e giuridici interni.

³⁴ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975, vol. 1, quaderno 5, par. 127, p. 662.

³⁵ In questa direzione si veda H. White, secondo cui il significato della scienza «simile a quella di una sorta di religione civile, utile per formare un nuovo *nomos* all’interno del gruppo» (H. White, *Peace among the Willows*, cit., p. 250).

³⁶ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 201.

³⁷ Ivi, pp. 194-195.

Ciò non implica che lo Stato abbia poteri limitati o che l'ideale baconiano sia uno "Stato minimo", al contrario, solo la capacità dello Stato a livello impositivo e di sicurezza può permettere alla scienza di dispiegare i suoi benefici e ordinare la società. L'interesse primario di Bacon rimane però l'elaborazione di un sistema sociale che possa fornire alla società, intesa come insieme di membri attivi, gli strumenti tecnici per migliorare la forma di vita, propria e della società. L'idea cruciale, e utopica, di Bacon a proposito della relazione fra scienza e politica è che si possa costruire la società in modo che si possa garantire un'assenza di perturbazioni per i cittadini³⁸.

3. Anche se non è obiettivo primario di questa ricerca chiarire l'influenza di Bacon su Vico, o analizzare il "baconianismo" di Vico, è utile soffermarsi brevemente sulla relazione fra questi due autori³⁹. Il punto da mettere in evidenza è che ad unire i due pensatori è proprio il loro pretendersi paradigmatici, di essere matrici di un modo nuovo di pensare e, anche, di agire.

Si può dire che sia Vico stesso a proporre questa interpretazione: «Si adopreranno a veder' *in fatti* questo Mondo di Nazioni, quale l'abbiamo meditato *in idea*, giusta il metodo di filosofare più accertato di *Francesco Bacone, Signor di Verulamio*, dalle *naturali*, sulle quali esso lavorò il Libro *Cogitata Visa*, trasportato all'*Umane cose Civili*»⁴⁰. La somiglianza paradigmatica fra Bacon e Vico si manifesta proprio nell'idea di una unione fra fatto e idea, fra filologia e filosofia o, ponendo il problema in termini baconiani, del superamento sia del metodo deduttivo sia di quello induttivo tradizionale. Proprio nel *Cogitata et Visa*, infatti, Bacon prende le distanze da entrambi paragonando il primo all'attività dei ragni che «ricavano da sé medesimi la loro tela» e il secondo alle formiche che «accumulano e consumano»⁴¹.

La ricerca da parte dei due pensatori di un nuovo metodo risponde anche all'esigenza di adeguare le idee alla concretezza della realtà. Come osserva giustamente Enrico De Mas, la notissima degnità vichiana secondo cui «l'ordine dell'idee dee procedere secondo l'ordine delle cose» ha origine nell'equivalenza baconiana fra il "globo materiale" e il "globo intellettuale"⁴². Peraltro, questa esi-

³⁸ Si veda H. White, *Peace among the willows*, cit., pp. 225 e 258.

³⁹ Su questo tema il riferimento è ancora il classico studio di E. De Mas, *Bacone e Vico* «Filosofia», X, 1959, 4, pp. 505-559; Più di recente, si segnalano B. Pinchard, *Science ou allégorie? Le débat entre Bacon et Vico*, «Noesis», 8, 2005, mis en ligne le 30 mars 2006, consulté le 16 septembre 2018, <<http://journals.openedition.org/noesis/129>>; C. González, *Vico y Bacon: la historia de una reconciliación entre los antiguos y los modernos* «Cuadernos sobre Vico», 17, 2004, 89-98.

⁴⁰ G. Vico, *La Scienza nuova 1744*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2013, p. 66. Fra parentesi segnaliamo il numero di paragrafo, secondo l'uso largamente diffuso negli studi vichiani. È notorio l'errore di Vico che intende il titolo dello scritto baconiano come "cose pensate" e "cose viste" invece di "pensieri e conclusioni": cfr. E. De Mas, *Bacone e Vico*, cit., pp. 522-523.

⁴¹ F. Bacon, *Pensieri e conclusioni sull'interpretazione della natura o sulla scienza operativa*, in *Opere*, cit., p. 995.

⁴² E. De Mas, *Bacone e Vico*, cit., p. 536; G. Vico, *La Scienza nuova 1744*, cit., p. 74 (§ 238); F. Bacon, *La dignità ed il progresso del sapere divino e umano*, in *Opere*, cit., pp. 846-847.

genza baconiana appare anche nell'invito a fondare la conoscenza non "in base ad un'analogia con l'uomo" ma "in base ad un'analogia con l'universo"⁴³.

Tuttavia, proprio in questo punto il pensiero di Bacon e quello di Vico finiscono per divergere. Infatti se è vero, come osserva De Mas, che Vico parte dalla teoria baconiana della mente come "specchio ineguale" il filosofo napoletano finisce per assumere l'irregolarità e indefinitezza della mente umana e porla alla base del fare umano, come appare in uno dei più citati passi vichiani: «Come la *Metafisica Ragionata* insegna, che *homo intelligendo fit omnia*-, così questa *Metafisica Fantasticata* dimostra, che *homo non intelligendo fit omnia*-, e forse con più di verità detto questo, che quello; perchè l'uomo con l'intendere spiega la sua mente, e comprende esse cose; ma col non intendere, egli di sé fa esse cose, e col trasformandovisi lo diventa»⁴⁴. Ponendosi l'obbiettivo di applicare il metodo baconiano al mondo umano, il significato della corrispondenza dell'ordine delle idee all'ordine delle cose non può che assumere questa indefinitezza della mente umana come ciò che spinge l'uomo al supremo atto creativo del dare ordine alle cose. Il passaggio dal paradigma baconiano a quello vichiano trova qui la sua ragione: se per Bacon la sfiducia nella conoscenza *ex analogia homini* porta alla costruzione di un ordine non solo epistemologico e gnoseologico ma anche *politico* basato sulla tecnica, per Vico l'identità dell'ordine delle idee e dell'ordine delle cose corrisponde al tentativo di comprendere le norme che regolano il processo autopoietico, *politico*, dell'umanità⁴⁵.

4. Anche il pensiero di Giambattista Vico, come quelli di Hobbes e Bacon, presenta i "sintomi" della modernità in termini di autoaffermazione e di necessità di regolare il futuro in ragione della perdita dell'assicurazione teologica dell'ordine del mondo. Anzi, l'assenza di un ordine naturale delle cose è in Vico forse ancor più radicale che in Hobbes. Lo stato da cui l'uomo comincia il proprio processo autopoietico è infatti quello di un vero e proprio caos, in cui neanche le leggi di natura, che in Hobbes sono presenti anche nello stato pre-pattizio, esistono ancora:

I poeti teologi considerarono la fisica del mondo delle nazioni; e perciò primieramente diffinirono il Cao essere confusione de' semi umani, nello stato dell'infame comunione delle donne: dal quale poi i fisici furono desti a pensare alla confusione de' semi universali della natura [...]. Egli era confuso, perché non vi era niun ordine d'umanità; era oscuro, perché privo della luce civile (onde «incliti» furon detti gli eroi). [...] [G]li uomini nell'infame comunione non avevano propie forme d'uomini, ed eran assorti dal nulla, perché per l'incertezza delle proli non lasciavano di sé nulla⁴⁶.

⁴³ F. Bacon, *La Grande Instaurazione*, cit., p. 1108.

⁴⁴ G. Vico, *La Scienza Nuova 1744*, cit., p. 115, (§ 404). Si vedano i commenti di De Mas alla teoria baconiana (Id., *Bacone e Vico*, cit., pp. 533-534).

⁴⁵ Su questo mi permetto rinviare a M. Scalercio, *Verità e politica in Vico. Il «verum/factum» della «Scienza Nuova»*, in «Filosofia politica», 32 (2), 2018.

⁴⁶ G. Vico, *La scienza nuova*, cit., p. 225 (§ 688).

La “confusione dei semi umani” rende impensabile la temporalità, perché gli uomini che non hanno il controllo del futuro, nemmeno nella forma più elementare della conoscenza della propria prole, non sono propriamente uomini ma esseri indistinguibili dalla natura, sono *nulla*. Il caos anteriore al processo antropopoietico si presenta, dunque, come condizione di assenza della temporalità. In questo modo, il processo antropopoietico e quello cronopoietico sono interdipendenti, se non proprio equivalenti. L’essere umano emerge dalla natura nel momento in cui crea catene di relazioni intertemporali ossia quando inventa il futuro. La presenza di una dimensione ulteriore rispetto alla bestialità del soddisfacimento immediato delle necessità più elementari fa emergere la necessità di rendere questa dimensione comprensibile e controllabile dall’uomo. Questo punta segna una differenza chiave con Hobbes, secondo cui la preoccupazione per il futuro è ciò che costituisce lo stato di guerra, mentre in Vico, al contrario, il futuro è un esito del processo di antropopoiesi e socio-poiesi. Da qui la differenza cruciale fra i due filosofi: da un lato la necessità hobbesiana di neutralizzare politicamente il futuro, dall’altro la vichiana necessità di articolarlo politicamente, senza neutralizzarlo.

Tutto il pensiero politico vichiano è permeato dal problema cruciale della trasmissibilità dell’ordine attraverso il tempo. Le reti di norme e riti che regolano la continuità temporale sono al tempo stesso ciò che mette in forma la comunità politica e la posta in palio della lotta pratica dei gruppi sociali.

La figura essenziale per comprendere la relazione fra temporalità e politica è la divinazione⁴⁷. Il punto principale è la differenza fra “divinazione”, opera degli umani, e la fondazione basata sulla parola di Dio, riservata da Dio al solo popolo ebraico: «La religione ebraica fu fondata dal vero Dio sul divieto della divinazione, sulla quale sursero tutte le nazioni gentili»⁴⁸. Vico individua quindi due modi di uscire dal caos: la dettatura divina delle regole della società, ossia la strada della vera religione, e la strada della divinazione, che porta al processo autopoietico del genere umano. Se il popolo ebraico, in virtù del privilegio mosaico, può avere a disposizione un insieme di norme divine, quindi perfette e immutabili, le nazioni gentili non solo possono, ma devono fare ricorso alla divinazione per fondare e conservare una società.

Questo punto è tutt’altro che secondario. È qui che l’onere dell’autoaffermazione trova la sua origine: dato che il mondo non presenta più delle regole prestabilite che l’uomo deve seguire per agire bene, l’uomo si trova nella condizione di dover agire affinché tali regole esistano e siano efficaci. È chiaro che l’autoaffermazione deve essere pensata in termini strettamente politici: l’onere che cade sull’uomo è quello di inventare delle regole per l’uscita dal caos interumano.

⁴⁷ Mi permetto a questo proposito di rinviare a M. Scalercio, *La teologia politica vichiana. La figura della divinazione nella teologia civile della Scienza Nuova*, in M. Vanzulli (a cura di), *Razionalità e modernità in Vico*, Milano, Mimesis, 2012. Fulvio Tessitore individua nel legame divinazione-libertà un punto cruciale del pensiero di Vico: F. Tessitore, *Vico e le scienze sociali*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XI, 1981, pp. 161-162.

⁴⁸ G. Vico, *Scienza nuova*, cit. p. 66 (§ 167).

Prima di analizzare il modo in cui la divinazione regola la temporalità vichiana è necessario comprenderne meglio il significato. In primo luogo, la divinazione si presenta come primo elemento della religione e per ciò stesso fondamento delle comunità umane⁴⁹. È il primo atto sociale umano, l'atto attraverso cui l'uomo dà significato al mondo e, cosa più importante, alle relazioni interumane, costituendo il fondamento della giustizia o, in termini vichiani, la «scienza del bene e del male»⁵⁰. Questo è un elemento cruciale: il superamento del caos primordiale può avvenire solo in presenza della possibilità di stabilire la giustizia all'interno della comunità, che a sua volta si fonda sullo stabilimento di questa norma. Questa concezione distingue Vico tanto da Hobbes quanto da Bacon. Il primo stabilisce l'irrelevanza della questione della giustizia, delegando al sovrano la facoltà di decidere attraverso la sua autorità. Di fatto, uno dei cardini della spoliticizzazione hobbesiana è proprio la neutralizzazione del problema della giustizia. Da parte sua Bacon è assolutamente deciso nell'indicare l'«orgogliosa conoscenza del bene e del male» come causa della caduta. Per Bacon tale conoscenza è assolutamente preclusa all'uomo, al contrario della conoscenza del mondo naturale, potenzialmente senza limiti⁵¹.

Dunque, divinazione come conoscenza del bene e del male. Dal punto di vista politico, si apre allora il problema di *chi* sia il detentore di tale conoscenza. È il possesso di questa conoscenza che determina chi sia il detentore legittimo del potere politico. Possedere la scienza della divinazione consente ai primi padri di essere veri e propri “fondatori di nazioni”, considerati giusti (e legittimi) per «la creduta pietà di osservare gli auspici»; tali padri fondatori «erano prudenti co' sacrifici fatti per procurar o sia ben intender gli auspici, e sì ben consigliarsi di ciò che per comandi di Giove dovevan operar nella vita»⁵². La divinazione come scienza del bene e del male è l'atto sociale fondamentale, prima forma di regolamentazione e disciplina della società stessa.

I fondatori delle nazioni, a cui Vico attribuisce la qualifica di poeti, padri, teologi erano dunque unici depositari ed interpreti della giustizia intesa come rispetto del comando (immaginato) divino. La divinazione si presenta così come regolamentazione dell'agire pratico del gruppo in tutti gli aspetti della vita del gruppo e degli avvenimenti futuri. Amministrare la divinazione significa gestire il gruppo sociale rendendo prevedibile il comportamento dei singoli membri.

La possibilità che la divinazione possa rivestire tale importanza risale alle caratteristiche del *divinari* che significa «“indovinare” ovvero intendere o l'nascosto agli uomini ch'è l'avvenire, o l'nascosto degli uomini ch'è la coscienza»⁵³. La possibilità di ordinare la società non sta quindi in un principio formalistico-razionalistico ma nella possibilità di strutturare la coscienza in modo da prefigurare l'azione nel futuro. La gestione del futuro non è quindi a

⁴⁹ Ivi, p. 17 (§ 9).

⁵⁰ Ivi, p. 98 (§ 365).

⁵¹ F. Bacon, *La dignità e il progresso del sapere umano e divino*, cit., p. 781.

⁵² G. Vico, *La scienza nuova*, cit., pp. 19-20 (§ 14).

⁵³ Ivi, p. 92 (§ 342).

disposizione della razionalità politica, non si può razionalisticamente prevedere il futuro, si può solo “indovinare”. Naturalmente questo indovinare ha ben poco a che fare con il caso e molto con il potere. La prevedibilità del futuro sta nella possibilità di decidere le azioni che dovranno essere intraprese. Si può, in altre parole, *prefigurare* un atto quando si è autori del futuro e se ne può decidere la forma: «La narrazione, in quanto radicata nell’esperienza trascorsa dei padri, *ri-figura il passato* degli accadimenti e, in quanto ordina la prospettiva dell’agire, *ne pre-figura il futuro*»⁵⁴. In Vico il futuro risulta dunque costruito, più che antropologicamente alla maniera di Hobbes, politicamente: il futuro esiste dal momento in cui si forma il comando necessario a prefigurare l’azione nel gruppo.

La politica si presenta in larga misura come lotta per occupare il luogo di enunciazione del divino, ossia il luogo dove si decidono le azioni che dovranno e potranno essere intraprese nel gruppo. Com’è noto, il conflitto è centrale nella filosofia di Vico, che considera la storia in larga misura come l’esito dello scontro nel quale sono contrapposti i primi padri-fondatori delle nazioni e i loro servi, i famoli⁵⁵. Proprio l’accesso alla divinazione fonda e legittima il dominio di un gruppo sociale sull’altro: «Quivi nacquero le due divisioni: una di sapienti e di volgo, perocché gli eroi fondavano i loro regni nella sapienza degli auspici»⁵⁶. Questa divisione è ciò che il volgo cercherà di superare attraverso una lotta il cui oggetto è il dispositivo temporale, giuridico, religioso, antropologico costituito dalla divinazione. Cardine di questa idea è che vi sia una relazione fra le solennità dei riti direttamente collegati agli auspici, primo fra tutti il matrimonio, ma anche la cittadinanza stessa, e la trasmissione temporale dei diritti, cioè la successione⁵⁷. La divinazione, cioè la possibilità di dire il bene e il male all’interno del gruppo, prefigurando gli atti che devono e non devono essere compiuti, si presenta quindi come asse intorno a cui articolare la lotta politica all’interno del gruppo.

5. Il tema del futuro in quanto problema cruciale nella formazione e nella conservazione della comunità appare centrale tanto in Bacon quanto in Vico.

⁵⁴ F. Botturi, *Tempo, linguaggio e azione. Le strutture vichiane della storia ideale eterna*, Napoli, Guida, 2001, pp. 25-26.

⁵⁵ Sul carattere politico e antagonistico del pensiero vichiano si vedano D. Pasini, *Problemi di filosofia della politica*, Napoli, Jovene, 1977; G. Giarrizzo, *Vico, la Politica e la Storia*, Napoli, Guida, 1981; M. Vanzulli, *La Scienza nuova delle nazioni e lo spirito dell’idealismo. Su Vico, Croce e Hegel*, Milano, Guerini, 2003. Alcuni autori sottolineano come tale fondazione antagonistica della politica sia in contrasto con la logica contrattualistico-giusnaturalista. Si vedano, da differenti punti di vista, R. Caporali, *Heroes Gentium. Sapienza e politica in Vico*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 189; F. Botturi, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, Vita e pensiero, 1990, p. 319; G. Carillo, *Origine e genealogia*, Napoli, Editoriale scientifica, 2000, pp. 295-297; M. Scalercio, “Povera oppressa plebe”. *Corpo, conflitto e immaginazione nella teoria politica vichiana*, in «Quaderni Materialisti», 2017, 15, pp. 93-106.

⁵⁶ G. Vico, *La scienza nuova*, cit., p. 196 (§ 610).

⁵⁷ Vico è particolarmente chiaro e istruttivo al riguardo quando interpreta la storia romana. Vedi soprattutto ivi, pp. 56-57 (§ 110).

Francis Bacon considera il futuro come ambito dell'azione razionale elaborata a partire dalla sua riforma del sapere. Secondo Bacon il futuro dell'umanità dipenderà dalla capacità dell'uomo di elaborare un metodo affidabile per la conoscenza delle cause e, soprattutto, per la produzione degli effetti. La possibilità di raggiungere benessere e sicurezza dipende, come appare chiaramente nel suo progetto utopico della *Nuova Atlantide*, dalla capacità di strutturare l'intera società intorno al sapere riformato, non più teorico ma essenzialmente pratico. Solo così la predizione scientifica degli eventi, anche degli eventi politici, prima di tutto la sedizione, può costituire la struttura del governo della società. Non che lo Stato scompaia come attore, ma la scelta delle azioni mirate alla salvaguardia della comunità politica nell'avvenire non sono dipendenti dalla sua mera volontà, ma dipendono dalla produzione del sapere riformato.

Per Vico il problema del futuro si declina in forma decisamente e direttamente politica. La previsione del futuro si collega a tutta una serie di dispositivi rituali e giuridici che assicurano la trasmissibilità nel tempo dei diritti di successione, di proprietà, di cittadinanza. La decisione su tali dispositivi non è definibile attraverso una struttura sovrana, astratta e razionale, che prescindendo dalla domanda concreta sull'appartenenza della facoltà di decisione. La divinazione è da un lato una riflessione sul bene e sul male, quindi sulla giustizia, dall'altro definizione del soggetto deputato a decidere del giusto. Tale soggetto non può essere definito per via formale ma è sempre potenzialmente a disposizione, ossia deve essere definito non per via giuridica ma solo per via politica. Il problema politico del futuro non viene così risolto o superato da Vico, ma viene assunto come conflittualità costitutiva delle comunità umane, mostrandosi pensatore pensatore sorprendentemente radicale.

Lo studio di Vico e Bacon a partire dal futuro come problema politico fondante del moderno consente di evidenziare il contributo precipuo di questi autori alla modernità stessa. Si può affermare che questi tre autori, Vico, Bacon, Hobbes, costituiscano matrici diverse, non necessariamente si escludono reciprocamente, per affrontare il problema dell'autodeterminazione dell'uomo nel mondo stante la perdita dell'equilibrio medievale. In particolare, queste tre matrici individuano il problema cruciale nelle società umane in tre diversi tipi di relazione: quella fra Stato e individuo nel caso di Hobbes, quella fra uomo e natura nel caso di Bacon, quella interumana per quanto riguarda Vico.

Tale modo di interpretare la genealogia del moderno vuole rendere anche giustizia a due autori come Bacon e Vico la cui importanza è stata spesso sottovalutata, anche in relazione alla loro supposta incapacità di essere moderni fino in fondo. Porre tali autori nel contesto epocale a cui essi stessi sentivano di appartenere gli restituisce la loro capacità di interpretazione della realtà e può fornire a noi strumenti preziosi per interpretare la politica, la modernità, e magari anche la contemporaneità.



Mauro Scalercio

Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas
mauroscalercio@hotmail.it

– Il futuro come problema politico. Francis Bacon e Giambattista Vico come matrici del moderno

Citation standard:

SCALERCIO, Mauro. Il futuro come problema politico. Francis Bacon e Giambattista Vico come matrici del moderno. Laboratorio dell'ISPF. 2018, vol. XV (10). DOI: 10.12862/Lab18SCM.

Online: 21.12.2018

ABSTRACT

Future as a political problem. Francis Bacon and Giambattista Vico as matrix of modernity. This essay shows the importance of the theme of the future as a political problem in Francis Bacon and Giambattista Vico. Bacon theorizes the possibility to control the future through experiments and the resulting natural laws. The whole construction of society has to be planned in order to achieve this end. In Vico the future appears to be a purely political problem, since the control of the future deals with the possibility to establish the rules that control the actions of the social group. Considering the control of the future as the core of political modernity allows to appreciate the crucial differences between Bacon and Vico, on one side, and Hobbes, who represents the “canonical” political modernity, on the other side. Hobbes’ Leviathan presents the social contract as the closure of political temporality. The theme of the future as a political problem allows then to understand the plurality of modernity, as it emerges from the different proposed solutions: a technical-scientific one in Bacon, a contractualistic one in Hobbes and a mythopoetic one in Vico.

KEYWORDS

Future; Modernity; T. Hobbes; F. Bacon; G. Vico

SOMMARIO

In questo saggio si illustra l'importanza del tema del futuro come problema politico nel pensiero di Francis Bacon e Giambattista Vico. Bacon teorizza la possibilità di controllare il futuro attraverso l'esperimento, e la conseguente scoperta delle leggi naturali. La costruzione della società deve dipendere da questi fini. In Vico il futuro appare come problema prettamente politico, perché il suo controllo si presenta come possibilità di dire le regole che controllano l'agire sociale dei membri del gruppo sociale. Il tema del controllo del futuro permette di considerare le differenze cruciali rispetto ad un'altra via, quella “canonica” della modernità, ossia la via hobbesiana, che presenta il Leviatano come chiusura dell'ordine temporale basata sul contratto sociale. Il tema del futuro come problema politico è allora una delle possibilità per comprendere la pluralità della modernità in base alla soluzione proposta: tecnico-scientifica nel caso di Bacon, contrattualistica nel caso di Hobbes e mitopoietica quella di Vico.

PAROLE CHIAVE

Futuro; Modernità; T. Hobbes; F. Bacon; G. Vico.

Laboratorio dell'ISPF
ISSN 1824-9817
www.ispf-lab.cnr.it

