

FILOSOFIA _____ _____ ITALIANA

_ Filosofia Italiana nasce nel 2005 su iniziativa di un gruppo di professori e giovani ricercatori inizialmente basati alla Sapienza – Università di Roma. Sin dall'inizio, la rivista si è proposta come una voce contro corrente rispetto all'interesse fortemente prevalente nel nostro Paese per la filosofia di lingua tedesca, inglese e francese. Né, per altro, voleva essere in alcun modo polemica riguardo a un fenomeno che è necessario considerare e capire. Più modestamente, ma con vera convinzione, i promotori consideravano molto importante che il patrimonio di idee, testi, riviste, dibattiti, riflessioni filosofiche di cui la storia italiana è ricca fosse non solo noto, ma conosciuto a fondo. La fiducia che implicitamente riponevano nel progetto era di contribuire a una coscienza intellettuale e civile più critica, più affinata, del panorama filosofico attuale. La speranza era anche che il contatto con una materia filosofica trascurata, ma non priva di valore, potesse servire a riallacciare dei fili, di prosecuzione o anche solo di confronto, con un passato che non è mai tale se non lo si è conosciuto, elaborato, trasformato.

A dodici anni dalla sua nascita, Filosofia Italiana si è confermata ed è, anzi, cresciuta come laboratorio di ricerca e riflessione non solo sui temi, ma sullo statuto stesso della tradizione filosofica in Italia, essendo riconosciuta come un punto di riferimento autorevole negli studi italiani. A tal proposito, convinzione della redazione è che il problema di una filosofia "italiana" resti ancora aperto: lo dimostra la variegata rinascita odierna dell'interesse scientifico per il pensiero nostrano. Tuttavia, il fatto che esista una filosofia in lingua italiana, radicata nelle vicende della nostra cultura, è appunto un fatto. Questo fatto, dove essere e pensiero (per usare due termini della tradizione metafisica) si tengono in reciproca tensione, è uno degli accessi possibili alla riflessione filosofica. Per noi, che abbiamo maestri e storia italiana, è quasi un passaggio obbligato – pur nella disseminazione e nella fuoriuscita dai confini italiani, che caratterizza sempre più il lavoro scientifico delle ultime generazioni di ricercatori.

_ filosofiaitaliana.redazione@gmail.com

DIRETTORE EDITORIALE

Massimiliano Biscuso
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
(m.biscuso@iisf.it)

VICEDIRETTRICE

Stefania Pietroforte
Independent Researcher
(pietrofortestefania10@gmail.com)

CAPOREDATTRICE

Federica Pitillo
Università Federico II di Napoli
(federica.pitillo@gmail.com)

COORDINATORE REDAZIONALE

Ambrogio Garofano
Independent Researcher
(garofano.am@gmail.com)

REDAZIONE

Ludovica Boi
Università di Verona
(ludovica.boi@univr.it)
Francesco Pisano
Università di Firenze/Università di Wuppertal
(francesco.pisano@unifi.it)
Federico Rampinini
Università di Roma Tre
(federico.rampinini@uniroma3.it)
Jonathan Salina
Scuola Normale Superiore di Pisa
(jonathan.salina@sns.it)
Camilla Sclocco
ENS de Lyon – Laboratoire Triangle
(camilla.sclocco@ens-lyon.fr)

COMITATO SCIENTIFICO

Andreas Arndt
Humboldt Universität zu Berlin
(andreas.arndt.1@hu-berlin.de)
Joseph A. Buttigieg †
University of Notre Dame, Indiana, USA
Eugenio Canone
CNR – ILIESI, Roma
(eugenio.canone@iliesi.cnr.it)
Giuseppe Cantillo
Università degli Studi di Napoli Federico II
(giuseppe.cantillo@unina.it)
Michele Ciliberto
Scuola Normale Superiore di Pisa
(michele.ciliberto@sns.it)
Roberto Esposito
Scuola Normale Superiore di Pisa
(roberto.esposito@sns.it)

János Kelemen
Università ELTE, Budapest
(jim218@t-online.hu)
Fabrizio Lomonaco
Università degli Studi di Napoli Federico II
(fabrizio.lomonaco@unina.it)
Marcello Mustè
Sapienza – Università di Roma
(marcello.muste@uniroma1.it)
Angelica Nuzzo
City University of New York
(anuzzo@gc.cuny.edu)
Wolfgang Röther
Universität Zürich
(wolfgang.rother@philos.zuh.ch)
Nuria Sánchez Madrid
Universidad Complutense, Madrid
(nuriasma@ucm.es)
Elena Pulcini †
Università di Firenze
(elenapulcini2@gmail.com)
Gennaro Sasso
Sapienza – Università di Roma
(gennarosasso@gmail.com)
Giuseppe Vacca
(gvacca@fondazionegramsci.org)
Mauro Visentin
Università degli Studi di Sassari
(maurovis@uniss.it)
Renata Viti Cavaliere
Università degli Studi di Napoli Federico II
(viti@unina.it)

_ DIRETTORE RESPONSABILE

Mario Sesti

ISSN 2611-3392 (testo stampato)

ISSN 2611-2892 (online)

Aut. Tribunale di Roma n. 14/2017 del 9/2/2017

Periodicità: semestrale

Tutti gli articoli sono sottoposti a peer review e/o a doppia blind review

Dominio web: www.filosofia-italiana.net

Copyright © MMXXII

ISBN 979-12-218-0403-4

I edizione: dicembre 2022

Filosofia italiana

Filosofia e storiografia filosofica. Le discussioni di ieri, le riflessioni di oggi

XVII, 2/2022

a cura di Massimiliano Biscuso e Jonathan Salina

Indice

Introduzione	7
di Massimiliano Biscuso e Jonathan Salina	
_ SAGGI	
<i>La personalità e la storia della filosofia. Alcune annotazioni sull'unità metodologica esplicita della Storia della Filosofia di Nicola Abbagnano</i>	15
di Franco Gallo	
<i>Sul modello storiografico di Ludovico Geymonat e il suo significato</i>	39
di Fabio Minazzi	
<i>Rivisitare e riconsiderare. Momigliano e la crisi dello storicismo</i>	59
di Pasquale Terracciano	
<i>Filosofia e storia della filosofia in Eugenio Garin</i>	81
di Massimiliano Biscuso	
<i>Storicità del sapere e storiografia delle tradizioni filosofiche nell'opera di Giulio Preti</i>	101
di Luca Maria Scarantino	
<i>«Storia e verità della filosofia». Mario Dal Pra e la storiografia filosofica italiana</i>	115
di Massimo Ferrari	
<i>Tullio Gregory e il «piacere di una caccia senza preda»</i>	131
di Pina Totaro	

<i>Metodo, sistema e struttura nella storia della filosofia. A partire dall'esperienza italiana</i> di Jonathan Salina	143
<i>Translatio studiorum. La storia della filosofia come traducibilità</i> di Marcello Mustè	161
<i>Per una storia della storiografia filosofica scolastica in Italia: linee introduttive</i> di Teodosio Orlando	177
 _ INTERVISTA	
<i>Idealismo e filosofia: tra pensiero della crisi e concetti puri.</i> <i>Intervista a Gennaro Sasso</i> di Jonathan Salina	201
Gli autori	217

Introduzione

di Massimiliano Biscuso e Jonathan Salina

Il 1946 rappresentò per gli studi storico-filosofici italiani una data importante: in quell'anno Nicola Abbagnano pubblicò il primo volume della *Storia della filosofia*, mentre Mario Dal Pra diede avvio alla «Rivista di storia della filosofia», imprese che incoraggiarono un deciso rinnovamento nella riflessione teorica e nella pratica della storiografia filosofica in Italia. Non è probabilmente un caso che ciò avvenisse nel Nord Italia, tra Torino, dove insegnava Abbagnano, e Milano, dove operava Dal Pra, perché qui l'influenza dell'idealismo era stata indubbiamente più debole che nel resto della Penisola, e l'insoddisfazione nei confronti della storiografia filosofica da quello ispirata, specialmente dall'attualismo, diede luogo non solo a giudizi di condanna senza appello, ma anche a programmi di lavoro

innovativi nelle metodologie e negli argomenti.

Le vicende dell'intenso dibattito che si intrecciò nel quindicennio successivo, fino circa al 1960, e che vide partecipare tutti i principali protagonisti della filosofia italiana del secondo dopoguerra, sono state a più riprese ricostruite: in particolare il congresso tenuto a Firenze il 29 e 30 aprile 1956, con relazioni di Eugenio Garin, Enzo Paci e Mario Dal Pra e le discussioni che ne seguirono; e le reazioni che suscitò la pubblicazione sul «Giornale critico della filosofia italiana» nel 1959 delle *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia* di Garin¹. In quel dibattito si affacciarono molte posizioni, che, se vogliamo seguire la semplificazione allora proposta, si possono ricondurre a due orientamenti in polemica tra loro: la storia filosofica della filosofia contro la storia sto-

rica della filosofia. Da un lato, chi intendeva rendere filosofica anche la ricostruzione delle idee filosofiche apparse nella storia, individuando strutture e costanti necessarie; dall'altro, chi invece riteneva indispensabile riconoscere l'accidentalità e la variabilità delle filosofie proprio per non smarrire la loro storicità e rimanere fedeli al metodo di ogni buona storiografia. Tale semplificazione, ovviamente, non può dare conto della grande varietà di posizioni che si confrontarono, con toni fermi, a volte aspri, ma sempre animate dal desiderio di portare luce in un campo di studi che chiedeva un profondo rinnovamento. «Anche se ebbe un'eco limitata all'estero – ha scritto Carlo Borghero –, si trattò di un momento alto della riflessione metodologica sulla storia della filosofia, probabilmente il più alto raggiunto nel secondo Novecento in campo internazionale»². Riflessione metodologica che diede i suoi frutti in una storiografia filosofica che raggiunse risultati di eccellenza in molti campi e che ancora oggi gode in più di un caso di significativi riconoscimenti anche all'estero³.

Senza pretendere di ricostruire in poche righe vicende complesse, si può dire che l'esito di quei dibattiti e delle scelte che ne seguirono portò a un processo di 'normalizzazione' della storia della filosofia, la quale divenne un settore della più generale storiografia, che non si distingueva dagli altri per metodologia o per importanza, ma solo per i suoi contenuti – la storia della filosofia, è stato detto

con efficacia, è «una disciplina filosofica nei contenuti ma storica nei metodi»⁴ –; e quindi alla crescente divaricazione tra filosofia e storia della filosofia, evidente anche nella organizzazione accademica degli studi filosofici. Con conseguenze importanti: da un lato, tale normalizzazione ha lasciato sempre meno spazio ai *grands récits*, alle narrazioni complessive della storia della filosofia⁵ e ha delegittimato le pretese di chi vuole fare una storia filosofica della filosofia, accusata di essere una filosofia della storia mascherata, basata su presupposti aprioristici; dall'altro, ha progressivamente emarginato la pratica della storia della filosofia quale modo indiretto di fare filosofia, ossia «l'uso strumentale della storiografia filosofica, concepita come sostegno e legittimazione di una posizione filosofica»⁶. Fino alla situazione attuale, caratterizzata da una diffusa professionalizzazione del lavoro svolto nei dipartimenti di filosofia, che porta sia gli storici della filosofia sia i filosofi a ricerche sempre più settoriali e particolari, spesso non comunicanti tra loro, secondo la logica della divisione del lavoro (in questo caso scientifico). Con ricadute negative sul ruolo della storia della filosofia nella cultura e nella società. Quanto scrisse Pietro Rossi vent'anni fa è ancor più vero oggi:

La storiografia filosofica si è [...] «normalizzata»; è diventata una disciplina a sé stante, articolata in diverse specializzazioni storico-cronologiche, ognuna con i suoi canoni e

con i suoi problemi, coltivata non più da un gruppo ristretto, ma da schiere di studiosi, giovani e meno giovani. Ma ha anche perduto, in parte, l'interesse che aveva acquistato: i libri di storia della filosofia sono oggi, in larga misura, lettura esclusiva degli specialisti di storia della filosofia, sovente solo degli studiosi di un suo settore specifico⁷.

Tuttavia la normalizzazione della storiografia filosofica, la sua professionalizzazione e internazionalizzazione, e il conseguente ridimensionamento della sua importanza per il pubblico colto ma non specialista, la divaricazione sempre più netta tra le ricerche condotte dagli storici della filosofia e dai filosofi, non ha comportato affatto per chi pratica la storia della filosofia la fine delle questioni teoriche che erano state sollevate dai nostri studiosi negli anni Quaranta e Cinquanta: ciò che è mutato è l'obiettivo polemico contro cui si rivolsero molte delle discussioni di allora, o il lessico utilizzato per individuare le diverse posizioni che si confrontavano, ma non i problemi di fondo, cioè le questioni filosofiche che furono sollevate. Tanto che esse si ripresentano oggi, ma in nuove forme, perché nuovo è il contesto culturale e organizzativo della ricerca.

Così, tra chi fa della storia della filosofia una disciplina guidata dalla metodologia comune alle altre forme di storiografia, approccio oggi largamente maggioritario, quando non prevale un atteggiamento di indifferenza nei confronti di

chi si pone al di fuori della comunità di studiosi che ha accettato quell'approccio, si mostra una forte diffidenza verso ogni compromissione teoretica 'astratta' nel metodo storiografico, per non parlare dell'avversione verso ogni forma di 'cattedrale metafisica' che ancora si ardisca costruire. Si pensi, solo per citare alcuni esempi (ma molti altri, di uguale valore, se ne potrebbero aggiungere), alla scuola torinese di Carlo Augusto Viano e Pietro Rossi e a quella fiorentina di Paolo Rossi; oppure al magistero di Michele Ciliberto, allievo di Eugenio Garin, che ha incentrato le proprie disamine storiografiche sul tentativo di andare, caso per caso, a considerare «l'uomo oltre il filosofo», facendo leva con rigore critico su una documentazione tradizionalmente ritenuta "secondaria" (lettere, bozze di stampa e scartafacci, diari) attinta dalla biografia dell'autore studiato⁸; o a quello di Carlo Borghero, che ha rivendicato un impiego esclusivamente «descrittivo e interpretativo» della storia della filosofia, contro l'«uso prescrittivo e militante»⁹ di chi strumentalizza la storia della filosofia per legittimare il proprio pensiero. Ma ciò che per noi è maggiormente interessante è il fatto che molti di questi storici della filosofia, proprio per l'eredità che hanno ricevuto di quei dibattiti metodologici del secondo dopoguerra, sono assai avvertiti metodologicamente, e, per limitarci a un solo esempio, capaci di individuare l'introduzione surrettizia di presupposti aprioristici nelle ricostru-

zione storica: si pensi alle riflessioni sul significato e l'uso delle categorie nella storiografia filosofica: un problema assai delicato, perché, se non si può fare a meno di categorie per narrare la storia della filosofia, molto facilmente tali categorie possono essere proposte per giustificare una tesi preconstituita, finendo per smarrire la propria funzione descrittiva; ad es. una categoria che individua un periodo storico o una corrente filosofica può essere «dilatata fino a perdere la propria efficacia euristica»¹⁰.

Dall'altro lato, invece, c'è chi, pur perseguendo finalità eminentemente teoretiche, ritiene necessario fare filosofia in uno stretto colloquio con la sua storia, ma senza ricondurre la storia della filosofia a una forma di sapere storico¹¹. Caso limite – perché coltiva ancora un'idea 'forte' di verità, oggi assai poco condivisa – sono quei filosofi (Gennaro Sasso, Emanuele Severino, Mauro Visentin) che, a partire dalla discussione critica del neoidealismo italiano, e passando attraverso il filtro di autori che a propria volta con quell'ambito si sono confrontati criticamente (Gustavo Bontadini, Luigi Scaravelli, Guido Calogero), si sono interrogati e si interrogano ai nostri giorni sui rapporti tra storia della filosofia e teoresi o, in altri termini, sulla 'struttura' concettuale del pensiero del singolo filosofo o della storia della filosofia¹². Anche in questo caso non sembra prevalente l'atteggiamento polemico nei confronti dell'approccio storico alla storia della filosofia,

come avviene in Severino. Nell'opera storiografica di Gennaro Sasso abbiamo al contrario un esempio di compatibilità di analisi strutturale dei 'puri concetti' con il metodo storico-filologico, volto alla caratterizzazione biografica e psicologica dell'autore studiato¹³. Più in generale si deve però dire che tali studiosi, rivendicando vigorosamente il valore (un valore, almeno per quanto riguarda Sasso e Visentin, non direttamente filosofico, ma 'doxastico') della storia della filosofia –, hanno offerto importanti contributi alla sua comprensione con rigorose analisi concettuali dei testi filosofici, spesso non nonostante, ma anzi *grazie* alla loro impostazione teoretica.

Il presente fascicolo monografico di «Filosofia Italiana» intende riflettere su quell'importante stagione di studi che coincide con i quindici anni successivi al secondo dopoguerra, riproponendo innanzi tutto alcune delle più significative voci filosofiche di quel dibattito: Abbagnano, Geymonat, Garin, Preti e Dal Pra (ma, per la rilevanza della sua opera, accompagnata sempre da una lucida consapevolezza teorica, prende in considerazione anche uno storico come Momigliano); per poi soffermarsi sul significativo contributo, in termini di studi storiografici e di riflessioni teorico-metodologiche, di alcune figure della generazione successiva, quali Gregory e Sasso; in conclusione dà spazio ad alcune proposte di teoria della storiografia filosofica nate nella situazione attuale degli studi.

Naturalmente i diversi articoli si concentrano solo su alcuni aspetti della ricerca degli autori studiati, esemplari per farne comprendere la natura e la fecondità, talvolta le difficoltà. I testi di Franco Gallo e di Fabio Minazzi cercano di cogliere gli assunti teorico-metodologici operanti concretamente nelle grandi opere scritte da Nicola Abbagnano, la *Storia della filosofia*, e da Ludovico Geymonat, la *Storia del pensiero filosofico e scientifico*; nel primo caso l'indagine si concentra sul principio di «personalità», operante nella storiografia di Abbagnano e discendente dal suo esistenzialismo positivo; nel secondo sulla scelta di dedicare molto più spazio al pensiero del Novecento rispetto a quello dei secoli precedenti, ribaltando così un consolidato canone storiografico, e di sottolineare il valore filosofico del pensiero scientifico.

Al dibattito sulla metodologia della storiografia e della storia della filosofia sviluppatosi negli anni Cinquanta e in parte Sessanta sono dedicati i contributi di Terracciano, Biscuso, Scarantino e Ferrari. Da storico del mondo antico, sottolinea Terracciano, Momigliano sviluppò una riflessione metodologica di valore filosofico, in dialogo con lo storicismo italiano e tedesco e con le scienze sociali, ponendo questioni rilevanti per le discipline storiche, quali, tra le altre, la legittimità del giudizio morale nella storiografia. Questione, quest'ultima, che si affaccia implicitamente anche nella storiografia filosofica di Eugenio Ga-

rin, il quale volle fare della filosofia un sapere integralmente storico e al tempo stesso volle tener fermi i criteri di giudizio coi quali valutava la coerenza intellettuale e morale dei filosofi da lui studiati, come sostiene Biscuso nel suo articolo. Il contributo di Scarantino ricostruisce la complessa concezione della storia della filosofia avanzata da Giulio Preti, fatta di tradizioni filosofiche plurali, scandite da discontinuità sullo sfondo delle continuità, una concezione che può oggi offrirci importanti risorse nel dibattito interculturale. Al profondo rinnovamento portato negli studi filosofici dall'opera di Dal Pra è dedicato invece il saggio di Ferrari, che mette in luce come, oltre all'attenzione per la storia della cultura e della scienza che lo storico della filosofia deve nutrire, egli abbia privilegiato la dimensione di ricostruzione 'interna' dei testi filosofici e della storia della storiografia filosofica, ponendo sullo sfondo le questioni del rapporto della storia della filosofia con la verità e di quale significato abbia la verità in riferimento alla storia della filosofia.

Venendo ad anni a noi più recenti, ci è sembrato di poter esemplificare le due tendenze sopra distinte nei differenti programmi di ricerca di Tullio Gregory e Gennaro Sasso. Il saggio di Pina Totaro si sofferma sull'itinerario di Gregory e ne mette in evidenza la peculiarità, sottolineando come il metodo di lavoro di questo studioso così fecondo di allievi sia stato, paradossalmente, proprio l'assenza di un

metodo determinato, rifuggendo egli da ogni ipostatizzazione sistematica e proponendosi – come recita anche il titolo del contributo – come «una caccia senza preda», vale a dire come un libero spaziare tra gli orizzonti del pensiero senza canoni predefiniti a ingabbiare la ricerca. La quale, comunque, si è orientata verso alcune direzioni privilegiate, come lo studio del lessico filosofico, del suo mutare e permanere attraverso le epoche, e che ha avuto come strumento privilegiato l'ILIESI (Istituto Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee), il prestigioso istituto di ricerca del CNR, fondato dallo stesso Gregory, il quale ha dato impulso a molte importanti ricerche ed edizioni di testi. La posizione di Sasso emerge invece nell'intervista curata da Jonathan Salina, che prende le mosse dalla presentazione del recentissimo libro di Sasso *Idealismo e filosofia*. Il focus dell'intervista, anche in questo caso, segue il filo conduttore del nesso tra storiografia filosofica e teoresi. Nella fattispecie, Sasso dà conto di alcune revisioni da lui fatte alle sue passate interpretazioni del neorealismo (e soprattutto di Croce), con un'attenzione sempre maggiore rivolta al tema della crisi dell'Occidente, senza per questo rinunciare alla sua metodologia storico-critica consistente in una analisi dei 'concetti puri' nella autonoma consistenza che essi assumono negli autori studiati. Le ultime parti dell'intervista vanno inoltre a chiarificare alcuni delicati aspetti, introdotti in *Idealismo e filoso-*

fia, della proposta teoretica 'neoparmenidea' dell'autore.

La questione del rapporto tra eternità della verità e carattere transeunte dell'empirico, centrale nella speculazione di Sasso, ritorna con declinazioni differenti nelle proposte di Jonathan Salina e di Marcello Mustè. Ad una prima parte storico-critica del saggio di Salina, in cui l'autore vaglia i caratteri della storiografia filosofica italiana dagli anni Cinquanta in avanti, fa riscontro una seconda parte di carattere teoretico, in cui Salina, ponendosi nel solco di alcune proposte della contemporanea filosofia italiana, avanza una propria soluzione all'aporia concernente il rapporto tra l'atemporalità della verità e il divenire dell'orizzonte empirico (o, nei termini tecnici del saggio, 'fenomenologico'). Tentativo di questo contributo è quello di chiarificare la possibilità di un'analisi strutturale dei concetti filosofici nei suoi rapporti (o nelle sue differenze) con una 'pura' delineazione teoretica. Anche il saggio di Marcello Mustè si sofferma su questioni metodologiche. Il suo obiettivo, mediante una serie di riferimenti critici e bibliografici classici di teoria della storiografia (filosofica e non), è quello di cogliere l'esatto discrimine tra riflessione storiografica (necessariamente ancorata alla temporalità sia nella sua genesi che nel suo contenuto) e nozione di verità (immutabile e atemporale). La delineazione proposta dallo studioso è quella di una 'teoria della traducibilità' (la quale

fa tesoro evidentemente della riflessione gramsciana) che possa mettere in relazione differenti ambiti concettuali, partendo da una presupposta unità semantica, ma differenziandosi nelle molteplici declinazioni della storia.

Il saggio di Orlando, infine, è dedicato a un argomento a nostro avviso assai importante, ma non sempre preso nella considerazione che meriterebbe: la manualistica liceale nella scuola italiana, indagata soprattutto negli ultimi cinquant'anni. Rivolgere l'attenzione alle ricostruzioni storiografiche della filosofia,

le quali rappresentano pressoché l'unica forma in cui la filosofia è proposta agli studenti della scuola secondaria superiore (sebbene negli ultimi anni diversi manuali avanzino importanti innovazioni didattiche), significa infatti parlare della immagine della filosofia e della sua storia diffusa oltre i ristretti ambiti accademici, di come essa sia mutata nel corso del tempo, di quali scopi l'insegnamento della (storia della) filosofia debba assolvere. Cioè del futuro della filosofia nella nostra società.

_ Note

1 _ Cfr., in particolare, M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 101-113.

2 _ C. BORGHERO, *Le «Annales» e la storia della filosofia in Italia*, in ID., *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2017, p. 494.

3 _ Cfr. il dettagliato bilancio che, ormai oltre venti anni fa, veniva tracciato della produzione storico filosofica italiana del secondo dopoguerra dai diversi contributi raccolti in E. DONAGGIO, E. PASINI (a cura di), *Cinquant'anni di storiografia filosofica in Italia. Omaggio a Carlo Augusto Viano*, il Mulino, Bologna 2000.

4 _ Lo afferma Carlo Borghero, ricordando ciò che soleva dire Paolo Rossi (C. BORGHERO, *A spasso tra i fantasmi della storiografia filosofica*, Introduzione a ID., *Interpretazioni, categorie, finzioni*, cit., p. XXVII). Ha scritto Carlo A. Viano «fare della

storia della filosofia una *storiografia normale* [...] significava prima di tutto dare spazio alla componente filologica e anche erudita», in opposizione alla storiografia di ispirazione idealistica, allargare il campo di indagine rispetto agli argomenti canonici di questa, facendo oggetto di studio correnti e autori trascurati, anche minori, e inaugurare nuove prospettive, prestando «particolare attenzione al rapporto tra la filosofia e le altre espressioni culturali o tra la filosofia e la società» (C.A. VIANO, *Considerazioni conclusive*, in E. DONAGGIO, E. PASINI (a cura di), *Cinquant'anni di storiografia filosofica in Italia*, cit., pp. 381-382).

5 _ «Nella storia professionale della filosofia le grandi narrazioni erano finite ancor prima che il Postmoderno ne decretasse l'estinzione» (C. BORGHERO, *A spasso tra i fantasmi della storiografia filosofica*, cit., p. XXVI).

6 _ P. ROSSI, *Premessa* a E. DONAGGIO, E. PASINI (a cura di), *Cinquant'anni di storiografia filosofica in Italia*, cit., p. 9. Rossi si riferisce alla storiografia

attualistica, spiritualistica o neoscolastica, e infine a quella «su base ideologica», cioè marxista. Ma anche altre tradizioni filosofiche potrebbero facilmente subire la medesima accusa.

7 _ Ivi, pp. 11-12.

8 _ Differentemente dagli altri ‘puri’ storici della filosofia cui viene qui accostato, Ciliberto valorizza in modo eminente l’esperienza neoidealista italiana e il pensiero di Croce e Gentile. Cfr., tra molti altri contributi, il più recente *Croce e Gentile: biografia, filosofia*, Edizioni della Normale, Pisa 2021.

9 _ Cfr. C. BORGHERO, *Miti filosofici e miraggi storiografici*, «Noctua», 9 (2022) 1, pp. 1-28: 19.

10 _ Ivi, p. 8; ma si legga tutto il saggio di Borghero citato nella nota precedente e relativa bibliografia. Sulla questione del significato e uso delle categorie nella storiografia filosofica, ci permettiamo anche di rinviare a M. BISCUSO, *Per una topica della storiografia filosofica*, in ID., *La tradizione come problema. Questioni di teoria e storia della storiografia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 13-37.

11 _ Altri esempi significativi oltre quello presentato nel testo, che tuttavia non esauriscono il panorama della contemporanea situazione degli studi in Italia, sono il pensiero ‘archeologico’ di alcuni filoni della cosiddetta *Italian Theory* (Giorgio Agamben, Roberto Esposito) e la storiografia filosofica di matrice analitica (Achille Varzi, Francesco Berto). Quest’ultima, peraltro, in alcuni casi si pone in linea con quella ‘analisi strutturale’ dei concetti vagliata in alcuni contributi di questo numero, anche se difficilmente lo fa con la consapevolezza storica delle dispute qui evocate.

12 _ Cfr., su questi ‘fili conduttori’ della filosofia italiana del Novecento, l’ormai classico studio di M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010; ma anche J. SALINA, *La rinascita dell’idealismo. Spaventa, Croce e Gentile tra ieri e oggi*, Carocci, Roma 2018.

13 _ Differente è la questione se la stessa caratterizzazione biografico-psicologica rivesta, o meno, una funzione direttamente filosofica.

Saggi

La personalità e la storia della filosofia

Alcune annotazioni sull'unità metodologica esplicita della *Storia della filosofia* di Nicola Abbagnano

di Franco Gallo*

ABSTRACT

This paper addresses a key concept in Nicola Abbagnano's highly influential *Storia della filosofia*, namely the concept of personality. Steering away from the merely conceptual and abstract treatment of the history of philosophy popularized by Gentile's idealism, Abbagnano emphasized how doctrines and theories also stem from subjective and historical experiences. True philosophy actually tries to clarify and discuss these original insights it is rooted in, in an inter-subjective and rational process. Sampling a good deal of the concept's occurrences in Abbagnano's *Storia della filosofia*, the concept of personality proves to be polyhedric and, though rich, also somewhat unstable. Abbagnano never rejected the idea of personality as a foundation for the historical comprehension of philosophy, but later he let it slip in the background. This is tentatively explained, both in terms of Abbagnano's possible refusal of an excessively Diltheyan turn of his own approach to the history of philosophy, and of his theoretical and ethical priorities after 1950.

_Contributo ricevuto l'8/07/2022. Sottoposto a peer review, accettato il 5/09/2022.

I _ Il principio di personalità e la sua funzione per la storiografia filosofica

Tutt'altro che puramente dossografico, il grande lavoro della *Storia della Filosofia* di Nicola Abbagnano si basa su un limitato e potente insieme di assunzioni metodologiche esposte nella prefazione della prima edizione¹, conservata nella seconda come non obliterato asse del lavoro. Scrive Abbagnano:

Le dottrine passate e abbandonate non hanno più per la scienza significato vitale; e

quelle ancora valide fanno parte del suo corpo vivente [...]. In filosofia la considerazione storica è invece fondamentale; una filosofia del passato, se è stata veramente filosofia, non è un errore abbandonato e morto, ma una fonte perenne di insegnamento e di vita. In essa si è incarnata ed espressa la *persona* del filosofo, non solo in ciò che aveva di più suo, nella singolarità della sua esperienza di pensiero e di vita, ma nei suoi rapporti con gli altri e col mondo in cui egli visse. E alla persona dobbiamo rivolgerci per riscoprire il senso vitale di ogni dottrina².

E continua:

* Ricercatore indipendente.

Dobbiamo fissare in ogni dottrina il centro intorno al quale gravitarono gli interessi fondamentali del filosofo, e che è insieme il centro della sua personalità di uomo e di pensatore. Dobbiamo far rivivere davanti a noi il filosofo nella sua realtà di persona storica per intendere chiaramente, attraverso l'oscurità dei secoli obliosi o le tradizioni deformanti, la sua parola autentica che ancora può servirci di orientamento e di guida³.

La nota conclusione di questo passaggio suona così:

Non saranno perciò presentati, in quest'opera, sistemi o problemi, quasi sostanziati e considerati come realtà indipendenti; ma figure o persone vive, fatte emergere dalla logica della ricerca in cui vollero esprimersi e considerate nei loro rapporti con altre figure e persone. La storia della filosofia [...] [è] un tessuto di rapporti umani, che si muovono sul piano di una comune disciplina di ricerca, e che perciò trascendono gli aspetti contingenti o insignificanti, per fondarsi su quelli essenziali e costitutivi. Essa rivela la solidarietà fondamentale degli sforzi che mirano a rendere chiara per quanto è possibile la condizione e il destino dell'uomo; solidarietà che si esprime nell'affinità delle dottrine come nella loro opposizione, nella loro concordanza come nella loro polemica. La storia della filosofia riproduce nella tecnica delle indagini rigorosamente disciplinate lo stesso tentativo che è la base e il movente di ogni rapporto umano: comprendersi e comprendere. E lo riproduce nelle stesse vicende di riuscite e di disinganni,

di illusioni risorgenti e di chiarezze orientatrici, e di sempre rinascenti speranze. La disparità e l'opposizione delle dottrine perdono così il loro carattere sconcertante. L'uomo ha tentato e tenta tutte le vie per comprendere se stesso, gli altri e il mondo. Vi è riuscito e vi riesce più o meno. Ma deve e dovrà rinnovare il tentativo, dal quale dipende la sua dignità di uomo. E non può rinnovarlo se non rivolgendosi al passato e attingendo dalla storia l'aiuto che gli altri possono dargli per l'avvenire⁴.

Assumiamo dunque, estrapolati dalle precedenti considerazioni del filosofo campano, i seguenti principi: 1) una filosofia rappresenta, quando è veramente tale, l'espressione di un tentativo di comprendere se stessa, gli altri e il mondo, che è manifestazione di un aspetto identitario della condizione umana (raccolto nel non innocuo termine di *dignità*); 2) l'effettuazione di questo tentativo è dunque necessaria per la nostra assunzione consapevole della condizione umana, e la filosofia è 'parola autentica' in cui esso si articola; 3) la concretezza storica della filosofia sta nella sua relazione con la personalità dell'uomo e del pensatore (resta indeciso se questa sia una endiadi o un elenco di fattori disgiunti); 4) il 'senso vitale' di una dottrina filosofica non consiste nella sua articolazione sistematica o nella sua armatura concettuale, ma nella persona del suo ideatore, che vi articola l'esperienza di rapporti storici e umani della sua storia personale; 5) la filosofia,

peraltro, lungi dal costituire una mera effusione soggettiva, è operante all'interno di una 'comune disciplina di ricerca', che manifesta una 'solidarietà' di sforzi.

Abbagnano accentua così tre elementi: la *distinzione di ragione*, per cui la dignità dell'uomo consiste nel suo farsi problema a se stesso in forma riflessiva e non soltanto mediante l'emozione o espressione; la *storicità della domanda sul senso del proprio destino*, visto che la filosofia la tratta nel quadro della comune applicazione di strumenti e nozioni disponibili al suo tempo o in esso creati; la cardinalità della *domanda filosofica come domanda esistenziale*, dove ciò che è in gioco è sempre il portato dell'intera personalità di chi domanda e non soltanto la coerenza tecnica o la trattazione di problemi come astrazioni indipendenti.

Non è impossibile riconoscere in questi tratti alcuni elementi caratteristici del cosiddetto esistenzialismo positivo del filosofo, propri di un'impostazione della storia della filosofia che si confronta comunque con il modello teoreticistico di origini gentiliane e che laddove lo nega, procede in ciò esattamente come altri grandi coevi, da Dal Pra a Geymonat, da Vanni Rovighi a Garin. Abbagnano, come gli altri autori appena citati, si muove infatti ancora dentro un quadro nel quale fare filosofia in senso teoretico è anche discutere di *storia* della filosofia. Essi si collocano antecedentemente a quella 'normalizzazione' della storia della filosofia che Giorgio Lanaro ha indica-

to come tratto specifico del superamento dell'impostazione gentiliana⁵, che porta allora nel campo della storiografia filosofica approcci metodologici che astraggono dalla particolarità della disciplina: dalla critica testuale alla ricostruzione degli ambienti, dalla storia delle istituzioni alla delucidazione delle dinamiche di ricezione.

E tutto ciò, peraltro, sarebbe ancora perfettamente conseguente a una sistematizzazione del tema del complesso "tessuto di rapporti umani", che dà carne e sangue alla personalità, e fa di quest'ultima la matrice rispetto alla quale la filosofia stessa va compresa; se non fosse che, da un punto di vista più recente di quello di Abbagnano, ci potremmo anche chiedere se l'accesso della personalità all'universo del discorso istituzionalizzato e/o alla pratica della diffusione del messaggio non sia *ipso facto* invece il momento inevitabile della sua anonimizzazione⁶.

2 _ L'applicazione del principio della personalità: la filosofia antica

Seguiamo ora alcuni esempi dell'applicazione del principio della personalità nella ricerca storico-filosofica di Abbagnano.

La prima importante occorrenza si riscontra nel contesto della definizione della filosofia greca come ricerca di scuola. Il tratto comune delle grandi personalità di questa filosofia è l'idea della ricer-

ca associata⁷. Qui Abbagnano dà dunque conferma della propria impostazione sul senso della ricerca filosofica, riannodandone l'origine fino agli albori della filosofia dove essa si definisce *ab ovo* come forma nobile della società, per ciò stesso deuteragonista della politica come tecnica e come dimensione sociale necessaria.

La prima applicazione concreta rispetto a un autore riguarda poi la «personalità filosofica» di Anassimandro⁸; con una certa sorpresa, dunque, ci rendiamo conto che l'impiego del lemma ammette una duplicità (cioè troppo poco sappiamo, in realtà, della storia individuale di Anassimandro per tipizzarlo al di là della sua natura di scolarca). Tuttavia, ne sappiamo abbastanza per dire che

egli ha fondato l'unità del mondo non soltanto sull'unità della sostanza, ma anche sull'unità della legge che lo governa. E in questa legge ha visto non una necessità cieca, ma una forma di giustizia. L'unità del problema cosmologico col problema umano è qui nello sfondo: Eraclito la metterà in piena luce⁹.

E in sostanza, dunque, la filosofia di Anassimandro si ascrive a una personalità che opera nel senso di un certo portato teoretico, che nasce da quella comune disciplina di ricerca in cui la filosofia si muove, e che fa un primo passo in direzione di uno sviluppo successivo. Se non vediamo nozioni di precorrimiento o di implicazione logica della successiva dottrina da parte della precedente, resta

il tema della coerenza dello sviluppo sulla base della comunanza dell'orizzonte problematico.

Sorprendentemente nella trattazione di Eraclito il concetto di personalità non fa capolino; la conclusione lo distingue da Hegel (la cui rivendicazione dell'eraclitismo Abbagnano contesta) e accenna alla natura amara e pessimistica del pensiero dell'autore efesino¹⁰ come elemento congenere alla sua tesi della necessaria discordia e lotta tra tutte le cose quale norma fondamentale del corso del mondo. Tuttavia dell'ampia serie di osservazioni biografiche note, che avrebbero permesso un maggiore impiego della propria categoria cardinale, Abbagnano non fa uso.

Se guardiamo poi a Parmenide, nella sua personalità per la prima volta si salderebbero insieme il rigore logico della ricerca e il suo significato esistenziale¹¹. E dunque il filosofo di Elea incarna, per primo, la completa dimensione della filosofia: la ricerca del senso della condizione umana, ma assoggettata a una volontaria disciplina di ricerca che ha a che fare con l'uso rigoroso del pensiero astratto.

Qui il concetto della personalità si esplica per la prima volta nel pieno senso della complessa accezione di Abbagnano, anche se né di Parmenide né di Zenone si valorizzano quelle dimensioni sociali e culturali dell'agire – benché menzionate – che avrebbero potuto diversamente far inquadrare il loro pensie-

ro. Né particolare attenzione viene riservata all'aspetto testuale come tale, se non per l'abile individuazione della possibile ragione della forma poetica in Parmenide, collegata a un aspetto psicologico e personalistico:

la forma poetica non è, per il pensiero di Parmenide, così inflessibile nella sua logica rigorosa, una veste occasionale. Essa è dettata dall'entusiasmo del filosofo che nella ricerca puramente razionale, la quale non concede nulla all'opinione e all'apparenza, ha riconosciuto la via della salvezza umana. [...] L'immagine, con cui si apre il poema di Parmenide, del saggio che è trasportato da cavalle focose "intatto (*asiné*) attraverso ogni cosa, sulla via famosa della divinità" (fr. 1), manifesta tutta la forza di una convinzione iniziatica, la quale ha fede, non in riti o misteri, ma solo nella potenza della ragione indagatrice¹².

Dunque, l'entusiasmo per il raziocinio spingerebbe Parmenide a poetare, paragonando la propria natura di nuovo iniziato della divinità aletica agli invasati dall'irrazionale ispirazione poetica semplicemente intesa. Anche qui sembra così agire un'idea dell'unità del carattere e dell'approccio personale alla ricerca e alla sua espressione.

Nell'applicazione ai Sofisti, invece, il tema si limita all'annotazione che le diversità personali dei vari autori portarono ad accentuare o la funzionalità del sofista alla vita collettiva, come guida saggia, o la natura mercantile e commer-

ciale del loro servizio¹³. Anche qui, dove esistono interessanti osservazioni biografiche disponibili, Abbagnano non ne fa grande uso.

Piuttosto scontato invece che il concetto operi ripetutamente nel quadro della trattazione di Socrate: se ne sottolineano il carattere inquietante con obbligatorio riferimento al *Menone*¹⁴, ma anche la circostanza della sua soltanto indiretta ricostruibilità, il che serve a introdurre il problema delle fonti¹⁵.

Abbagnano sottolinea come Socrate sia il fondatore di una dottrina che valorizza il compimento della vita e della personalità umana nell'esercizio della virtù nella conoscenza del bene, e dunque di come il bene e la sua scoperta e definizione rappresentino il problema principale della ricerca filosofica. Con Socrate, pertanto, la personalità diventa problema a se stessa: non solo fondamento esistenziale della ricerca, ma campo di elaborazione e scopo, al tempo stesso, della ricerca filosofica come tale.

Rispetto a Platone, il tema della personalità è affrontato diversamente e più ampiamente: infatti se la necessaria sola approssimazione nella comprensione dell'inquietante Socrate deriva dalla mancanza di sue testimonianze dirette, in Platone la personalità è più facilmente delineabile perché si autoesprime attraverso la *Lettera VII*. Di più: Platone è il primo filosofo che incarna una ricerca come interpretazione della personalità filosofica di un altro autore, un maestro la com-

preensione del cui apporto costituisce l'intera elaborazione della filosofia platonica.

Vedremo [...] che Platone non è mai stato infedele a se stesso né alla sua dottrina delle idee. Ma in questa dottrina e in tutto il suo pensiero, egli è stato, contemporaneamente, fedele a Socrate. Non ha voluto far altro che rintracciare i presupposti lontani dell'insegnamento socratico, i principi ultimi che spiegano la forza della personalità del maestro e quindi possono illuminare la via per la quale egli giunse a possedere e a realizzare se stesso. Platone ha lo scrupolo di non far intervenire Socrate come interlocutore principale nei dialoghi che si allontanano troppo dallo schema dottrinale socratico [...] Ma l'intera ricerca platonica si può definire come l'interpretazione della personalità filosofica di Socrate¹⁶.

Con questo sommario passaggio analitico abbiamo dunque constatato che la problematica della personalità si arricchisce nel passaggio dall'analisi della filosofia arcaica a quella dell'epoca classica, e che in particolare nella diade Socrate-Platone si cristallizza per la prima volta la tipica dell'autentica ricerca filosofica.

Socrate diventa il protagonista di una filosofia che assume come tema la personalità e la sua dignificazione; Platone diventa l'allievo che, chiamato a sviluppare la propria personalità sulla base dell'esempio vivente del maestro, si pone a propria volta come interprete ed emulo non passivo della dottrina e dell'esempio di vita della personalità socratica.

Qui si realizza dunque quella relazionalità tra ricerca, disciplina intellettuale e interscambio esistenziale che costituisce lo scenario di fondo della prefazione teorico-metodologica della prima edizione.

Relativamente ad Aristotele, a parte un accenno non del tutto elaborato al valore degli scritti essoterici¹⁷, Abbagnano conferma il tema della personalità filosofica come tratto distintivo, curvatura complessiva della ricerca che nasce nel rapporto di discepolato concreto oppure di confronto sistematico:

con la scoperta della validità dell'essere in quanto tale, Aristotele è in grado di mettersi di fronte al mondo in un atteggiamento completamente diverso da quello di Platone.

Per lui, tutto ciò che è, in quanto è, ha un valore intrinseco, è degno di considerazione e di studio e può essere oggetto di scienza. Per Platone, invece, solo ciò che incarna un valore diverso dall'essere può e deve essere oggetto di scienza: l'essere in quanto tale non basta, perché non ha in sé il suo valore. Con la teoria della sostanza, Aristotele ha elaborato il principio che giustifica il suo atteggiamento di fronte alla natura, la sua opera di ricercatore instancabile, il suo interesse scientifico che non si spegne né diminuisce neppure dinanzi alle più insignificanti manifestazioni dell'essere. La teoria della sostanza è nello stesso tempo il centro della metafisica di Aristotele e il centro della sua personalità. Essa rivela l'intimo valore esistenziale della sua metafisica¹⁸.

Sembra così emergere una *tipica* della filosofia, ossia una specificità tipologica dell'atteggiamento del filosofo verso il mondo, che ha assunto a questo punto con Eraclito (il pessimismo), Socrate (la virtù), Platone (la trascendenza del valore) e Aristotele (l'indagine ubiquitaria della ragione sulla realtà) una sorta di catalizzazione delle potenzialità spirituali della filosofia. Si è così altresì definito un concetto di personalità filosofica, che sembra relativamente indipendente da quello della personalità storico-esistenziale o biografica, di cui pure si annunciavano nella prefazione gli intrinseci nessi con il pensiero.

3 _ Il concetto della personalità tra filosofia antica e medievale

Il concetto ricorre poi nella trattazione della filosofia storica di età imperiale¹⁹ dove soltanto quattro sono gli autori che ne appaiono dotati (Seneca, Epitteto, Musonio Rufo e Marco Aurelio). Esso appare inteso come capacità di impiego individualizzato delle tipicità teoriche di una corrente.

Nell'applicazione ad Agostino, invece, il concetto di personalità torna ad emergere in rapporto alla nuova dimensione della visione del mondo cristiana, come unitarietà di un atteggiamento tanto biografico ed esistenziale quanto teoretico. Scrive Abbagnano:

il centro della speculazione di Agostino coincide veramente col centro della sua personalità. L'atteggiamento della confessione non è limitato solo allo scritto famoso, ma è l'atteggiamento costante del pensatore e dell'uomo d'azione che, qualsiasi cosa dica o intraprenda, non ha altro scopo che di venire in chiaro con se stesso e di essere quello che deve essere. Perciò egli dichiara di non volere conoscere altro che l'anima e Dio e si mantiene costantemente fedele a questo programma²⁰.

La centralità dell'elemento religioso e il rapporto con la tradizione teologica e con il culto e il portato di fede di una comunità storica distinguono poi, e individualizzano storicamente, la filosofia dell'interiorità dal platonismo. Conclude così Abbagnano:

la polemica antipelagiana [...] non costituisce una frattura nella sua personalità, una vittoria dell'uomo di chiesa sul pensatore. Giacché in lui il pensatore vive tutto nella sfera della religiosità, la quale necessariamente riconosce a Dio soltanto l'iniziativa della ricerca²¹.

Viene così rivendicata alla struttura della personalità la capacità di unificare nella vitalità della ricerca e dell'espressione anche le componenti in tensione della fede e della ragione, e si dà conto, in modo puntuale e attendibile, delle peculiarità di Agostino e dell'orientamento che in lui si compendia e che poi da lui discende come forma caratteristica di scuola e di tendenza:

l'entusiasmo religioso, lo slancio mistico verso la verità non agiscono in lui come forze contrarie alla ricerca ma rinvigoriscono la ricerca stessa, le danno un valore e un calore vitale. Di qui deriva l'enorme potenza di suggestione che la personalità di Agostino ha esercitato non solo sul pensiero cristiano e medievale, ma anche sul pensiero moderno e contemporaneo²².

Quando poi si passa però alla filosofia scolastica (e all'epoca medievale nel suo insieme), quest'ultima è descritta come segue:

il senso della storicità le è estraneo. Dottrine e concetti vengono tolti di peso dai complessi storici di cui fanno parte e considerati indipendenti dai problemi cui rispondono e dalla personalità autentica del filosofo che li ha elaborati. Il Medio Evo mette tutto sullo stesso piano e fa dei filosofi più lontani dalla sua mentalità, altrettanti contemporanei, cui è lecito togliere i frutti più caratteristici per adattarli alle proprie esigenze²³.

Come presupposto di questa critica si trova l'idea di personalità come nodo storico-biografico culturalmente determinato, la cui mancata intellesione costituisce sia un errore metodologico della comprensione storica, sia un pregiudizio per la corretta impostazione teoretica. Assistiamo dunque all'oscillazione tra un concetto di personalità come strumento di interpretazione analitica e restituzione dell'opera al suo tempo e un altro

concetto di personalità (filosofica) come espressione tipizzabile di identità teorica ed espressiva della filosofia oltre e al di là del proprio tempo.

Individualità storiche caratterizzate anche come grandi personalità filosofiche non mancano nell'età medievale. L'originalità di Giovanni Scoto Eriugena è infatti caratterizzata da Abbagnano con formula felice, come pure quella di Abelardo²⁴.

Accanto all'atteggiamento agostiniano e al suo interiorismo, si dispongono così la dialettica dell'Eriugena, con la sua accentuazione della capacità veritativa della conoscenza e della speculazione umane, congeneri alla trasformazione dell'idea agostiniana di libertà²⁵, e la dialettica di Abelardo, che fa da vaglio della tradizione con l'applicazione sistematica della fiducia razionalistica e supera così il vincolo delle convinzioni tradite e ristabilisce con la fede un rapporto di autonoma chiarificazione. Proprio da queste dimensioni della personalità filosofica si affermano dunque nuove tipiche della posizione della coscienza cristiana rispetto al mondo²⁶.

Infine, sono caratterizzati da specificità della personalità filosofica in primo luogo Duns Scoto:

l'appellativo che Duns ebbe dai suoi contemporanei, *Doctor subtilis*, esprime solo il carattere esteriore del suo filosofare: la tendenza al distinguere e al suddividere, l'incontentabilità analitica che cerca la chiarezza

nella enumerazione completa delle alternative possibili. Ma il centro della sua personalità filosofica è l'aspirazione a una scienza razionale necessaria e autonoma e la cautela critica che da questa aspirazione deriva²⁷.

In Ockham, l'articolazione del concetto sembra davvero completa ed euriticamente del tutto giustificata e funzionale:

all'empirismo, che è il fondamento della sua filosofia, Ockham giunge muovendo da una esigenza di libertà che è il centro della sua personalità. Tale esigenza domina tutti i suoi atteggiamenti [...]; egli dice: «Le asserzioni precipuamente filosofiche, che non concernono la teologia, non devono essere da nessuno condannate o interdette solennemente, giacché in esse chiunque deve essere libero di dire liberamente ciò che gli pare». Per la prima volta una simile rivendicazione veniva fatta; e ad essa Ockham ispirava non solo la sua ricerca filosofica, ma anche la sua attività politica²⁸.

Infine Meister Eckhart incarna la tipica dell'autosuperamento della filosofia verso un pensiero ultrafilosofico:

fu Maestro Eckhart uno scolastico o un mistico? È ortodossa oppure no la sua speculazione? Lo sbocco della sua filosofia è veramente il panteismo? Una qualsiasi soluzione di questi problemi non dice nulla circa la personalità di Maestro Eckhart. Giacché egli è certamente un mistico che, a differenza degli altri

mistici medievali (i Vittorini, S. Bonaventura) sa che la via mistica è la sola che apre l'accesso alla verità rivelata, alla quale la ricerca filosofica non può condurre. Il presupposto implicito della speculazione di Eckhart è la sfiducia nella possibilità di giungere alla fede attraverso la ricerca condotta dalla ragione naturale, sfiducia che è nell'atmosfera filosofica del suo tempo e proprio allora trovava le sue più decise espressioni. Il suo problema è il problema della fede: trovare la possibilità e la giustificazione della fede nella possibilità e nella giustificazione di un rapporto diretto tra l'uomo e Dio. Per questo problema egli si avvale senza scrupoli di numerosi temi e motivi della tradizione scolastica; ma tali temi e motivi vi vengono da lui trasfigurati²⁹.

4 _ Applicazioni alla filosofia moderna

Eccettuandone le applicazioni alla fisionomia intellettuale degli umanisti, che sono ovviamente anche letterati, una prima importante occorrenza riguarda il pensiero di Montaigne, i cui *Essais* sono caratterizzati come *esperienze* che hanno a che fare sempre più con la stessa personalità dell'autore che comincia ad essere «il vero centro della meditazione di Montaigne, la quale assume il carattere di una 'dipintura dell'io'»³⁰. Si determina così uno dei tratti della modernità, quella della comprensione della necessità di autoesame per l'esercizio dialogico del filosofare che fa di Montaigne l'antesignano autentico di Cartesio e di Pascal:

il luogo dove il presupposto storico-concreto della personalità diventa chiaro come fattore costituente l'atteggiamento filosofico e si fa problema a sé stesso.

Se invece la ricorrenza del concetto, relativamente a Guicciardini e Machiavelli, è di tipo storico-psicologico e differenzia il carattere e gli atteggiamenti dei due autori³¹, se ne trova invece poi una completa applicazione a Leonardo:

la saldatura tra arte e scienza non è dunque accidentale nella personalità di Leonardo: è frutto del compito unico che Leonardo si propose: cercare nella natura l'ordine misurabile che è insieme proporzione evidente, il numero che è insieme bellezza³².

Qui dunque il concetto diventa motivazione di una forma originale di visione del mondo. La chiave qui non è esplicitamente filosofica, pur riconoscendosi gli elementi platonici, ma più largamente culturale, come si evince dalla trattazione che ne bilancia la ricerca dell'oggettività empirica con quella della necessità matematica³³. Il tema ritorna anche relativamente alla filosofia cartesiana:

la personalità di Cartesio segna la svolta decisiva dal Rinascimento all'età moderna. I temi fondamentali della filosofia del Rinascimento, il riconoscimento della soggettività umana e l'esigenza di approfondirla e chiarirla con un ritorno a se stessa, il riconoscimento del rapporto dell'uomo col mondo e l'esigenza di risolverlo in favore dell'uomo, diventano nel-

la filosofia di Cartesio i termini di un nuovo problema in cui sono coinvolti insieme l'uomo come soggetto e il mondo oggettivo³⁴.

Il moderatismo e conservatorismo morale-politico di Cartesio ne tratteggiano la personalità storico-biografica in modo esauriente³⁵, ma egli resta espone principe di una nuova dottrina della libertà, una filosofia del soggetto che è tratto inaugurale autentico del pensiero moderno. A ciò fa eco l'altra coppia di grandi personalità del suo tempo:

il cartesianesimo, prima d'essere un corpo di dottrine, è l'impegno ad avvalersi dell'autonomia della ragione e a rispettarne la tecnica interna cioè il metodo geometrico. I grandi sistemi filosofici del secolo XVII rispettano questo impegno, pur modificando o abbandonando i capisaldi della metafisica e della fisica di Cartesio e talvolta, come accade in Leibniz, rinnovando parzialmente lo stesso concetto del metodo geometrico. La figura di Spinoza, nella sua personalità di uomo e di filosofo, è tutta imperniata su quell'impegno. Ma l'interesse di Spinoza, come quello di Hobbes, non è primariamente gnoseologico o metafisico, ma morale, politico e religioso³⁶.

Da questa citazione intendiamo sia Hobbes sia Spinoza come evoluzioni tipologiche del principio del libero pensiero cartesiano, e in Spinoza Abbagnano suggerisce la maggiore evidenza della purezza del realizzarsi in lui del tipo de-

lineato. Il controtipo di Spinoza è, intuitivamente, Leibniz:

tutte le manifestazioni della personalità di Leibniz, quelle scientifiche e filosofiche come quelle politiche e religiose, si lasciano ricondurre ad un unico pensiero centrale: quello di un ordine, non geometricamente determinato e quindi necessario, ma spontaneamente organizzato e quindi libero. L'ordine universale che Leibniz vuol riconoscere e far valere in tutti i campi non è necessario (come quello che costituiva l'ideale di Spinoza), ma è suscettibile di organizzarsi e svilupparsi nel modo migliore, secondo una regola non necessitante. È tuttavia, come quello di Spinoza, un ordine matematico o geometrico³⁷.

Il suo complemento è Vico:

dopo di Leibniz, Vico rappresenta la seconda grande affermazione della ragione problematica nel mondo moderno. Leibniz aveva spiegato e interpretato in termini di ragione problematica ogni realtà fisica e metafisica; Vico interpreta in termini di ragione problematica il mondo della storia. Le personalità e le dottrine dei due filosofi sono diverse e indipendenti l'una dall'altra; ma la loro ispirazione fondamentale è comune e la loro opera rispettiva è complementare³⁸.

Dunque, riconosciamo uno schema in cui le quattro personalità di maggiore spicco, Cartesio Spinoza Leibniz e Vico, incarnano due tipologie di ragione, geometrico-deduttiva e problematica, in cui

si dispongono secondo le congeneri esigenze del loro approccio personale.

Accanto ad applicazioni come questa, che fanno del concetto di personalità uno spunto per l'interpretazione unitaria di epoche, vi sono applicazioni che servono cercare l'unità nella differenza evolutiva del pensiero di singoli autori. Leggiamo per esempio:

l'unità della personalità di Berkeley non è dunque né nell'empirismo dei primi scritti né nella metafisica neoplatonica degli scritti posteriori. È l'unità di una personalità religiosa, che si è gradualmente volta dalla difesa negativa della religiosità ad una illustrazione positiva delle sue esigenze e del suo contenuto dottrinale³⁹.

Un simile approccio, prossimo al livello ermeneutico dell'idea di una ricostruzione della *mens auctoris*, altre volte è però dichiarato problematico o impossibile, e deve lasciare spazio non alla deduzione complessiva dell'opera dalla personalità, ma all'analisi testuale e logico-problematica interna: tale il caso di Rousseau⁴⁰.

5 _ La filosofia contemporanea e il rapporto con la 'filosofia della filosofia'

Un uso non tipico riguarda fin dal principio Goethe, e muove nel senso della caratterizzazione psicologica⁴¹; oltre a poche altre occorrenze non metodolo-

gicamente rilevanti, il concetto ricorre poi rispetto a Fichte, di cui Abbagnano afferma:

la caratteristica della personalità di Fichte è costituita dalla forza con cui egli sentì l'esigenza dell'azione morale. Fichte stesso dice di sé: «Io ho una sola passione, un solo bisogno, un solo sentimento pieno di me stesso: agire fuori di me. Più agisco, più mi sento felice». Il primato della ragion pratica si trasforma in Fichte nel primato dell'azione morale⁴².

Si delinea così un altro puntello della dottrina moderna dell'idealismo della libertà e dell'azione, al quale secondo Abbagnano manca la consapevolezza esistenziale ed esistentiva del limite:

da un capo all'altro della sua speculazione e nella stessa frattura dottrinale che questa speculazione presenta nelle sue fasi principali, Fichte appare come una personalità etico-religiosa, non priva di un certo fanatismo. «Io sono chiamato, egli scrive, a rendere testimonianza alla verità [...] io sono un prete della verità; sono al suo soldo, mi sono obbligato a fare tutto, ad arrischiare tutto, a soffrire tutto per essa». Ma nel servizio per la verità, egli non mette per nulla quella umiltà e quella coscienza dei limiti umani che, secondo Kant, sono indispensabili alla vita morale⁴³.

Apparentemente, però, la filosofia di Fichte andrà poi in un'altra direzione, che sembra rivelare un *doppio* nella sua personalità⁴⁴. Se il filosofo tedesco sia

definito unitariamente dall'anelito all'azione morale emancipatrice o dalla visione fanatica dell'azione come esito della volontà divina soggiacente, non lo sappiamo e restiamo sospesi tra i due profili, per quanto la ricostruzione di Abbagnano punti più sulla dimensione metafisica di Fichte che su quella libertaria.

Per la comprensione della personalità storico-biografica di Hegel, Abbagnano valorizza la testimonianza degli inediti giovanili, che documentano il formarsi del suo orizzonte storico-problematico⁴⁵, ma ciò non ha effetti sulla caratterizzazione complessiva di questo autore. Abbagnano insiste che «il tratto essenziale della filosofia e della personalità di Hegel» sta «nell'unico compito che Hegel ha inteso attribuire alla filosofia» cioè «la giustificazione razionale della realtà, della presenzialità, del fatto, quale che sia»⁴⁶.

Tra le meno felici caratterizzazioni di Abbagnano a nostro giudizio andrebbe senz'altro inserita quella di Schopenhauer, del quale afferma recisamente:

così Schopenhauer non si prospettò neppure la possibilità di intraprendere la via della liberazione ascetica da lui così eloquentemente difesa come ultimo risultato della sua filosofia. In realtà, rimase attaccatissimo a quella volontà di vivere dalla quale affermava la necessità di liberarsi. [...] La sua personalità cade interamente fuori della sua stessa filosofia, la quale perciò rimane priva del maggior pregio di ogni filosofia: la testimonianza viva del filosofo che l'ha elaborata⁴⁷.

In realtà il pensiero di Schopenhauer si caratterizza proprio nella sua attitudine descrittiva di possibilità di esistenza verso le quali la ragione come tale non ci impegna⁴⁸. Qui l'applicazione del concetto di personalità manca il tratto essenziale dell'autore, lasciando che suggestioni biografiche precludano la comprensione dell'identità speculativa dell'autore. Fortemente simpatetico è invece l'approccio a Kierkegaard:

ciò che costituisce il segno caratteristico dell'opera e della personalità di Kierkegaard è l'aver cercato di ricondurre la comprensione dell'intera esistenza umana alla categoria della possibilità e di aver messo in luce il carattere negativo e paralizzante della possibilità come tale. [...] Kierkegaard scopre e mette in luce, con un'energia mai prima raggiunta, l'aspetto negativo d'ogni possibilità che entri a costituire l'esistenza umana⁴⁹.

Un approccio che emerge anche nel seguente passo:

il punto zero è l'indecisione permanente, l'equilibrio instabile tra le alternative opposte che si aprono di fronte a qualsiasi possibilità. E questa fu senza dubbio la scheggia nelle carni di cui Kierkegaard parlava: l'impossibilità di ridurre la propria vita a un compito preciso, di scegliere tra le alternative opposte, di riconoscersi e attuarsi in una possibilità unica. Questa impossibilità si traduce per lui nel riconoscimento che il proprio compito, l'unità della propria personalità, è appunto in

questa condizione eccezionale di indecisione e di instabilità⁵⁰.

Di qui poi il rapporto tra questa condizione e la pseudonimia autoriale del filosofo danese⁵¹. In questi due casi (Schopenhauer e Kierkegaard) quindi l'approccio agli autori mediante il concetto della personalità sembra articolare l'idea di una necessaria relazione intrinseca tra l'esperienza personale e la filosofia, fino alla valorizzazione di alcune idiosincrasie personali degli autori stessi. Mentre sono sottintese e di fatto valorizzate quelle solo in negativo schopenhaueriane⁵², di quelle kierkegaardiane c'è ampia menzione⁵³ e sono ritenute essenziali per comprendere la portata del suo pensiero.

Rispetto a Marx, viene introdotto il concetto della personalità *storica* dell'autore, che sarebbe stata condizionata da certe tesi di filosofia (hegeliana) e da presupposti di dottrina economica contraddetti dai successivi sviluppi di quest'ultima scienza. Sembra qui affiorare un certo dogmatismo sulla portata della scienza sociale e delle sue conclusioni che contravviene all'ispirazione reale del pensiero di Abbagnano⁵⁴. Il concetto di personalità 'storica' sembra accennare a uno strato mondano del filosofo che può ancora e sempre essere inverato o depurato dalla disciplina comune della ricerca.

Obbligatoriamente, a Maine de Biran si ascrive una personalità filosofica ripiegata sulla propria interiorità⁵⁵, e a Mazzini una incentrata sul binomio *pensiero e*

*azione*⁵⁶, ma di schietta matrice religiosa. Comte risulta apparentato tipologicamente a Hegel, secondo uno schematismo di futura fortuna didattica, come idolatri della nuova divinità romantica (la storia⁵⁷).

Molto ficcante, pur se arbitraria, la tesi su Nietzsche: «il centro del filosofare di Nietzsche deve fornire la chiave non solo delle sue dottrine fondamentali ma anche dello scacco della sua vita e del dissolvimento della sua personalità»⁵⁸, che propone l'insostenibilità esistenziale della stessa filosofia nietzscheana, vero correlato patogeno di una «personalità impossibile»⁵⁹. Abbagnano conclude:

il tentativo di divinizzare l'uomo, di trasformarlo da creatura limitata e bisognosa in un essere autosufficiente nel quale la vita realizzasse l'infinito della sua potenza, ha subito lo scacco decisivo nella personalità stessa di colui che lo ha compiuto. Per tutta la vita, Nietzsche ha cercato di conquistare i valori che costituivano per lui i contrassegni del superuomo: la buona salute e la forza fisica, la leggerezza di spirito, l'entusiasmo vitale, la ricchezza ed energia interna, la comprensione e l'amicizia degli uguali, il successo del dominatore. Tutto ciò gli fu negato, come gli fu negato da ultimo l'unità e l'equilibrio della sua stessa persona⁶⁰.

Qui l'approccio alla filosofia nietzscheana dunque, di carattere esistenzialistico, si avvale del concetto di persona-

lità per considerare la ricerca nietzscheana non solo una manifestazione tardiva ed esuberante del pensiero romantico, ma anche una fascinosa, quand'anche contraddittoria, espressione di una delle aspirazioni profonde e strutturali della condizione umana.

Non abbiamo riscontrato, infine, altri usi significativi rispetto agli autori seguenti. Può essere però interessante vedere invece come Abbagnano si esprima sulla 'filosofia della filosofia' di Dilthey, ossia sul tentativo di una ricostruzione tipologica e morfologica delle forme possibili di filosofia.

Abbagnano sottolinea infatti sia che i tre tipi di filosofia morfologicamente individuati da Dilthey rimandano a diversificate intuizioni del mondo (radicate nell'idea di causa, valore o scopo e generanti rispettivamente il naturalismo, l'idealismo oggettivo e l'idealismo della libertà), sia che ciascuno di questi tipi darebbe «alle diverse produzioni d'una personalità singola un'unità intrinseca; e in ciò sta la sua forza» perché «ogni tipo utilizza [appunto] un fatto ultimo della coscienza, una categoria»⁶¹.

Abbagnano avrebbe dunque avuto nel modello diltheyano un interessante interlocutore metodologico, esempio di ricostruzione tipologica di quelle diverse forme di espressione della personalità nella filosofia da lui stesso utilizzata come criterio interpretativo. Siccome poi Abbagnano riporta, apparentemente senza critiche o dissensi, anche la rifles-

sione diltheyana sulla natura comunque razionalizzata dell'intuizione filosofica del mondo e sulla sua permanente apertura autocritica, non c'è dubbio che il filosofo tedesco esprima tesi largamente avvicinati a quelle del filosofo italiano ricordate al principio.

Possiamo chiederci che cosa possa aver diviso Abbagnano da Dilthey e perché eventualmente Abbagnano non abbia ampliato la sua riflessione nello stesso senso morfologico e tipologico di Dilthey, pur delineando nel proprio lavoro concreto alcune tipiche della personalità filosofica.

La risposta sta probabilmente nella percezione da parte di Abbagnano di una residua necessità della comprensione unitaria del decorso storico da parte di Dilthey, e dunque nell'idea di una sistematica tipologica della genesi e della visione del mondo sottesa unitariamente alla filosofia, all'arte e alla religione. Abbagnano verrà invece proponendo un atteggiamento empiristico, che rifugge dalla ricostruzione organica e continuistica della stessa storia della filosofia, considerando anzi, come vedremo, che influssi continuità e omogeneità siano solo ipotesi e non presupposti esplicativi.

Interessante è anche l'applicazione di una modellizzazione della personalità filosofica alla comprensione del percorso di Antonio Banfi. Ad Abbagnano l'approdo di Banfi al marxismo appariva tutt'altro che «una pura accidentalità biografica estranea alla sua filosofia»⁶²,

bensì esito della comprensione della necessità dell'impegno politico. Esso, filosoficamente motivato da un'idea di cultura come precisa assunzione di responsabilità storica, è pertanto al di qua di ogni accettazione puramente tattica di un'ideologia.

6 _ Considerazioni conclusive

L'enfasi sul concetto della personalità, oltre che riportarsi a uno spunto diltheyano, può anche apparire congenere alle posizioni del primo Jaspers, e certamente suo tramite a quelle di Nietzsche, per cui, per usare una formula, la filosofia si riconduce ad espressione dinamica della vita transfinita, che incorpora la razionalità ma non vi si risolve⁶³.

Una concezione della filosofia, dunque, che rifiuta sia il determinismo storico sia l'ipotesi di strutturazioni metafisiche ricostruttive, e che si basa sul radicamento psicobiografico del pensiero e sulle leggi morfologiche del suo atteggiarsi, al bivio tra iterazione del tipo ed evanescenza dell'istanza individuale; e certo lo Jaspers successivo rientrerà da questa posizione, in sé postfilosofica (se non come in Nietzsche antifilosofica), verso una nuova idea problematica di integrazione tra vita verità e valore nell'orizzonte dell'esperienza della cifra e del percorso che vi conduce.

Il concetto di personalità nel lavoro jaspersiano raccoglie e sintetizza il tema

del tratto di grandezza⁶⁴ di quegli autori che hanno elaborato una comprensione vivente del proprio tempo traslandone al futuro il senso e i problemi, ma fissa anche il tema del coinvolgimento esistenziale del ricercatore nel suo oggetto⁶⁵.

Il richiamo di Abbagnano al concetto di personalità sembra dunque essere comparabile alle tematiche suggerite dal pensiero jaspersiano e diltheyano, ma si raccorda alla sua specifica visione positiva dell'esistenzialismo. Abbagnano enfatizza appunto l'autodisciplina del pensiero come peculiarità della filosofia. Quest'ultima, certo personale, non è però monologo della ricerca intima o, prioritariamente, intuizione del mondo, ma si concretizza nella dialogicità e correggibilità intersoggettiva del pensiero. Questo requisito della sua validità si unisce, senza distruggerlo, a quello del coinvolgimento unitario della persona, dando vita a un'idea postmetafisica di filosofia come apertura empiristica alle forme operative e sociali del sapere nella storia viva della persona e del suo tempo⁶⁶.

Quell'orientamento, che Mario Dal Pra definì come pragmatismo assiologico⁶⁷, veniva dunque maturando rispetto alla storia della filosofia da un lato cercando di preservare la dimensione espressiva ed esistenziale della filosofia a partire da una scelta di rappresentazione del mondo, ma dall'altro tentando anche di isolare, rispetto a ciascuna filosofia, la validità operativa dei suoi strumenti e la

coerenza delle sue dottrine come fattori reimpiegabili nel dialogo tra passato e presente e nel presente in vista della determinazione della vita comune.

Si è scritto più volte⁶⁸ sulla vicinanza tra la dimensione pratico-poietica della 'scelta' di Abbagnano e l'inflessione attivistica dell'idealismo gentiliano, di quella attuosità del soggetto che rappresenta il tratto modernistico del pensiero del filosofo siciliano. Rispetto alla storia della filosofia, il determinarsi della filosofia quale riflesso unitario della personalità implica però il persistere del condizionamento del pensiero al di qua della sua capacità di trascendersi, il limite intrinseco del suo muoversi in linguaggi e tradizioni, in sostanza la *finitezza strutturale e irriducibile dell'impresa filosofica*.

Più avanti, come è noto⁶⁹, Abbagnano tornerà sulle prerogative della storiografia filosofica individuandone il campo come riferito all'«interpretazione di esperienze umane»⁷⁰, articolabile mediante quattro fattori operativi: la disponibilità dei documenti, l'atteggiamento critico, il canone delle ricerche storiografiche e il canone dei rapporti storici. Guadagnato il rispetto del dato documentale e della sua alterità rispetto all'oggi (primi due elementi), tuttavia la storiografia filosofica si radica nell'interesse umano concreto per l'oggetto della ricerca stessa e trova il suo limite, che evita l'attualizzazione selvaggia, proprio nella relazione con il dato filologico e con la storicità altra del testo e del docu-

mento. Di qui il rifiuto di una tesi generale sulla possibile morfologia strutturale delle diverse filosofie, o della dipendenza radicale della filosofia dalla dimensione psicobiografica o dall'ambiente culturale. In breve, tutti questi assunti debbono essere considerati solo come ipotesi, mai come preordinati principi esplicativi.

Siamo al di là dell'idea della centralità della ricostruzione della personalità come asse della ricerca storiografica. Emerge piuttosto la necessità della formulazione nitida dell'orizzonte problematico dei singoli pensatori, del ripercorrerne le linee teoretiche e fissarne gli esiti. L'impostazione della *Storia della filosofia* del 1946-1950, pur corrispondendo all'urgenza di una dimensione teorica e valoriale, non si è consolidata in una strumentazione operativa del tutto stabile.

Proprio in riferimento a tale sviluppo, scrive Giovanni Fornero di una parabola che porta «dalla fondazione esistenziale della storia della filosofia alla proposta di una storia critica della filosofia concepita secondo i canoni di un empirismo metodologico neoilluministicamente e pluralisticamente orientato»⁷¹, dove sempre più viene accentuata la dimensione della ricostruzione del percorso teoretico interno e solo indicata, senza ipotesi esplicative, quella dimensione dell'esperienza dalla quale il filosofo attinge i suoi problemi e sulla quale quindi la sua filosofia maggiormente si riversa.

Pur se nella provvisorietà della sistemazione metodologica, dunque, la cate-

goria della personalità in Abbagnano fa parte di quei processi della storiografica filosofica italiana che, tentando di liberarsi dalle ipoteche idealistiche, cercavano di ripristinare, o forse proprio di fondare, una «storia del pensiero filosofico»⁷² come

storia nel tempo, costituita non da dottrine o *momenti ideali*, «ma da uomini solidalmente legati alla comune ricerca». E il criterio di continuità per la sua costruzione storica era identificato con l'*unità personale* in tesa come umanità dei filosofi, la cui personalità di incarna e si esprime nelle dottrine⁷³.

Abbiamo così visto come il concetto di personalità possa ricorrere con almeno quattro diverse funzioni: 1) l'individualizzazione della tipologia di scrittura e/o di atteggiamento di un autore, nel contesto del suo peculiare rapporto con l'esistenza (Platone, Montaigne, Nietzsche, Kierkegaard); 2) la tipizzazione di una posizione della coscienza filosofica rispetto a un campo problematico comune di una cultura e un'epoca (Cartesio, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Vico; Duns Scoto, Guglielmo di Ockham); 3) uno o più tratti dell'indole dell'autore che determinano, come matrice, il suo dettato teorico (Aristotele, Agostino, Fichte, Hegel); 4) il piano che rende comprensibile l'evoluzione del suo autore (Berkeley) o quello dove giacciono le sue contraddizioni e che pertanto ci spinge ancor più all'esame accurato dei suoi testi (Rousseau).

Francesca d'Alberto, ricostruendo l'itinerario di Abbagnano come storico della filosofia⁷⁴, coglie già nel corso della prima edizione della *Storia della filosofia* una svolta, laddove si introduce una «filosofia militante» non più espressione personale della comprensione dell'orizzonte esistenziale nel dialogo, ma già rinnovamento della problematica sociale e culturale in atto⁷⁵ grazie all'approfondimento e al vaglio delle radici storiche delle forme teoriche⁷⁶. Qui esistenzialismo, fenomenologia, neopositivismo, realismo e strumentalismo si contrappongono all'idealismo attualistico e disegnano un orizzonte di dialogo e interscambio.

L'autrice evidenzia alle origini del pensiero di Abbagnano la forte inclinazione verso una definizione vitalistica della filosofia, dove però invece di una tipica morfologica del rapporto tra filosofia e vita, l'accentuazione dell'aspetto dinamico e irrazionale (dell'urto tra soggetto e mondo) produce una visione delle filosofie scaturenti da questo urto come ripartibili sì formalmente tra idealismo e realismo (in ultima analisi), ma anche segnate da quell'irrazionalità soggettiva di fondo che espelle per sempre dal pensiero di Abbagnano il rapporto tra verità e filosofia⁷⁷.

D'altra parte, al pensiero di Abbagnano l'irrazionalità del sistema della vita si rende poi più limpida e leggibile grazie

non solo all'esistenzialismo, ma soprattutto a un apporto diltheyano, in particolare a quei concetti connessionistici che concretizzano sempre gli atti espressivi e volitivi, le emozioni e le posizioni di valore, nello specifico del tempo storico (statualità, cultura, saperi e forme sociali vigenti⁷⁸).

D'Alberto chiarisce come Abbagnano in realtà non raccolga l'intera portata del pensiero di Dilthey e ricada in una visione essenzialistica ed astorica della nozione analoga di coesistenza che in lui si determina. Se questa nozione abilita finalmente un dialogo tra filosofie che supera la loro mera giustapposizione irrazionale, ne *La struttura dell'esistenza* l'impostazione neoidealistica non appare ancora superata: sussiste un momento critico-normativo che presuppone una dimensione di verità misurante in una pratica culturale che alla verità è estranea.

Con un'ulteriore evoluzione, la fissazione del concetto di personalità appare allora funzionale all'affermazione di un modo di concepire la filosofia come interazione integrale dell'uomo con se stesso e con gli altri, che appare invece perduto nel pensiero moderno e che, prima di essere riconquistato nelle future vesti illuministiche, Abbagnano ricostruisce come tratto originario nella filosofia platonica e senso basilare dell'origine della pratica filosofica *tout court*⁷⁹.

_ Note

1 _ Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, UTET, Torino 1963². D'ora in avanti il volume sarà indicato con la sigla SF, seguita dal numero di volume e dalla pagina. In questa seconda edizione la prefazione alla prima edizione venne ristampata immutata. La prefazione alla seconda edizione rivendicava come «la struttura dell'opera, i suoi requisiti essenziali, le impostazioni e i criteri interpretativi fondamentali non hanno subito modificazioni sostanziali perché hanno conservato la loro validità» (SF, I, p. XV).

2 _ Ivi, p. XVII.

3 _ Ivi, pp. XVII-XVIII.

4 _ Ivi, p. XVIII.

5 _ Cfr. G. LANARO, *Dal Pra e la storia della filosofia come impegno teorico*, «Doctor Virtualis», IV (2005), pp. 41-49: 41-42.

6 _ Abbagnano individua così il tema: «i problemi sui quali verte l'incessante dialogare dei filosofi hanno una loro logica, che è la disciplina stessa cui i filosofi liberamente sottopongono la loro ricerca: sicché certe direttive rimangono a dominare un periodo o un'epoca storica [...]. Acquistano, allora, una impersonalità apparente, che fa di esse il patrimonio comune di intere generazioni di filosofi [...]; ma poi decadono e tramontano, e tuttavia la persona vera del filosofo non tramonta mai e tutti possono e debbono interrogarlo per attingerne lume» (SF, I, p. XIX).

7 _ Cfr. ivi, p. 12.

8 _ Ivi, p. 18.

9 _ Ivi, pp. 18-19.

10 _ Cfr. ivi, p. 22.

11 _ Cfr. ivi, p. 37.

12 _ *Ibidem*.

13 _ Cfr. ivi, p. 54.

14 _ Cfr. ivi, pp. 63-64.

15 _ Cfr. *ibidem*.

16 _ Ivi, p. 93.

17 _ Cfr. ivi, p. 140.

18 _ Ivi, p. 154.

19 _ Cfr. ivi, p. 233.

20 _ Ivi, p. 314.

21 _ Ivi, p. 315.

22 _ Ivi, p. 319.

23 _ Ivi, p. 351.

24 _ Su Scoto Eriugena così si esprime: «quando si urta davanti alla realtà incomprendibile di Dio o dell'essenza delle cose non ripiega le sue armi dialettiche né prescrive l'abbandono alla fede, ma ricomprende la stessa incomprendibilità nell'ambito della ricerca, la dialettizza e ne fa un elemento di chiarezza» (ivi, p. 360). Su Abelardo osserva invece che «il centro della sua personalità è l'esigenza della ricerca: la necessità di risolvere in motivi razionali ogni verità che sia o voglia essere tale per l'uomo, di affrontare con le armi della dialettica tutti i problemi per portarli sul piano di una comprensione umana effettiva» (ivi, p. 401).

25 _ Cfr. ivi, p. 371.

26 _ Nel rapporto tra personalità innovativa e correnti di appartenenza, si colloca altresì il pensiero, per esempio, di Ugo di San Vittore (cfr. ivi, p. 442), oppure dei pensatori arabi più influenti (cfr. ivi, p. 461), o di Enrico di Gand (cfr. ivi, p. 577).

27 _ Ivi, p. 592.

28 _ Ivi, p. 624.

29 _ Ivi, p. 663.

30 _ Cfr. SF, II, pp. 29-30.

31 _ Cfr. ivi, p. 44.

32 _ Ivi, p. 163.

33 _ Cfr. *ivi*, pp. 163-164.

34 _ *Ivi*, p. 186.

35 _ Cfr. *ivi*, p. 204.

36 _ *Ivi*, p. 266.

37 _ *Ivi*, p. 293.

38 _ *Ivi*, p. 310.

39 _ *Ivi*, p. 356.

40 _ «Nell'opera di Rousseau l'entusiasmo e l'oratoria prevalgono di gran lunga sul ragionamento e la dimostrazione. È perfino lecito dubitare (e si è spesso dubitato) se i vari aspetti del suo pensiero si lascino ricondurre ad una coerenza che garantisca l'unità della sua personalità di filosofo. [...]. Questo contrasto, a prima vista insuperabile, può forse essere eliminato o risolto da un chiarimento dei rapporti che intercedono, secondo Rousseau, tra lo stato naturale e lo stato attuale dell'uomo» (*ivi*, p. 439).

41 _ Cfr. SF, III, p. 18.

42 _ *Ivi*, p. 45.

43 _ *Ivi*, p. 46.

44 _ «Partito dal riconoscimento dell'Io infinito come principio di deduzione della natura finita dell'uomo, Fichte è giunto da ultimo a riconoscere il principio infinito al di là dell'io, nell'Essere o Dio [...]. In questo passaggio tra due tesi dottrinali contrastanti, la sola unità è costituita dall'interesse etico-religioso che ha costantemente dominato la speculazione di Fichte. Quest'interesse contrassegna veramente la sua personalità» (*ivi*, p. 69).

45 _ *Ivi*, p. 107.

46 _ *Ivi*, p. 102.

47 _ *Ivi*, p. 143.

48 _ Abbagnano lo considera invece un autore strettamente dipendente dall'idealismo, che pur criticato determinerebbe, rovesciandosi, lo

schema della filosofia schopenhaueriana (cfr. *ivi*, p. 142).

49 _ *Ivi*, p. 183.

50 _ *Ivi*, pp. 183-184.

51 _ «Kierkegaard [...] moltiplicò la sua personalità con pseudonimi, in modo da accentuare il distacco tra se stesso e le forme di vita che veniva descrivendo, in modo da far intendere chiaramente che egli stesso non s'impegnava a scegliere tra esse» (*ivi*, p. 184).

52 _ Cfr. *ivi*, pp. 140-141, in cui il fatto che non ricorra nessuna aneddotica sulla biografia di Schopenhauer, non giustifica pienamente la visione di uno Schopenhauer attaccato alla volontà di vivere. Abbagnano pregia piuttosto la testimonianza dell'«esigenza, che senti vivissima, della libertà della filosofia, esigenza che lo fa indignare di fronte alla divinizzazione dello Stato fatta da Hegel» (*ivi*, p. 141).

53 _ Cfr. *ivi*, pp. 181-182.

54 _ Cfr. *ivi*, p. 212.

55 _ Cfr. *ivi*, p. 228.

56 _ Cfr. *ivi*, p. 260.

57 _ Cfr. *ivi*, p. 286.

58 _ *Ivi*, p. 366.

59 _ *Ivi*, p. 377.

60 _ *Ivi*, p. 378.

61 _ *Ivi*, p. 562.

62 _ N. ABBAGNANO, *Commemorazione del corrispondente Antonio Banfi*, «Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche», XIII (luglio-dicembre 1958) 7-12, p. 395.

63 _ Per questo tema, si veda A. GIUGLIANO, *Jaspers e la filosofia come psicologia delle visioni del mondo*, «Studi Jaspersiani», I (2013), pp. 273-285.

64 _ Non a caso la principale opera storiografica di Jaspers, eccettuando le ricerche su Nietz-

sche che sono in effetti più ispirate all'orizzonte della psicologia delle visioni del mondo, si intitolano sintomaticamente *I grandi filosofi* (*Die großen Philosophen* nell'edizione tedesca del 1957; *I grandi filosofi* in quella Longanesi del 1973).

65 _ Cfr. per questo tema R. FARAONE, *Personalità e storia nella storiografia filosofica di Karl Jaspers*, «Studi Jaspersiani», IV (2016), pp. 179-195.

66 _ In questo senso, si vedano le osservazioni di G. SEMERARI, nel volume a sua cura *Dentro la storiografia filosofica: questioni di teoria e didattica*, Dedalo, Bari 1983, p. 109.

67 _ Cfr. M. DAL PRA, *Il pragmatismo assiologico di Nicola Abbagnano*, «Rivista critica di storia della filosofia», III (1948) 3-4, pp. 255-67.

68 _ Solo per esemplificare, vedi le pagine di R. FARAONE, *Il primo dibattito sull'esistenzialismo*, in P. DI GIOVANNI (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 184-200; G. FORNERO, *Abbagnano e Gentile*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXXV (1980) 4, pp. 416-437. Non ci sono dubbi che la finitezza della possibilità rappresenti l'elemento decisivo per distinguere l'azione e l'impegno esistenziali dall'attività creativa dello spirito.

69 _ Cfr. N. ABBAGNANO, *Il lavoro storiografico in filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», X (1955), pp. 4-16, poi in ID., *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, Arethusa, Asti 1956.

70 _ Con *interpretazione* l'articolo di Abbagnano identifica principi di ordine generale preposti alla comprensione del mondo, dell'uomo, delle cose e dei loro rapporti, cioè le formule classiche che compendiano la teoresi dei filosofi (es. *Tractatus* Prop. 7 o principio del terzo escluso).

71 _ G. FORNERO, *Il concetto di storia della filosofia nella riflessione teorica e metodologica di Nicola Abbagnano*, online al link: http://www.giovanifornero.net/index.php?pagina=storia&sezione=art_abbagnano&sottosezione=concetto (ultima consultazione: 03.07.2022).

72 _ P. ROSSI, *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Einaudi, Torino 1975³, pp. 63-64.

73 _ *Ibidem*.

74 _ Cfr. F. D'ALBERTO, *La storia della filosofia come frontiera. L'itinerario di Nicola Abbagnano*, «Rivista di storia della filosofia», LVII (2002) 1, pp. 47-72.

75 _ Cfr. *ivi*, p. 48.

76 _ Cfr. SF, III, p. 501.

77 _ Cfr. F. D'ALBERTO, *La storia della filosofia come frontiera. L'itinerario di Nicola Abbagnano*, cit., pp. 49-50. Il riferimento è a N. ABBAGNANO, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Perrella, Napoli 1923, oggi in ID., *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, a cura di A. Donise, presentazione di G. Cantillo, Edizioni Marte, Salerno 2008.

78 _ Cfr. *ivi*, pp. 54-57.

79 _ Cfr. *ivi*, pp. 58-60.

Sul modello storiografico di Ludovico Geymonat e il suo significato

di Fabio Minazzi*

ABSTRACT

This essay emphasizes the critical reversal of the traditional historiographical model dominant in history of ideas. If most of the actual scientific currents give more attention to the study of the past world while progressively decreasing their focus on the contemporary world, Geymonat has done the opposite. Therefore, in his *History of Philosophical and Scientific Thought*, he identifies the birth of modern science as a fundamental turning point from which on nothing should be as before. Therefore, as we approach the contemporary era, his *History* expands more and more and three large volumes are dedicated to 20th century thought. Secondly, Geymonat's entire history is traversed by a common thread identified in the privileged relationship that exists between the interweaving of scientific and philosophical thought. The insistence on the philosophical value of scientific thought constitutes another characteristic of this work. Lastly, Geymonat's approach to history is based on a critically articulated coherent defence of the research programme based on materialism that takes its cue from the lesson of the classics of Marxism. In this perspective, the historiographical and theoretical model outlined by Veblen allows Geymonat to put in place a heuristic criterion capable of reconciling the critical in-depth study of the subject matter with its continuous critical-rational revision.

[_Contributo ricevuto il 18/05/2022. Sottoposto a peer review, accettato il 16/07/2022.](#)

I_ Ludovico Geymonat e il ribaltamento critico del tradizionale modello storiografico

Il contributo originale di indagine storico-critica concernente la *Storia del pensiero filosofico e scientifico* di Ludovico Geymonat (1980-1991) è certamente consegnato alle pagine dell'omonima e monumentale opera geymonatiana, apparsa nei primissimi anni Settanta del Novecento. La prima edizione di quest'opera, che a Milano, in

Statale, perlomeno nella seconda metà degli anni Settanta, noi studenti di filosofia eravamo soliti indicare come la 'Storiona', è stata infatti pubblicata, con incalzante ritmo editoriale, con la seguente scadenza cronologica: nel 1970 i primi due volumi, nel 1971 i volumi 3, 4 e 5 e infine, nel 1972, il volume 6. Tuttavia, una manciata di anni dopo, è apparso, nel 1976, un settimo ed ultimo volume di *integrazione*. La precisa struttura editoriale di quest'opera emerge subito da una sua considerazione fisico-editoria-

* Università degli Studi dell'Insubria.

le, affatto 'estrinseca', giacché il primo volume è consacrato, *unitariamente*, all'antichità e al medioevo, il secondo al Cinquecento e al Seicento, il terzo al Settecento, il quarto all'Ottocento, il quinto al trapasso dall'Ottocento al Novecento, il sesto al Novecento e, infine, il settimo ancora, nuovamente, al Novecento. Già da questa prima indicazione editoriale emerge l'indubbia originalità di quest'opera di storia del pensiero nella quale lo studio del pensiero del Novecento fa la parte del leone. Il che è poi confermato se si considera anche la differente mole editoriale dei singoli volumi della prima edizione *princeps* che, per la precisione, risulta essere la seguente: volume 1, pp. 740; volume 2, pp. 708; vol. 3, pp. 720; vol. 4, pp. 820; vol. 5, pp. 1000; vol. 6, pp. 1184; vol. 7, pp. 824. Sulla base di questi dati, pure del tutto estrinseci, perché basati sul mero numero quantitativo delle pagine stampate, emerge già, tuttavia, l'enorme e quasi 'mostruosa' estensione tematico-concettuale delle pagine espressamente consacrate ad una puntuale ed analitica disamina del pensiero del Novecento, ovvero del tempo presente. Questa particolare attenzione storico-critica copre infatti, complessivamente, ben 2008 pagine, imponendosi così al lettore, anche solo per la loro inconsueta ed inusitata estensione editoriale.

L'autore è del resto pienamente consapevole di questa voluta e programmata sproporzione attribuita al pensiero del

Novecento, tant'è vero che presentando, a pochi anni di distanza, il settimo ed ultimo volume di integrazione al sesto volume, rileva come quest'ultimo, di per sé, «già possedeva una dimensione abnorme rispetto ai precedenti». Ma questo ulteriore incremento, osserva ancora Geymonat, scaturisce proprio dalla «richiesta espressa da vari lettori» che, appunto, hanno desiderato «che venga ampliato proprio il VI volume»¹. Anche a fronte di questo ampliamento di doverosa (cfr. *infra*) integrazione tematica, si può così rilevare come Geymonat, nel progettare e realizzare questa sua grande opera abbia allora operato un consapevole e coraggioso *ribaltamento critico del tradizionale modello storiografico e storico*. Se infatti, in genere, nelle opere storiche tradizionali, l'attenzione allo studio critico puntuale del tempo storico passato risulta essere statisticamente prevalente e decisamente preponderante, ora invece, con questa nuova opera di Geymonat, si rovescia e si ribalta, criticamente, proprio questo consolidato e diffuso modello storiografico, mettendo così capo ad una sorta di *cono storiografico rovesciato* (o, se si preferisce, ad una sorta di '*imbuto*' *storiografico rovesciato*) giacché quest'opera, avvicinandosi alla contemporaneità, diventa, progressivamente, sempre più ampia, diffusa ed analitica. Al contrario, le tradizionali opere storiche seguono un modello esattamente opposto, perché dedicano un'attenzione alquanto contenuta e sin-

tetica alla contemporaneità, consacrando la loro preponderante attenzione critica soprattutto ai secoli ed alle epoche più lontane e meno recenti. Ebbene, proprio questa tradizionale 'forbice' storiografica, dilatata al massimo grado nei confronti dell'antichità e progressivamente ristretta man mano che ci si avvicina alla contemporaneità, è invece rovesciata, consapevolmente e criticamente, da Geymonat, la cui trattazione, man mano che si avvicina al tempo presente, si amplia sempre più, delineando, in tal modo, uno straordinario incremento specifico che attribuisce il massimo rilievo proprio all'epoca contemporanea. Perché? Perché la convinzione di fondo di Geymonat è proprio quella che più ci si avvicina al tempo presente più i problemi si complicano e le stesse conoscenze, nei vari ambiti disciplinari, si approfondiscono sempre più, richiedendo, quindi, il massimo sforzo e la più grande attenzione critica.

Di conseguenza, se, in genere, e con pochissime e rare eccezioni, tutte le tradizionali storie del pensiero diventavano progressivamente più agili, sottili ed elittiche man mano che ci si avvicinano al tempo presente, per l'opera di Geymonat vale un modello storiografico (e teorico) esattamente opposto e rovesciato. Non per nulla nel suo caso i volumi più contenuti e sintetici riguardano proprio i periodi storici più lontani. Al punto che, come si è visto, *in un solo volume* Geymonat tratta tutta l'antichità unitamente

al medioevo. Quando invece si entra nel perimetro della storia del pensiero moderno, la dilatazione e l'attenzione critica cresce, si articola e, infine, si differenzia progressivamente, volume dopo volume. Col risultato, inevitabile, che più ci si avvicina al tempo della contemporaneità più la trattazione si fa diffusa, ampia ed anche articolatamente analitica. Per quale ragione? Proprio perché Geymonat condivide pienamente l'idea storiografica a suo tempo illustrata da uno storico di vaglia come Herbert Butterfield (1900-1979), il quale, con il suo oramai classico *The Origins and Modern Science* del 1958, affermava esplicitamente, e con viva convinzione storiografica, proprio quanto segue:

dal momento che questa rivoluzione [la 'rivoluzione scientifica'] rovesciò l'autorità non solo della scienza medievale, ma anche di quella del mondo antico, dal momento che non solo portò all'eclissi della filosofia scolastica, ma anche alla demolizione della fisica aristotelica, essa supera per importanza ogni avvenimento dal sorgere del Cristianesimo, e riduce il Rinascimento, la Riforma a livello di semplici episodi, semplici spostamenti interni entro il sistema della Cristianità medievale. Dal momento che la rivoluzione scientifica cambiò il carattere delle abituali operazioni mentali degli uomini anche nei riguardi delle scienze non materiali, trasformando l'intero diagramma dell'universo fisico e la struttura della stessa vita umana, essa appare così chiaramente come la vera origine del mondo

moderno e della moderna mentalità che il nostro modo abituale di suddividere la storia europea in determinati periodi è divenuto un anacronismo e un dannoso pregiudizio².

Condividendo, consapevolmente ed anche criticamente, questa nuova e radicale impostazione storiografica (e teoretica), la ‘Storiona’ di Geymonat dipana in tal modo uno studio critico del pensiero, sempre svolto ed analizzato secondo un preciso e nuovo ‘ventaglio’ storiografico, il quale, programmaticamente e sempre più, si apre e dilata proprio man mano che si avvicina al tempo presente. Per questa ragione di fondo, l’opera di Geymonat costituisce una prospettiva in cui la nascita della scienza moderna nel Seicento, intesa quale prezioso e maturo frutto critico-creativo della precedente esplosione rinascimentale, costituisce l’autentico *turning point* della storia del pensiero occidentale. Un *turning point* a partire dal quale nulla più è stato come prima.

Del resto, è Geymonat stesso che scrive, nella già citata *Avvertenza* al settimo volume di integrazione della sua ‘Storiona’, quanto segue:

qual è il motivo per cui molti lettori hanno dimostrato, come si è detto, un interesse particolare per i problemi filosofici e scientifici del nostro secolo, e ci domandano di pronunciarci esplicitamente sugli indirizzi che ne hanno tentato (o stanno tentando) una soluzione?

La causa di ciò va senza dubbio cercata nel desiderio sempre più diffuso di operare con

responsabile consapevolezza entro il mondo (naturale ed umano) in cui ci troviamo oggi a vivere, senza lasciarsi imporre le nostre convinzioni né dalla cultura tradizionale né da quanto ci suggeriscono queste o quelle parole di propaganda. È un fortissimo desiderio di autonomia che spinge ciascuno di noi a riflettere seriamente su ciò che caratterizza l’odierna civiltà, onde capire l’autentico significato delle sue conquiste (reali o presunte) e quindi, in primo luogo delle conquiste scientifico-tecniche che ne sono l’elemento portante. Di qui le ben note domande: quali sono le effettive opinioni in proposito dei più celebri filosofi e scienziati che vivono nella nostra stessa epoca? Quali sono le concezioni generali che i ricercatori militanti ricavano dalle loro indagini specialistiche? Perché i pareri degli uni e degli altri sull’argomento sono spesso tanto divergenti? Né si creda che questa sete di sapere possa venir soddisfatta da una semplice rassegna, sia pure accurata, dei principali indirizzi filosofici e scientifici del secolo. Ciò che ha di mira chi vuole orientarsi in modo consapevole e responsabile nel mondo odierno, è qualcosa di più: è riuscire a penetrare le ragioni di fondo per cui tali indirizzi sostengono questa o quella concezione, e di sentirsi partecipe delle lotte combattute a favore dell’una o dell’altra. Egli preferirà pertanto ad un’esposizione fredda e neutrale una analisi appassionata che non nasconda – come non si è mai cercato di nascondere nella presente opera – il proprio punto di vista³.

Proprio per questa ragione di fondo – strettamente connessa, dunque,

sia con l'incremento critico del sapere tecnico-scientifico e della connessa riflessione filosofica, sia con la volontà di voler conseguire idee chiare e penetranti entro questa costante dinamica di crescita critica del sapere umano – l'opera di Geymonat non vuole mai nascondere il proprio originale ed innovativo punto di vista teorico e prospettico. Per quale motivo? Proprio perché, spiega ancora Geymonat,

il dissentire da una certa tesi filosofico-scientifica non implica affatto che si rinunci a studiarla seriamente. Anzi, la si esaminerà con tanta maggiore attenzione, quanto più la si giudicherà gravida di pericolosi equivoci. E l'attenzione non potrà fare a meno di crescere, se scopriremo – fra tale tesi e la nostra – delle reali affinità accanto a punti di netto contrasto. Ciò che caratterizza il procedere razionale consiste proprio nella chiarezza dell'indagine; chiarezza che respinge decisamente ogni sorta di compromesso per mettere a nudo, senza acrimonie ma senza infingimenti, le differenze tra una posizione e l'altra e le motivazioni di queste differenze⁴.

Questo costituisce, allora, il preciso modello – ad un tempo teoretico e storiografico – cui Geymonat si è sempre attenuto nella stesura non solo di questo settimo volume di integrazione dell'opera, ma dell'intera sua monumentale e fondamentale *Storia del pensiero filosofico e scientifico* la quale ultima, e certamente non a caso, gli valse, già nel 1972,

l'attribuzione, a lui, eminente epistemologo e padre riconosciuto della filosofia della scienza italiana nel Novecento, della prestigiosa «Medaglia Alexandre Koyré» per la storia della scienza, diventando così uno dei primissimi studiosi italiani ad aver ricevuto questo importante riconoscimento internazionale.

In stretta relazione con quanto si è testé precisato va poi aggiunto come l'originale modello storiografico (e teoretico) di Geymonat si caratterizzi per un altro aspetto che non va trascurato: ovvero quello di aver voluto (e saputo) ricostruire, criticamente, la storia del pensiero tenendo costantemente presente l'intreccio tra il pensiero scientifico e il pensiero filosofico. Se infatti nella scienza si radica un eminente ambito conoscitivo, di conseguenza anche la filosofia sarà sempre strettamente e necessariamente interconnessa con la storia della scienza. Così interconnessa ed intrecciata che in alcuni casi emblematici – si pensi, per esempio, ad Aristotele, oppure a Galileo, a Newton, a Darwin e ad Einstein, per non fare che pochissimi nomi – nell'analizzare il pensiero e l'opera di tutti questi autori si è spesso in forte imbarazzo nel distinguere nettamente l'aspetto filosofico da quello scientifico. Anche perché – come ebbe modo di rilevare, assai giustamente, un pensatore come Giulio Preti (1911-1972) – l'unione tra scienza e filosofia è di lungo periodo mentre la loro 'scissione' si è determinata solo nel corso degli ultimi due secoli⁵. Una scis-

sione che, non a caso, si può concepire anche quale conseguenza, inevitabile, di una specializzazione la quale, per un certo aspetto, è certamente irrinunciabile e vitale per la ricerca scientifica, anche se, per un altro verso, costituisce, spesso e volentieri, un autentico ‘crampo mentale’, *à la* Wittgenstein, che ostacola ed intralcia lo stesso sviluppo teoretico di approfondimento critico della conoscenza scientifica in quanto tale (come ben attesta l’autentico ‘cono d’ombra’ in cui la fisica quantistica è entrata dopo gli strabilianti successi d’inizio Novecento). Ma, naturalmente, la possibilità stessa di poter studiare *unitariamente* la storia del pensiero filosofico e scientifico non è affatto scontata. Come del resto dimostra la constatazione che a livello mondiale l’opera realizzata da Geymonat nella sua *Storia del pensiero filosofico e scientifico* è, ancor oggi, *unica*, proprio perché nessuno si è più assunto un tale impegnativo onere storiografico.

2 _ Altri aspetti qualificanti del modello storiografico geymonatiano

L’opera di Geymonat, subito dopo la sua pubblicazione, ebbe un grandissimo successo di pubblico e commerciale, toccando, in una manciata di anni, la vendita di circa 300.000 copie, nelle sue varie edizioni che si sono rapidamente succedute. La prima edizione in sei volumi rilegati, impreciosita anche da un ampio, ricco, pun-

tuale ed importante apparato iconografico (in bianco e nero, ma anche a colori, con preziose tavole fuoritestò)⁶ costituiva, senza dubbio, un’opera elegante ed accurata anche nella veste tipografica, ma decisamente costosa, il cui prezzo, cospicuo, era, allora, esattamente di 84.000 lire per i primi sei volumi indivisibili. Dunque, una cifra del tutto ragguardevole, non certamente alla portata di tutti i portafogli. In tal modo il taglio decisamente illuminista di quest’opera entrava in non lieve contraddizione con la società. Infatti, allora non tutti potevano permettersi l’acquisto di quest’opera la quale, però, non si rivolgeva solo agli ‘addetti ai lavori’, ma anche, con la sua straordinaria chiarezza concettuale (*à la* Martinetti), ad ogni persona di media cultura e, quindi, doveva rendersi necessariamente disponibile anche per i ceti meno abbienti, le masse più consapevoli e i numerosi studenti che allora si affacciavano al mondo della formazione universitaria.

In ogni caso la pubblicazione di quest’opera segnò certamente – per più motivi – la vita e l’opera di Ludovico Geymonat. Anche perché questa sua grande *Storia del pensiero filosofico e scientifico* – come ebbe a rilevare tempestivamente un filologo e studioso di vaglia come Sebastiano Timpanaro (1923-2000) – non costituisce

una storia puramente informativa o erudita, e nemmeno animata da un gusto (in sé legittimo) di rievocazione del passato in quanto

tale, nella sua specificità e incommensurabilità rispetto al presente: nell'opera che abbiamo dinanzi il senso dell'attualità del passato è ravvisabile, si può dire in ogni pagina. Ma d'altra parte (anche questo va subito avvertito) non c'è traccia di quella falsa concezione attualizzante che fu propria del neo-idealismo italiano e che rivalutava i filosofi passati solo in quanto 'precursori' della filosofia attualmente regnante: precursori, peraltro, tutti gravati da scorie 'naturalistiche' che avrebbero impedito loro di scorgere la piena verità. Qui, al contrario, il preciso impegno teorico-politico non va mai a discapito dell'obiettività dell'esposizione, della collocazione di ciascun filosofo e scienziato nel proprio tempo, della consapevolezza che il pensiero umano ha seguito un cammino tutt'altro che unilineare⁷.

Geymonat, fin dalla sua fase neoilluminista, ha sempre avuto una concezione complessa e critica della storia, essendo ben consapevole come quest'ultima non proceda e non si sviluppi mai in modo lineare ed unilaterale, bensì seguendo, spesso e volentieri, un percorso molto più accidentato, autenticamente *a zig-zag*, ora avanzando ed ora retrocedendo:

in taluni casi si può senza dubbio sostenere che una tecnica [tecnica che per il Geymonat neoilluminista rinvia in primo luogo alle preziose 'tecniche' della stessa razionalità storica umana, sempre concepita come un eminente prodotto *storico*, sempre mutevole ed oltremodo cangiante e complesso, nelle differenti

situazioni storiche concrete] supera l'altra; ciò accade quando la nuova riesce a far propri, integrandoli, tutti i lati positivi dell'antecedente. Questa è, tuttavia, poco più che un caso eccezionale. Il più delle volte si tratta, in realtà, non di 'superamenti' ma di puro e semplice 'mutamento di rotta'. E cioè la nuova tecnica non assorbe in sé tutti i pregi dell'antica, né si rivela in grado di risolvere tutti i problemi da essa risolti, ma, seguendo una strada diversa, affronta e risolve problemi prima non tentati, o comunque non risolti. Può persino accadere che questo mutamento porti con sé un regresso, anziché un progresso; può accadere cioè, che la nuova tecnica risulti più rozza di quella cui viene sostituita, e, malgrado ciò, più feconda in quel momento di applicazioni, perché più adatta alla situazione culturale degli uomini che debbono adoperarla⁸.

In altre parole, lo sviluppo delle tecniche umane non segue mai un binario precedentemente stabilito e fissato *a priori*, proprio perché

non esiste *una* tecnica di per sé razionale, come non esiste una razionalità assoluta fuori della storia: la razionalità vive univocamente nell'uomo che lavora e lotta per potenziare le proprie idee ed azioni; è una razionalità interamente umana che si attua nella lotta e possiede una consistenza tanto maggiore quanto più viva è l'energia con cui questa lotta viene combattuta⁹.

Proprio partendo da queste considerazioni neoilluministe, in virtù delle qua-

li la razionalità umana viene dunque concepita come un insieme mobile e plastico di differenti ‘tecniche della ragione’, si delinea una nuova concezione della storia della filosofia ed anche del pensiero scientifico che Geymonat tratteggia nel seguente modo:

così intesa la storia della filosofia, e in genere del pensiero scientifico, si rivela – come qualsiasi altra conoscenza – ricerca viva, in perenne movimento, che non potrà mai illudersi di giungere a conclusioni acquisite una volta per sempre. Ogni passo innanzi della nostra umana razionalità (cioè ogni sviluppo delle nostre tecniche razionali) non potrà non riflettersi, per quanto si è detto, sull’impostazione e quindi sui risultati di tale storia; e, viceversa, ogni progresso nella conoscenza storica delle tecniche della ragione, non potrà non riflettersi efficacemente sulla consapevolezza da noi raggiunta circa la struttura concreta del nostro pensiero. Per questi motivi la storia della filosofia, e in genere della scienza, si presenta – secondo la concezione neoilluministica – come uno dei compiti principali dello studioso moderno; per questi motivi il neo-illuminismo, a differenza dell’antico, scopre una profonda continuità tra ricerca storica e ricerca teoretica¹⁰.

Su questa base prospettica critico-storica¹¹ risulta essere costruita e concepita anche la *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, perché Geymonat, pur sostenendo ora l’esigenza filosofica di saper elaborare, per la nostra epoca, una

coerente, critica e sistematica, *Weltanschauung* teoretica materialista, tuttavia sia nelle pagine conclusive della sua opera, sia in molti altri passi e capitoli precedenti, avanza questa esigenza di una ‘concezione del mondo’ affermando, al contempo, un netto rifiuto del dogmatismo, insistendo, quindi, «sul carattere di *non-chiusura* che [...] è necessario includere in una concezione del mondo, affinché possa considerarsi adeguata» (VI, 1059). A questo proposito Timpanaro ha giustamente osservato come sia

proprio la conciliazione di queste due esigenze che riceve, secondo Geymonat, un contributo essenziale dallo studio della storia della scienza. Da un lato la storia della scienza, mostrandoci la provvisorietà e parzialità di ogni risultato via via raggiunto, costituisce un potente ammonimento contro il dogmatismo; dall’altro, essa ci fa comprendere che il concetto stesso di progresso scientifico non avrebbe alcun senso, se non fosse inteso come crescente acquisizione di conoscenza (e di dominio) di una realtà esterna allo scienziato, irriducibile ai processi coi quali l’umanità cerca via via di chiarirla e dominarla. È questo un punto essenziale che, già affermato in *Filosofia e filosofia della scienza* (pp. 156 sgg.) è ribadito nella *Storia* (VI, pp. 1048-52, 1060).

In questa affermazione dell’oggettività della scienza è implicito il rifiuto di ogni riduzione della scienza a ideologia, di ogni ‘storicismo’ e pragmatismo, con cui non va confuso il ruolo che già Marx nelle *Tesi su Feuerbach* e poi, con più matura consapevolezza materialistica,

Engels nel *Feuerbach*, e infine Lenin, assegnano alla prassi nel processo conoscitivo¹².

Questa esigenza induce del resto a sviluppare un programma di ricerca filosofico-scientifico volto a delineare, per quanto possibile criticamente, «una storia integrale della ragione», secondo quanto lo stesso Geymonat, a metà degli anni Cinquanta, aveva già espresso, illustrato ed argomentato nel suo saggio *L'esigenza di una storia integrale della ragione*¹³. All'interno di questa precisa prospettiva si colloca anche l'opzione materialistico-dialettica di quest'opera, con cui Geymonat difende un marxismo ben diverso da quello della tradizione occidentale, fatto proprio dalla Scuola di Francoforte, pur prendendo anche le distanze critiche dal Diamat staliniano. Come ancora una volta ha rilevato Timpanaro

il capitolo su Lenin filosofo è, insieme ai capitoli iniziale e finale del vol. VI, quello in cui più chiaramente viene delineato il tipo di marxismo a cui Geymonat aderisce e al quale arreca un importante contributo originale. Il grande valore di *Materialismo ed empiriocriticismo* contro le storture ideologiche nate sul terreno della 'nuova fisica' e, insieme, il carattere per nulla 'passatista' o materialista-volgare di quest'opera, sono messi in evidenza come meglio non si potrebbe; e molto efficacemente è dimostrato il rapporto di continuità e di sviluppo, non di rottura, che intercorre tra *Materialismo ed empiriocriticismo* e i *Quaderni filosofici*¹⁴.

Certo è che proprio il riferimento esplicito di Geymonat al 'materialismo dialettico' ha tuttavia finito per ingenerare molteplici (e spesso volute) 'confusioni' e altre, altrettanto volute, misinterpretazioni del suo programma filosofico-scientifico materialista (anche da parte di chi, in un primo tempo, si era inserito in questo programma onde poter compiere una rapida carriera accademica, sfruttando l'eminente appoggio baronale di Geymonat). Del resto, anche nel volume squisitamente teoretico *Scienza e realismo* – apparso in prima edizione nel 1977 presso Feltrinelli a Milano – che corona, appunto *teoreticamente*, la prospettiva storiografica ricostruita ed elaborata nella 'Storiona', Geymonat pone in piena evidenza l'originalità del suo realismo sia in ambito epistemologico sia anche nell'ambito dell'interpretazione critica della società del suo tempo. Non per nulla questo suo libro del 1977 (apparso in un anno che all'interno delle università italiane si intrecciò con uno degli ultimi movimenti studenteschi critici e di aperta e radicale contestazione sia della società, sia anche delle istituzioni formative e sociali) era scaturito da un omonimo corso universitario svolto in Statale nel corso del quale l'epistemologo torinese discusse puntualmente – spesso dando anche vita ad un confronto molto franco, sincero ed appassionato coi suoi studenti, tra i quali vi era anche lo scrivente – tutti i capitoli di questo volume che si innestava direttamente, e in modo

affatto originale, entro il grande progetto della 'Storiona'. È ben vero come questo suo libro presenti anche degli aspetti decisamente 'metafisici'. Anzi è forse il libro più 'metafisico' che Geymonat abbia mai pubblicato nel corso della sua vita. Tuttavia, è anche vero come in questa pubblicazione teorica Geymonat si sia sforzato – in modo affatto originale – di presentare la sua personale interpretazione creativa del materialismo dialettico. Un materialismo dialettico che coincideva con una forte prospettiva *realista* che allora lo distingueva dalla stragrande maggioranza dei filosofi della scienza, per non parlare, poi, anche dei tradizionali filosofi, spesso schierati su posizioni decisamente irrazionaliste o esplicitamente metafisico-ontologiche (nel senso classico del termine). Certamente per Geymonat parlare di *Attualità del materialismo dialettico* – come recita il titolo di un'opera collettiva da lui promossa e coordinata presso gli Editori Riuniti di Roma, nel 1976, frutto della collaborazione di alcuni giovani protagonisti della scuola geymonatiana – aveva anche una funzione decisamente *polemica* e di netta controtendenza rispetto alle posizioni filosofiche allora egemoni, soprattutto nel dibattito culturale italiano. Un dibattito che allora era largamente condizionato da un diffuso marxismo francofortese che aveva completamente trascurato la dimensione materialista del marxismo. Tuttavia, pur in questo quadro, apertamente polemico e conflittuale – che

induceva dunque Geymonat a parlare, apertamente, del 'materialismo dialettico' anche per provocare, criticamente, la stragrande maggioranza dei marxisti e dei filosofi italiani – va anche riconosciuto come sia nella 'Storiona' sia in *Scienza e realismo* sarebbe stato forse opportuno esplicitare, con maggior chiarezza, il carattere decisamente metafisico-religioso dell'interpretazione marxista delineata da Stalin. Come infatti ha puntualmente rilevato Timpanaro

soltanto verso la fin del capitolo, p. 119 [ovviamente del VI volume della *Storia*], avremmo forse desiderato una più recisa denuncia della sostanziale falsificazione che Stalin compì del leninismo; e sebbene il pensiero di Trockij non sia stato particolarmente rivolto alle scienze della natura, sarebbe stato pure opportuno un accenno al suo modo, così rigorosamente marxista e al tempo stesso così antidogmatico, di impostare i rapporti tra oggettività e partitività della scienza e della cultura in generale, nonché alla difesa del marxismo da lui appassionatamente condotta negli ultimi anni di vita e di esilio, in polemica con alcuni suoi ex-seguaci ricaduti nell'ideologia borghese¹⁵.

Invece nell'opera di Geymonat manca proprio questa trattazione critica del marxismo e manca, soprattutto, una disamina critica puntuale del pensiero di Stalin e del suo stesso ruolo in seno al mondo comunista internazionale. Proprio questa mancanza rischia allora di

trasformare i suoi cenni ellittici alle figure di Stalin e di Mao Tse-Tung a meri riferimenti di *routine* e dogmatici che non sfigurerebbero – *mutatis mutandis* – nei tradizionali manuali cattolici, decisamente confessionali e altrettanto dogmatici. Tuttavia, non va comunque affatto trascurato come nella conclusione teoretica della sua grande *Storia*, Geymonat sottolinei come, a suo avviso,

non esiste oggi, a nostro avviso, una seria alternativa al materialismo dialettico, perché nessun'altra filosofia è finora riuscita a conciliare con altrettanta chiarezza il riconoscimento del carattere essenzialmente relativo di tutti i ritrovati scientifici (in via di ininterrotta elaborazione e correzione) con il simultaneo riconoscimento – non meno fondamentale – del carattere obiettivo del grandioso patrimonio di conoscenze da essi a grado a grado costruito¹⁶.

Al che Timpanaro giustamente osserva come quella di Geymonat sia un'interpretazione del marxismo

che non lo riduce a sociologia rivoluzionaria e che non isola un 'marxismo puro' dai presunti travisamenti che del pensiero di Marx avrebbero compiuto Engels e Lenin. Anche Engels, l'Engels della maturità ottiene qui (V, cap. XI) [...], quel riconoscimento che gli viene negato dalla maggior parte degli odierni marxisti occidentali. Molti punti di questa interpretazione del marxismo sono stati ancor più recentemente ripresi e sviluppati, da Geymonat stesso e da alcuni suoi allievi, nel

Quaderno n. 65 di «Critica marxista»: *Sul marxismo e le scienze*¹⁷.

Effettivamente, in questo Quaderno monografico di «Critica marxista», Geymonat ha pubblicato un suo importante saggio programmatico, *Metodologia neopositivista e materialismo dialettico*, tempestivamente apparso anche in francese, inglese e polacco. Ma certamente nella prospettiva storiografica e teoretica della sua *Storia* i capitoli dedicati a Marx, all'Engels maturo ed anche a Lenin autore di *Materialismo ed empiriocriticismo* costituiscono dei punti di riferimento affatto originali e contro-corrente, per mezzo dei quali il programma di ricerca materialistico-dialettico del marxismo è illustrato in modo più che persuasivo ed affatto originale, sia rispetto alla 'vulgata' del marxismo occidentale, sia anche rispetto a quell'impasto di cattiva metafisica e pensiero religioso dogmatico rappresentato dal Diamat staliniano.

Il che consente anche di comprendere, come peraltro si è già avuto modo di accennare, il taglio profondamente ed eminentemente *illuministico* di questa sua *Storia del pensiero filosofico e scientifico* per il cui tramite Geymonat sviluppa una polemica aperta nei confronti della cultura tradizionale. Geymonat è infatti decisamente contrario a ridurre l'illuminismo unicamente al suo significato metodologico (come in genere accade, in prevalenza, nella cultura filosofica di lingua inglese):

per Geymonat, invece, illuminismo significa soprattutto conquista di una cultura laica e materialistica unitaria, abbattimento di ogni diaframma tra un'alta cultura della classe dominante e una sotto-cultura della classe oppressa. Ed egli è consapevole (oggi, ovviamente, con più chiarezza e impegno politico che in quel suo vecchio libro [*Saggi di filosofia neorazionalistica*]) che proprio per raggiungere questo scopo è necessaria una visione generale della realtà [ovvero quella *Weltanschauung* cui si è già fatto riferimento]. «La ragione umana [...] non può accontentarsi di sconfiggere l'irrazionalismo su temi particolari lasciandogli poi campo libero per ciò che riguarda i problemi più generali. [...] Deve tener presente che la rinuncia di principio a qualsiasi immagine unitaria del mondo [...] avrebbe l'unico effetto di rinchiuderci nelle secche dello specialismo» (VI, p. 1058)¹⁸.

In ogni caso, per tornare ora alla riflessione geymonatiana concernente la conoscenza scientifica studiata nei suoi fecondi nessi con il pensiero filosofico, occorre tener presente come per l'epistemologo torinese la 'scienza borghese'

può 'serenamente' tollerare che sopravvivono accanto ad essa le vecchie concezioni irrazionalistiche del mondo (che costituiscono ancor oggi la più comoda giustificazione ideologica delle ingiustizie sociali); questa [il materialismo marxista entro il quale si costruisce una scienza proletaria] si compromette a viso aperto nei più accesi dibattiti filosofici per rinnovare la nostra concezione del mondo,

e con ciò diventa – come lo fu nel Settecento la scienza illuministica – uno dei fattori fondamentali del progresso culturale e civile dell'umanità¹⁹.

Il che induce Geymonat ad andare anche *oltre* i tradizionali limiti di classe cui l'illuminismo settecentesco andò soggetto – sia pure in forme e modalità assai differenti a seconda dei suoi stessi rappresentanti e teorici – proprio perché è ben consapevole che «oggi non sembra più sufficiente limitarsi a proseguire la battaglia degli illuministi»²⁰. Proprio perché, commenta ancora Timpanaro,

non è ammissibile una cultura (sia pur laica, materialista, comunista) calata dall'altro, ma occorre che essa sia, quanto più è possibile, elaborata e gestita dal proletariato stesso: altrimenti avremo magari una società priva di 'classi' nel senso tradizionale del termine, ma non priva di distacco tra governanti e governati, tra intellettuali e masse²¹.

Non per nulla Geymonat, nel presentare il settimo volume di integrazione della sua grande *Storia*, rileva quanto segue:

né si creda che le esigenze testè accennate [ovvero che «ciò che caratterizza il procedere razionale consiste proprio nella chiarezza dell'indagine: chiarezza che respinge decisamente ogni sorta di compromesso per mettere a nudo, senza acrimonie ma senza infingimenti, le differenze tra una posizione e l'altra

e le motivazioni di queste differenze», VII, 6] costituiscano la prerogativa di ceti più o meno ristretti. La società odierna è caratterizzata da una partecipazione sempre più larga e cosciente delle masse alla vita produttiva, e quindi è ben comprensibile che queste stesse masse aspirino ad acquisire una consapevolezza sempre maggiore intorno al mondo ove operano e lottano. Parlare oggi di sviluppo intensivo delle conoscenze senza fare anche riferimento al loro sviluppo estensivo, è privo di senso. Fra il primo aspetto e il secondo esiste un nesso dialettico, per cui ciascuno dei due condiziona e stimola l'altro. E non si può nemmeno sostenere che le masse siano unicamente interessate all'aspetto applicativo delle conoscenze. Al contrario, proprio perché si trovano giornalmente a contatto con la realtà concreta, sono ben convinte dell'importanza dell'attività teorica, le cui conquiste hanno reso possibile un enorme potenziamento delle applicazioni pratiche. Se vogliono ben giustamente accedere al campo delle elaborazioni teoriche onde partecipare alla loro impostazione, è perché comprendono che abbandonare tale attività nelle mani di pochi specialisti significherebbe accettare un nuovo tipo di soggezione, non meno alienante della soggezione economica. Proprio perciò esse si rendono conto che una coscienza scientifica di massa costituisce, oggi, una condizione basilare per lo sviluppo di una società veramente umana. E inoltre, proprio perché furono vittime per secoli e secoli dei più gravi soprusi che le classi dominanti pretendevano giustificare in nome di ideologie spacciate come sacre ed inviolabili, si rendono conto

altrettanto bene che una coscienza scientifica di massa non può condurre a frutti veramente duraturi, se non viene inquadrata in una nuova concezione del mondo adeguata alla consapevolezza critica odierna²².

In questa prospettiva geymonatiana la costruzione di una nuova società si intreccia, inevitabilmente, con la capacità di saper forgiare una nuova cultura. Ma quest'ultima non può tuttavia delinearli senza l'elaborazione di una nuova concezione del mondo. Ma, naturalmente, questa nuova cultura non può scaturire, unilateralmente e meccanicamente, né dalle trasformazioni strutturali, né dalle sole battaglie culturali combattute dagli intellettuali. Questa

apparente antinomia si risolve tenendo conto del fatto che le masse sono presenti non solo nel campo delle lotte politico-economiche ma anche in quello delle battaglie culturali, se è vero – come abbiamo sostenuto – che oggi sono profondamente interessate ai dibattiti teorici di cui hanno ben compreso l'estrema importanza. Ciò che esse chiedono è che i termini di tali dibattiti vengano sviscerati a fondo, affinché emergano con assoluta chiarezza sia le istanze valide sia gli effettivi limiti della vecchia cultura, che dovrà venire dialetticamente superata²³.

Il che ci consente, allora, di meglio comprendere come la grande *Storia* di Geymonat non sia solo un formidabile strumento di studio e conoscenza, onde

consentire a tutti di accedere ad una precisa e rigorosa conoscenza dei principali avvenimenti occorsi nella storia del pensiero filosofico e scientifico, perché costituisce anche, al contempo, un potente strumento di lotta e di serio impegno per trasformare il mondo. Infatti nel leggere quest'opera il lettore è sempre più coinvolto in un entusiasmo costruttivo e criticamente liberatorio che l'Autore trasmette costantemente al suo lettore (come l'aveva precedentemente trasmesso anche ai suoi collaboratori). Infatti a questo proposito così ha scritto e testimoniato uno storico della scienza come Gianni Micheli:

l'incisività dell'esposizione è l'aspetto più originale dell'opera [scritta in gran parte proprio da Geymonat, come si è già accennato]. Gli autori anche lontani nel tempo sono visti in un'ottica selettiva ma familiare.

L'interpretazione è a volte riduttiva, ma è sempre spiegata in modo semplice, chiaro ed efficace. Il lettore non è mai annoiato e resta affascinato e l'entusiasmo dell'autore per l'impresa che aveva saputo trasmettere a me e agli altri collaboratori dell'opera si trasmette in parte anche al lettore. Sono le qualità che hanno contribuito a fare dell'opera un vero successo editoriale durato parecchi anni. Malgrado le lacune che ho segnalato [cfr. *infra*], la *Storia del pensiero filosofico e scientifico* ha contribuito, almeno in parte, a rinnovare la cultura italiana nella direzione voluta dal suo autore²⁴.

In altre parole, si può così osservare come Geymonat abbia scritto e concluso questa sua grande opera avvertendo criticamente il preciso *kairós* dei suoi tempi che lo induceva a lavorare con tutte le sue straordinarie energie per mettere capo ad un fondamentale strumento di lotta per contribuire a modificare, *ab imis fundamentis*, la società in cui viveva. L'esito non sarà tuttavia quello auspicato da Geymonat che, non a caso, negli ultimi anni della sua vita si definiva «uno sconfitto che lotta sempre». Certamente Geymonat è stato 'sconfitto', perlomeno rispetto alle sue idealità più profonde, strategiche e teleologiche. Tuttavia, la sua grande e sincera battaglia, ad un tempo culturale e civile, ha comunque inciso, profondamente, nell'organizzazione delle istituzioni della formazione universitaria e dell'editoria, contribuendo, in modo certamente decisivo, a far meglio conoscere e a far meglio tener presenti gli intrecci fondamentali che sempre intercorrono tra il pensiero filosofico e il pensiero scientifico.

3 _ Il fondamento teoretico del modello storiografico geymonatiano

«Alcuni decenni or sono, un valente e ben noto studioso di geometria, l'americano O. Veblen, proponeva per la sua scienza la seguente paradossale definizione: "Geometria è ciò che viene ritenuto tale da un numero abbastanza grande

di persone competenti”»²⁵. Con queste parole si apre l'*Introduzione* del primo volume della *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, ma, nel richiamare questa singolare definizione del matematico statunitense Oswald Veblen (1880-1960), noto soprattutto per i suoi contributi alla geometria e alla topologia, Geymonat non faceva che riprendere l'apertura del suo precedente e fortunato manuale liceale di filosofia ad uso dei licei scientifici da lui pubblicato, sempre presso Garzanti, in prima edizione nel 1955, dunque quindici anni prima. Il primo volume di questa *Storia del pensiero filosofico* – nell'*Avvertenza per gli studenti* – si apre infatti con questa considerazione di fondo:

quando si inizia lo studio della sintassi o dell'algebra, si ritiene inutile fornire spiegazioni preliminari su 'che cosa siano' queste discipline. Si comincia, invece, col porre direttamente il giovane di fronte a qualche semplice analisi sintattica o qualche elementare calcolo algebrico; appena egli dimostra una certa perizia, gli si presentano casi più complessi accrescendo di volta in volta le difficoltà delle questioni trattate. Più si avvanzerà in tali studi, più diverrà chiaro in lui il significato generale di 'sintassi' e di 'algebra'. Una definizione rigorosa ed esauriente delle due discipline non potrà comunque venire tentata che alla fine del corso. Non diversamente occorre procedere, a mio avviso, per la filosofia²⁶.

Del resto per delineare una definizione un poco rigorosa bisognerebbe ricorrere a dei termini tecnici che chi si avvia allo studio della filosofia non conosce ancora e, quindi, il tentativo di fornire una definizione preliminare della filosofia ad un corso di studi ad essa dedicato non può che apparire un compito eminentemente contraddittorio. Non solo: Geymonat è anche convinto come

proprio questa pretesa di far precedere allo studio di una qualsiasi scienza, la definizione generalissima di essa (cioè dei suoi concetti, metodi e problemi) è un esempio di grave 'errore filosofico'; errore che trae la propria origine da antichissime teorie metafisiche, circa l' 'essenza' dell'umano sapere, e che viene giorno per giorno confutato dagli sviluppi della scienza moderna²⁷.

A questo proposito occorre tuttavia chiedersi come lo stesso Geymonat sia venuto a conoscenza di questa paradossale presa di posizione vebleniana. Per rispondere a questa domanda occorre, in primo luogo, tener presenti i suoi precedenti *Saggi di filosofia neorazionalistica*, del 1953, volume nel quale si legge un prezioso capitolo consacrato allo studio critico dei nessi tra *convenzionalità* e *storicità* entro le teorie scientifiche²⁸. In questo suo contributo Geymonat sottolinea la necessità, inaggirabile, di inserire le teorie scientifiche entro la loro storia, onde non lasciar spazio «a un sottile residuo di platonismo, celantesi nelle stesse

affermazioni di alcuni pur valenti metodologi, tanto più pericoloso quanto più difficile da riconoscersi»²⁹. Questo «residuo di platonismo» emergerebbe ogni volta che si insegua la pretesa di studiare le teorie scientifiche *al di fuori* della loro storia e indipendentemente dal *cambiamento concettuale* che feconda e guida anche lo sviluppo della storia della scienza. Nella sua fase neoilluminista Geymonat ribadisce insomma – in profonda sintonia, del resto, anche con la classica lezione comtiana, da lui apertamente difesa fin dalla sua *opera prima* – come le «scienze umane» vadano sempre concepite all'interno del loro preciso sviluppo storico: «in breve: ciò che caratterizza le teorie effettive della nostra scienza rispetto alla pretesa 'scienza in sé' di certi filosofi, è il loro trovarsi giustificate nella storia del pensiero scientifico umano, in quella storia entro cui ogni ricercatore si trova inserito e che nessuno può seriamente negare»³⁰.

In questa precisa prospettiva anche la tradizionale 'classificazione delle scienze', di ascendenza positivista, non può più essere accettata, proprio perché si basa, palesemente, su un 'presupposto antistorico' le cui tracce sono presenti anche nei *Principia Mathematica* (1903) di Alfred North Whitehead (1861-1947) e Bertrand Russell (1872-1970) i quali, nelle prime pagine di quest'opera monumentale, ormai classica, tentano, appunto, di definire la matematica pura. A fronte di questo tentativo Geymonat contrappone la con-

sapevolezza critica dei migliori metodologi neopositivisti del tempo – per esempio Friedrich Waismann (1896-1959) – che nella sua opera, tradotta e curata dallo stesso Geymonat, *Introduzione al pensiero matematico*, ha rilevato che «la matematica "non è un sistema, ma una molteplicità di sistemi", e che nell'operare matematico "noi dobbiamo di continuo cominciare a ricostruire di nuovo"»³¹. Proprio prendendo spunto da questo prezioso rilievo waismanniano, Geymonat richiama allora la definizione di Veblen che si è già citata e osserva:

queste parole dell'illustre scienziato americano sembrano, a prima vista, contenere un circolo vizioso, in quanto la competenza dei giudici, chiamati a pronunciarsi su ciò che abbiamo a ritenere geometria, non può che emergere proprio dai loro studi, già riconosciuti come studi di geometria. Analizzate un po' più a fondo, esse ci rivelano però una concezione della filosofica tutt'altro che contraddittoria. Ci dicono, infatti, che solo ai competenti – cioè a quelli che conoscono seriamente la geometria come si è venuta costituendo fino ad oggi – tocca decidere se una nuova teoria abbia o no da chiamarsi geometria; e cioè: il senso e la portata di questo termine in un istante qualunque è funzione di ciò che tale termine ha significato fino a quell'istante³².

Dal che seguono perlomeno due conseguenze: in primo luogo, che *il senso di un determinato termine può sempre*

essere riformulato, ampliato e rinnovato, proprio perché non esiste alcun assoluto e trascendente archetipo cui ci debba necessariamente adeguare. In secondo luogo, tutte queste modificazioni del senso di un termine non possono essere fatte a capriccio, ma possono *scaturire solo ed unicamente dalle proposte dei diversi 'competenti'*, ovvero degli studiosi che dispongono, nel merito della propria disciplina, di un preciso patrimonio tecnico-conoscitivo. Alla luce di queste due considerazioni, scrive allora Geymonat,

il senso della definizione del Veblen appare evidente: l'idea della 'geometricità' non esiste; non esistono 'figure eterne e incorporee' che rappresentino il 'vero' oggetto della geometria. *Ogni scienza è ciò che la storia umana la fa*; e il significato dei termini non può che mutare via via che la storia si evolve. Conservare, in queste condizioni, il vecchio senso, che le metafisiche d'origine platonica attribuivano al termine 'scienza', è impossibile. Lo studio rigoroso delle scienze effettive ha ormai dimostrato, in maniera incontrovertibile, il carattere totalmente umano di esse³³.

Per questa ragione lo scienziato non può essere assimilato ad un capriccioso inventore di giochi, giacché la sua scienza «possiede infatti, nel momento in cui egli opera all'interno di essa, certi problemi ben determinati da risolvere, certe difficoltà asperime da superare, certe questioni oscure da chiarire». Lo scienziato che vive entro la sua scienza

effettiva «sa che i propri compiti sono storicamente determinati dalla scienza effettiva, e che essi non gli permettono di "giocare", di "divagare"»³⁴.

Il che ci consente allora di meglio comprendere il preciso significato, dichiaratamente antiplatonico, della definizione vebleniana, mediante la quale ogni disciplina, per essere adeguatamente intesa e concettualmente dominata, deve essere sempre riferita alla sua più precisa ed effettiva *storia tecnico-concettuale*. Il che consente di capire perché Geymonat abbia voluto richiamarsi, programmaticamente ed esplicitamente, alla definizione vebleniana della geometria, anche per sottolineare, fin dalle prime righe della sua grande *Storia*, come una comprensione criticamente adeguata del pensiero filosofico, ed anche di quello scientifico, non possa mai prescindere dalla sua stessa evoluzione storica. In questa chiave decisamente antiplatonica lo storicismo integrale, realistico, materialistico e dialettico dell'ultimo Geymonat si radica proprio in questa presa di consapevolezza critica, in virtù della quale «ogni scienza è ciò che la storia umana la fa; e il significato dei termini non può che mutare via via che la storia si evolve»³⁵. Conseguentemente anche lo studio della storia umana – come anche quella delle scienze, delle tecniche e dello stesso pensiero filosofico – non può che possedere un carattere necessariamente 'dialettico', non certamente 'metafisico'.

_ Note

1 _ L. GEYMONAT, *Avvertenza* al VII volume della *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1970-1976, 7 voll., vol. VII, p. 5. D'ora in poi tutte le citazioni tratte dall'opera saranno segnalate con la sigla SPSF seguite dal volume in numero romano e dalla pagina in numero arabo. Per una considerazione del modello storiografico geymonatiano non andrebbe dimenticato un puntuale, anche se datato, contributo di M. QUARANTA, *Linea dell'indagine storico-critica sul pensiero filosofico-scientifico dei secoli XIX-XX svolta da Ludovico Geymonat con posizione materialistico-dialettica*, «Che fare», X (maggio 1972), pp. 66-89. Sull'opera complessiva di Quaranta, anche quale prezioso collaboratore di Geymonat, cfr. F. MINAZZI, *De Bibliosophica*, Il Poligrafo, Padova 2022.

2 _ H. BUTTERFIELD, *Le origini della scienza moderna*, trad. it. di Alberto Izzo, il Mulino, Bologna 1962, ma occorrerebbe anche tener presente la tempestiva e positiva recensione che Geymonat fece di questo libro di Butterfield sulla «Rivista storica italiana», I (1963), pp. 178-180.

3 _ SPSF, VII, p. 6.

4 _ *Ibidem*.

5 _ Da questo punto di vista le opere di Preti da prendere in considerazione sono soprattutto *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957; *Storia del pensiero scientifico*, Mondadori, Milano 1957; *Retorica e logica*, Einaudi, Torino 1969 (ma ora è da tener presente la nuova edizione critica di quest'opera: *Retorica e logica*, Nuova edizione emendata e arricchita a cura, con introduzione e note di F. Minazzi, Giunti Editore/Bompiani, Firenze-Milano 2018) nonché il primo volume dei suoi *Saggi filosofici*, prefazione di M. Dal Pra,

La Nuova Italia, Firenze 1976, 2 voll. In relazione all'opera e al pensiero di Preti mi sia comunque lecito rinviare alle mie seguenti monografie: *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984; *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 1994; *Il cacodèmone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Prefazione di F. Papi, Franco Angeli, Milano 2004; *L'épistémologie comme herméneutique de la raison*, Préface de J. Petitot, La Città del Sole-Vrin, Napoli-Paris 2006; *Suppositio pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico studiato nei suoi scritti inediti*, Mimesis, Milano-Udine 2011; *Giulio Preti: le opere e i giorni. Una vita più che vita per la filosofia quale onesto mestiere*, Presentazione di R. Dionigi, con una nota critica di R. Bellini, Mimesis, Milano-Udine 2011 e, infine, *Epistemologia storico-evolutiva e neo-realismo logico*, Olschki, Firenze 2021, in cui le posizioni epistemologiche di Geymonat e Preti sono ampiamente discusse e variamente considerate.

6 _ Sotto un certo aspetto anche l'apparato iconografico – unitamente alle bibliografie, sempre estese e molto puntuali – costituisce anch'essa 'un'opera nell'opera' per mezzo della quale non si fornisce solo visibilità alle immagini fisiche e ai volti dei vari filosofi e scienziati, unitamente alle prime edizioni delle loro opere, ma anche informazioni sul loro preciso contesto storico e culturale. Inoltre, come per esempio avviene nel caso del paragrafo dedicato a Heidegger, nel sesto volume, oltre a riprodurre un'immagine emblematica del filosofo tedesco (SPSF, VI, p. 179), è anche inserito un incisivo e drammatico disegno, del 1945, di Aldo Carpi, *Carro di morti davanti al deposito del crematorio del campo di*

concentramento di Gusein (SPFS, VI, p. 183). In tal modo il lettore è implicitamente invitato a tener conto dell'adesione di Heidegger al nazismo, adesione che non ha mai indotto il pensatore tedesco a prendere poi una significativa, chiara e netta distanza critica dallo sterminio nazista degli oppositori politici, degli ebrei, dei testimoni di Geova, degli omosessuali, etc., etc.

7 _ S. TIMPANARO, *Recensione* a L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, «Belfagor», XXVIII (1973) 3, pp. 371-378: 371. Timpanaro recensì poi anche il settimo volume della *Storia*, «Belfagor», XXXII (1977) 6, pp. 722-725.

8 _ L. GEYMONAT, *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Einaudi, Torino 1953, p. 168. Le posizioni neoilluministe espresse da Geymonat in questo suo prezioso libro furono radicalmente fraintese ed anche nettamente misinterpretate da un intellettuale umanista comunista come Mario Spinella, il quale recensì, in modo decisamente negativo e stroncatorio, il libro dell'epistemologo torinese su «Rinascita», X (dicembre 1953), 12, p. 702. A fronte di questo giudizio negativo Geymonat replicò con una lettera privata indirizzata allo stesso Spinella e con un'altra lettera privata indirizzata, contestualmente, ad Antonio Giolitti e Lucio Lombardo Radice. Per un approfondimento critico di questo emblematico episodio cui la *criticità* geymonatiana si contrappone al dogmatismo stalinista del Pci, cfr. il volume *La moralità come prassi. Carteggio Ludovico Geymonat – Antonio Giolitti 1941-1965*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Minazzi, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 303-309.

9 _ L. GEYMONAT, *Saggi di filosofia neorazionalistica*, cit., pp. 171-172.

10 _ Ivi, p. 176.

11 _ In modo particolare ha insistito sul preciso nesso *teoretico* che intercorre tra la prospettiva storiografica neoilluminista di Geymonat e l'elaborazione storiografica e teoretica della *Storia* M. QUARANTA, con il suo persuasivo saggio *Il modello della storia della filosofia di Ludovico Geymonat nella cultura italiana*, in *Ludovico Geymonat un Maestro del Novecento. Il filosofo, il partigiano e il docente*, a cura di F. Minazzi, Unicopli, Milano 2009, pp. 441-452, in cui si rinvia giustamente a questo passo dei *Saggi di filosofia neorazionalistica*: «non si può parlare di lotta tra il vero e il falso, così non si può parlare di sviluppo continuo dalle vecchie alle nuove idee, né si possono presentare queste ultime come naturale superamento delle antecedenti. La storia del pensiero è assai più complicata di quanto non lascino immaginare questi schemi [*idest* i tradizionali modelli storiografici, *ndr*]: è una storia che si attua per le vie più diverse, facendo ricorso a tecniche sempre nuove, che escono fuori da qualsiasi barriera preconcepita, unificate fra loro da un solo fatto: dall'essere, tutte, attuazioni del medesimo appello alla ragione».

12 _ S. TIMPANARO, *Recensione* a L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Vol. VII, cit., pp. 375-376.

13 _ L. GEYMONAT, *L'esigenza di una storia integrale della ragione*, in AA. VV., *Verità e storia*, Arethusa, Asti 1956, pp. 109-129; questo saggio è stato poi riedito nel volume di L. GEYMONAT, *Scienza e storia. Contributi per uno storicismo scientifico*, a cura di F. Minazzi, Bertani Editore, Verona 1985, pp. 135-153, volume cui senz'altro ora rinvio per un approfondimento critico della prospettiva storiografica e teoretica dell'epistemologo torinese.

- 14 _ S. TIMPANARO, *Recensione a L. Geymonat, Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Vol. VII, cit., p. 376.
- 15 _ *Ibidem*.
- 16 _ SPFS, VI, p. 1062.
- 17 _ S. TIMPANARO, *Recensione a L. Geymonat, Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Vol. VII, cit., p. 376.
- 18 _ Ivi, p. 375.
- 19 _ SPFS, VI, pp. 1056-57.
- 20 _ SPFS, VI, p. 1066.
- 21 _ S. TIMPANARO, *Recensione a L. Geymonat, Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Vol. VII, cit., p. 375.
- 22 _ SPFS, VII, p. 7.
- 23 _ Ivi, VII, p. 8.
- 24 _ G. MICHELI, *La concezione strumentale della storia della scienza in L. Geymonat*, in *Ludovico Geymonat un Maestro del Novecento*, cit., pp. 453-457: 457.
- 25 _ SPFS, I, p. 5.
- 26 _ L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico con particolare riferimento allo sviluppo delle scienze esatte. Ad uso dei Licei Scientifici*, Garzanti, Milano 1955-56, 3 voll., vol. I, p. 1.
- 27 _ *Ibidem*.
- 28 _ Cfr. L. GEYMONAT, *Saggi di filosofia neorazionalistica*, cit., pp. 55-66.
- 29 _ Ivi, pp. 55-56.
- 30 _ Ivi, pp. 57-58.
- 31 _ Ivi, p. 58, Cfr. anche F. WAISMANN, *Introduzione al pensiero matematico. La formazione dei concetti nella matematica moderna*, trad. it. di L. Geymonat, Bollati Boringhieri, Torino 1971, p. 139 (la prima ed. it. di questo libro apparve per Einaudi nel 1939).
- 32 _ L. GEYMONAT, *Saggi di filosofia neorazionalistica*, cit., p. 59.
- 33 _ *Ibidem* (corsivo mio).
- 34 _ Ivi, p. 60.
- 35 _ Ivi, p. 59.

Rivisitare e riconsiderare. Momigliano e la crisi dello storicismo*

di Pasquale Terracciano**

ABSTRACT

Through the analysis of Arnaldo Momigliano's *revisiting* of the Historicism, the paper delves into the Italian and international debates on nature and meaning of history, on the role of the interpretation and critical judgment, on objectivism and providentialism.

_Contributo ricevuto il 7/05/2022. Sottoposto a peer review, accettato il 20/06/2022.

La storiografia italiana di cinquant'anni fa poteva soffrire di insufficienza di molte vitamine, ma non di insufficienza della vitamina filosofica.

Arnaldo Momigliano

I _ Mutamento e strutture delle civiltà

In un foglio di un taccuino datato 30 maggio 1939, pochi giorni dopo la firma del Patto d'Acciaio, Arnaldo Momigliano scriveva alcune note sullo storicismo. Sul retro di copertina lasciava questo appunto, forse successivo: «la domanda perché io sono così è figlia della sofferenza o della gioia – confrontata con il passato implica coscienza di divenire. Autocoscienza della propria genesi e ricordo evidentemente coincidono. Non c'è storia dell'immuta-

bile»¹. Nel taccuino si trova lo sviluppo in punti di un discorso generale sulla natura della storia, che iniziava così:

non c'è storia là dove c'è immutabilità; il giudizio è storico, se è genetico. La semplice esistenza non è storica, se non sottostà la coscienza che la esistenza è divenire. «Il tavolo è verde» non è giudizio storico se non a patto sia assunto come equivalente di «il tavolo è stato fatto verde»².

«Noi studiamo il mutamento perché siamo mutevoli. Questo ci dà

* La seconda parte del saggio riprende e rielabora quanto pubblicato in *Introduzione a La coscienza del tempo. Il carteggio Cantimori-Momigliano*, a cura di P. Terracciano, Edizioni della Normale, Pisa 2020, pp. 5-106.

** Università degli Studi di Roma Tor Vergata.

un'esperienza diretta del mutamento: ciò che chiamiamo memoria»³, scriverà alla metà degli anni '70 nel saggio *Historicism Revisited*, come riprendendo il filo direttamente da qui. Il nodo attorno cui ruotano l'attenzione al problema del giudizio e la problematizzazione dei temi del divenire, della mutevolezza, dell'autocoscienza è il ripensamento dello storicismo. Il legame tra filosofia, storia e storiografia è uno dei tratti caratteristici della tradizione filosofica italiana recente, così come lo è il ruolo che giocò lo storicismo nel corso del Novecento. Su tale rapporto e su tale ruolo, oltre che i filosofi di professione, anche gli storici furono naturalmente portati a interrogarsi, tanto che si è parlato di «storicismo degli storici»⁴. Momigliano in particolare fu tra gli studiosi più coinvolti, anche in virtù della sua proiezione internazionale: lo fu per la sua attenzione rivolta ai fondamenti della disciplina, al rapporto tra l'atto dell'accertare e quello dell'interpretare, alle nuove sfide che le scienze sociali ponevano alle tradizionali discipline umanistiche⁵.

Le tappe dell'evoluzione della riflessione metodologica di Momigliano sono piuttosto note. Il punto di partenza è l'articolo *Ancient History and the Antiquarian* (1950), l'ormeggio più comodo per guardare alle sue temporanee conclusioni è proprio *Historicism Revisited* (1974): due testi strutturalmente legati nella loro genesi al Warburg Institute⁶. Uno dei motivi è certamente il fatto che l'esilio e la guerra lo portano a confrontarsi con una

diversa tradizione culturale, ma soprattutto lo spingono al ripensamento sia della cultura italiana che di quella tedesca, e al loro interno, del peso che vi aveva la tradizione storicista.

Così è stato autorevolmente detto che Momigliano non fu storicista, ma lo storicismo fu suo problema⁷. La presa di distanza dallo storicismo derivava in primo luogo dall'evoluzione della riflessione storiografica di Momigliano. Ma si tratta di un distacco che va approfondito alla luce delle caratterizzazioni che il termine aveva assunto. Lo storicismo nel Novecento ha assunto uno spettro di significati non univoco, venendo considerato di volta in volta come ideologia o come metodologia della storia, e nel primo caso come 'filosofia dell'uomo come essere storico' o prodotto dell'identità di storia e filosofia', come concezione naturalista o al contrario spiritualista della storia, pensiero determinista o unica garanzia di libertà: il tutto accompagnato da denunce incrociate tese a delimitare un presunto vero storicismo dagli altri, abusivi e falsi. Una categoria, insomma, fin troppo vasta e plastica, che necessita di volta in volta specifiche puntualizzazioni. Per ora andrà sottolineato che nel nome di Croce – che pur aveva fondato il suo storicismo assoluto sul legame strutturale con la libertà – lo storicismo era apparso a molti, e certamente a Momigliano, un giustificazionismo storico, o comunque una teoria parlata dal provvidenziali-

simo, tanto da mutilare la sfera d'azione dell'individuo.

Il ripensamento di Momigliano ha in ogni caso un respiro molto più ampio del solo confronto con il crocianesimo e si intreccia strettamente a due questioni storiografiche più generali che pungolano lo storico dell'antichità: il risorgente scetticismo che vede minacciare i fondamenti della storia, e la sfida disciplinare delle scienze sociali. In una delle prime analisi del rapporto tra Momigliano e lo storicismo, Carlo Ginzburg scriveva: «nel 1950 Momigliano aveva dichiarato che l'idea di *antiquitates* era ormai tramontata; nel 1967 auspicava l'affermarsi di una neoantiquaria sotto forma di sociologia – o di lì a poco, di antropologia. Tra questa due affermazioni divergenti (anche se formalmente non contraddittorie) si colloca il distacco di Momigliano dal crocianesimo»⁸.

2 _ Antiquaria, pirronismo e scienze sociali

Nel classico *Ancient History and the Antiquarian*, pubblicato nel *Journal of Warburg Institute* del 1950, Momigliano ricostruisce il percorso parallelo, e a volte contrastato, di storiografia e antiquaria, cioè di quel lavoro che privilegia lo sguardo diacronico ed evolutivo e si fonda principalmente su fonti letterarie; e di quello sforzo descrittivo, sistematico e sincronico, che legge principalmente documenti non letterari, per offrire classificazione e

morfologia dei suoi oggetti. Il principale vantaggio dell'antiquaria è di respingere le sirene dello scetticismo, mostrandosi maggiormente capace di distinguere il vero dal falso e inoltre meno sensibile all'ideologia e ai rischi insiti nella narrazione. Pericoli dell'antiquaria, ciclicamente denunciati dagli storici, erano la pedanteria e l'aprobolicità, che si traducevano nell'incapacità di offrire un giudizio di più ampio respiro rispetto all'accertamento del dato e alla sua catalogazione. Ciononostante – ribadiva Momigliano – alla svolta cruciale del XVII secolo l'antiquaria aveva salvato la storia dal discredito e dallo scetticismo. Inoltre, a partire da Winckelmann e Gibbon, il dualismo aveva mostrato di potersi armonizzare in un modello capace di unire erudizione e filosofia. La ricostruzione delle lotte e delle alleanze che storici e antiquari avevano intrecciato nei secoli veniva da Momigliano interrotta per un attimo, consentendo all'autore di uscire dal testo per una fondamentale dichiarazione metodologica: «la combinazione tra storia filosofica e metodo antiquario di ricerca diventò lo scopo che si proponevano molti dei migliori storici del secolo XIX. È ancora lo scopo che molti di noi si propongono»⁹. La conclusione dell'articolo era che, pur dovendosi prevedere cicliche ricadute nella mentalità antiquaria, quella distinzione non aveva più ragione di essere, in primo luogo perché la storia aveva assorbito le buone ragioni dell'antiquaria, superando l'idea di una ricostruzione cronologica della storia politico-istituzionale

e trasformando dunque lo studio delle *antiquitates* «in capitoli della storia delle civiltà»¹⁰.

La ricerca sull'antiquaria offriva dunque elementi fondamentali per la genesi della teoria della falsificazione come metodo dell'accertamento dei fatti. Ma soprattutto era il tassello centrale della riflessione di Momigliano sullo statuto di analisi culturali che privilegiano ricostruzioni sincroniche, lavorando sulle tassonomie. Fin da subito apparve chiaro a Momigliano che quel tipo di lavoro «sincronico», che aveva caratterizzato il metodo degli antiquari, veniva ormai svolto dagli scienziati sociali, che si occupano di strutture e di costumi, organizzando in «tipi» le testimonianze/tracce dell'agire sociale. Da questo punto di vista, padroneggiare i metodi delle scienze sociali, suggeriva Momigliano, consente allo storico di ampliare e raffinare i propri strumenti, rafforzandosi nella propria ricerca del discrimine tra vero e falso¹¹; del resto Max Weber, noterà in seguito, era stato allievo di Mommsen e Durkheim lo era stato di Fustel de Coulanges¹². L'uso di tali metodi vale però come integrazione del buon lavoro storico, non a fondamento di una disciplina autonoma. Il rapporto tra sociologia e antiquaria, all'altezza del 1950, non era in effetti pacifico. In un appunto di quell'anno (ma rimasto per lungo tempo inedito) di commento al lavoro di *Ancient History and the Antiquarian*, scriveva:

chi, come il sottoscritto, si rifiuta di ammettere l'esistenza della sociologia (sebbene sia informato che qualcosa chiamato sociologia si muove a passi rapidi nel mondo) si rifiuterà anche di ammettere la esistenza di una scienza antiquaria distinta dalla scienza storica.

Su questo punto Gibbon ha detto l'ultima parola. Ma appunto perciò il metodo degli antiquari – come raccolta di esperienze critiche le quali contribuirono a vincere la crisi del pirronismo – è più che mai attuale. Oggi, come a tutti è noto, noi siamo in una fase degli studi in cui troppi storici, almeno dell'antichità interpretano i fatti prima di essere sicuri che i fatti esistano. Già si profila per reazione un nuovo pirronismo di chi è stanco di vedere le riviste scientifiche e i libri pieni di congetture mal fondate. Il congetturalismo a oltranza è inevitabilmente accompagnato dal pirronismo. Contro al congetturalismo e al pirronismo non c'è che il vecchio rimedio: l'esame cauto e metodico dei documenti con tutti gli avvedimenti che furono elaborati dalla collaborazione di antiquari e critici testuali nei secc. XVII e XVIII¹³.

Nel corso degli anni '50 il nesso antiquaria-sociologia, che nel decennio successivo sarà acquisita, è ancora altalenante. Nel 1954 un articolo sul contributo di Gibbon al metodo storico chiarirà ulteriormente il percorso che, tra Seicento e Settecento, aveva portato dapprima al massimo divaricarsi tra storia filosofica e di erudizione, e poi alla loro saldatura nel nome di Gibbon e Winckelmann. In quelle pagine è al-

lora l'erudizione a eccedere, inevitabilmente, in congetture, con gran fastidio dei filosofi; a rivendicare i propri diritti come progenitrice delle scienze sociali è invece la storia filosofica di stampo illuminista, con i suoi grandi quadri della civiltà¹⁴. Quest'ultima genererà i moderni storici, ma solo dopo aver inglobato il metodo degli antiquari nell'esame dei documenti. Una posizione leggermente diversa, e comunque più netta e radicale, al riguardo di tali genealogie, si darà in seguito: nel 1967 Momigliano affermerà che i sociologi non sono altro che degli antiquari «armati» contro le follie dello storicismo¹⁵. Inoltre, se negli anni '50, la sintesi della moderna disciplina storica gli pare ormai acquisita per i migliori storici, venti anni dopo quella conquista – e con essa la possibilità di difendersi dal relativismo – gli si mostrerà non definitiva e molto più fragile.

Un ulteriore tassello va aggiunto: nelle sue ricostruzioni, Momigliano individuerà nel trentennio 1880-1910 il momento cruciale del superamento della secolare distinzione tra storia filosofica, filologia e antiquaria. Sebbene non esplicitata, la conseguenza era che lo storicismo italiano aveva rappresentato una via diversa, che non ebbe ruolo in questo tornante decisivo e che non ne seguiva le conclusioni. Erano le sollecitazioni di altri storicismi, delle aspirazioni dell'*Historismus* tedesco, che potevano essere 'rivisitate'. Ma intanto questo comportava un nuovo punto di

vista del giudizio su Croce, che fu insieme grande erudito e storico filosofico, ma che svalutò metodologicamente erudizione (e biografia).

3 _ Documento, verità, linguaggio

La base di partenza della sintesi tra erudizione e filosofia è l'accertamento del fatto a partire dall'analisi dei documenti, la capacità di distinguere ciò che è stato rispetto a ciò non è stato, e solo dopo di provarne l'interpretazione. Il momento 'tecnico' deve sempre precedere: la ricerca della verità è il primo compito dello storico¹⁶. Con grande chiarezza Momigliano ne scrive in una lettera ad Abbagnano su «Rivista Storica Italiana»¹⁷, inserendosi così nel dibattito che proprio in quei mesi il neoilluminismo italiano stava portando avanti¹⁸. Le conclusioni sono che: a) non esiste un linguaggio speciale storico che lo distingua da quello quotidiano; b) la differenza tra i due linguaggi è il metodo tecnico necessario per far affermare qualcosa ai documenti; c) ogni problema storico ha la stessa liceità; d) è meglio la risoluzione competente di un problema minore che un approccio diletteristico a un grande problema; e) è legittimo l'uso del giudizio morale in storia, perché alcune figure storiche hanno per noi importanza e valore morale, infatti «si giudica Mosè, Socrate o S. Paolo perché le loro azioni sono moralmente importanti anche per noi»¹⁹. Come già ha notato Silvia Berti, nell'ul-

timo punto si avverte una consapevole distanza dall'idea crociana che ogni giudizio sia solo giudizio storico, che tenga dunque lontane le formule della giustizia e le categorie di bene o male²⁰. È una posizione che riemergerà in forma radicale nel testo cardine della sua rilettura dello storicismo, *Historicism revisited*.

Scoperta di nuovi fatti – interpretazione dei fatti accertati: e dunque necessità di un metodo più sicuro per questa due fasi²¹. Ma a guardare più da vicino la struttura su cui riflette Momigliano è tripartita: problema genetico, tecnica di accertamento, interpretazione. Ad esso si aggiunge il giudizio morale, che per Momigliano può e deve accompagnare l'interpretazione storica. Ognuno di questi momenti, e le loro reciproche relazioni, portano con sé diverse questioni problematiche. Non solo la circolarità tra fatti accertati e categorie che li interpretano, ma anche tra genesi del problema e giudizio morale, poiché si arriva al fatto storico da una propria esigenza e al termine di esso si giudica secondo il proprio sistema valoriale, esterno alla storia. La complessità che deriva da tali questioni non deve però erodere fondamento e confini della ricerca storica. Nella centralità che Momigliano attribuisce alla lotta contro il relativismo c'è un'istanza morale, e al fondo anche un'opzione filosofica, che presumibilmente avvertì più pressante nel mondo anglosassone: cioè la riduzione della filosofia a discorso, a cui risponde non da filosofo analitico, ma da storico, ma avvertito che fosse, alla sua essenza, pro-

blema filosofico. In ogni caso, nello svolgere la sua riflessione sul linguaggio nella citata lettera ad Abbagnano si inseriva in un dibattito vivo della filosofia italiana degli anni '50, nel momento in cui elaborava traiettorie centrifughe rispetto al crocianesimo. La proposta neoilluminista di Abbagnano insisteva, come noto, sulle *tecniche* e sui loro linguaggi specifici. Si proponeva di rispondere alla crisi della cultura italiana – che era anche una crisi del rapporto tra cultura e società – rivendicando un concetto di ragione problematica, rivolto non all'assoluto e alla logica della necessità, ma al concreto e alla logica del possibile, ai fini di una funzione critica del reale che andasse di pari passo con il rigore metodologico. Era un programma che raccolse pensatori di provenienza diversa (Geymonat, Bobbio, Preti, Matteucci, etc.) e con cui poteva dialogare, dal proprio terreno di storico, anche Momigliano.

Per Momigliano, dunque, la storia ruota intorno alla verità: lo storico non si occupa però dei criteri di legittimità di una proposizione, di cui assume valgano gli stessi criteri che rendono utile il linguaggio quotidiano, e neppure – fino a un certo punto – del grado di conoscibilità del reale. In maniera cristallina vi ritorna ne *Le regole del gioco nello studio della storia antica*:

questioni epistemologiche sulla natura, validità, limite della nostra conoscenza obiettiva della realtà hanno solo diretta importanza per l'analisi storica. Lo storico lavora sul

presupposto di essere capace di ricostruire e capire i fatti del passato. Se un epistemologo riesce a convincerlo del contrario, lo storico deve cambiare mestiere. Se un epistemologo gli dimostra limiti invalicabili della conoscenza (p. es. che non si possono conoscere le intenzioni o che esiste solo la probabilità o la certezza), lo storico dovrà certo tenerne conto, ma solo per definire più rigorosamente i limiti della sua ricerca²².

Il problema della verità – dirà dunque, in riferimento a Gibbon – è «la condizione di definire nei suoi contorni esatti ogni avvenimento»²³: importa «come distinguere fra il certo, il probabile, il possibile e l'inverosimile»²⁴. Il momento fondante la verità si sposta allora sul piano della capacità tecnica di accertare col minor margine possibile di errore quell'avvenimento: è quello il filtro fondamentale, sia in riferimento allo statuto dei fatti sia in riferimento all'onestà del proprio giudizio morale. Quando anni dopo si confronterà con la posizione narratologica e relativista di Hayden White, ne rintraccerà l'errore primigenio nel non aver voluto distinguere la retorica, che non ha come scopo l'accertamento della verità, dalla storia, in cui invece è fondamentale²⁵. La retorica, del resto, può essere fatta senza documenti; la storia ne necessita.

4 _ Nel dibattito italiano

Gli anni '50 sono il momento in cui la riflessione di Momigliano si va sedimen-

tando e chiarendo. Il confronto che intraprenderà tra la fine anni '50 e la metà degli anni '60 con lo storicismo scaturisce dalle riflessioni appena enunciate: l'interpretazione della dialettica tra antiquaria e storia, la necessità di spostare l'attenzione sulla metodologia di accertamento della verità, la centralità che attribuisce a quello che accadde in campo storiografico a fine Settecento, e poi tra il 1890 e il 1910. Se insomma la novità epocale in campo storiografico era il superamento della diffidenza e dei confini tra storia, antiquaria e sociologia, allora bisognava rileggere criticamente le tappe della storia della storiografia, specie se si intrecciavano con la propria formazione, in cui quest'aspetto si era perso, era stato ignorato o osteggiato²⁶. Si aggiungano alcuni tratti biografici di più lungo periodo, già accennati: in primo luogo il senso di inadeguatezza dello storicismo rispetto all'azione pratica, che aveva riscontrato negli anni del totalitarismo, e inoltre la volontà di lavorare a un rinnovamento della cultura storiografica italiana.

Ciò sia detto per quanto riguarda l'evoluzione interna del pensiero di Momigliano, ma è altrettanto rilevante il fatto che attraverso quella rilettura Momigliano si inseriva nell'esame storico-critico che la sua generazione, dalla metà degli anni '50, aveva intrapreso sulla cultura in cui si era formato: un processo i cui capisaldi furono le *Cronache di filosofia italiana* di Eugenio Garin, e *Politica e cultura* di Norberto Bobbio (entrambe

del 1955), ma anche – sempre di Garin – *La filosofia come sapere storico* (1959), gli *Studi di Storia* (1959) di Delio Cantimori e, sebbene da una prospettiva diversa, l'Abbagnano di *Problemi di sociologia* e i lavori di Pietro Rossi sullo storicismo tedesco.

Tra il 1959 e il 1961 Momigliano intervenne dunque due volte sulla «Rivista Storica Italiana» sullo storicismo. Si tratta di interventi apparentemente estemporanei – un necrologio del filosofo Carlo Antoni, una rassegna che prende spunto dalla pubblicazione di un volume storico-filosofico di Rossi – ma in realtà consequenziali. Sono testi che si presuppongono e si completano, e ruotano intorno ai modi di superare i nodi irrisolti della cultura anteguerra, in particolare, per quanto ci riguarda più direttamente qui, il processo di revisione del crocianesimo che Antoni aveva intrapreso nel dopoguerra, con il fine di restaurare il concetto di individualità (che non è altro che «personalità morale responsabile»²⁷, come precisa Momigliano). Il necrologio, come piuttosto noto, ebbe peraltro una cruciale appendice, nelle vesti di uno spigoloso, e ben noto, scambio epistolare con Federico Chabod rimasto per molti anni inedito²⁸.

I problemi che la rilettura della produzione di Antoni facevano emergere riguardavano, per un verso, il conflitto storiografico tra la teoria della storia crociana e la pratica concreta degli storici, che vedeva sempre più diffusamente il

ricorso alle scienze sociali. A contraddire i precetti i crociani non vi era dunque solo un difetto di teoria, ma la effettiva solida produzione storica degli storici a indirizzo sociologico. Per altro verso, Momigliano riscontrava una contraddizione filosofica tra la dialettica hegeliana, con le sue «premesse autoritarie e inumane»²⁹, e le istanze di libertà individuale e giustizia sociale, che erano state più efficacemente interpretate dall'esistenzialismo per un verso e dal marxismo per l'altro. Momigliano concedeva efficacia alla *pars destruens* di Antoni, ma riteneva non condivisibile la sua *pars costruens*. Le risposte di Antoni – sia al riguardo del rapporto tra storicismo e sociologia, sia rispetto al disagio intellettuale nei confronti della cultura degli anni del fascismo, sia infine sul nodo dell'individualità nello storicismo – erano agli occhi di Momigliano fallimentari perché la soluzione veniva cercata non ampliando gli strumenti di indagine e riconoscendo le sollecitazioni di correnti di ricerca altre, ma all'interno del recinto del crocianesimo, scrutandone e smussandone possibili incongruenze.

Su altro versante, in quel disagio intellettuale verso la cultura romantica tedesca di cui parlava Momigliano vi era indubbiamente una larga parte autobiografica, come in presa diretta registrava Chabod; vi era certo anche la volontà di scardinare formule di provincialismo su cui rischiava di incamminarsi la cultura italiana, non confrontandosi con quanto

elaborato altrove. Vi era soprattutto la diversa considerazione che Momigliano aveva sviluppato al riguardo del rapporto tra storia e forme morfologiche di conoscenza, quali erano nelle loro maniere la sociologia e l'antiquaria. Se per Antoni quel passaggio dallo storicismo alla sociologia sottolineava continuità e, in fondo, decadimento, per Momigliano la relazione era più complessa. Solo lo storicismo che si era dimostrato capace di accogliere in sé le scienze sociali – e dunque anche la tradizione delle *antiquitates* – interpretava in forma corretta lo sviluppo della scienza storica.

Su questo tema Momigliano ritornerà nel dibattito al riguardo del libro di Pietro Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*³⁰. Rossi è diretto erede di Antoni nell'aver colto le differenze tra storicismo tedesco e storicismo italiano: ma dalle premesse simili sono state tratte conseguenze opposte. Mentre Antoni, pur riconoscendo le buone ragioni dello storicismo tedesco, ne mostrava infatti le degenerazioni lungo l'asse romanticismo-storicismo-sociologia, e si teneva in ogni caso saldamente all'interno del perimetro crociano, Rossi negava quel nesso, mettendo in luce la matrice kantiana, e in sostanza illuminista, dello storicismo: nella sua ricostruzione a farsi erede del romanticismo teologizzante era invece stato lo storicismo dello spirito italiano, con il suo accento provvidenzialistico. Il nodo in esame era insomma il giudizio e l'eredità non tanto di Meinecke, non solo

e non tanto di Weber (dunque del nesso tra storiografia, filosofia e scienze sociali) quanto soprattutto di Dilthey, cioè della struttura categoriale della ragione storica. Il concetto di storia non riguardava dunque la logica (o la teologia), ma l'epistemologia. Lo storicismo è una metodologia del sapere storico, non il riconoscimento della storicità dell'intera realtà: si occupa di «come i fatti possono essere capiti invece di essere interpretazione del significato globale della storia»³¹. A partire da questa osservazione si riesce a comprendere come lo storicismo tedesco si fosse fatto promotore delle scienze sociali, e quello italiano le avrebbe invece escluse.

Fatte le premesse, Momigliano coglieva l'occasione del volume di Rossi per fare una rassegna di quanto fosse diffusa l'eredità dello storicismo tedesco – che, nel momento in cui il nazismo saliva al potere disperdendo l'accademia tedesca, stava affrontando un delicato processo di revisione interna – nelle diverse storiografie nazionali. Il giudizio finale è che si sia trattato di una scarsa incidenza, nonostante le influenze che ebbe la grande diaspora intellettuale tedesca. Mostrare la poca incisività dello storicismo, se non nei momenti e nei modi in cui si ibridava con la sociologia, era, non troppo implicitamente, anche un modo per mostrare, sul campo, la sua inefficacia teorica. Al contrario che per la Germania, per l'Italia il periodo post-bellico non avrebbe rappresentato una cesura troppo netta,

perché la storiografia, durante il periodo fascista, era rimasta, in forme più o meno sfumate, all'opposizione³². All'interno del crocianesimo 'puro' era invece emersa una strada diversa rispetto a quella provvidenzialistica, che aveva al centro l'individuo: una strada «umanistica»³³. In maniere diverse, e non conciliate, erano stati Chabod (eliminando alla radice il versante filosofico della riflessione storiografica crociana) e Antoni (revisionando dall'interno il sistema della dialettica), a percorrere quella strada, ma senza approdare a un piano condiviso: anche per questo il processo di revisione fu solo parzialmente fertile. Se qualcosa di interamente nuovo pareva invece vedersi in Italia, si trattava del modello neoilluminista – quello in cui si muoveva la ricerca di Rossi – e quello con cui, almeno in quegli anni, Momigliano dialogava³⁴. In effetti, l'eredità dei valori illuministici ricompariva più volte nel carteggio con Chabod al riguardo del necrologio di Antoni. Si trattava della difesa giusnaturalistica della possibilità di valori e diritti esistenti di per sé, che alla svolta della metà del Novecento gli appariva come argine irrinunciabile, e che lo storicismo – sia quello di Meinecke sia quello di Croce – non aveva potuto difendere: in primo luogo perché rinunciava all'individualità – dunque alla responsabilità morale personale – a favore della dialettica della storia; in secondo luogo perché, assumendo radicalmente l'idea della storicità di tutto il reale, apriva la

strada al relativismo. Riaffiorava la secolare disputa tra romanticismo e illuminismo, tra storicismo e diritto di natura, tra ragioni del *kratos* e quelle dell'*ethos*, che la storia etico-politica prometteva di aver chiuso: negando dunque nei fatti la sensatezza ed efficacia di quella formula crociana.

A metà degli anni '60 la riformulazione di questi temi si fa più intensa. Il culmine più esplicito di quella riflessione è nel più tardo *Reconsidering Croce*, testo pronunciato nel 1966, in occasione del centenario crociano³⁵. Qui a un equilibrato e simpatetico bilancio dei meriti e dei limiti dell'attività di Croce durante il ventennio, fa da contraltare una critica ricostruzione degli esiti e dei presupposti della sua storiografia. Al centro delle critiche di Momigliano vi era per un verso la relativa ristrettezza di orizzonte che Croce aveva consegnato alla cultura italiana, in parte dovuta al fatto di essersi trovato ad assolvere la funzione di unico magistero intellettuale pubblico per la cultura antifascista, e dunque di aver improntato con i suoi gusti e le sue scelte l'intera cultura nazionale, con tutto quel che aveva comportato al riguardo delle chiusure verso le nuove discipline sociali. Per altro verso, gli si imputava – accusa non nuova – una posizione intellettuale improntata al provvidenzialismo. Uno dei sintomi era l'incapacità di Croce, soprattutto negli anni prima della guerra³⁶, di avviare un confronto diretto con il tema della barbarie nella

storia, che non si risolvesse nell'affermazione fiduciosa della risurrezione della libertà. Più generalmente Momigliano vedeva la storiografia crociana stretta tra la Provvidenza, quale chiave di lettura generale delle dinamiche storiche, e il Mistero, come confine dell'individualità umana: una dottrina pessimista e rassegnata. Provvidenza e Mistero entrano in contatto solo per un atto di Grazia. Non c'è giudizio morale perché non si hanno i mezzi per giudicare – a questa altezza teoretica – cosa sia male³⁷. L'accettazione incondizionata del reale e del dato affetta anche la distinzione tra politica e etica e la più generale attitudine verso la vita, che è sottomissione al mistero. Sul piano politico ciò spingerebbe alla mansuetudine; sul piano storiografico, comporta un'impossibile relazione intellettuale tra comprensione delle dinamiche dell'individuo e della società.

La lettura cristiana di Croce è in queste pagine estremamente marcata, al netto delle rimostranze che l'abruzzese avrebbe esposto nel segnare la differenza tra il suo storicismo e lo «pseudostoricismo» che dal «riconoscimento teoretico della necessità del fatto accaduto» passa alla sottomissione all'accaduto³⁸. Marcata, ai limiti della forzatura: e ciò invita a proiettare la frattura tra Momigliano e Croce sullo sfondo del rapporto tra identità religiosa e abito intellettuale. Su tale questione pesò forse il giudizio che il filosofo napoletano diede a riguardo dell'opportunità per gli ebrei italiani

di assimilarsi, che Momigliano assunse come inammissibile, ribadendolo fino al termine della sua vita³⁹. In più di un'occasione Arnaldo Momigliano ricordò come Benedetto Croce, nel '47, pur guidato da affetto, raccomandasse agli ebrei italiani di «cancellare quella distinzione e divisione sulla quale hanno insistito per secoli», per evitare nuove persecuzioni⁴⁰; un invito che andava rifiutato e che però mostrava come nel clima culturale italiano non ci fosse che indifferenza e incomprendimento per le caratteristiche dell'identità ebraica⁴¹.

Si tratta, come è chiaro, di impressioni su cui andare cauti: non riguardano in ogni caso solo sentimenti personali feriti, quanto opzioni morali e filosofiche radicate. Per Momigliano – che non disconosceva la cristallina posizione assunta da Croce durante le leggi razziali e l'aiuto che aveva prestato agli amici ebrei – quelle affermazioni di Croce non testimoniavano solo della distanza degli intellettuali italiani dalla cultura ebraica, ma mostravano anche l'incapacità di confrontarsi a fondo con il senso della barbarie che si stava vivendo, proprio in virtù delle tracce di hegelismo presenti nel suo pensiero, che non lasciava spazio a valori metastorici da conservare; valori la cui messa in discussione, nessuna evoluzione storica poteva sanare. Su un altro piano, inoltre, Croce non coglieva come si potesse assumere una fede come testimonianza e strumento di giudizio, senza 'superamenti' di sorta: elemento che in-

vece a Momigliano appariva inevitabile e anzi necessario, senza che però questo facesse velo alla scientificità del proprio lavoro. Si trattava di riconoscerlo e di riconoscere altresì che bisognasse subordinarsi ai documenti⁴²: gli strumenti del mestiere erano lì apposta per evitare che una casa divenisse una chiesa solo perché a guardarla vi era un credente, come scrisse una volta.

Aveva dalla sua il prezzo pagato dal suo ebraismo, e l'esempio di studiosi come Jacoby, Fränkel, Scholem, Bernays, Usener, a suo modo, come vedremo, Strauss. Ciò detto, nel descrivere la biografia intellettuale crociana nel perimetro tra Provvidenza, Mistero e Grazia Momigliano mostra come la stessa posizione storiografica crociana avesse debiti verso una fede, per quanto laicizzata nel culto della storia.

5 _ Leo Strauss e l'antistoricismo

Qualche mese dopo la stesura di *Reconsidering Croce*, Momigliano pubblicò – per il fascicolo della «Rivista Storica Italiana» in morte di Delio Cantimori – *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*⁴³. Strauss, come noto, fu antistoricista radicale, e altrettanto radicalmente contrario alle scienze sociali, a partire da una risoluta negazione del concetto di progresso⁴⁴. Fondamento della sua dottrina è l'esistenza di una legge naturale, che la modernità ha dimen-

ticato, o travisato attraverso la dottrina dei diritti naturali, e che va invece riscoperta. Strumento di tale disvelamento è un'«ermeneutica della reticenza»⁴⁵: l'indagine della storia intellettuale del passato assumendo che essa sia stata pressoché sempre esoterica, poiché strutturalmente utopica e contrapposta al potere. Come ricorda Momigliano, oltre che nei suoi lavori storico-filosofici, e nel fondante *Natural Law and History* (1953), la più esplicita ricognizione dell'antistoricismo straussiano si rinviene in una recensione (1952) a *Idea of History* di Collingwood, il noto storico della filosofia nonché traduttore e amico di Croce. È una recensione che agisce in profondità nella stessa rilettura momiglianea dello storicismo. Nel libro di Collingwood, svolto secondo chiari debiti crociani ma con più radicali presupposti metafisici, la ricerca di cosa siano epistemologia della storia e filosofia della storia riguarda il carattere stesso dell'intero pensiero umano. Se l'uomo è infatti attività creatrice, la via principale per capirne il suo essere è confrontarsi con ciò che ha creato (che è conoscenza di quello che gli uomini hanno pensato): dunque la filosofia della storia è la stessa cosa che la filosofia, o, più correttamente, la filosofia tradizionale come disciplina separata è superata attraverso la sua conversione in storia. La riflessione del passato avviene attraverso una domanda e un atto teoretico del presente: ogni passato, nel momento in cui viene rivissuto, è pro-

blema contemporaneo. Noterà Strauss che in virtù di questo *re-enactment* – reviviscenza simpatetica tra storico e fatto, che è rilettura critica del passato dall’altezza del presente⁴⁶ – lo storicismo sarà sempre relativo perché ogni generazione interpreterà il passato in diversa maniera. L’oggettività, nel senso di validità universale, verrebbe meno: il fatto che Collingwood non sia preoccupato di questo, è segno del suo ottimismo circa il progresso, poiché presuppone che ogni epoca futura sarà migliore del passato e che dunque la conoscenza storica del presente sia sempre conoscenza storica al suo più alto grado. Al tempo stesso, poiché non vi è validità universale e non vi è un sistema di valori fuori dalla storia per giudicare i tempi, per lo storicista ogni epoca deve essere uguale alle altre, senza poter identificare momenti di barbarie e decadenza, poiché ogni decadenza è anche sviluppo e perché ogni giudizio deriverebbe dal momento storico dal quale le epoche vengono guardate. Ciò detto, Strauss affrontava in dettaglio il modo con cui Collingwood aveva analizzato gli snodi storici della storiografia antica, mostrando come, a partire dalle debolezze teoriche del suo modello, derivassero stravolgimenti interpretativi del pensiero degli storici antichi.

La sopravvalutazione dei principi dell’epistemologia della storia rispetto al concreto lavoro di storico, porta – per tornare a Strauss e Collingwood – a ricostruire un’idea di storia, senza ‘assumersi

il rischio’ del reale confronto con il pensiero degli storici antichi. Per Strauss l’errore genetico dello storicismo derivava infatti dall’impossibilità di accettare che Platone avesse ragione, poiché si fondava sull’idea che la conoscenza del presente fosse sempre la più elevata; ma non potendo accettare ciò, non poteva neanche comprenderlo, perché gli applicava in partenza uno schema concettuale che ne mutilava il pensiero. L’esempio del pensiero platonico è ovviamente emblematico; ma si deve ricordare che per Strauss l’intero pensiero politico antico è sostanzialmente utopico, tale cioè da introdurre una dualità tra mondo reale e mondo ideale, e in virtù di questo aspetto, inaccessibile allo storicismo⁴⁷. Da ciò derivava il rifiuto dello storicismo di farsi portatore di giudizio, di cui Strauss rivendicava invece i diritti. Chi accetta la possibile veridicità del pensiero antico, non si esime dal giudicare se una determinata affermazione di Platone sia giusta o sbagliata, morale o immorale. Vi era inoltre una ulteriore conseguenza fallace – cui Momigliano poteva essere sensibile – del *re-enactment* proposto dagli storicisti come cardine del giudizio storico: la quasi sostanziale impossibilità di comprendere civiltà diverse da quelle occidentali, che non potevano essere rivissute come parte della propria identità culturale.

La radicalità della posizione di Strauss era per Momigliano seducente perché solidissima contro il rischio del relativismo,

che diveniva, di contro al provvidenzialismo o al salvataggio dell'individualità, il vero perno dell'opposizione antistoricista. Andrà notato che proprio in questi anni il nesso tra storicismo e relativismo assumerà importanza cruciale per Momigliano, mentre nei testi del '50 e del '61 era un tema in subordine, quando non assente. Non si trattava certo di un legame nuovo, ma certo Strauss ne era tra gli interpreti più conseguenti. A esso si collegava l'idea dell'uso nella storia di giudizi provenienti da sistemi valoriali fuori dalla storia: è una questione che Momigliano, come abbiamo visto, aveva già abbozzato alla metà degli anni '50, e cui ritornerà con maggiore nettezza nel 1974, in *Historicism Revisited*. Dalla recensione di Strauss, infine, Momigliano dovette certamente apprezzare la dimostrazione degli esiti erronei cui conduceva la pratica storiografica storicista. Una dimostrazione che si svolgeva sul piano concreto del lavoro storico, svelando la natura *geistgeschichtliche* degli schemi di Collingwood.

La posizione di Strauss non era identica a quella di Momigliano, a partire dal fatto che il filosofo tedesco combatteva allo stesso modo storicismo e sociologia, che vedeva legati da un filo comune nel pensiero moderno, mentre Momigliano li riconosceva in sostanza come momenti talora antagonisti, ma positivamente integrabili. Per Strauss le scienze sociali, in quanto evoluzione dello storicismo, poggiavano anch'esse le loro fragili fondamenta nel relativismo; per Momiglia-

no potevano essere invece l'antidoto al pirronismo.

6 _ Tropi e tipi. Hayden White e Weber

Le scaturigini della rilettura momigliana dello storicismo furono varie. Oltre al dibattito che si era sviluppato in Italia, Momigliano venne sollecitato da alcuni esiti teorici e storiografici del mondo anglosassone derivati, in maniera diretta o indiretta, dallo storicismo italiano. È ben nota, infatti, la polemica con Hayden White, indiretto allievo di Croce e Antoni, al riguardo del rapporto tra retorica e storia e tra narrazione e documento⁴⁸. In quelle pagine Momigliano ci consegna una nuova rilettura del pensiero storiografico di Croce, tesa in primo luogo a dividere le posizioni di White e Croce agli occhi del lettore anglosassone, a partire dal rapporto con i dati documentari, da cui Croce, per *istinto storico*, non si distaccò, pur proponendo una dottrina storiografica che, nell'identificazione tra storia e filosofia, ne limitava inevitabilmente il ruolo. Croce sottovaluta inoltre fortemente il problema della falsificazione della documentazione, in virtù della sua fiducia filosofica nello Spirito, poiché i falsi non possono essere capaci di intaccare interamente il significato di un'epoca.

L'apparizione di *Metahistory* di Hayden White, la constatazione dell'evoluzione dello strutturalismo dopo il 1968 e

l'ascesa di Foucault, dovettero intervenire nell'affinamento, quando non nel vero e proprio mutamento, della posizione di Momigliano. In effetti, a metà degli anni '60 Momigliano esprimeva la sua più radicale fiducia nella sociologia come erede dell'antiquaria e profilassi allo storicismo crociano: «i sociologi come tante volte ho avvertito non sono che antiquari armati di metodi moderni per combattere le follie giovanili o senili dello storicismo assoluto»⁴⁹; auspicando inoltre linee di intervento programmatiche per favorire l'incontro tra storici del mondo antico e antropologi. In quegli stessi anni accentuava il suo uso delle scienze sociali in funzione di ausilio storiografico⁵⁰; ma già pochi anni dopo nuovi dubbi facevano capolino. Nel più importante testo della sua revisione dello storicismo, *Historicism Revisited* del 1974, la posizione di Strauss sul nesso storicismo-relativismo è assunta in pieno:

lo storicismo è il riconoscimento che ognuno di noi vede gli avvenimenti passati da un punto di vista determinato o almeno condizionato dalla nostra singola, mutevole collocazione entro la storia [...] Lo storicismo non è dottrina confortevole perché implica un pericolo di relativismo. Tende a minare la fiducia dello storico in se stesso⁵¹.

Al tempo stesso si aggiunge:

non c'è speranza che lo strutturalismo ci faccia uscire dalle secche dello storicismo. Lo

strutturalismo ci ha acutamente ricordato che la comprensione sincronica è ancora più necessaria dello scrivere storia diacronicamente, e che ha le sue proprie presupposizioni e regole. Forse a pensarci bene non era poi un'intimazione così rivoluzionaria⁵².

Era in effetti la stessa lezione che veniva da Burckhardt o da Gibbon. Curiosamente, sembra un inciso molto simile nei toni, ma diverso nelle direzioni, di un'affermazione crociana sulla storia della cultura, al riguardo appunto di Burckhardt, in cui veniva contestata la novità della recente storiografia tedesca, che metteva un'etichetta nuova a una tendenza antica propria dell'erudizione e dell'antiquaria nei termini di un «e cosa sono, di grazia, le *Antichità italiane* del Muratori, se non una vera e propria *Kulturgeschichte Italien im Mittelalter?*»⁵³, che potrebbe forse aver agito, in maniera positiva, nella prima formulazione momiglianea del problema di *Ancient History and the Antiquarian*.

In ogni caso, i dubbi sull'efficacia delle scienze sociali mettevano nuovamente in tensione la tenuta della veridicità in storia, nonché il problema del rapporto tra individuale e universale nella storia, perché, rescisso il nodo tra storia e filosofia, era la corretta relazione tra storia e scienze sociali, tra comprensione diacronica e comprensione sincronica, che si proponeva come la nuova soluzione. Quel rapporto tra individuale e universale si traduce infatti, per lo storico, nel

rapporto tra i fatti singoli e le impalcature della civiltà. Assunto che non era volontà di Momigliano negare il ‘ritorno alla sociologia’ – specie se inteso come un desiderio di ritorno a una sfera avalutativa – vi era però la necessità di normare e regolamentare il suo rapporto con la storia (e in effetti un suo fortunato intervento storiografico si intitola *Regole del gioco nella storiografia antica*), a partire da una consapevolezza profonda delle implicazioni teoriche di fondo. Ci sono sempre stati infatti due tipi di storia. La storia che studia il mutamento e l’antiquaria o la storia di lunga durata, o l’antropologia, o la sociologia o la storia strutturale (o delle civiltà). Non è tanto importante che vengano chiamate in un modo o nell’altro, ma la relazione che questo secondo tipo di sapere instaura con la storia. Si situa qui il confronto costante che in questi anni Momigliano intraprende con Max Weber. Su quello che fu il dibattito su Weber tra gli anni ’60 e gli anni ’80 del secolo scorso, non vi è possibilità qui di esprimersi con ampiezza. Va però almeno ricordato che si tornò a discutere ampiamente del ruolo di Weber come anello di congiunzione tra storicismo e scienze sociali; e che in ogni caso nella visione neoilluminista era in effetti autore fuori dallo storicismo, come dal titolo di un volume di Pietro Rossi (*Max Weber. Oltre lo storicismo*, 1988, ma edito in tedesco nel 1985). Momigliano, dal canto suo, aveva scritto pochi anni prima un articolo dall’emblematico titolo *Dopo*

Max Weber?. Le caratteristiche della posizione di Weber sono note, ma varrà la pena esporre quelle che secondo Momigliano erano le più originali e feconde. In primo luogo, la dottrina degli *Idealtypen*, che consentiva appunto di andare oltre l’indagine di eventi individuali attraverso la costruzione di tipi ideali con cui confrontare i fatti singolari: di collegare cioè universale e singolare⁵⁴. In secondo luogo, il fatto che nella costruzione del modello interpretativo, Weber proponesse la nozione di scelta fra alternative non realizzate. Essa non risolveva i problemi del rapporto tra documenti e fatti, ma costituiva in ogni caso un modello euristicamente efficace di ragionamento storico. L’altro punto caratterizzante la riflessione storiografica di Weber (su cui Momigliano era solo parzialmente d’accordo) era la tesi dell’avalutatività dello storico, che poteva usare i propri criteri valoriali per scegliere il proprio campo di ricerca, ma non usarli nella ricerca stessa⁵⁵. Questa obiettività spiegava il suo rinnovato successo nel dopoguerra, ma nell’epoca dei narrativisti neopirronisti essa risultava insufficiente a ribadire i fondamenti della storia:

se tuttavia rimane vero – pur nella complessità di questo ritorno alla sociologia – che il significato primo ne è il bisogno di obiettività che già caratterizzò così fortemente l’opera di Max Weber, ne consegue che occorre darsi delle regole di ricerca che garantiscano questa obiettività. Qui è forse necessario procedere

a uno spostamento della posizione di Max Weber. Per lui ciò che importava era stabilire l'esatta natura della conoscenza storica e dunque l'ammissibilità di certe procedure, come la creazione di tipi ideali, l'analisi di possibilità alternative, anche se non verificatesi in un processo storico reale, e il significato di un giudizio di valore. Meno pareva a Weber necessario stabilire una metodologia per la verifica della attendibilità delle fonti... Un'attenzione primaria all'attendibilità delle testimonianze, alla loro interpretazione, e al valore di prova che esse comportano sembra una necessaria integrazione di ogni ricerca che voglia salvaguardarsi dalla falsificazione ideologica⁵⁶.

Punto fermo è che nel momento in cui bisogna rafforzare gli argini contro il relativismo, appariva necessario spostare l'attenzione dalle questioni di essenza della conoscenza storica, alla metodologia storica che insegna a vagliare l'atten-

dibilità delle fonti. Era una lezione che Momigliano aveva sempre professato, ma non è un caso, mi pare, che in maniera continua, nei testi su Weber e altrove, Momigliano indichi spesso *La conoscenza storica* di Henri-Irénée Marrou come possibile modello contro la falsificazione ideologica⁵⁷. La domanda insoddisfatta da Weber è infatti il modo con cui si passa dal documento al fatto, il metodo tecnico che precede l'interpretazione, ma che garantisce dell'attendibilità delle testimonianze del passato. Se la «discontinuità, la rottura e il caos sono il nostro destino»⁵⁸, come voleva Hayden White, lo storico, per salvarsi dal caos ha l'unica ancora di un corretto rapporto con i documenti, il solo filo di una ricerca della verità, che inserisca la storia dell'individuo in una vicenda più ampia. In questo, mi pare, il lascito ultimo della riflessione storica di Momigliano e il senso stesso della sua rivisitazione dello storicismo.

_ Note

1 _ Pubblicato da R. DI DONATO, *Materiali per una biografia intellettuale di Arnaldo Momigliano*. 1. *Libertà e pace nel mondo antico*, «Athenaeum», LXXXIII (1995) 1, pp. 213-244: 229.

2 _ *Ibidem*.

3 _ A. MOMIGLIANO, *Storicismo rivisitato* in ID., *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino 1984, pp. 455-464: 459. La versione originale del testo *Historicism Revisited*, frutto di una conferenza tenutasi al Warburg Institute

nell'estate del 1974, venne pubblicato in «Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen», XXXVII (1974) 3, pp. 63-70, ora raccolta in ID. *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1980, pp. 23-32.

4 _ M. CILIBERTO, *Storia e storicismo nella filosofia italiana contemporanea. Appunti per una ricerca*, «Rivista di storia della filosofia», LVI (2001) 2, pp. 193-204, ora in ID., *Figure in chiaroscuro*.

Filosofia e storiografia nel Novecento, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001, pp. 3-18; M. MUSTÈ, *Lo storicismo nel secondo dopoguerra*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Filosofia*, a cura di M. Ciliberto, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 706-716.

5 _ Su tali aspetti si guardino le considerazioni di G. SASSO, *Il «contributo» di Arnaldo Momigliano*, «La Cultura», XIV (1976) 4, pp. 404-468, ora in ID., *Il guardiano della storiografia. Profilo di Federico Chabod e altri saggi*, il Mulino, Bologna 2002 (I ed. Napoli 1985); F. TESSITORE, *Interpretazione dello storicismo*, Edizioni della Normale, Pisa 2006; ID., *Momigliano e lo storicismo*, in ID., *Ultimi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo. II. La tradizione italiana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, pp. 161-188. Una prospettiva diversa in M. BATTINI, *L'uomo della saggezza straniera. Arnaldo Momigliano dallo storicismo alla storiografia*, «Società e storia», XXXVII (1987) 10, pp. 675-686.

6 _ Sono queste le date (con alcune differenze nelle tappe intermedie) caratterizzanti gli studi incentrati su Momigliano e lo storicismo: oltre i lavori di Di Donato, Sasso e Tessitore citati alle note 1 e 4, si guardi S. BERTI, *Autobiografismo, storicismo e verità storica in Arnaldo Momigliano*, «Rivista Storica Italiana», C (1988) 2, pp. 297-312, e C. GINZBURG, *Momigliano e De Martino*, «Rivista Storica Italiana», C (1988) 2, pp. 400-413. Il problema ritorna, in forma più o meno diretta, anche in più generali studi su Momigliano: R. DI DONATO, *Momigliano Arnaldo Dante*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 75, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2011, pp. 475-81; A. GRAFTON, *Arnaldo Momigliano: The Historian of History*, foreword to A. MOMIGLIANO, *Essays in Ancient*

and Modern Historiography, Chicago University Press, Chicago 2012, pp. IX-XVII; *Momigliano and Antiquarianism: Foundation of the Modern Cultural Sciences*, ed. by P.N. MILLER, University of Toronto Press, Toronto 2007.

7 _ F. TESSITORE, *Momigliano e lo storicismo*, cit., p. 161.

8 _ C. GINZBURG, op. cit., p. 412.

9 _ A. MOMIGLIANO, *Storia antica e antiquaria* in ID., *Sui fondamenti della storia antica*, cit., pp. 5-45: 39; il saggio originale è ID., *Ancient History and the Antiquarian*, «The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XIII (1950) 3-4, pp. 285-315, ora in *Contributo alla storia degli studi classici*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1955, pp. 67-94.

10 _ ID., *Storia antica e antiquaria*, cit., p. 42.

11 _ ID., *Sullo stato presente degli studi di storia antica (1946-1954). Relazione del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche* (Roma, 4-11 novembre 1955), vol. VI: *Relazioni generali e supplementari*, Sansoni, Firenze 1955, ora in *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1984 (I ed. 1960), pp. 319-349: 346.

12 _ Si guardi anche A. MOMIGLIANO, *La città antica di Fustel de Coulanges*, «Rivista Storica Italiana», LXXXII (1970), ora in *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1975, pp. 159-178; ID. *Historicism Revisited*, cit., p. 24.

13 _ A. MOMIGLIANO, *Philology and History* (1950), in ID., *Decimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, a cura di R. Di Donato, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012, pp. 291-295. A tal riguardo R.

DI DONATO, *Arnaldo Momigliano dall'antiquaria alla storia della cultura: alcune ragioni per una ricerca*, «Eikasmos», XV (2004) 2, pp. 443-461, in particolare pp. 455 sgg.

14 _ «L'importanza rivoluzionaria degli storici filosofici non deve naturalmente essere sottovalutata neppure per un attimo. Essi capirono che un cumulo di fatti non fa storia e che i componenti della civiltà, quali il diritto, la religione e il commercio, sono più importanti dei trattati diplomatici o delle battaglie. Infine essi superarono quella visione unilaterale della storia che si limitava agli avvenimenti politici e militari. Ogni volta che studiamo la storia della popolazione, della religione, dell'istruzione, del commercio, ricalchiamo le orme di Montesquieu, di Voltaire, di Hume e di Condorcet» (A. MOMIGLIANO, *Il contributo di Gibbon al metodo storico*, in ID., *Sui fondamenti della storia antica*, cit., p. 298).

15 _ A. MOMIGLIANO, *Prospettiva 1967 della storia greca*. Relazione al Congresso degli storici italiani in Perugia, 9 ottobre 1967, ora in *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969, p. 51.

16 _ Cfr. A. MOMIGLIANO, *La retorica della storia e la storia della retorica. Sui tropi di Hayden White*, in ID., *Sui fondamenti della storia antica*, cit., p. 435.

17 _ A. MOMIGLIANO, *Il linguaggio e la tecnica dello storico*, «Rivista Storica Italiana», LXXVII (1955) 3, pp. 418-424, ora in ID., *Secondo contributo*, cit., pp. 365-372.

18 _ I convegni annuali del gruppo neoilluminista del 1954 e 1955 furono dedicati a *Significato e valutazione* (1954) e *L'analisi del linguaggio storiografico* (1955).

19 _ A. MOMIGLIANO, *Il linguaggio e la tecnica dello storico*, cit., p. 371.

20 _ Si veda anche S. BERTI, op. cit., pp. 308-309.

21 _ Cfr. A. MOMIGLIANO, *Sullo stato presente degli studi di storia antica*, cit., p. 437.

22 _ A. MOMIGLIANO, *Le regole del giuoco nello studio della storia antica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», IV (1974) 4, pp. 1183-1192, ora in ID., *Sesto contributo*, cit., pp. 13-22: 14.

23 _ A. MOMIGLIANO, *La formazione della moderna storiografia sull'Impero Romano*, ora in ID., *Sui fondamenti della storia antica*, cit., p. 123.

24 _ A. MOMIGLIANO, *Sullo stato presente degli studi di storia antica (1946-1954)*, cit., p. 346.

25 _ Cfr. A. MOMIGLIANO, *La retorica della storia e la storia della retorica: sui tropi di Hayden White*, ora in ID., *Sui fondamenti della storia antica*, cit., pp. 465-476: 465, originale: *The Rhetoric of History and the History of Rhetoric: on Hayden White's Tropes*, «Comparative Criticism», III (1981), pp. 259-268.

26 _ A. MOMIGLIANO, *Dopo Max Weber?*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», VIII (1978) 4, ora in ID., *Sui fondamenti della storia antica*, cit., pp. 437-454: 448.

27 _ A. MOMIGLIANO, *Carlo Antoni (1896-1959)*, «Rivista Storica Italiana», LXXI (1959) 4, pp. 725-726.

28 _ F. CHABOD-A. MOMIGLIANO, *Un carteggio del 1959*, a cura di G. Sasso, con postfazione di R. Di Donato, il Mulino, Bologna 2002.

29 _ A. MOMIGLIANO, *Carlo Antoni*, cit., p. 725.

30 _ P. ROSSI, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Lerici Editori, Milano 1960.

31 _ A. MOMIGLIANO, P. ROSSI, *Lo storicismo nel pensiero contemporaneo. Discussione*, «Rivista Storica Italiana», LXXIII (1961) 1, pp. 104-132: 105.

32 _ Cfr. *ivi*, p. 116.

33 _ *Ivi*, p. 117.

34 _ Convergenza che doveva essere biunivoca. Si noti come nel 1959 scriveva Abbagnano, quasi traducendo filosoficamente la questione su cui ampiamente aveva riflettuto Momigliano: «la storia mira a cogliere e a ricostruire quegli eventi che, sotto un qualsiasi aspetto, sono significativi per la vita umana, cioè costituiscono la possibilità di nuovi indirizzi, orientamenti o sviluppi della vita stessa. La sociologia mira a cogliere gli aspetti della vita umana per cui essa si presenta, nel suo complesso, come un insieme di uniformità relative, quindi di ripetizioni possibili e tende anzi a risolvere l'evento individuale e propriamente storico nella trama dei rapporti minuti che si ripetono quotidianamente» (N. ABBAGNANO, *Problemi di sociologia*, Einaudi, Torino 1959, p. 32).

35 _ A. MOMIGLIANO, *Reconsidering B. Croce (1866-1952)*, «Durham University Journal», (December 1966), pp. 1-12, in *Id.*, *Quarto contributo*, cit., pp. 95-115.

36 _ A tal riguardo mi paiono importanti alcune pagine successive su Croce e Vico, nel quale l'inaspettata distanza che Momigliano segnala tra i due filosofi risiede proprio nell'atteggiamento verso le fasi di barbarie, cioè dalla malcelata simpatica di Vico per la barbarie e dall'incapacità crociana di relazionarsi, se non nella sua vecchiaia. Nel 1966 sostiene in realtà che la

preferenza di Croce per Vico risiede nell'affine dottrine della provvidenza; nel 1977 scriverà che tra Croce e Vico vi è una distanza, a prima vista inattesa, che risiede proprio nel giudizio sulla barbarie. Vedi A. MOMIGLIANO, *Two English Books on Vico*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», VII (1977) 2, pp. 843-863, ora in *Sesto contributo*, cit., pp. 477-486.

37 _ A. MOMIGLIANO, *Reconsidering B. Croce*, cit., p. 113.

38 _ Come, ad esempio, afferma in B. CROCE, *Giudizio storico e azione morale*, «La Critica», XXXVIII (1940) 6, p. 33.

39 _ Cfr. A. MOMIGLIANO, *Prefazione a Id.*, *Pagine ebraiche*, cit., p. XXXI.

40 _ B. CROCE, *Terze pagine sparse*, II, Laterza, Bari 1955, pp. 249-251.

41 _ Cfr. A. MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*, cit., p. 142 e soprattutto p. 147.

42 _ Cfr. A. MOMIGLIANO, *La retorica della storia e la storia della retorica: sui tropi di Hayden White*, cit.

43 _ A. MOMIGLIANO, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, «Rivista Storica Italiana», LXXXIX (1967) 4, pp. 1164-1172, ora in *Id.*, *Quarto contributo*, cit., pp. 117-128.

44 _ Cfr. C. ALTINI, *Storia della filosofia, storiografia e storicismo in R.G. Collingwood, L. Strauss e A. Momigliano*, «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», XVI (2004), pp. 21-50: 23. In inglese si può reperire come *Beyond Historicism: Collingwood, Strauss, Momigliano*, «Interpretation. A Journal of Political Philosophy», XXXIV (2006) 1, pp. 47-66. Per uno sguardo d'insieme, *Id.*, *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, Carocci, Roma 2021.

45 _ A. MOMIGLIANO, *Ermeneutica e pensie-*

ro politico classico, ora in ID., *Quarto contributo*, cit., p. 123.

46 _ Può essere notato che l'articolo in cui Momigliano si confronta più esplicitamente con lo storicismo si intitola *Historicism revisited*, e inizia con la perentoria e ironica affermazione «I really have revisited Historicism» (A. MOMIGLIANO, *Historicism Revisited*, cit., p. 63).

47 _ Si veda in particolare L. STRAUSS, *The City and Man*, Chicago University Press, Chicago 1964.

48 _ In particolare, A. MOMIGLIANO, *La retorica della storia e la storia della retorica: sui tropi di Hayden White*, cit., soprattutto pp. 471-472.

49 _ A. MOMIGLIANO, *Prospettiva 1967*, cit.: la citazione è a p. 51, l'auspicio a p. 53. In *Prospettiva 1967*, che rappresentò nel suo percorso l'apice della sfiducia dallo storicismo, Momigliano evidenziava appunto l'assenza di interazione in Italia tra storici del mondo antico e antropologi.

50 _ Si guardi ad esempio all'uso che fa delle acquisizioni dei sociologi francesi in A. MOMIGLIANO, *Time in Ancient Historiography* (1966), ora in *Quarto contributo*, cit., p. 40, nota 46.

51 _ Lo si cita dalla versione italiana, A. MOMIGLIANO, *Storicismo rivisitato*, cit., p. 456.

52 _ Ivi, p. 459.

53 _ B. CROCE, *Intorno alla storia della cultura*, «La Critica», 7, 1909, pp. 301-316: 306.

54 _ Si veda su questo A. MOMIGLIANO, *Two types of universal history: E.A. Freeman and M. Weber* = *Quarto contributo*, cit., in particolare p. 128.

55 _ A. MOMIGLIANO, *Dopo Max Weber?*, cit., pp. 443-444.

56 _ Ivi, pp. 453-454.

57 _ Cfr. A. MOMIGLIANO, *Le regole del gioco nella storia antica*, cit.

58 _ H. WHITE, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, John Hopkins University Press, Baltimore 1978, p. 50.

Filosofia e storia della filosofia in Eugenio Garin

di Massimiliano Biscuso*

ABSTRACT

In this paper I outline the concepts of philosophy and the history of philosophy in the work of Eugenio Garin. Starting from three famous books, *La filosofia come sapere storico* (*The Philosophy as Historical Knowledge*), *Cronache di filosofia italiana* (*Chronicles of Italian Philosophy*) and *Intelletuali italiani del XX secolo* (*Italian Intellectuals of Twentieth Century*), published in 1959, in 1955 and in 1974, I try to show Garin's wide and pluralistic notion of philosophy and his idea of history of philosophy as reconstruction of intellectual life originated from and aimed at a specific historical situation. Finally, I focus on the question of historical evaluation in the philosophical historiography of Eugenio Garin..

[_Contributo ricevuto il 7/05/2022. Sottoposto a peer review, accettato il 20/06/2022.](#)

Cioè che forse maggiormente colpisce nella ricerca, eccezionale per ampiezza di interessi e altezza dei risultati, che Eugenio Garin andò compiendo per molti decenni è l'acuta consapevolezza dei problemi metodologici, e quindi dei presupposti filosofici, che il lavoro di storico della filosofia comporta. Se i saggi raccolti nella *Filosofia come sapere storico*¹ affrontano esplicitamente le principali questioni teoriche della storiografia filosofica, si può affermare che non c'è pagina del suo lavoro, fin dal primo libro dedicato a Giovanni Pico della Mirandola², che non sia accompagnata da tale consapevolezza, la quale si traduce in più di un'occasione in giudizi e riflessioni che è bene tenere a mente quando si intenda parlare della

filosofia di Eugenio Garin, ovvero della tesi secondo cui «facendo sul serio storia della filosofia si fa filosofia»³.

Il presente contributo cercherà innanzi tutto di chiarire i significati di filosofia e di storia della filosofia in Eugenio Garin, riferendosi in modo privilegiato ai saggi raccolti nella *Filosofia come sapere storico*, senza coltivare l'ambizione di ripercorrere l'intero itinerario di ricerca del grande storico della filosofia; un itinerario lungo e complesso, segnato da modificazioni e anche discontinuità, pur in una impostazione filosofica di fondo sempre fedele al valore della ragione critica e storica, aliena da ogni definitiva chiusura sistematica e da ogni slancio metafisico e teologizzante⁴. Conferme dei presupposti teorici e

* Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli.

metodologici saranno ricercate in modo privilegiato in due libri, pubblicati a venti anni di distanza e dedicati a un medesimo ambito tematico, il Novecento italiano: le *Cronache di filosofia italiana* e *Intellettuali italiani del XX secolo*⁵. Si tratta indubbiamente del Garin più noto – se si eccettuano ovviamente gli studi sull’Umanesimo e il Rinascimento –, ed è quindi concreto il rischio di ripetere quanto già detto, e meglio, in altri studi; d’altra parte, la «larghissima eco» di quelle posizioni, esemplari per nettezza e radicalità, tanto da formare «una sorta di paradigma»⁶, e dei vivaci dibattiti che ne seguirono, ne fanno un punto di riferimento ancora attuale per chi voglia affrontare i problemi epistemologici della storiografia filosofica e le questioni teoretiche implicite nel rapporto della filosofia con la sua storia.

Mi limiterò dunque a mettere in luce, nei testi sopra citati, innanzi tutto il significato che Garin attribuì alla nozione di filosofia: una forma di indagine, prima che di sapere, ampia e plurale, che non coincide con la pura speculazione teoretica e l’edificazione di sistemi, ma si allarga ad altri ambiti del mondo della cultura, senza confondersi con questi ma anche senza incontrare confini certi e definitivi. Un’attività, come tutte le attività umane, radicata profondamente nel proprio tempo – nella ‘situazione’, come scrisse più volte Garin ricorrendo a un termine luporiniano – e quindi storica nella sua stessa essenza. Tale per cui

la storia della filosofia si rivela non più, o non tanto, ricostruzione dello svolgersi temporale del pensiero filosofico e del progressivo illuminarsi del vero, ma diventa *coscienza di sé*, cioè dei testi nei quali il pensiero dei filosofi si esprime, del contesto dal quale questo nasce e sul quale agisce, dei mezzi e delle istituzioni nei quali quel pensiero diventa effettivo fattore storico, delle biografie, spesso così poco lineari e unitarie, che lo segnano nelle fibre più intime. In quanto *coscienza di sé*, la storia della filosofia, spiegando le filosofie nella loro concreta esistenza e dando ragione della loro natura, si fa quindi filosofia di quelle filosofie o, se si preferisce, ‘metafilosofia’; in quanto invece *coscienza di sé*, si rivela, più che storia delle idee filosofiche, storia dei filosofi o, meglio, degli intellettuali, nella loro concreta, umana, ‘impura’ realtà: la storia della filosofia come storia degli intellettuali (di un determinato periodo storico) è, infatti, uno degli esiti – non l’unico, certamente – della ricerca di Garin, segnatamente negli anni Cinquanta e Sessanta di cui parliamo. Concluderò l’esame evidenziando, tra le molte possibili, una questione che emerge dall’impostazione gariniana: il problema del criterio di valutazione delle diverse filosofie rispetto ad altre filosofie e rispetto alla situazione storica dalla quale nascono e alla quale si rivolgono.

I _ Filosofia: una nozione ampia e plurale

Sul finire degli anni Novanta capitò a Eugenio Garin di definire «sciagurata» l'espressione «filosofia come 'sapere storico'»⁷, che compendia efficacemente la propria posizione filosofica. Non si trattava di ripudio né di presa di distanza da un modo di intendere il sapere filosofico di cui il grande studioso era pienamente convinto, ma del fastidio per la riduzione a facile formula di una posizione complessa, che era maturata in un lungo travaglio e si era consolidata nelle discussioni e nelle polemiche. La formula, come noto, aveva dato il titolo a uno dei libri più fortunati di Garin, *La filosofia come sapere storico*. Apparso in prima edizione nel 1959, il libro raccoglieva una serie di interventi di teoria della storiografia filosofica che ruotavano tutti intorno al principio che vuole la filosofia un 'sapere storico' – una filosofia quindi negatrice di qualsivoglia perennità dei massimi problemi e delle soluzioni di volta in volta trovate; di qualsiasi unità precostituita, che annulli in sé scarti, differenze, contraddizioni e innovazioni tanto nel singolo pensatore quanto nel corso storico del pensiero; di ogni traccia di finalità che orienti progressivamente tale corso verso la verità assoluta –; insomma, una filosofia integralmente umana, nata dalle esigenze del presente e a questo rivolto, anche quando affermi «l'inconcludenza sublime e l'oltremondanità del pensiero»⁸.

Nel saggio più importante di questa raccolta, le *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, Garin afferma con nettezza la propria concezione di filosofia, rispondendo all'obiezione che per fare storia della filosofia si debba possedere già una definizione di filosofia:

è pur vero che lo storico della filosofia ha una sua concezione, da cui parte, e che tiene ben ferma: che della filosofia si dà storia, ossia che la filosofia non è disincarnata visione di eterni veri, ma formulazione di sistemi di idee, comprensione di problemi, elaborazione di vedute d'insieme, in indisciungibile nesso col mobile variare di tutte le componenti della vita umana⁹.

Dove l'accento non può non cadere su ciò che dà ragione del fatto che della filosofia si dia storia: il nesso «indisciungibile» con il «mobile variare di tutte le componenti della vita umana». Come si legge nella nota nella medesima pagina: «le idee non si possono staccare, quasi fossero dotate di una loro vita autonoma, dalle situazioni, ossia dalla realtà degli uomini che le formulano»¹⁰; e per avvalorare questa tesi si cita un passo dell'*Ideologia tedesca*. Insomma: Garin sembra affermare che ai mutamenti della realtà – non necessariamente orientati verso il meglio – corrispondono anche i mutamenti delle idee, con l'avvertenza che non si dà alcuna unilaterale determinazione delle idee da parte delle condizioni materiali¹¹. Tutto ciò ha ov-

viamente un effetto decisivo sul concetto gariniano di storia della filosofia: ma su questo tornerò nel prossimo paragrafo. Qui importa invece sottolineare l'idea di filosofia che emerge da queste considerazioni: una visione del mondo ('visione d'insieme') capace di comprendere e dare soluzione concettuale a problemi che possono concernere tutti i campi dell'esperienza umana. Per converso, allora, la filosofia non potrà essere ricercata soltanto nella disciplina che si è convenuto di chiamare in questo modo: Garin propone una concezione di filosofia plurale – molte sono le concezioni del mondo, molti i problemi e le soluzioni che si sono succedute nella storia o che convivono in una medesima epoca – e ampia, perché non circoscritta alla pura speculazione.

Qui è appunto il difficile compito dello storico della filosofia – scriveva con molta chiarezza Garin –, ma anche la sua ragione d'essere: rendersi conto della pluralità delle «filosofie», comprendere i vari linguaggi, situarli, definirne i rapporti con i gruppi umani in cui sorsero, determinare che cosa significarono per essi, come agirono se agirono, come si trasformarono, come tramontarono¹².

Questa intrinseca pluralità è dovuta innanzi tutto alla libertà umana, al fatto che gli uomini liberamente rispondono ai problemi posti dal loro tempo, dalla situazione nella quale si trovano. Ma è dovuta anche alla diversità dei campi

dell'attività umana a cui «le varie filosofie vanno debitrice dei loro alimenti»¹³. Infine, la pluralità delle filosofie è legata alla molteplicità delle situazioni di cui gli uomini fanno esperienza, e quindi alle «profonde rotture che traversano quella che suole chiamarsi la continuità della tradizione filosofica occidentale»¹⁴. Tre anni prima, la relazione al convegno di Firenze, *L'«unità» nella storiografia filosofica*, era stata dedicata a contestare la tesi idealistica, gentiliana e prima ancora hegeliana, dell'unità della Filosofia, che si dispiega nel tempo attraverso le diverse filosofie, che sono soltanto i tanti differenti volti di quell'unica Filosofia. Così, «la molteplicità dei filosofi assume un carattere puramente 'teatrale': uno spettacolo di varietà che lo Spirito si offre, in cui tutto è già scontato»¹⁵.

La pluralità delle filosofie, si diceva, è legata alla concezione ampia della filosofia medesima. Se si legge *Sessant'anni dopo*, l'autobiografia intellettuale che Garin accettò di includere nella nuova edizione della *Filosofia come sapere storico*, si vedono emergere nitidamente le tappe dell'ampliamento progressivo del significato di filosofia, di una ricerca e di un sapere che non si trova solo nei libri che si definiscono di filosofia. Fu Ludovico Limentani, maestro di Garin all'Università di Firenze, a sostenere che «tra le grandi opere di filosofia dell'Ottocento erano da porre, a parer suo, alcuni grandi romanzi», come *Guerra e pace* o *Delitto e castigo*:

ne fui confortato – commenta Garin – a mettere in discussione non pochi luoghi comuni, e a vedere sfumare molte barriere tra le discipline. Imparai [...] a non cercare la filosofia solo nei libri che si proclamavano libri di filosofia. Cominciai a capire che la filosofia [...] non si nutre di se stessa, e che una delle vie d'accesso al filosofare è proprio la riflessione sugli aspetti esemplari delle varie forme dell'esperienza umana¹⁶.

La stessa scelta di occuparsi del pensiero anglosassone moderno nella tesi di laurea – la tesi fu dedicata ai sermoni morali di Joseph Butler –, permise al giovane Garin di incontrare un mondo, quello del Settecento inglese, che coltivava un'accezione larga del filosofare, la quale si traduceva in concrete indagini politiche, morali e religiose e al loro nesso¹⁷.

Come è noto, dagli studi sul pensiero moderno Garin si indirizzò verso il retroterra di questo, al pensiero dell'Umanesimo e del Rinascimento, che fu suo oggetto di ricerca privilegiato e su cui scrisse i libri più noti e diffusi. Nel pensiero del Quattrocento Garin trovò confermata quella concezione ampia del filosofare che aveva ormai maturato: gli umanisti italiani, respinta come vana e inutile una filosofia intesa quale costruzione di superbe 'cattedrali di idee' e grandi sistemazioni logico-teologiche, si rivolgono invece a «indagini concrete, definite, precise, nelle due direzioni delle scienze morali (etica, politica, eco-

nomica, estetica, logica, retorica) e delle scienze della natura»¹⁸. Indagini, continua Garin, rivolte a ricercare «le guise delle umane città, e dei costumi e dei riti degli uomini», oppure «la natura delle malattie o la struttura dei viventi», che possono essere definite in senso ampio 'filologiche', perché condotte con un «nuovo metodo di prospettarsi i problemi», che costituisce il «proprio effettivo filosofare» della cultura rinascimentale¹⁹. Dove la filosofia è appunto questo metodo di affrontare problemi concreti, che si applica a contenuti molteplici e differenziati, cioè a discipline diverse ma accomunate da un atteggiamento di modestia e insieme dalla consapevolezza di contribuire al miglioramento della vita mondana degli uomini.

Questo significava privilegiare i rapporti sincronici tra ambiti diversi del sapere, in cui si specifica o si relaziona la filosofia, sui rapporti diacronici che si potrebbero istituire con filosofie di epoche precedenti, coltivando l'illusione che i filosofi affrontino sempre i medesimi problemi e propongano soluzioni che perennemente ritornano nei diversi contesti storici. Diversi anni dopo, discorrendo della *Storia della filosofia italiana*, Garin ricordava come nello scrivere l'opera avesse sempre più chiaramente compreso

le difficoltà di supporre unità di problemi e di sviluppo, o nessi fra soluzioni, attraverso secoli lontani. Mentre i legami culturali fra

discipline e campi diversi in un determinato periodo si imponevano, l'identità delle discipline nei lunghi periodi si presentava come assai problematica. Caduto il comodo rifugio delle sorti necessariamente progressive, ossia di un processo lineare e omogeneo *de claritate in claritatem*, anche nel campo limitato della «filosofia italiana» unità e continuità si facevano spesso evanescenti, mentre diventava via via evidente l'opportunità di cercare la «filosofia» nella letteratura, nelle scienze della natura, nel diritto, nelle scienze morali²⁰.

Passo, questo, esemplare sia per la concezione larga della filosofia, non a caso posta tra virgolette, a significare che di essa si dà un significato diverso da quello di una certa tradizione speculativa, segnatamente idealistica; sia per la concezione della storia della filosofia, che vede decisamente prevalere la dimensione sincronica su quella diacronica, i nessi tra idee e situazioni proprie di un periodo sulle continuità di lunga durata, alle quali non si attribuisce propriamente valore storico. Ben più che le relazioni tra idee filosofiche lontane nel tempo e solo apparentemente identiche, contano i rapporti tra gli uomini e le loro idee. In questo Garin era stato molto netto nella sua relazione al convegno di Firenze dell'aprile 1956. Come già anticipato, l'idea della unità della filosofia, che essa sia la medesima nel corso della sua storia, è una tesi aprioristica, sostanzialmente 'teologica', storicamente inverificabile e perciò neppure falsa, ma «del tutto inutile all'indagine storiografi-

ca, per la sua stessa genericità, laddove la storia avrà da cercare individuazioni precise e rapporti specifici»²¹. Lo stesso deve ripetersi per l'unità di un determinato filosofo, per la sua «supposta necessaria 'coerenza', che, in quanto ipostatizzata in una sorta di ente di ragione, cozza contro la molteplice e mobile variabilità di una vita vissuta a rispondere e a chiarire le esigenze e le domande di un tempo, a prendere coscienza di istanze variamente atteggiate»²². Questo non significa, si badi bene, che il compito dello storico non sia anche quello di «stabilire dei rapporti, ossia nell'unificare, oltreché nel distinguere e differenziare»²³; e di discutere la coerenza di una filosofia. Ma a condizioni ben precise, richiamate a conclusione della relazione in una pagina molto nota, che tuttavia è opportuno citare ancora una volta:

all'astratta unità totale, [...] alla 'continuità' che necessariamente avrebbe la storia, si sostituiscono più precisi problemi di nessi concreti, di periodi, di colloqui fra uomini, di richiami di 'idee' che, per essere del passato non è detto che siano 'passate', o meno valide di altre che hanno prevalso in una situazione. Periodi, rapporti reali, contatti effettivi, soprattutto nessi di vicende accertabili: ecco l'effettivo significato e l'uso legittimo dei processi di 'unificazione' storica, il modo d'intendere utilmente la continuità, poiché pensare significa pensare entro una cultura ed una civiltà, con precisi legami, entro un complesso di 'condizioni' precise²⁴.

Parole che indicano un concreto metodo di lavoro, che ha guidato non solo Garin ma i tantissimi studiosi che al suo magistero si sono rifatti. Il che non significa che da tali tesi non sorgano questioni, anche acute, su cui tornerò nelle conclusioni. Ora importa piuttosto sottolineare come questo concetto di filosofia largo e plurale si sia tradotto nella concreta ricerca storiografica, tra cui le *Cronache di filosofia italiana* e *Intellettuali italiani del XX secolo*. Gabriele Turi ha osservato che tra le due opere si assiste al «passaggio dai ‘filosofi’ agli ‘intellettuali’» e perciò ad «analisi ancor più attente al contesto storico-politico»²⁵. Osservazione condivisibile, a patto di specificare che già i ‘filosofi’ delle *Cronache* non sono soltanto i ‘filosofi puri’: nei sessant’anni di vita intellettuale italiana qui ripercorsi si incontrano non solo Croce e Gentile, Martinetti e Banfi, ma anche Papini e Prezzolini, Serra e Corradini; nella convinzione – il giudizio riguarda Croce e Gentile, ma potrebbe ben essere esteso agli altri protagonisti delle *Cronache* – che «si colloca [...] fuori di ogni dialogo chi crede di potere dimenticar senz’altro, e liquidare come trascurabile episodio, le voci che espressero, a un certo momento, alcuni dei motivi essenziali di un tempo»²⁶. È proprio il principio di considerare «uomini e dottrine» come «espressioni di un tempo e, insieme, come forze che in un tempo agirono» a ispirare le *Cronache*, che non vollero essere una ‘storia della filosofia’ nel signifi-

cato tradizionale di ricostruzione di dottrine e discussione di sistemi e idee che si generano le une dalle altre. Di qui la scelta di parlare di «scrittori considerati comunemente al margine della filosofia in senso tecnico»; di fissare «il carattere del costume di uomini e gruppi, nel ricordo di come vennero legandosi alle vicende del paese»; di guardare ai giornali e alle riviste²⁷, «in cui le dottrine si affacciarono dapprima, o in cui discussero poi a combattere in una polemica o a volgarizzarsi in una propaganda», piuttosto che alle «opere concluse nella loro definitiva compostezza»²⁸. Non è quindi un caso che nella *Avvertenza* alla seconda edizione, del 1959, Garin parli di una «storia degli ‘intellettuali’ – non quindi dei filosofi – italiani dalla fine della seconda guerra mondiale» (la prima edizione si chiudeva con il 1943) come di un argomento ormai degno di una trattazione a sé²⁹.

Com’è noto, Garin si risolse poi a collocare in appendice la versione ampliata di uno scritto destinato originariamente a illustrare alcuni aspetti della cultura di sinistra in «Problemi del socialismo»³⁰. Se mutamento ci fu tra le due opere, quindi, esso riguardò innanzi tutto la consapevolezza della necessità di far corrispondere a un concetto ormai amplissimo di ‘filosofi’ un nome più adeguato: ‘intellettuali’ appunto. Un tale mutamento era ovviamente l’esito della sempre più profonda incidenza dello studio di Gramsci, che era iniziato già

nell'immediato secondo dopoguerra, quando furono pubblicate le *Lettere dal carcere* nel 1947 e poi, a partire dal 1948, l'edizione tematica dei *Quaderni*³¹. Debito che è esplicitamente riconosciuto in *Intellettuali italiani del XX secolo* quale «eccezionale lezione di metodo» e tematizzazione della «funzione degli intellettuali»³² nella storia d'Italia, in particolare nel periodo fascista.

In un passo dei *Quaderni del carcere* citato a conclusione dell'ampio e cruciale saggio *Gramsci e il problema degli intellettuali* (1967), Garin ricorda come il pensatore comunista avesse affermato che la filosofia di un'epoca storica non era tanto «elaborazione di un filosofo o di un gruppo, quanto [...] norma d'azione collettiva, e cioè 'storia' concreta e completa (integrale)». La filosofia, quindi, non si può limitare al momento della scoperta originale di alcune verità, ma include anche il momento della loro diffusione e socializzazione, in modo che diventino «base di azioni vitali, elemento di coordinamento e di ordine intellettuale e morale»³³. Consentendo con queste riflessioni – si tratta, lo ricordo, del notissimo testo in cui Gramsci afferma che «tutti gli uomini sono 'filosofi'», con tutto quel che ne seguiva –, Garin sottolineava con maggior forza di prima il fatto che la filosofia sia forza storica, concezione del mondo capace di giustificare e generare in modo coerente azioni e conoscenze. La storia della filosofia poteva così essere concepita come storia

degli intellettuali, storia di quei gruppi che appunto sono chiamati in una determinata situazione storica ad affrontare i problemi e a offrire soluzioni alla classe e alla società di cui fanno parte. Che è uno dei risultati concreti più importanti cui l'attività storiografica di Eugenio Garin giunse. I ritratti degli intellettuali del XX secolo, colti nel concreto operare nella situazione storica che fu loro data, rimarranno uno dei vertici della storiografia italiana del Novecento.

2 _ Storia della filosofia come filosofia

Ricercando la definizione di filosofia è già emersa la concezione che Garin aveva della storia della filosofia. Si tratterà ora di chiarirla in modo più puntuale, per poi mostrare come essa svolga la paradossale funzione di 'metafilosofia', di riflessione storica che, avendo per proprio oggetto una determinata produzione filosofica, la giustifica nella sua concreta fisionomia e, quindi, ne rende possibile il suo effettivo intendimento.

Per definire il concetto gariniano di storia della filosofia citeremo due passi della *Filosofia come sapere storico*, il primo tratto dalle *Osservazioni preliminari*:

la nascita d'una filosofia è sempre corporalmente 'impura'; e le idee, e le loro sintesi, sono saldate alle cose. Sono idee d'uomini, e gli uomini sono coscienza ed espressione di situazioni reali, di problemi e difficoltà, di

sentimenti e bisogni che chiedono risposta, e vogliono, per aver risposta adeguata, linee d'orientamento e vedute d'insieme – carte di navigazione, avrebbe detto Hume, per il tempestoso mareggiare della vita. Alla nascita delle quali carte concorrono, oltre ai bisogni del presente, anche le indagini – le idee, filosofie – del passato. E la storia della filosofia è appunto questo andar ricercando, nel processo dell'umano lavoro, il moto delle idee, il nesso delle concezioni con le situazioni, e il loro variare, non per movimenti propri (idee da idee), ma in quel complesso giuoco di bisogni, di richieste, di costruzioni, che costituisce nel suo concreto ritmo temporale la vita degli uomini: e degli uomini reali, distribuiti variamente in stati, gruppi classi, collaboranti o in conflitto, coesistenti e pur diversi per educazione e sviluppo, e perciò con programmi e concezioni diverse in un medesimo tempo, e parziali, eppure ciascuna con la pretesa di validità ed unicità³⁴.

Il secondo da *Sessant'anni dopo*, ricordando il convegno fiorentino del 1956 e la polemica con Paci e Preti:

la storia della filosofia, come io la intendevo, e cercavo di farla, era lo sforzo di portare alla luce i procedimenti autentici, e quindi il senso di un pensatore, analizzando sul serio – sui documenti – i suoi tentativi, i suoi sviluppi, le sue contraddizioni, le varie sue risposte alle domande che emergevano nella situazione in cui si muoveva. Solo così la storia mi dava *l'altro* con cui confrontarmi, e dalla cui frequentazione imparare³⁵.

Schematizzando, si può quindi sostenere che un'autentica storia della filosofia – cioè una storia che non si riduce a una esposizione piatta delle opere e dei sistemi filosofici e non si risolve in una ricostruzione violenta e falsificante della 'verità' dell'autore³⁶, una storia che non si confonde con la filosofia della storia e con la logica, come in Hegel³⁷, deve soddisfare le seguenti condizioni: 1) l'analisi di un pensatore deve partire dai documenti, cioè innanzi tutto dai testi; 2) per comprendere una filosofia è necessario contestualizzarne le idee nell'epoca nella quale sorgono, perché esse non nascono per partenogenesi, ma dai problemi e dai bisogni della vita effettiva; 3) il filosofo appartiene però non genericamente a un'epoca storica, ma a un determinato Stato, a una specifica classe sociale ecc., ossia è sempre calato in una situazione reale, il che concorre a spiegare il fatto che si possano dare programmi e concezioni diverse in un medesimo tempo – il contesto, su cui Garin richiama l'attenzione, rivela un profilo eminentemente politico, come è evidente nelle *Cronache* e ancor più in *Intellettuali*; 4) all'elaborazione di una filosofia concorrono anche le idee del passato, che possono essere liberamente riprese a seconda dei diversi scopi. Va infatti aggiunto, a chiarimento del passo, che spesso il ricorso alle idee del passato non avviene come corretta ricostruzione storico-filosofica, ma come appropriazione strumentale, cioè uso, a volta distorto, di quelle idee per scopi

diversi da quelli per cui esse erano state concepite.

È agevole ritrovare nelle opere alle quali ci stiamo riferendo l'applicazione di tali condizioni. Il 'momento filologico' è scrupolosamente seguito: Garin si riferisce puntualmente ai testi dei pensatori, li cita rispettando il discorso dell'autore, che viene ricostruito quindi *iuxta propria principia*. Certamente, come si diceva, la scelta dei documenti da prendere in considerazione cade, piuttosto che sulle opere sistematiche, sugli interventi che intesero ottenere ascolto e inserirsi nel dibattito dell'epoca, incidendo sul presente: articoli su rivista, relazioni a convegni ecc. Si pensi, nelle *Cronache*, allo spazio e all'attenzione dedicati alla «Critica» di Croce³⁸: non che le opere sistematiche, in cui questi volle disegnare la filosofia come scienza dello spirito, siano trascurate e taciute, ma esse assumono per Garin un valore e un significato decisamente minori dell'attività critica, ricostruita e citata con grande acribia filologica:

la vera forza di Croce fu tutta nel saggio, nell'articolo, nella nota. Il suo capolavoro non è da cercarsi in un libro, in un trattato: il suo capolavoro è «La Critica», ove l'unità di un'immensa ricerca non è un'architettura simmetrica, ma la coscienza di un metodo e la presenza di un uomo: la vita di pensiero e di azione, durante un cinquantennio, di una personalità eccezionale³⁹.

Nel già citato *Gramsci e il problema degli intellettuali*, la ricostruzione del problema è solo in parte svolta attingendo alle opere carcerarie, le *Lettere* e i *Quaderni* – di cui Garin lamenta la mancanza di un'edizione critica che documenti le tappe della elaborazione dei diversi temi e il connesso rischio di fraintendere e deformare i documenti⁴⁰ –, nella convinzione che vada presa in esame tutta la produzione dell'autore per meglio intenderne le diverse fasi (sebbene ne risultino paradossalmente sottovalutate la riflessione carceraria e la discontinuità con il periodo precarcerario): lo spazio maggiore è dedicato agli articoli apparsi su quotidiani e riviste, in cui il tema degli intellettuali sorge e si svolge, nello sforzo di rimanere fedeli alla prospettiva gramsciana, «tutta calata nella lotta politica tra guerra e fascismo»⁴¹.

In questo senso, la contestualizzazione, cioè l'abbandono della pretesa impossibile di una comprensione tutta intratestuale a vantaggio della lettura del documento sullo sfondo del determinato periodo storico cui appartiene e quale risposta alle domande della situazione, diventa strumento decisivo alla intelligibilità del testo medesimo: «non si fa storia sul serio se non si ripensano e non si ricostruiscono i contesti»⁴². Si pensi al libro su Descartes, uscito nello stesso 1967, il cui taglio biografico «è stato voluto consapevolmente, e polemicamente, per sottolineare temi e problemi che troppo spesso monografie tese a ricostruzioni si-

stematiche di opere e dottrine lasciano nell'ombra»⁴³. A fondamento di questa scelta metodologica, c'è la convinzione della impossibilità di separare davvero riflessione teorica ed effetti pratici di questa, in ultima analisi cultura e politica, come recita l'omonimo saggio su Croce (*Benedetto Croce o della «separazione impossibile» fra politica e cultura*). In questo ritratto, pubblicato nel centenario della nascita del filosofo, Garin sembra rispecchiarsi nella posizione di Croce: la cultura è sempre 'impegnata', l'intellettuale è sempre 'politico'⁴⁴. Citando con ammirazione la chiusura della *Filosofia della pratica*, egli commenta:

dovere strettissimo dell'intellettuale è di lavorare e produrre opere, che condensino in realtà effettuali l'attività della cultura: opere che permettano altre opere, strumenti di progresso e di liberazione umana. Ma c'è di più: c'è la consapevolezza della provvisorietà di ogni elaborazione teorica, della sua storicità⁴⁵.

Tutte le *Cronache di filosofia italiana* erano già state costruite nella convinzione che solo seguendo i mutamenti del contesto politico si potessero cogliere il sorgere, l'affermarsi e il declinare delle idee, i cambiamenti e le svolte delle concezioni generali che segnano la storia concreta: la guerra libica e la Grande guerra, il fascismo e le date che ne scandirono l'ascesa e la caduta (il 1922 e il 1925, il 1929 e 1935, il 1938 e il 1943), il secondo dopoguerra, con il suo 1945

e il suo 1948. Con l'avvertenza che il contesto non determina tali idee e il loro mutare, ma le sollecita e indirizza, pur conservando sempre l'intellettuale una fondamentale libertà, garanzia della responsabilità morale delle sue scelte: «il presente concreto è plurale e policentrico, le idee [...] non potranno non essere molteplici, e tra loro in urto o in pacifica coesistenza»⁴⁶. Le *Cronache* si basano su questa dialettica tra la situazione, che impone problemi e suggerisce soluzioni, e le diverse risposte che vengono date alle questioni. Per limitarci a un solo esempio, tutto da gustare per la pungente ironia che vi aleggia in ogni pagina, si legga la ricostruzione dei congressi nazionali della Società filosofica italiana dopo il 1920: essi rappresentano «un'immagine quasi corposa di questo influire degli eventi nel dialogo dei professionisti della somma sapienza»⁴⁷, ma anche delle scelte che divisero la comunità dei filosofi. Così assistiamo alla frattura del VI congresso (1926), chiuso dalle autorità fasciste dopo il celebre discorso di De Sarlo sull'alta cultura e la libertà, cui si oppose Carlini; la svolta dopo la Conciliazione – il 1929 è per Garin una data fortemente epochizzante –, segnata dall'urto tra cattolici e idealisti e dalla scissione all'interno dell'attualismo; la successiva assenza di crociani, gentiliani, martinettiani e positivisti ai congressi, i quali assunsero «un sempre crescente carattere di sagra provinciale»⁴⁸; fino al quattordicesimo congresso svoltosi a Firenze nell'ottobre

del 1940, a guerra ormai iniziata, in cui si cominciò a manifestare la consapevolezza della catastrofe e dei compiti che attendevano gli intellettuali: «sembrò, in qualche momento, che dopo tanta farsa, perfino i 'filosofi' italiani riacquistassero qualche serietà»⁴⁹.

Sull'ultima condizione della storiografia filosofica – la considerazione del peso che le idee del passato hanno nell'elaborazione del pensiero presente – il discorso da fare sarebbe molto lungo. Osservato già che questo rapporto non è solo dello storico della filosofia, che ricostruisce sui documenti i procedimenti autentici di un filosofo e quindi il senso delle sue idee, e ricerca nel passato motivi di comprensione del presente e di costruzione del futuro⁵⁰, si tratta di capire in che modo il passato sia colto e fatto strumento di illuminazione del presente. Dobbiamo qui limitarci a individuare alcune tipologie. Si può, ad esempio, ridurre il nuovo al vecchio, «sterilizzando sistematicamente le concezioni della realtà e svuotandole dei loro germi più fecondi, e tagliando, quasi senza avvedersene, i nessi fra cose e idee, fra la politica e la cultura»⁵¹. Oppure usare selettivamente il passato. Lo fece in senso conservatore Guido De Ruggiero, il quale nella *Storia del liberalismo europeo* avanza diverse riserve nei confronti del liberalismo inglese e critica *On liberty* di Mill per gli sviluppi politici che prospetta (sostanzialmente l'apertura a istanze democratiche e socialiste), dando un ben

diverso giudizio nei confronti del molto meno avanzato liberalismo tedesco⁵². Ma si può anche scegliere nel passato quanto giova a una politica autenticamente emancipativa: prendendo atto della pluralità racchiusa nel passato, della compresenza in esso di «molte 'tradizioni'», Gramsci pone il problema dell'opportunità di scegliere una tradizione: «i *Quaderni* [...] possono anche vedersi come il tentativo di profilare un'altra storia d'Italia, 'scegliendo' un'altra tradizione»⁵³ rispetto a quella dominante⁵⁴. Garin cita con consenso questa tesi di Gramsci, che ben rappresentava la possibilità tradurre in politica la cultura⁵⁵. Se la scelta del passato è sempre un'operazione politica, allora è politica anche un'opera storiografica volta a valorizzare uno specifico modo di filosofare: critico, razionale, alieno dai massimi problemi ma attento alle questioni particolari. Le idee del passato serviranno a costruire la città degli uomini.

La conclusione che emerge da questa fin troppo breve ricognizione è paradossale: chi dà la spiegazione ultima delle ragioni per cui una filosofia assume una determinata configurazione concettuale non è la filosofia ma la storia, che quindi svolge l'ufficio della filosofia. Riflettendo sulle conclusioni del dibattito fiorentino del 1956, Garin sostenne con nettezza che la storia (della filosofia) non soffre di complessi di inferiorità nei confronti della filosofia:

proprio perché vuol essere integrale storicizzazione, si propone come 'filosofia', ossia come un modo legittimo di porsi del filosofare, che riconosce il valore delle ricerche logiche, metodologiche, linguistiche ecc., ma proclamando l'esigenza di chiarirne la genesi, i rapporti con una situazione reale, le 'ragioni' storiche in tutta la complessità dell'orizzonte umano in cui sorgono. Lungi dal riconoscersi «*philosophia inferior*» questa 'storia' si pone molto francamente come una direzione in cui, oggi, può tentarsi ancora seriamente, in modo criticamente valido, una considerazione unitaria della realtà quale è data dalla nostra esperienza⁵⁶.

Ciò non significava «ridurre la filosofia a storiografia», ma affermare la «storia della filosofia come filosofia»⁵⁷. La distinzione è sottile, benché decisiva. Garin non nega l'esistenza di una filosofia autonoma rispetto alla storiografia filosofica: le «ricerche logiche, metodologiche, linguistiche ecc.» continuano a svolgere un ruolo positivo ed efficace in quanto indagini concrete, determinate a un ambito circoscritto dell'esperienza umana. Se però si vuole comprenderle davvero, afferrando la ragione, cioè i bisogni reali, del porsi di quei problemi cui quelle ricerche danno risposta, allora se ne deve fare la storia. Perché farne la storia è sviluppare «una coscienza alla seconda potenza»⁵⁸.

3 _ Valutazione storica e valutazione morale

Le tesi espone da Garin suscitarono, come già accennato e come è noto, un vivace dibattito, in cui si fecero sentire voci acutamente critiche della impostazione gariniana. Queste critiche si possono riassumere sostanzialmente nel rischio che quella impostazione smarrisse il carattere filosofico della storia della filosofia: quella di Garin era, come si scrisse, una storia *storica* della filosofia, alla quale si doveva contrapporre una storia *filosofica* della filosofia, sola capace di non negare il valore e il significato filosofico del rapporto del pensiero presente col pensiero passato. Fu questa, nella sostanza, l'obiezione avanzata da Paci e da Preti⁵⁹.

La critica di quest'ultimo, in particolare, sembrava cogliere taluni limiti della concezione gariniana della storiografia filosofica più che respingerla *tout court*. Preti mise infatti in evidenza come il criterio filologico di attenersi soltanto ai «nessi di vicende accertabili» nella ricostruzione storico-filosofica non esaurisse affatto l'ambito di indagine della storia della filosofia. Nella storia del pensiero si tramandano temi, termini, linguaggi, modi di organizzare i discorsi, procedure argomentative, che costituiscono 'ismi' e 'essenze' – da intendersi operativamente e non sostanzialisticamente –, che danno luogo a specifiche tradizioni e orientano, pur senza determinarlo, il pensiero dei filosofi: «l'essere empirista o razionalista, materialista o spiritualista,

et similia, significa principalmente questo: avere adottato una certa “logica”, certi determinati *loci*, certi determinati procedimenti di ricerca e/o prova che sono peculiari di questi atteggiamenti»⁶⁰. Insomma, Preti evocava la necessità di tenere presente oltre la situazione anche un altro contesto, un contesto, per così dire, di lunga durata: una tradizione. Garin si limitò a ribadire che nell’indagine storica non si possono prendere le mosse da precostituite «forme o strutture durevoli», le quali semmai potranno essere solo il risultato di quella indagine. Il compito dello storico della filosofia – ricordò ancora una volta Garin – è di ricercare «i nessi accertabili fra quelle formulazioni che volta a volta si sono dette ‘filosofie’ e le esperienze, le indagini, le esigenze, i bisogni con cui mostrano di avere connessione»⁶¹.

Per limiti di spazio non è qui possibile discutere come meriterebbe la proposta di Preti e i problemi che pone, che richiederebbero una trattazione specifica. Mi limiterò invece a presentare, sia pur rapidamente, una sola questione: se l’opera di Garin sia una storiografia esclusivamente descrittiva o anche valutante, ed eventualmente quale significato assuma la valutazione. Il modo in cui questa critica fu avanzata – la storia ‘storica’ della filosofia avrebbe eliminato ogni criterio di valutazione e limitato il lavoro storiografico alla descrizione⁶² – non colse in realtà pienamente nel segno. Come si legge nella risposta a Enzo Paci⁶³, Garin

riconosceva che ogni autentica storiografia è valutante, ma non perché commisuri le filosofie apparse nella storia alla Verità e stabilisca il grado di prossimità o lontananza dei «pensieri individuali» al «volto immutabile» di quella. Altra e più sottile è invece la difficoltà cui egli andava incontro proponendo la soluzione alla questione: «verità universale», scriveva, è la congruenza, «concreto connettersi» di «precise risposte a precise richieste – e il ‘falso’ e il ‘male’, che l’indagine storica costantemente individua, sarà la mancata, o inadeguata risposta»⁶⁴. E poco dopo ribadiva che la storia, sempre,

è valutazione, anche se non di quel tipo, caro a certi «filosofi», intenti, con la matita rossa e turchina, a segnare gli errori teoretici di Spinoza, e a dare il voto di condotta a Robespierre. Ogni rapporto, ogni nesso posto fra dottrine e dottrine e fra idee e situazioni, è valutazione; ogni indicazione di vie bloccate, ogni determinazione di chiusure, ogni identificazione di componenti, è valutazione⁶⁵.

In questo passo risalta in primo piano la centralità della dialettica tra situazioni e idee: la valutazione che lo storico deve fare è innanzi tutto della congruità tra questi due poli, dove il primo svolge il ruolo della richiesta e il secondo della risposta; solo in secondo piano si situa la valutazione del nesso fra dottrine e dottrine. Si prendano ad esempio di valutazione di questo secondo nesso le severe

pagine dedicate nelle *Cronache* a Giovanni Marchesini, il maestro del suo maestro Limentani: il «dramma» di Marchesini «fu nel suo ancorarsi al positivismo ardigioiano, senza rendersi conto di quel che importava l'accertamento delle premesse»: la mobilità delle idee e dei valori umani non potevano conciliarsi con la 'metafisica' di Ardigò, «con la corpulenza del naturalismo del maestro e con la rigorosa fissità di quelle leggi»⁶⁶. Oppure, le assai più importanti considerazioni che si avanzano sulla sostanziale eterogeneità rispetto all'impianto storicista dei concetti idealistici che Croce riprende dal suo più giovane amico Gentile (la profonda differenza tra i due 'filosofi amici' è una delle tesi più forti del libro), con la conseguenza che Croce «si servì del linguaggio e di certe argomentazioni dell'amico, e non sempre a vantaggio della chiarezza e della coerenza propria». Infatti, mentre in Gentile l'unità del reale era nel pensiero in atto e quindi nella filosofia così intesa tutto si risolveva, in «Croce l'unità era la storia, ossia il razionale processo comune al tutto»⁶⁷ e la filosofia era conseguentemente «concetto del mobile farsi della realtà, ossia conoscenza storica»⁶⁸. Riprendendo, ad esempio, il concetto «tipicamente attualistico» della 'contemporaneità della storia', Croce rendeva «ambiguo»⁶⁹ il concetto di storia e il suo storicismo. La valutazione che in questo caso lo storico di queste vicende offre riguarda il nesso tra le dottrine: 'vero' sarà non solo il nesso congruo, ma anche

quello incongruo, quando tale nesso sia compreso per quello che è, cioè un nesso effettivo oppure soltanto immaginato. Il criterio di giudizio in questo caso è dato dalla coerenza logica, alla luce della quale il nesso apparirà di volta in volta adeguato o inadeguato.

Il nesso tra idee e situazione si rivela invece ben altrimenti problematico. Garin, infatti, non esplicita quale sia il criterio di giudizio per cui rispetto a una medesima domanda, cioè alla sollecitazione posta da una determinata situazione, sia 'vera' una risposta e 'falsa' un'altra, adeguate alcune idee e inadeguate altre. Perché, ci deve chiedere, dinanzi all'«esperienza di dolore e di rovina» della Grande guerra, dovrebbero essere più 'vere' le parole di Serra e la sua condanna dell'ottimismo idealistico rispetto alle «divagazione evasive» e ai «sermoni edificanti» di molti⁷⁰? Perché dovrebbero essere 'falsi' la «brava esaltazione guerriera» di Aliotta e il fragile relativismo che era seguito all'abbandono dello spiritualismo e della fede nel migliore dei mondi possibili⁷¹, che proprio la guerra aveva causato? Le possibilità sono due: o si ritiene che le risposte inadeguate siano tali perché, non comprendendo la domanda, dicano altro da quello che dovrebbero dire se avessero compreso; oppure che le risposte non siano moralmente (e politicamente) accettabili. Nel primo caso abbiamo di nuovo la coerenza come principio che guida la comprensione dello storico, il

quale valuta sulla sua base dell'«aderenza» alla «'logica delle cose'», come aveva fatto Gramsci⁷². Nel secondo caso, essendo il criterio di giudizio morale⁷³ – la serietà di Serra contro l'opportunismo di Aliotta, oscillante nel linguaggio e nelle idee, ma pronto ad adattarsi alle situazioni⁷⁴ –, abbiamo la conseguenza che non ci troviamo più dinanzi a un giudizio storico su fatti (i documenti) ma a una valutazione morale su azioni (gli uomini)⁷⁵.

Si aprono a questo punto due questioni. In primo luogo, la presenza del *ridere* e del *lugere*, cioè della valutazione morale, nell'*intelligere* storico non appare giustificata: «la storia non piange e non ride; cerca di comprendere»⁷⁶, aveva scritto una volta Garin. Ma così evidentemente non è, se la narrazione storica può, anzi, deve accogliere non solo il vero e il falso, bensì anche il bene e il male. In secondo

luogo, ammesso e non concesso che la valutazione morale sia una presenza giustificabile nella ricostruzione storiografica, si pone il problema di come evitare il rischio del relativismo, di come conciliare cioè la pretesa universalità del criterio che fonda la valutazione morale con lo storicismo integrale. Se storicizzare vuol dire «riportare tutta la realtà entro i limiti della esperienza umana e delle sue possibilità», ciò significa che in essa «valori e verità faticosamente nascono e crollano nei ritmi del pensiero e dell'opera: e gli uomini li innalzano con la ragione e il lavoro, e li abbattano quando non servono più, e ne costruiscono di nuovi: e di assoluto non c'è che il pensare e il fare dell'uomo»⁷⁷.

Questioni acute, su cui il discorso dovrebbe aprirsi, mentre invece è costretto a chiudersi. Basti qui averle evocate.

_ Note

1 _ E. GARIN, *La filosofia come sapere storico* [1959], Laterza, Roma-Bari 1990 (d'ora in poi il volume sarà indicato con la sigla FSS).

2 _ Cfr. *ivi*, p. 135.

3 _ *Ivi*, p. 153.

4 _ Sull'evoluzione del pensiero di Garin, cfr. M. CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2011. Ha segnalato con chiarezza le novità della ricerca gariniana in riferimento alla filosofia del Novecento, segnatamente rispetto al rapporto tra filosofia e scienza, M. FERRARI, *Giulio Preti, Eugenio Garin*

e la storia della filosofia, «Filosofia Italiana», XIV (2019), 1, pp. 35-58, spec. pp. 44-55.

5 _ E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana 1900/1943* [1955], Laterza, Bari 1966 (d'ora in poi il volume sarà indicato con la sigla CFI); ID., *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974 (d'ora in poi il volume sarà indicato con la sigla XXS).

6 _ M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016, p. 107. Il passo che si cita è inserito in una efficace ricostruzione del dibattito sulla storia della filosofia tra la seconda

metà degli anni Quaranta e i Sessanta: cfr. *ivi*, pp. 101-113. Ferrari ha anche brevemente esposto il profilo delle *Cronache di filosofia italiana*, facendo cenno alle principali recensioni coeve (Cantimori, Togliatti, Bobbio): cfr. *ivi*, pp. 115-117. Ricco di riferimenti, anche bibliografici, al dibattito sopra menzionato è il saggio dedicato alla teoria della storiografia filosofica di Garin da C. BORGHERO, *Filosofia e storia della filosofia*, in *Garin e il Novecento*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXVIII (2011), 2, pp. 379-400, ora in *Id.*, *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2017, pp. 441-464, spec. pp. 450-456. Lo stesso Borghero ha opportunamente osservato che «nonostante la fama internazionale di Garin come studioso del Rinascimento, spesso le sue considerazioni di metodo della storia della filosofia risultano ignorate» all'estero, indizio questo della «debolezza teorica delle discussioni fuori d'Italia, della loro angustia intellettuale e della loro mancanza di respiro filosofico» (C. BORGHERO, *Un'assenza ingombrante: il dibattito internazionale sulla storia della filosofia e Garin*, in *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, cit., pp. 465-490: 466).

7 _ E. GARIN, *Intervista sull'intellettuale*, a cura di M. Ajello, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 123.

8 _ CFI, p. XI.

9 _ FSS, p. 46.

10 _ *Ivi*, p. 46n.

11 _ Su questo punto diverso è il giudizio di M. MUSTÈ, *La filosofia come sapere storico*, in G. VACCA e S. RICCI (a cura di), *Il Novecento di Eugenio Garin*, Istituto Enciclopedia Italiana, Roma 2011, pp. 323-337: 336.

12 _ FSS, pp. 74-75.

13 _ *Ivi*, p. 76.

14 _ *Ivi*, p. 75.

15 _ *Ivi*, p. 9.

16 _ *Ivi*, pp. 120-121.

17 _ Cfr. *ivi*, p. 128.

18 _ E. GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento* [1947, 1952], Laterza, Bari 1964, p. 10. Di ampliamento del concetto di filosofia ha parlato anche C. BORGHERO, *Filosofia e storia della filosofia*, cit., pp. 441-445, il quale si sofferma proprio sul celebre testo di Garin del 1952.

19 _ *Ivi*, p. 11.

20 _ FSS, p. 144.

21 _ *Ivi*, p. 6.

22 _ *Ivi*, p. 13.

23 _ *Ivi*, p. 14.

24 _ *Ivi*, pp. 15-16.

25 _ G. TURI, *Intellettuali e fascismo nell'esperienza e nella riflessione di Eugenio Garin*, in *Garin e il Novecento*, cit., pp. 275-298: 285.

26 _ CFI, p. 174.

27 _ Si noti come sulle copertine originali di queste due opere compaiano alcune delle più importanti riviste del Novecento italiano.

28 _ *Ivi*, p. XI.

29 _ *Ivi*, pp. XIV-XV.

30 _ *Ivi*, p. 491n. Si veda E. GARIN, *Prospettive culturali e conflitti di idee in Italia dopo la Seconda guerra mondiale*, «Problemi del socialismo», V (1962), pp. 865-889.

31 _ Sul rapporto Garin-Gramsci sono usciti alcuni notevoli contributi, che hanno messo a fuoco la profonda incidenza della lezione gramsciana, più forte soprattutto tra gli anni Cinquanta e Sessanta, ma anche la sostanziale

autonomia della storiografia gariniana dalla filosofia della praxis. Tra i principali studi ricordo F. FROSINI, *La presenza di Gramsci nella storiografia di Garin sul Novecento*, in G. VACCA e S. RICCI (a cura di), *Il Novecento di Eugenio Garin*, cit., pp. 245-266, molto attento a ricostruire le modificazioni intervenute tra fine anni Quaranta e fine dei Sessanta nell'impiego delle categorie gramsciane all'interno di un quadro concettuale sostanzialmente diverso; G. VACCA, *Eugenio Garin interprete di Gramsci*, ivi, pp. 273-305, il quale sottolinea come Garin cercasse in Gramsci la possibilità di fondare la propria storiografia, per cui la sua interpretazione del pensatore sardo si attiene alla storia degli intellettuali, senza affrontare un confronto teoretico con la filosofia della praxis; il saggio di Vacca è assai interessante anche per quanto riguarda il rapporto con Togliatti e la politica culturale del Pci. Molto diversa è l'impostazione dello studio di G. SASSO (*Garin e Gramsci*, in *Garin e il Novecento*, cit., pp. 329-377), il quale mostra l'impossibilità di realizzare da parte di Garin il programma gramsciano dell'*Anti-Croce*, a causa dell'aporeticità del proprio programma di storicismo integrale. Il testo del 2009 approfondisce e radicalizza le obiezioni già rivolte a Garin nel saggio *Intorno alla storia della filosofia e ad alcuni suoi problemi*, in G. SASSO, *Passato e presente nella storia della filosofia*, Laterza, Bari 1967, pp. 9-67: 53-66.

32 _ XXS, p. xx.

33 _ La citazione dei *Quaderni* è tratta da XXS, p. 335 (i corsivi sono di Garin). Cfr. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Geratana, Einaudi, Torino 1975, pp. 1377-1378.

34 _ FSS, p. 47.

35 _ Ivi, pp. 152-153.

36 _ Cfr. ivi, p. 133.

37 _ Cfr. ivi, pp. 48-53. Va notato che la critica a Hegel sarà sempre più netta col passare degli anni. Se nella *Filosofia come sapere storico* si riconosce ancora che si deve all'influenza hegeliana «l'importanza assunta dall'insegnamento e dallo studio della storia della filosofia», sebbene la storia della filosofia hegeliana sia una filosofia della storia (FSS, p. 48), in un intervento del 1981 Garin nega l'idea che la storia della filosofia nasca con Hegel, sostenendo invece che nelle irrigidite strutture logiche hegeliane muore un'attività iniziata con l'Umanesimo e la filologia: cfr. E. GARIN, *Filosofia e storia della storiografia filosofica*, in M. DAL PRA ET ALII, *La storiografia filosofica e la sua storia*, Antenore, Padova 1982, pp. 39-51, spec. 46-47. Sulla necessità di comprendere sullo sfondo dell'idealismo, e quindi di Hegel oltre che di Croce e Gentile, il modo in cui Garin ha pensato il rapporto della filosofia con la sua storia, ha insistito opportunamente M. MUSTÈ, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008, pp. 206-211, e soprattutto in *La filosofia come sapere storico*, cit.

38 _ Sul complesso rapporto che Garin ebbe con Croce e sulle diverse interpretazioni che ne diede durante i diversi periodi della sua vita, cfr. C. CESA, *Eugenio Garin tra Croce e Gentile*, in *Garin e il Novecento*, cit., pp. 299-328; e M. MAGGI, *Il confronto con Croce*, in G. VACCA e S. RICCI (a cura di), *Il Novecento di Eugenio Garin*, cit., pp. 41-56.

39 _ CFI, p. 234.

40 _ XXS, p. 327.

41 _ Ivi, p. 290.

42 _ E. GARIN, *Intervista sull'intellettuale*, cit., p. 19.

43 _ FSS, p. 156. Cfr. E. GARIN, *La vita e le opere di Cartesio: notizia bibliografica*, Laterza, Bari 1967.

44 _ In Garin «vita civile e vita intellettuale, politica e cultura, si intrecciano in un nodo inestricabile» (P. SANTOMASSIMO, *L'impegno civile*, in *Garin e il Novecento*, cit., pp. 93-116: 107). Sull'argomento cfr. anche U. DOTTI, *Eugenio Garin e la sua figura d'intellettuale*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, a cura di F. AUDISIO e A. SAVORELLI, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 53-64.

45 _ XXS, p. 51.

46 _ FSS, p. 56.

47 _ CFI, p. 442.

48 _ Ivi, p. 452.

49 _ Ivi, p. 455.

50 _ FSS, p. 37.

51 _ E. GARIN, *La cultura e la scuola*, Einaudi, Torino 1960, pp. 18-19.

52 _ Cfr. XXS, p. 132. Giudicato con benevolenza nelle *Cronache di filosofia italiana* (CFI, pp. 385-387), De Ruggiero riceve un giudizio assai meno positivo nel profilo che *Intellettuali italiani del XX secolo* gli dedica. Sull'interpretazione gariniana di De Ruggiero e sulla differenza di giudizio del libro del 1974 rispetto a quello del 1955, cfr. le puntuali osservazioni di G. TURI, *Intellettuali e fascismo*, cit., pp. 285-287, in cui si sostiene che il mutamento di giudizio è da attribuirsi al maggior peso del contesto, il fascismo, in cui questa figura viene inserita.

53 _ XXS, p. 330.

54 _ Cfr. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., p. 342.

55 _ Sul punto, cfr. G. VACCA, *Eugenio Garin interprete di Gramsci*, cit., p. 298.

56 _ FSS, p. 17n.

57 _ Ivi, p. 157.

58 _ Ivi, p. 77.

59 _ Altre obiezioni, come quella di Sasso (ma già qualcosa in questo senso aveva detto Paci), traevano dallo storicismo integrale di Garin la conseguenza paradossale, e aporetica, dell'affacciarsi in quello del sapere assoluto. Ho già affrontato l'argomento in altra sede: cfr. M. BISCUSO, *Lo storicismo integrale di Eugenio Garin*, «Filosofia Italiana», VI (2010), 1, pp. 1-9: spec. 7-9, [url: <http://www.filosofiaitaliana.net/wp-content/uploads/2017/11/Biscuso-Lo-storicismo-integrale-di-Eugenio-Garin.pdf>].

60 _ G. PRETI, *Continuità ed «essenze» nella storia della filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», XI (1956) 3-4, pp. 359-373, poi in ID., *Saggi filosofici*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1976, II, pp. 245-264: 250. Le tradizioni filosofiche costituiscono un ulteriore e diverso contesto rispetto alla situazione di cui parlava Garin, ulteriore contesto che deve essere tenuto presente se si vuole davvero comprendere la 'logica' di un filosofo, il suo modo di fare ricerca, di argomentare, di discutere con altri filosofi. Fare storia della filosofia, allora, significherà ricostruire una filosofia nella sua concretezza di produzione individuale sullo sfondo di una determinata tradizione, che non è mai qualcosa di statico, tenendo presenti le «situazioni storiche e culturali e personali», nelle quali concretamente il filosofo esercita il pensiero e che lo portano alla formulazione di una proposta filosofica originale all'interno di quella tradizione. Sulla proposta di Preti, cfr. in questo fascicolo L. SCARANTINO, *Storicità del sapere e storiografia delle tradizioni filosofiche nell'opera di Giulio Preti* e la bibliografia ivi riportata.

61 _ FSS, p. 84.

62 _ Sulla questione, cfr. soprattutto la riflessione a partire dal convegno fiorentino del 1956 avanzata da N. BOBBIO, *Storiografia descrittiva o storiografia valutante?*, «Rivista critica di storia della filosofia», XI (1956) 3-4, pp. 374-380, il quale ritiene che si possa fare una storia valutante senza cadere in ipostatizzazioni metafisiche.

63 _ E. PACI, *Filosofia e antifilosofia*, «aut aut» VI (1956) 35, pp. 400-406; la risposta di Garin fu pubblicata nel fascicolo successivo, pp. 462-467; Garin raccolse poi entrambi i testi sotto il titolo *Filosofia e antifilosofia. (Una discussione con Enzo Paci)*, in FSS, pp. 18-32.

64 _ FSS, p. 28.

65 _ Ivi, p. 30.

66 _ CFI, pp. 103-104.

67 _ Ivi, p. 250.

68 _ Ivi, p. 254.

69 _ Ivi, p. 251.

70 _ Ivi, p. 346.

71 _ Ivi, p. 347.

72 _ XXS, p. 338.

73 _ D'altronde lo stesso Garin aveva dichiarato che «queste pagine furono scritte in origine

proprio al concludersi della seconda guerra mondiale, come una specie di *esame di coscienza*» (CFI, p. XII; corsivo mio). Recensendo le *Cronache* Delio Cantimori aveva parlato di un libro «animato da 'un interesse morale' che agiva come criterio di valutazione storica» (citazione tratta da M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana*, cit., p. 116).

74 _ CFI, pp. 348-349.

75 _ Marcello Mustè si è soffermato su questa questione di grande complessità con considerazioni assai fini, ma anche problematiche. L'osservazione secondo cui «il criterio della valutazione non poteva essere indicato né in valori presupposti all'operazione storica, né nel processo storico stesso», perché «solo l'esercizio del *lavoro storico* avrebbe mostrato la valutazione aderente non alle cose, si badi, ma alla loro comprensione» (M. MUSTÈ, *La filosofia come sapere storico*, cit., p. 334) non mi sembra sostenibile nei casi in cui il nesso tra situazioni e idee è valutato sulla base di criteri impliciti di giudizio morale presupposti al lavoro storico.

76 _ FSS, p. 43.

77 _ CFI, p. 395.

Storicità del sapere e storiografia delle tradizioni filosofiche nell'opera di Giulio Preti

di Luca Maria Scarantino*

ABSTRACT

This paper outlines Giulio Preti's conception of history of philosophy as a key contribution to Italian scholarly debate in the 1950s. Preti's approach is seen as focused on the concept of 'traditions', in agreement with his general ontological pluralism. His work in the domain of history of philosophy is seen as a possible model for conceiving cross-cultural approaches in philosophy. [_Contributo ricevuto il 22/07/2022. Sottoposto a peer review, accettato il 10/08/2022.](#)

L'opera di Giulio Preti è permeata di storicità. Lo è sul piano epistemologico, daché è storicizzando il nesso tra rappresentazione e percezione, ossia tra mondo ed esperienza, che viene rotto il paradigma del realismo ontologico. Lo è sul piano dell'agire morale, ove la variabilità storica delle intuizioni etiche motiva la ricerca di una legge formale della moralità¹. E lo è nella storicità del soggetto trascendentale, il perno concettuale della filosofia pretiana, nel quale il piano dell'ontologia formale si salda, con rara profondità di pensiero, alla dimensione pragmatica del mondo della vita.

Per meglio delineare i motivi della riflessione storiografica pretiana, sarà quindi utile inquadrali in questo ge-

nerale impianto teorico². In un celebre capitolo di *Praxis ed empirismo*, dedicato alla conoscenza storica, Preti spiega come pensare la storia significhi «costruire l'ontologia formale e materiale della dimensione storica» in modo tale da «sostenere un sapere storico scientifico»³. Il discorso storico dovrà poggiare anzitutto su di un'esperienza verificabile: l'esperienza testuale, archeologica, filologica e in genere documentaria su cui poggiano gli enunciati e le teorie che formano sapere storico. D'altra parte, l'ontologia della regione storia pone, perché la storia possa essere pensabile, la stessa esigenza di legalizzazione categoriale di qualsiasi costruzione ontologica. Il discorso storico, al pari di ogni altro discorso teorico, costituisce infatti

* Presidente, International Federation of Philosophical Societies – FISF.

i propri oggetti secondo strutture formali in grado di rivelarsi operativamente valide una volta applicate alla porzione di esperienza rilevante per tale regione, «senza respingere a priori né analogie né differenze rispetto alle ontologie proprie di questa o quella scienza naturale»⁴. Per dirla con Preti, i 'fatti' di cui si compone la conoscenza storica «*non sono* gli eventi che si tenta di ricostruire: i 'fatti' propriamente sono, per esempio, che nella narrazione *A* sta scritto così e così, nella narrazione *B* in un altro modo, nel documento *C* in un altro modo ancora...»⁵.

Nel determinare le categorie costitutive della conoscenza storica si inserisce subito un richiamo all'impianto idealista, che agli occhi di Preti ha il merito «di fissare un carattere fondamentale dell'ontologia regionale della storia: e cioè che la storia è 'processo', *feri*» e «costituisce il suo oggetto non come un *factum*, ma come un *feri*»⁶. Ma la nozione di processo rimanda a un'unità concettuale che forma il limite del processo stesso, facendo emergere la funzione costitutiva di quest'ultimo. Preti si sofferma sull'analisi hegeliana di tale nozione, che nella *Logica* viene «esposta come dottrina del *concetto*»: e questo

è appunto insieme il *punto di arrivo* della serie che lo costituisce (cioè, in un certo senso, l'ultimo elemento di essa) e l'*insieme unitario*, l'universo, che viene costituito dalla serie stessa – è il *resultato*, nel doppio senso di evento finale e di unità costituita dall'insieme

degli altri eventi; i quali quindi ne sono e gli *antecedenti* e i *momenti*. Un "processo" è dunque qualcosa che si pensa (si enuncia, si descrive, si sistema) mediante un "concetto"; una serie di eventi che però non sono soltanto successivi ma si sistemano come *momenti* entro l'unità del concetto stesso⁷.

La metodologia storiografica di Preti poggia su quest'idea fondamentale, che fa della storicità il modello costitutivo dell'esperienza in generale, e si articola secondo due dispositivi sistemativi complementari. Da un lato troviamo un insieme di principi formali che assicurano la continuità logico-categoriale dei sistemi filosofici. Si tratta di quel che Mario Dal Pra avrebbe chiamato «continuità delle strutture filosofiche»⁸ e che Preti richiama in una pagina di *Praxis ed empirismo*:

ogni novità emerge da un tessuto continuo, un tessuto che certo si viene modificando, ma si modifica appunto mediante la creazione delle novità. Se quel tessuto non fosse continuo, se ogni linguaggio nuovo non adoperasse le parole di un vecchio linguaggio, se ogni nuovo istituto non utilizzasse un insieme di vecchi istituti, non soltanto la storia sarebbe un succedersi di miracoli, ma ogni novità risulterebbe incomprensibile⁹.

D'altra parte, i problemi che formano la storia della filosofia vengono inquadrati secondo una pluralità di intenzionalità trascendentali che sono all'origine delle diverse tradizioni di pensiero. Pre-

ti si muove su questi due piani, distinti ma complementari, nel costruire il sapere storico-filosofico. Quest'ultimo ha per compito di integrare i dati storici in una complessa articolazione di continuità e discontinuità, la cui dinamica forma la struttura portante delle *tradizioni* filosofiche nel loro sviluppo storico. In *Continuità ed essenze nella storia della filosofia*, forse il più importante tra i suoi scritti storiografici, Preti dà compiuta espressione a quest'impianto, osservando come la persistenza di temi, termini e linguaggi riguarda

non solo l'uso di parole determinate, ma anche il modo di organizzare i discorsi, il modo di provare le asserzioni, e (il che particolarmente mi interessa qui) un'intera topica.

Non solo cioè delle regole logico-pure di conseguenza formale, ma anche degli schemi generali di implicazione materiale, o anche semplicemente dei principii generali contenutisticamente determinati. Ciò costituisce una *tradizione* filosofica, o per meglio dire (perché almeno *prima facie* appaiono essere molte di più) delle *tradizioni* filosofiche¹⁰.

Gli studi sulla logica formale nel Medioevo, tra i maggiori contributi storiografici di Preti, illustrano con molta chiarezza questo modo di ricostruire la storia del pensiero filosofico¹¹. L'affermarsi della logica terministica viene studiato non solo nel proprio sviluppo interno (da Roscellino a Pietro Hispano e, successivamente, nelle diramazioni scotista e occa-

mista) ma soprattutto in quanto formarsi di una nuova topica, in parziale continuità sia con la tradizione precedente (la *logica antiqua* dell'aristotelismo alto-medievale) che con gli sviluppi successivi del pensiero formale. Così, nell'apparire dei *parva logicalia*, una «novità *quasi assoluta*», Preti vede il germe di una tradizione semantica che andrà maturando nel corso dei secoli sino a permeare gran parte della filosofia del Novecento¹².

Si tratta insomma di individuare di volta in volta una persistente «logica del discorso filosofico concreto», «premesse inserite nei ragionamenti, caratteristiche forme o procedure di argomentazione etc.»¹³, che si esprimono attraverso schemi concettuali, o categorie, che Preti in *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia* (1951)¹⁴ chiama *parametri* e nel 1956 *topiche*. È a partire da questi schemi che diviene possibile isolare i diversi *-ismi* filosofici e considerarli strutture formali di legalizzazione della storia della filosofia: «l'essere empirista o razionalista, materialista o spiritualista, *et similia*, significa principalmente questo: avere adottato una certa "logica", certi determinati *loci*, certi determinati procedimenti di ricerca e/o prova che sono peculiari di questi atteggiamenti»¹⁵. E infatti la dinamica tra gli *-ismi* in storia della filosofia è un aspetto del problema relativo

al valore e significato che possono conservare le "essenze" in un modo di pensare empiristi-

co. [...] l'essenza, poniamo, dell'empirismo, oppure dello scotismo, oppure dell'esistenzialismo, è un insieme di particolarità empiricamente notabili e descrivibili, con le quali un certo pensatore può essere detto, ad es., un empirista, uno scotista, ecc., e senza le quali non si può così classificare¹⁶.

Il saggio *Continuità ed 'essenze' nella storia della filosofia* apparve sulla «Rivista critica di storia della filosofia» nell'autunno del 1956. Si tratta di un testo di particolare rilievo non solo per le tesi che espone ma anche per il contesto in cui venne composto. Lo scritto completava idealmente gli interventi svolti da Eugenio Garin, Enzo Paci e Mario Dal Pra in occasione del quinto convegno neoilluminista (Firenze, 29-30 aprile 1956)¹⁷. Preti partecipava in tal modo a un momento decisivo del dibattito storiografico italiano, fornendo una prospettiva complementare a quella dei tre relatori fiorentini; e non è fuori luogo sottolineare l'influenza che le sue tesi ebbero sui successivi lavori di alcuni tra loro, a cominciare da Mario Dal Pra. Lo studio affronta il tema dell'unità delle tradizioni filosofiche, degli *-ismi*, discutendo la nozione storiografica di 'essenza'. Nella costruzione del discorso storico-filosofico, è l'argomento di Preti, la nozione di 'essenza' può svolgere un ruolo costitutivo se concepita in maniera formale, ossia come principio regolativo mediante il quale distinguere i tratti fondamentali delle varie tradizioni filosofiche nel loro

sviluppo storico. Non si tratta di sovrapporre rigidi schemi interpretativi all'esperienza storica o, peggio, di ridurre la complessità dei processi storici a unità costanti e invariabili nel tempo: su questo punto Preti è in perfetta sintonia con Garin. La perfettibilità, anzi la caducità degli schemi storici non li rende meno indispensabili nel processo di costruzione dello sviluppo storico, allo stesso modo in cui la caducità delle teorie scientifiche non le rende meno indispensabili per la costruzione delle diverse regioni del sapere (od ontologie regionali); e, d'altra parte, gli sviluppi della ricerca storiografica vengono sempre a modificare, arricchire o trasformare il quadro storico di riferimento. Tuttavia Preti insiste sull'esigenza di costruire il discorso storico, e storico-filosofico, come discorso scientifico e, di conseguenza, di introdurre degli efficaci principi organizzatori (in altri scritti direbbe, con Morris, che occorre determinare gli 'ascrittori formativi' di tale discorso). Egli individua un principio costitutivo nella nozione di *tradizione* in quanto sintesi dialettica di continuità e, appunto, discontinuità; e concepisce

la storia della filosofia come *storia delle tradizioni filosofiche*, ricerca veramente affascinante e che si può dire cominci solo ora.

Ora, queste 'tradizioni filosofiche' possono rappresentare un'interpretazione, empirica e storicisticamente scongelata, delle "essenze" e degli *-ismi* di quell'altra storiografia¹⁸.

Per illustrare questa tesi, il saggio mette a confronto i principali *τόποι* del razionalismo e dell'empirismo. Preti rimarca come la distanza tra queste due tradizioni concettuali si misuri sulla necessità ontologica della rappresentazione. Nell'attribuire all'esistenza il valore di predicato, il razionalismo formula con Platone «l'ipostasi in idea reale e sussistente in sé dei predicati (universali)», laddove l'empirismo nega tale portata ontologica del discorso, che diviene «verbale, *sermocinalis*»:

questa struttura rimane in tutta la “logica” del discorso razionalista: ogni discorso che si presenta come avente una struttura formale di universalità-necessità (quindi una struttura *formale deduttiva*), ogni discorso che, per usare un termine caro appunto ai razionalisti, è fondato su (e costituisce) un *concetto*, ha una portata reale. Ciò lo possiamo esprimere in due *τόποι*: 1) *tutto ciò che designa* (ogni termine che designa un “concetto”) *denota*; 2) *la deduzione ha carattere reale*. Ma per l'empirista la cosa va ben diversamente. Il discorso ha carattere verbale, *sermocinalis*, e non si può mai affermare a priori che una determinata parola denoti¹⁹.

Il medesimo contrasto è all'opera nell'ambito della filosofia morale: se, nella prospettiva di un razionalismo puro, la legge morale è conformità all'ordine «universale e necessario *in sé*» della ragione, per l'empirismo la morale ha il compito di «spiegare le idee e i senti-

menti morali come fenomeni storico-empirici», e diviene *metamorale* in quanto «elaborazione *formalmente razionale* di dati dell'emozione, del sentimento o dell'inclinazione (*moral passions*)»²⁰.

La «storia della filosofia come *storia delle tradizioni filosofiche*» si svolge quindi sul triplice piano della continuità logica del pensiero, dell'articolazione fra le diverse tradizioni e delle dinamiche di sviluppo interne a ciascuna tradizione. È su questo piano costitutivo, che sul piano dell'immanenza storica prende la forma delle diverse ‘topiche’, che si situano le continuità e le discontinuità del pensiero filosofico. Il carattere dinamico della tradizione, la sua funzione costitutiva e la responsabilità che vi è associata, vengono espressi con chiarezza sin dal 1951:

‘tradizione’ può indicare semplicemente una serie di dogmi che sono stati creduti (più o meno) dai nostri antenati e ci sono pervenuti attraverso l'insegnamento. [...] Ma tradizione può avere anche un significato dinamico, cioè può significare un complesso di scopi, di aspirazioni, di tecniche (metodi), di direzioni della ricerca. A differenza della prima, questa tradizione non si eredita dagli avi come un fondo agricolo o un patrimonio (una cosa che è quello che è), ma come un'industria, un impianto, una serie di luoghi e strumenti unitamente all'esperienza tecnica dell'adoperarli²¹.

In questo contesto Preti evoca una «discontinuità relativa delle singole forme»²², legata al fatto che «la problemati-

ca varia col variare delle categorie con le quali opera il pensatore filosofico»²³. È insomma la dinamica tra *tipologia* dei sistemi filosofici e loro *sviluppo* a esprimere il fondamentale modello di legalizzazione della storia della filosofia: le *tradizioni* filosofiche, le cui 'essenze' «sono sempre qualcosa di convenzionale»²⁴ e consentono di descrivere «l'attuarsi nella storia delle successive determinazioni delle forme logiche fondamentali (categorie, metodi, ecc.)»²⁵. Ricompare qui la filiazione con il 'metodo storico' di Hegel: Preti la rivendica, riconoscendo a Hegel non solo di aver voluto «introdurre la discontinuità entro la stessa composizione o struttura della continuità»²⁶, ma anche di avere indicato «l'unica via possibile di soluzione»²⁷. L'affinità ritorna ogni volta che viene affrontato il tema della costruzione del discorso storico. Nel 1944 l'idealismo veniva definito 'necessario' «in sede di metodo storiografico»²⁸, mentre nel giovanile *Tipologia e sviluppo nella teoria hegeliana della storiografia filosofica* il tema dell'intenzionalità delle tradizioni filosofiche era già stato posto attraverso l'affermazione che «ogni pensatore predetermina il problema secondo la risposta che vuol dare»²⁹, e identificando nell'opera di Simmel e di Hegel diversi *tipi* spirituali o filosofici in forma di sistemi categoriali isomorfi, a ciascuno dei quali corrispondono date intenzionalità filosofiche o culturali.

La matrice idealista si ferma qui. Preti è chiarissimo nel far discendere la conti-

nuità storica dall'applicazione di norme o standard formali a serie diacroniche di fenomeni. Lo studio della storia si fa investendo l'esperienza storica di categorie, schemi di analisi o *parametri* che determinano linee di continuità intenzionale, ossia «posizioni culturali e nella concreta storia culturale»³⁰. Quest'irriducibile pluralismo delle tradizioni, delle topiche, ciascuna delle quali costituisce un'unità sistematica e un possibile 'modo' dell'esperienza filosofica, lo distingue dalla storiografia idealista. Nel discutere la nozione di 'processo' in *Praxis ed empirismo*, Preti aggiunge una precisa obiezione al 'finalismo' di molta storiografia di ispirazione idealistica. È vero che il concetto di 'fine' è un costituente epistemico del concetto di processo: ma proprio per questa sua funzione va inteso in senso formale, metodologico, e «ha senso soltanto come concetto unitario per la descrizione di un processo»³¹.

Non si tratta quindi di cercare un'unità di ordine metafisico, ma di costruire linee di continuità che si contrappongono le une alle altre, intrecciandosi, scomponendosi e ricomponendosi nel corso della storia del pensiero. Un andamento complesso al quale Preti riconduce anche il controverso tema del 'precorrimiento'³². Per questo la storiografia filosofica non è e non può essere mera cronaca, mero affastellarsi di informazioni o commenti di natura esegetica o filologica. Pur essendo tali elementi necessari per il lavoro storico, quest'ultimo consi-

ste nell'organizzarli in coerenti linee di sviluppo, mai definitive, men che meno ipostatizzate, sempre soggette invece a revisioni, nuove scomposizioni, e nuove ricostruzioni: «perché questi -ismi o 'essenze' devono essere, come tutte le categorie scientifiche, concetti operativi»³³, la cui funzione consiste nell'introdurre il concetto chiave di *tradizione* come luogo ove le diverse topiche si articolano con la variabilità dei contenuti specifici e, in alcuni casi, con veri e propri momenti di rottura. Proprio la loro natura formale fa sì che esse investano contenuti storicamente «variabilissimi», che non «possono in alcun modo dedursi dall'essenza dell'-ismo»:

i contenuti, i δόγματα o *placita* di un medesimo indirizzo, di un medesimo -ismo, possono essere variabilissimi, né possono in alcun modo dedursi dall'essenza dell'-ismo. Variabilissimi perché quei tali *loci*, quella tale "logica" o mentalità si applicano, in situazioni storiche e culturali e personali diverse, a contenuti, a "dati" che possono essere diversissimi³⁴.

Preti si trova insomma in totale sintonia con Hempel, un suo frequente riferimento teorico, il quale non solo rifiutava l'idea che lo studio della storia possa prescindere da leggi generali, ma concepiva tali leggi in maniera formale, come principi esplicativi in grado d'instaurare delle regolarità tra i fenomeni storici³⁵. In *Continuità ed "essenze" nella storia*

della filosofia sarà ancora più esplicito nell'affermare che «come in fisica, anche in storia continuità e discontinuità sono due modelli generali antitetici e tuttavia complementari: senza l'una o senza l'altra va perduta la natura del mondo storico, così come va perduta la natura del mondo fisico»³⁶. In un importante saggio del 1955, *Grammatica e logica*, Preti conclude che «lavorare con schemi astratti, che non direi più né metacronici né pancronici, ma semplicemente *acronici*, non è dunque di per sé un procedere antistorico, dal momento che è necessario a chi vuol fare della storia in concreto»³⁷. E così si compie, anche in ambito storiografico, la saldatura tra pragmatismo e trascendentalismo che costituisce uno dei tratti più originali, e più proficui, della sua opera.

Occorre infine accennare a due punti di notevole rilievo. In primo luogo osserviamo come, anche grazie a ripetuti rimandi ai lavori di Paul Schrecker sull'isomorfismo delle forme culturali (e in particolare a *Work and History*), l'analisi della discontinuità categoriale conduca Preti a conclusioni che, nel 1951, anticipano le successive sintesi di Kuhn:

[il pensiero] consiste nell'abbracciare, sistemare, generalizzare l'esperienza, come si atteggia nella coscienza, mediante una serie di *forme* logiche o, in termini kantiani, *categorie*.

Lo storicismo, hegeliano e no, ha mostrato che queste forme o categorie sono *storicamente variabili*: le chiameremo perciò *parametri*.

*Il mutamento dei parametri è in generale l'elemento principale della discontinuità nella storia della filosofia. È in tale mutamento che consiste quella che si chiama una rivoluzione filosofica, l'aprirsi di una nuova epoca dopo la crisi della precedente*³⁸.

Non si tratta di un'affermazione isolata. Nel citato *Grammatica e logica*, si legge che l'analisi del metodo di analisi linguistica storica di Bröndal e Hjelmslev postulerebbe una «diacronia da sistema a sistema» per cui, nell'evoluzione di un ceppo linguistico, la formazione delle diverse lingue difficilmente si può

risolvere in una serie di singoli fenomeni evolutivi: ma che ad un dato punto [...] si sia passati ad un diverso sistema linguistico: che, per rimanere nella problematica dei sistemi, siano mutati i paradigmi, cioè siano scomparse forme della vecchia lingua e siano sorte nuove forme³⁹.

Di fatto, chiarisce Preti, questi 'salti' concettuali si producono quando, di fronte a un'*impasse* teorica, il pensiero si trova costretto a spostare i parametri del problema, reimpostandolo secondo schemi in grado di superare l'antinomia. L'esempio più celebre «è la famosa 'rivoluzione copernicana' di Kant mediante la quale le antitesi tradizionali dogmatismo-scetticismo, razionalismo-empirismo sono superate sostituendo al conoscere come adeguazione ad un modello esterno il conoscere come attività costruttrice del suo oggetto»⁴⁰.

In secondo luogo, occorre rilevare che la dinamica tra continuità delle tradizioni e molteplicità fenomenologica dei sistemi categoriali investe in modo particolare la storia delle scienze. Si tratta di un ambito caro a Preti proprio per l'intreccio tra la natura formale del sapere scientifico e lo sviluppo storico di esso. «Alcuni filosofi storicisti» – si legge in *Considerazioni di metodo sulla storia delle scienze* – «per esempio Gentile, hanno negato la possibilità di una 'storia' della scienza»⁴¹. Preti condivide il giudizio di Gentile. Egli sottolinea il rischio di ridurre la storia delle scienze a mera successione di teoremi, privandola di quella dimensione storica di cui, come si è visto, dev'essere investita la materia su cui si opera e «a chi è stato educato alle scienze storiche, la mera ricerca erudita senza la dimensione della storicità non appare storia – appare, appunto, mera ricerca erudita»⁴².

Per introdurre la dimensione storica, ossia per costituire la storia delle scienze come una regione del sapere, occorre secondo Preti spostarsi sul

piano del 'pensiero scientifico'. Esso è, o almeno dà luogo, a concezioni circa la struttura ontologica della natura in generale, oppure del campo di oggetti delle scienze specifico cui appartiene: così il geometrismo della astronomia antica, il meccanicismo della fisica moderna, il teleologismo della biologia del Settecento⁴³.

La continuità, condizione di possibilità della storia, si situa qui sul piano del ‘quadro’ scientifico del mondo e delle regioni scientifiche che lo compongono: «*in questo senso*, potremmo dare ragione a Gentile, che non esiste e non è possibile storia delle scienze. Solo la prospettiva del pensiero scientifico ci libera da tale *impasse*»⁴⁴. Le suddivisioni cronologiche tra le scienze, e all’interno di una singola scienza, perdono la loro artificiosità una volta lette alla luce della nozione di pensiero scientifico, poiché esse riflettono «non tanto i mutamenti intervenuti in questa o quella scienza in quanto tale, ma i mutamenti nelle concezioni formali della verità e dell’errore, nei metodi di ricerca scientifica, etc.»⁴⁵. In altre parole, si tratta di riconoscere

che quello che si muove nella storia non è un sistema di teoremi, ma un’intera struttura: categorie, metodi, regole operative, linguaggio. [...] La “storia del pensiero scientifico”, così intesa, è la storia del trasformarsi di tali strutture, e della consapevolezza di tale trasformazione⁴⁶.

La difficoltà di una storia della scienza nasce insomma dall’impossibilità di storicizzare la verità. Non vi è una storicità del principio d’inerzia, come non vi è una storicità del teorema di Pitagora, ma una variabilità storica delle idee trascendentali e dei processi di astrazione che generano e convalidano il principio di inerzia o la geometria euclidea. Come

Preti scriverà qualche anno dopo, «la verità scientifica è acronica»⁴⁷. Nessun teorema matematico è storico nel senso che la sua validità sia storicamente condizionata – al massimo, se ne può affinare o rivedere l’enunciato: ma, una volta giunti a una formulazione soddisfacente e dimostrato il teorema, la sua validità in relazione alla teoria che lo ha generato è per sempre. Sono le strutture matematiche da cui è sorto che evolvono storicamente.

Per questo una storia della verità, anche e quindi delle verità scientifiche, è impossibile. La verità è indipendente dalle condizioni storiche della sua genesi: subordinarla a una situazione storica, come si potrebbe fare per delle istituzioni, dei costumi o delle superstizioni, equivale a perdere «la scientificità di quel fatto di cui facciamo la storia»⁴⁸. Volendo essere ancora più espliciti, «il rapporto semantico tra i termini di un qualsiasi enunciato scientifico e il significato che lo rende vero non implica alcuna dimensione storica»⁴⁹. Quando Preti scrive, nella *Prefazione alla Storia del pensiero scientifico*, che «una storia propriamente della scienza non si può fare, poiché la scienza in sé non si riconosce una storia, tutt’al più una cronaca»⁵⁰, egli si muove in perfetta coerenza con le coordinate teoriche con cui ha svolto la legalizzazione dell’esperienza storica e anticipa, come ha osservato Giulio Barsanti, impostazioni e metodi dell’odierna storia delle scienze:

quello invece di cui si può fare una storia è il *pensiero scientifico*: si può fare una storia delle prospettive, delle categorie, degli scopi e dei metodi delle scienze, del loro divenire in una col divenire dell'umanità in seno alla quale, secondo esigenze e situazioni certamente diverse, concretamente si è fatto il pensiero scientifico. Insomma, il pensiero scientifico è il quadro di scopi e regole e valori di verità entro cui sorgono e dal quale traggono significato concreto le singole ricerche scientifiche: una storia fatta fuori di tale quadro si frantuma in sporadiche ricerche che sono prive di significato o, peggio, alle quali si rischia di conferire (come avviene con le troppo confidenti traduzioni degli enunciati del passato in enunciati moderni) significati arbitrari. Solo di questo quadro si può fare la storia⁵¹.

Così la storiografia filosofica pretiana trova la propria specificità nel rapporto con le tradizioni, ossia con i complessi processi di trasformazione dell'eredità culturale. Proiettando l'oggettività formale – la 'sfera eidetica' banfiana – sul piano storico dell'evoluzione culturale, e ricostruendone le linee di continuità, le tradizioni, ma anche, per prendere a prestito un termine di Michael Baxandall, *l'occhio*, ovvero gli schemi percettivi, Preti mette in evidenza come le forme stesse dell'esperienza mutino lungo tali processi evolutivi: è questo il suo celebre 'trascendentalismo storico-oggettivo', di cui molto si è scritto e che nella sua opera assume la forma di una storicità della *Lebenswelt* o *storicità del senso comune*.

E proprio per il fatto di concepire la storicità come una proprietà costitutiva, in cui si determinano, trasformandosi e adattandosi alle mutate condizioni storiche, le condizioni pragmatiche di validità delle regioni del sapere, a Preti lo storicismo pragmatista apparirà sempre «assai più profondo e più autenticamente storicista di molti storicismi speculativi di intonazione spiritualistica o razionalistica»⁵².

D'altro canto, impostando la propria riflessione storiografica intorno al motivo della tradizione, intesa non come corpus concluso, bensì come criterio regolativo che comporta una continua azione di rinnovamento, ripensamento, progresso, Preti ci ricorda che al lavoro storiografico è sempre associata una particolare forma di responsabilità. La ricerca di nessi causali entro l'esperienza storica risponde infatti sempre a esigenze culturali del tempo presente: «ogni 'storia' è in realtà una scelta, in mezzo ad innumerevoli fatti, di alcuni eventi che si ritengono particolarmente significativi, a scapito di altri ritenuti non significativi, e che eliminiamo completamente dalla nostra storia»⁵³. Isolare linee di continuità storica significa impegnarsi direttamente in un'azione culturale, poiché la storia «come ogni altra forma del sapere, è sempre *pragmatica*»⁵⁴.

Non c'è motivo di limitare questo impegno al canone filosofico dell'occidente. La riflessione storiografica di Preti, forse oltre le intenzioni del suo autore, ci aiuta

a individuare le linee concettuali di fondo, le aspirazioni spirituali, le intuizioni morali di tradizioni che si intrecciano attraverso una pluralità di civiltà umane; e ci indica come scomporre e ricomporre, come disfare le troppo rigide barriere che ancora le separano. Particolarmente significativo, nel confronto con Garin, è l'accento sul momento di autonomia categoriale del discorso storico-filosofico⁵⁵: che si muove alla ricerca di criteri organizzativi, e dunque di terreni di dialogo, interni alle categorie filosofiche e perciò comuni a tradizioni talora in reciproco contrasto. Le forme espressive e le onto-

logie a cui queste danno origine, scriverà pochi anni dopo, «hanno con i referenti un rapporto indiretto, mediato, pluri-situazionale e convenzionale. Presuppongono quindi sempre e un orizzonte mondano e una comunità intersoggettiva in cui si sviluppa concretamente il discorso»⁵⁶. È anche seguendo queste indicazioni che si può cercare di ripensare l'ambito del pensiero filosofico, alla ricerca di un 'trascendentale situato' la cui storicità consente di cercare nuovi, più inclusivi impianti concettuali, spirituali, morali.

_ Note

1 _ «L'intuizione morale varia, da popolo a popolo, da generazione a generazione, da individuo a individuo, e persino all'interno di un solo e singolo individuo; perché sia possibile chiamare 'moralì' tutte queste diverse intuizioni, malgrado la loro diversità e mutabilità, bisogna presupporre un principio, il quale da un lato si possa considerare come idea universale che si determina storicamente acquistando forma concreta in ognuna di quelle variabili intuizioni etiche, ma d'altro lato costituisca il criterio per giudicare di quelle intuizioni come intuizioni, appunto, 'etiche', delle quali, in ogni modo, è sempre ammessa (ed anzi postulata) la positività. [...] l'idea pura della moralità è trascendentale, quindi irriducibile a qualsiasi concretizzazione empirica», (G. PRETI, *Alle origini dell'etica contemporanea. Adam Smith* [1957], La Nuova Italia, Firenze 1977, pp. 19-21).

2 _ Per una trattazione più estesa di questo tema, cfr. L.M. SCARANTINO, *Giulio Preti*, Mondadori, Milano 2007, capp. 5-8.

3 _ G. PRETI, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957 (d'ora in poi: PE), p. 156.

4 _ *Ibidem*.

5 _ Ivi, p. 165.

6 _ Ivi, pp. 168-169.

7 _ Ivi, p. 170.

8 _ M. DAL PRA, *Presentazione*, in É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. XI.

9 _ PE, p. 184.

10 _ G. PRETI, *Continuità ed "essenze" nella storia della filosofia* [1956], in ID., *Saggi filosofici*, vol. 2, La Nuova Italia, Firenze 1976 (d'ora in poi: CESF), p. 246.

11 _ Nell'opera storiografica di Preti, agli scritti a più marcato carattere metodologico si affiancano i grandi saggi storici dedicati alle tra-

dizioni logiche antiche e medievali, il volume su Leibniz, i numerosi studi, spesso in forma di prefazioni o introduzioni, dedicate a figure di rilievo della storia del pensiero occidentale: Schelling, Pascal, Fracastoro. Per una bibliografia completa degli scritti pretiani, resta valido il classico F. MINAZZI, *Giulio Preti: Bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984.

12 _ G. PRETI, *Dialettica terministica e probabilismo* [1953], in ID., *Saggi filosofici*, vol. 2, cit., p. 29. Il *quasi* rimanda a una continuità con la dottrina stoica del $\sigma\mu\epsilon\iota\omicron\nu$: si vedano, nella medesima raccolta, gli splendidi scritti sulla logica stoica e la logica formale medievale.

13 _ CESF, p. 250.

14 _ G. PRETI, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia* [1951], in ID., *Saggi filosofici*, vol. 2, cit. (d'ora in poi: CDSF), pp. 217-243.

15 _ CESF, p. 250.

16 _ Ivi, p. 251.

17 _ Preti rimanda al «forte rinnovamento nel campo degli studi di storia della filosofia che è oggi in atto» e che richiede «non solo, com'è ovvio, estensione di ricerche in nuovi campi e in nuove direzioni; ma anche un rinnovamento metodologico e quindi un giudizio critico e una rielaborazione di concetti e categorie storiografiche»: tra esse, al convegno fiorentino si erano discusse «alcune categorie fondamentali – unità, superamento, precorrimiento – della storiografia filosofica, idealistica e non soltanto idealistica» (CESF, p. 245). «Nel corso dei dibattiti che ne sono seguiti» – ricordava Preti – «ho avuto occasione di esprimere alcune idee che, rozzamente espote allora, riespongo qui meglio ordinate e più ampiamente sviluppate» (*ibidem*). Sui convegni neoilluministi, si veda la classica raccolta

di M. PASINI, D. ROLANDO (a cura di), *Il neoiluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, il Saggiatore, Milano 1991.

18 _ CESF, pp. 249-250.

19 _ Ivi, p. 253. Sulle implicazioni ontologiche che comporta l'attribuzione di valore predicativo all'esistenza, si vedano J. PETITOT, *Le problème logique de la quantification existentielle chez Preti et Hilbert*, in *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*, a cura di P. Parrini, L.M. Scarantino, Guerini e Associati, Milano 2004, p. 113; P. VALORE, *L'interpretazione semantica del trascendentale e l'ontologia del mondo reale in Giulio Preti*, in ID., *Forma dat esse rei. Studi su razionalità e ontologia*, LED, Milano 2003, pp. 193-208, e L.M. SCARANTINO, *Giulio Preti*, cit., pp. 270-271.

20 _ CESF, pp. 255-256; cfr. G. PRETI, *Morale e metamorale. Saggi filosofici inediti (1964-1965)*, a cura di E. Migliorini, Franco Angeli, Milano 1989, *passim*.

21 _ CDSF, p. 223.

22 _ Ivi, p. 229.

23 _ Ivi, p. 230.

24 _ CESF, p. 257.

25 _ CDSF, p. 229.

26 _ Ivi, p. 230.

27 _ *Ibidem*; cfr. *ivi*, p. 234, ove la dialettica hegeliana è considerata «un ottimo metodo di organizzazione e classificazione dei pensatori filosofici entro schemi che permettono la molteplicità nell'unità, la discontinuità entro la continuità storica».

28 _ G. PRETI, *Bios theoretikos*, «Studi Filosofici», V (1944), p. 64.

29 _ G. PRETI, *Tipologia e sviluppo nella teoria hegeliana della storiografia filosofica* [1938],

in ID., *Saggi filosofici*, vol. 2, cit., p. 200. Cfr. ivi, p. 202, ove intenzionalità e teoresi vengono «com'è legittimo» identificate.

30 _ CESF, p. 263.

31 _ PE, p. 171.

32 _ Si veda in particolare CESF, pp. 260-261. Al tema del precorrimiento era dedicato l'intervento di Enzo Paci al convegno fiorentino del 1956, cfr. M. PASINI, D. ROLANDO, op. cit., pp. 160-167.

33 _ CESF, p. 248.

34 _ Ivi, p. 259. E d'altra parte «la stessa mentalità empiristica che induceva Boyle e Newton a introdurre la dottrina atomica nella chimica e nell'ottica, due secoli e mezzo più tardi induce Mach a diffidare della medesima dottrina; la stessa mentalità razionalistica che nel Seicento induce Cartesio o Leibniz ad elaborare prove formali dell'esistenza di Dio, può nel Settecento e più ancora nell'Ottocento indurre un materialista a negare tale esistenza» (*ibidem*).

35 _ «There is no difference, in this respect, between history and the natural sciences: both can give an account of their subject-matter only in terms of general concepts, and history can 'grasp the unique individuality' of its objects of study no more and no less than can physics or chemistry», (C.G. HEMPEL, *The Function of General Laws in History* [1942], in *Logical Empiricism and the Special Sciences: Reichenbach, Feigl, and Nagel*, ed. by S. Sarkar, Garland, New York-London 1996, pp. 242-243).

36 _ CESF, p. 261. «L'antinomia fra le due strutture della *continuità* e della *discontinuità*» – insiste Preti – «si ritrova in tutti campi, dalla matematica alla storia» (CDSF, p. 217). Si veda l'interessantissima discussione sul *Tempo della storia*,

in *Problemi di scienza della storia*, cit., pp. 234-236, ove Preti fissa le condizioni per «stabilire nel tempo storico una *struttura* isomorfa a quella del tempo fisico». Il tema della temporalità storica è ricorrente: cfr. ID., *Tipologia e sviluppo nella teoria hegeliana della storiografia filosofica*, cit., pp. 213 sgg., CDSF, pp. 235 sgg., e già ID., *Idealismo e Positivismo*, Bompiani, Milano 1943, pp. 206-207.

37 _ G. PRETI, *Grammatica e logica* [1955], in ID., *Saggi filosofici*, vol. 1, cit., p. 332. E così «si comprende come perda d'importanza la divisione, introdotta dal Rickert, delle scienze in *nomotetiche e idiografiche*, scienze di leggi (naturali) le prime, scienze dell'*ἴδιον*, dell'individuale e proprio, e dei suoi valori, le seconde; e in genere la distinzione tra il *porre leggi* e il *descrivere*. Poiché il porre leggi è un descrivere: la nomotesi porta sempre sugli *ἴδια*, ossia sui fatti, che essa investe di significato. D'altra parte l'*ἴδιον*, l'individuo, non sarebbe neppure descrivibile se non in funzione di determinati modelli e di determinati rapporti (vale a dir senza il ricorso a 'leggi', espresse o sottintese), e tanto meno può essere descrivibile in funzione di valori, che in fin dei conti sono sempre significati» (G. PRETI, *Linguaggio comune e linguaggi scientifici* [1953], in ID., *Saggi filosofici*, vol. 1, cit., p. 201). La tesi verrà ripresa in *Retorica e logica*, ove si legge che la «distinzione diltheyana tra 'legge' e 'descrizione del singolo'» non regge, poiché «assai più che una generalizzazione, la legge è un'astrazione» e «la descrizione, anche quella del singolo e dell'unico, è costruita mediante predicati universali riferiti ad atomi logici» (G. PRETI, *Retorica e logica*, Einaudi, Torino 1968, pp. 34-35).

38 _ CDSF, pp. 237-238.

39 _ G. PRETI, *Grammatica e logica*, cit., p. 333.

40 _ CDSF, pp. 230-231. La *Structure of Scientific Revolutions* di Kuhn uscirà nel 1962.

41 _ G. PRETI, *Considerazioni di metodo sulla storia delle scienze* (1958), in ID., *Saggi filosofici*, vol. 2, cit. (d'ora in poi: CMSS), p. 274.

42 _ *Ibidem*.

43 _ Ivi, p. 270.

44 _ Ivi, p. 274.

45 _ Ivi, p. 273.

46 _ G. PRETI, *Due orientamenti nell'epistemologia* [1950], in ID., *Saggi filosofici*, vol. 1, cit., p. 74.

47 _ G. PRETI, *Sodoma: democrazia e risentimento* [1968], in ID., *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, a cura di M. Dal Pra, Franco Angeli, Milano 1983, p. 211. E del resto, «anche quando sopravviene una crisi scientifica essa sopravviene sempre entro una civiltà scientifica, nel drammatico confronto tra le strutture tradizionali e accettate della verità e i fatti nuovi che non contraddicono quelle strutture (ciò non sarebbe neppure possibile), ma piuttosto le mettono in contraddizione» (*ibidem*).

48 _ G. PRETI, *Retorica e logica*, cit., p. 162.

49 _ G. PRETI, *Sodoma: democrazia e risentimento*, cit., p. 211.

50 _ G. PRETI, *Storia del pensiero scientifico*, Mondadori, Milano 1957, p. 2.

51 _ Ivi, pp. 3-4. Cfr. CMSS, p. 270: «La scienza interpreta il mondo [...] mediante concetti, postulati, principii generali, che in qualche modo precostituiscono un quadro (per lo meno formale) del mondo stesso in quanto esso deve divenire qualcosa di comprensibile per noi. Questo quadro (o meglio, questo insieme di quadri parziali) appare storicamente variabile, in quanto legato (nel suo momento di eteronomia) a quel complesso di circostanze che chiameremo la cultura della società e dell'epoca in cui si forma [...] Di esso propriamente si può fare una storia». Lo scritto di BARSANTI è *Storia della scienza, delle scienze, del pensiero scientifico: le scelte di Giulio Preti*, in *Scienze e storia nell'Italia del Novecento*, a cura di C. Pogliano, Plus, Pisa 2007, pp. 129-150.

52 _ G. PRETI, *Dewey e la filosofia della scienza* [1951], in ID., *Saggi filosofici*, vol. 1, cit., p. 88.

53 _ G. PRETI, *Problemi di scienza della storia*, «Studi Filosofici», VII (1946), p. 233.

54 _ *Ibidem*.

55 _ Si veda in particolare G. PRETI, *Filosofia e storia della filosofia* [1960], in ID., *Saggi filosofici*, vol. 2, cit., part. pp. 279-284, ove la dialettica tra autonomia ed eteronomia del pensiero filosofico viene discussa a partire dalla tesi dell'indifferenza dei mezzi espressivi.

56 _ G. PRETI, *Il linguaggio della filosofia* [1962], in ID., *Saggi filosofici*, vol. 1, cit., p. 471.

«Storia e verità della filosofia». Mario Dal Pra e la storiografia filosofica italiana

di Massimo Ferrari*

ABSTRACT

Mario Dal Pra was one of the most important historians of philosophy during the Second post war period. His contributions to the scholarship on the Greek thought, Hume, and Marx represented a point of reference for contemporary investigations in these fields. But no less important are Dal Pra's reflections regarding methods, perspectives, and open questions characterizing the history of philosophy as autonomous discipline. This paper aims at focusing some of these issues, that are still at the center of today's debates about the philosophical significance of history of philosophy.

_Contributo ricevuto il 13/05/2002. Sottoposto a peer review, accettato il 2/06/2022.

Nella cultura filosofica italiana del secondo dopoguerra, e soprattutto nel corso degli anni Cinquanta, la discussione sui rapporti tra filosofia e storia della filosofia si è svolta in maniera particolarmente vivace. Quel dibattito, emerso in più riprese e scandito da incontri di studio che hanno rappresentato una cesura nei confronti della tradizione idealistica, è stato ormai analizzato approfonditamente¹; tuttavia si potrebbe dire che nelle sue linee generali, a prescindere dalle circostanze contingenti così come – in più casi – dal lessico filosofico che l'ha contraddistinta, la discussione di quegli anni non sia mai stata del tutto archiviata. Anzi, l'insistenza con cui, in tempi recenti, alcune voci delle agende filoso-

fiche di ben oltre mezzo secolo fa sono tornate a occupare le riflessioni metodologiche degli storici della filosofia è certamente la spia di una vicenda non esaurita (anche se il termine 'metodologiche' è, in verità, sempre un po' sfuggente). Posto, naturalmente, che una discussione di questo genere possa dirsi prima o poi 'esaurita': per usare una formula vagamente altisonante, il giorno in cui essa dovesse davvero uscire di scena, a venire meno sarebbe il senso stesso del lavoro storiografico in filosofia.

Recentemente Carlo Borghero ha richiamato l'attenzione, a questo proposito, sullo statuto e l'uso delle categorie storiografiche. Prendendo come terreno di riferimento alcune grandi interpretazioni della cultura europea tra Seicento

* Università di Torino.

e Settecento (dalla famosa ‘crisi’ di cui parlava Paul Hazard sino alla delinea- zione di un ‘illuminismo radicale’ che scompagina le carte della storiografia sulle *Lumières*) Borghero ha insistito sul sottile confine che divide le categorie storiografiche, intese come concetti funzionali rivolti alla descrizione delle idee filosofiche, dalla loro degenerazione in «lanterne magiche» che perdono la loro funzione euristica. Quando avviene una simile involuzione (ed avviene spesso) si impone un’«opzione filosofica relativamente indipendente dai testi»: si perde cioè la dimensione descrittiva e interpretativa delle categorie storiografiche e le si usa invece in un senso prescrittivo, militante o, in ultima analisi, ideologico. Dopo una trasformazione di questo genere, tuttavia, anche le categorie private della loro destinazione puramente euristica e le mitologie storiografiche che ne derivano continuano a sussistere come «fatti» e, come tali, diventano a loro volta oggetti di «una storia possibile»².

In realtà riflessioni di questo genere hanno, almeno in parte, radici piuttosto remote, nonostante siano mutati profondamente tanto gli ‘oggetti’ dell’indagine storiografica, quanto gli strumenti con i quali lo storico della filosofia affronta il dilemma mai risolto una volta per tutte: in qual senso lo storico della filosofia deve o dovrebbe essere anche filosofo, e in quale misura il suo essere filosofo fonda o potrebbe fondare il lavoro storico? Per rendersene conto non è inopportu-

no, facendo un cospicuo salto indietro nel tempo, rileggere quanto Mario Dal Pra scriveva, nel 1946, avviando la «Rivista di storia della filosofia» (poi «Rivista critica di storia della filosofia»), che assumerà un ruolo di primo piano nella storiografia filosofica italiana dei decenni successivi. Scriveva Dal Pra:

la storiografia dell’idealismo ha troppo servito alla giustificazione dei fondamenti metafisici della dottrina. In essa i fatti sono stati spesso troppo arbitrariamente inquadrati in maniera che si risolvessero del tutto negli schemi presupposti. Ma questo non è un vizio esclusivo della storiografia filosofica idealistica; altrettanto si può dire certamente della storiografia di altre correnti di pensiero. *Dall’eccessivo pesare delle posizioni teoretiche sui fatti storici, questi ultimi sono stati talvolta o impoveriti o gonfiati, comunque troppo arbitrariamente semplificati.*

Le varie posizioni teoretiche troppo spesso si sono poste come norme dogmatiche per la storia fuori della storia, come sistemi fissi e rigidi capaci di irrigidire estrinsecamente e astrattamente il processo storico³.

È appena il caso di sottolineare come la polemica con la storiografia filosofica idealistica fosse, in quel momento, un passaggio quasi obbligato per chi riteneva conclusa non solo la parabola teorica dell’idealismo (crociano e gentiliano), ma anche la maniera in cui la storiografia filosofica era stata praticata, soprattutto da parte degli epigoni. Una sorta di disillusione che del resto non riguardava solo

l'idealismo, ma in egual misura anche la neoscolastica e la storia della filosofia che da quella «corrente di pensiero» era stata alimentata⁴.

Dal Pra, tuttavia, non si limitava a contestare gli esiti storiografici della tradizione dell'idealismo e, più in generale, di quanti avevano imposto sui fatti storici il peso eccessivo «delle posizioni teoretiche». Il problema era di carattere più generale. Nel clima di rinnovamento filosofico degli anni successivi al 1945 si trattava di reimpostare anche il lavoro dello storico della filosofia, tenendo innanzi tutto nel debito conto «un più severo lavoro filologico» capace di arginare ogni tipo di forzatura dogmatica, per lasciare invece libero campo – suggeriva Dal Pra – alla pluralità degli svolgimenti storici della filosofia. A partire di qui emergevano, per Dal Pra, tre compiti ineludibili. In primo luogo, la necessità di coltivare la storia della storiografia filosofica, che illumina al tempo stesso gli esiti del lavoro storico e i suoi presupposti filosofici; in secondo luogo, la necessità non meno stringente di legare la storia della filosofia alla storia della cultura; e infine l'esigenza anch'essa improrogabile di collegare la storia della filosofia alla storia della scienza. Su quest'ultimo punto Dal Pra era molto netto:

l'interesse rinnovato per la storia della scienza, in forza dei riflessi che essa ha nella cultura, richiama alla coscienza contemporanea il problema dei rapporti fra la filosofia e la

scienza; la chiarificazione storica di tali rapporti può certo suscitare la nostra attenzione proficuamente, fornendo elementi ad una interpretazione della filosofia più conforme alle richieste del sapere scientifico⁵.

L'attività storiografica di Dal Pra ha cercato di tenere fede a questi intenti programmatici, ai quali egli si è sempre ispirato anche nell'indirizzare la vita della rivista fondata nel 1946. Ma quanto all'esigenza appena richiamata di rinsaldare il nesso tra filosofia e scienza, si è trattato in verità di un obiettivo conseguito più con una sagace 'politica culturale' che con il lavoro diretto sul campo. Dal Pra, certamente, ha dato vita al Centro di studi sul pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento nei suoi rapporti con la scienza affiliato al Consiglio Nazionale delle Ricerche, mentre la sua rivista ha tenuto sempre aperte le porte a contributi importanti sulla storia della scienza nei suoi rapporti con la storia della filosofia. Ma le ricerche di Dal Pra non si sono mai concentrate su questo terreno di studi, nonostante egli abbia avuto presente la scienza newtoniana, e il nodo problematico che lega Hume a Newton, anche con felici intuizioni dal punto di vista dell'interpretazione dell'uno e dell'altro⁶.

D'altra parte, per quanto riguarda il rapporto tra storia della filosofia e storia della cultura si può osservare che Dal Pra ha fatto ricorso in maniera parsimoniosa al contesto delle idee, delle visioni del

mondo e della storia reale che invece ha avuto un ruolo così importante in tanta parte della storiografia filosofica del secondo dopoguerra. Il lettore che prenda in considerazione, ad esempio, il volume su Hume (nella seconda edizione rivista del 1973) si imbatte subito in alcune pagine dedicate al «momento storico» in cui si colloca l'opera humeana⁷; ma è un quadro decisamente scarno, diverso da quello assai più ricco che si trova – per citare una monografia di quegli anni – nel capitolo dedicato alla *Nuova scena del pensiero* con cui si apre il libro su Hume di Antonio Santucci⁸. Qualcosa di analogo si può dire della monografia su Marx: un'analisi puntuale, equilibrata e spesso illuminante della dialettica marxiana, nel corso della quale non emergono tuttavia significativi riferimenti al tempo storico, né – con qualche eccezione – alle intricate e ricorrenti controversie sul rapporto tra Marx e Hegel che avevano impegnato il 'marxismo occidentale' negli ultimi due decenni⁹.

In realtà la storia della filosofia praticata da Dal Pra è rimasta sempre di natura sostanzialmente 'internista'. Certo, Dal Pra sapeva bene che la storia della filosofia può trarre vantaggio dalla critica ideologica, dallo spazio da riconoscere al «sospetto» e all'«altro» della ragione; ma occorre sempre tenersi ben saldi all'autonomia della filosofia e provvedere alla difesa della sua storia dalle incursioni anche prevaricatrici che vengono dal suo esterno¹⁰. Analogamente, una storia della

filosofia orientata dal materialismo storico sembrava a Dal Pra più un intento programmatico che un risultato davvero conseguito: esito non casuale di un'impostazione che, se aveva il pregio di ancorare la storia del pensiero allo sviluppo della «civiltà umana», non si era adeguatamente attenuta all'«indicazione che la storiografia filosofica si orienti sempre, in quanto storiografia, verso l'acquisizione di una certa caratterizzazione tecnica che la preservi da ogni sopraffazione speculativa»¹¹.

Peraltro, è questo un terreno sul quale si può misurare anche la distanza di Dal Pra da Eugenio Garin. Forse non è un caso che Dal Pra non si sia mai espresso esplicitamente sulla concezione di Garin della filosofia come «sapere storico», neppure negli anni in cui la discussione sulle tesi di Garin fu particolarmente vivace. Solo tardivamente si incontra una velata presa di posizione, in una pagina in cui Dal Pra rileva la distanza tra lo storicismo di Garin e il neorazionalismo (di Preti, di Geymonat e da un certo momento in poi dello stesso Dal Pra): «neorazionalismo e storicismo non potevano che realizzare un incontro provvisorio, di emergenza, per poi tornare, l'uno e l'altro, nel proprio ambito culturale e nella propria matrice storica»¹². Nonostante la lunga collaborazione nella direzione della «Rivista critica di storia della filosofia», l'incontro tra Dal Pra e Garin sul piano della ricerca storiografica e dei suoi fonda-

menti rimase, in effetti, sostanzialmente «provvisorio». Né sembra un caso che Dal Pra abbia espresso la convinzione (siamo nel 1982) che in Garin vi fosse «forse l'emergere, sugli altri momenti, di quello della storia delle idee»¹³. Una constatazione che potrebbe essere letta anche come una riserva.

Dal Pra è rimasto sostanzialmente fedele, per contro, al primo punto programmatico enunciato nel 1946, ossia l'esigenza di coltivare, da parte dello storico, la storia della storiografia filosofica nei suoi esiti come nei suoi assunti filosofici. Nell'attività di Dal Pra questa ambizione ha trovato una significativa realizzazione in molti suoi lavori (specie negli anni Cinquanta): in particolare nella monografia sullo scetticismo greco¹⁴, ma soprattutto nel volume sulla *Storiografia filosofica antica* del 1950, in cui è messo a fuoco con chiarezza il nesso inscindibile tra storia della filosofia, storia della storiografia filosofica e filosofia. Osservava a questo proposito Dal Pra:

[occorre] richiamare [gli studiosi], fuori da ogni fondamento astratto, alla giustificazione criticamente più rigorosa del vivo rapporto che lega il nostro orizzonte filosofico-storico allo sforzo compiuto dalle varie epoche del pensiero per comprendere, in se stesse, il passato; ciò gioverà a stimolare la nostra ricerca di oggi verso la più unitaria e la più liberale integrazione storica, contro ogni soddisfazione dogmatico-teoreticista¹⁵.

Non si trattava solo di istituire una nuova disciplina da riconoscersi a livello accademico (per quanto Dal Pra pensasse anche a questo); era invece in gioco un aspetto essenziale per la filosofia stessa, che sempre si storicizza nel momento in cui (e non può farne a meno) si confronta con altre filosofie accogliendo come dato incontrovertibile l'«esistenza di molte filosofie storicamente differenziate»: *la* filosofia, insomma, è sempre in rapporto con *le* filosofie¹⁶. Di qui l'esigenza di ricostruire il passato della filosofia tenendo conto di come essa sia stata interpretata nelle diverse fasi del suo sviluppo. La storia della storiografia filosofica illustra dunque come i problemi interni delle singole filosofie si siano misurati con l'esistenza di altre filosofie: «la storia della storiografia filosofica – scriveva Dal Pra – deve puntare sul modo con cui le varie filosofie hanno considerato se stesse risultato d'un processo includente il passato»¹⁷. Ma tutto questo, e la precisazione è molto importante, non significa rinunciare a un punto di vista filosofico, fosse pure in forma soltanto implicita. Anche una semplice indagine erudita o una ricerca di natura essenzialmente filologica rimandano a un retroterra filosofico, se non altro per giustificare l'opportunità di lavorare *sub specie philologiae*. E più in generale si può dire che «fare storia della filosofia è anche fare filosofia; e fare storia della storiografia filosofica è ancora fare filosofia»¹⁸.

Dal Pra ha sempre rivendicato, del resto, la funzione centrale della storia della storiografia filosofica. In uno dei suoi libri più importanti – l'ampia indagine sullo scetticismo greco del 1950 – la storia delle interpretazioni è il punto di avvio per mettere a fuoco, ripercorrendo la storia della storiografia, le questioni di fondo che a partire da Hegel ruotano intorno alla definizione stessa dell'oggetto storiografico 'scetticismo'¹⁹. L'accurata analisi della storia delle interpretazioni non ha solo un valore propedeutico: è parte integrante della ricostruzione storica, una volta che questa sia liberata dalla pretesa di riferirsi a una «verità filosofica pregiudiziale»²⁰. Ma vi è di più: Dal Pra metteva in guardia (discutendo il libro di Léon Robin *La pensée grecque et l'origine de la pensée scientifique*) dal fare uso in modo non avvertito di categorie storiografiche che diventino criteri di valutazione generale. Così affermare che lo scetticismo pirroniano è un «presentimento» del metodo sperimentale della scienza moderna comporta l'isolamento da un fitto contesto storico di elementi «strutturali» che dovrebbero rendere visibile un simile «presentimento». Per Dal Pra, in altri termini, occorre una certa cautela: se l'estensione dell'analisi storica consente di dare la giusta consistenza a supposte analogie o vicinanze concettuali, «il raffronto con altri autori e altre dottrine» non può fondarsi solo su un richiamo immediato – in questo caso – allo scetticismo, senza ulteriori specificazioni

degli «elementi logico-strutturali caratterizzanti di quella posizione»²¹. E molti anni più tardi Dal Pra avrebbe osservato, a questo proposito, che l'autonomia della storia della filosofia come «genere letterario» era stata raggiunta anche in virtù di una riflessione a tutto campo sulla storia della storiografia filosofica (sulla storia delle interpretazioni, insomma). Con un'espressione felice, Dal Pra definiva questo tipo di riflessione «un elevarsi del lavoro storico ad un secondo livello di applicazione che coinvolgeva non soltanto l'attività della riflessione filosofica, ma anche la stessa attività di determinazione storica che aveva per oggetto la riflessione filosofica»²². Il lavoro dello storico della filosofia deve dunque avere per oggetto *anche* la ricerca storica stessa, nei suoi esiti, nei suoi presupposti e nei suoi problemi ricorrenti.

Del resto, al centro della riflessione di Dal Pra sulla natura della storia della filosofia e della storiografia filosofica nel loro rapporto con la filosofia era costantemente presente una preoccupazione che sarebbe ritornata in più occasioni – seppure con molteplici variazioni – lungo tutto l'arco del suo percorso intellettuale. Per dirla con le parole del 1946 già ricordate, la questione di fondo era di tutelare la storiografia filosofica «dall'eccessivo pesare delle posizioni teoretiche sui fatti storici», senza per questo privare dei loro diritti ben disciplinati le «posizioni teoretiche». All'inizio degli anni Cinquanta Dal Pra si era impegnato,

proprio su questo fronte, a denunciare il rischio «teoreticista», vale a dire la pretesa della filosofia come costruzione teorica di prevaricare, o almeno di organizzare per così dire in forma autoritaria, la storia della filosofia. Era il momento in cui Dal Pra sosteneva (insieme ad Andrea Vasa) il «trascendentalismo della prassi», una formulazione un po' barocca per invocare una sorta di *epoché* in grado di assicurare una prospettiva anti-intellettualistica, scettica nei confronti di ogni «teoreticismo» e diffidente delle prescrizioni metodologiche in nome della libertà dell'iniziativa umana²³. Di questa prospettiva risente chiaramente un saggio del 1951, uscito con il titolo *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica* in un volume in cui comparivano anche contributi di Antonio Banfi, Giulio Preti e Paolo Rossi²⁴. Nella prospettiva di Dal Pra, l'esito di ogni «teoreticismo» è una «cattiva storiografia», che annulla il passato nel presente di una verità storica, oppure lo confina nel limbo dell'errore sostituendo il passato di ogni significato per il presente. Ma questo non vuol dire che una 'buona' storiografia debba rinunciare a un punto di vista unitario. Anzi, è proprio una «logica pratica» – una logica non rivolta a chiudere una volta per tutte quello che Dal Pra chiamava «il senso dell'essere» – a tutelare lo storico della filosofia dal duplice rischio di vanificare il piano storico in nome di un principio metafisico o di dare spazio al mito di una neutrale og-

gettività (e di un sostanziale scetticismo valutativo). Solo su questa base si potrà «individuare il significato del tempo d'una filosofia, travalicare il tessuto materiale della stessa, per coglierne l'inserzione organica in un preciso tessuto di azioni e reazioni di pensiero e di vita»²⁵.

Ora «il tempo d'una filosofia» voleva dire anche riconoscimento della sua legittimità, non già il suo inserimento in un percorso predeterminato che la condanna a essere solo un momento di un cammino glorioso verso la 'verità'. Il che comportava la polemica nei confronti della categoria gentiliana del «precorrimiento», di cui la scuola attualistica (più ancora di Gentile) aveva fatto un uso indiscriminato. Alla metà degli anni Cinquanta l'urgenza di chiudere con l'eredità dell'idealismo si faceva particolarmente sentire proprio su questo terreno e non per caso se ne discusse a lungo nel convegno fiorentino del 1956 animato dagli interventi di Garin, Paci, Preti, Bobbio e dello stesso Dal Pra. Il quale, per parte sua, prese di mira la questione del «superamento» nella storiografia filosofica per sottolineare ancora una volta l'esigenza imprescindibile di lasciare piena libertà al vario succedersi delle filosofie, senza postulare un criterio valutativo o il giudizio di un pensiero «sistematico e metafisico» che impedissero di accedere alle loro «parziali verità, diverse e relative»²⁶. Allo storico non interessa proclamare un «vincitore» e un «vinto» in nome di un supposto «progresso»; egli

è invece «attento al vario e al molteplice, non solo all'uno e al progressivo»²⁷.

Si entrava così, anche nell'ambito della storia della filosofia, nel periodo post-idealistico; e Dal Pra lo avrebbe ricordato efficacemente un quindicennio più tardi, in un articolo che reca non per nulla il titolo *Storia e verità della filosofia*:

si può ben dire che, nella nostra storiografia filosofica, nel periodo post-idealistico, si siano sempre più accentuati, delle varie dottrine filosofiche, gli aspetti per i quali esse hanno avuto legami e rapporti con il vario svolgimento dei tempi; l'ambito delle connessioni storiche dei concetti ha preso, così, sempre maggiore estensione fino a coinvolgere, nella sostanza, tutta la struttura concettuale, ivi compreso il suo assunto di verità, con conseguenze molto rilevanti sullo stesso modo di intendere la filosofia e la sua natura²⁸.

Peraltro, va notato che anche in questo contesto Dal Pra teneva a rivendicare la piena autonomia della filosofia da ogni altra forma di sapere e di visione della vita, proprio in virtù del «suo assunto conoscitivo e di verità» che non può mai venir meno²⁹. In altri termini, un qualche diritto all'«assunto di atemporalità della filosofia» non può essere messo a tacere: questione quanto mai spinosa in tempi di tramonto ormai compiuto dell'idealismo (Dal Pra aveva qui particolarmente presente Croce) e di generalizzata rivendicazione dell'indipendenza della storia della filosofia dalla filosofia. Ma si tratta-

va dell'indipendenza dalla filosofia o non piuttosto della distruzione della filosofia proprio in nome della storia della filosofia? È significativo che Dal Pra avesse qualche remora a sposare una tesi di questo genere, tanto più perché sottintesa anziché esplicitamente enunciata. E si chiedeva: «ma non è giusto, allora, che questo sottinteso sia reso del tutto chiaro ed esplicito, anche se con esso v'è il caso che si riproponga apertamente una visione storicistica, cioè, in ultima analisi, ancora una filosofia?»³⁰. Una domanda retorica (e forse rivolta anche a Garin); ma in ogni caso una domanda che segnalava, a un quarto di secolo dall'avvio della riflessione di Dal Pra sulla natura della storia della filosofia, una questione non ancora risolta.

Anche per questo motivo, guardando oggi all'attività di Dal Pra e al suo posto nelle ricorrenti controversie su filosofia e storia della filosofia è legittimo chiedersi – per quanto possa apparire scontato – quale possa essere la sua eredità, ammesso che ve ne sia una al di là delle scuole, degli allievi, delle lezioni intellettuali e di metodo che fanno parte, anche nobilmente, della filosofia accademica. A ben vedere, rimane aperta la questione che Dal Pra aveva efficacemente sintetizzato nel titolo del suo articolo del 1971: *Storia e verità della filosofia*. A suo tempo è stato autorevolmente affermato (da parte di Paolo Rossi) che Dal Pra sarebbe sempre rimasto sensibile al 'circolo' filosofia-storia della filosofia teorizzato da Gentile³¹;

ma se questo è plausibile per il Dal Pra dei tardi anni Quaranta e dei primi anni Cinquanta, occorre altresì ricordare che Dal Pra (per la precisione nel 1985) parlerà se mai di «una sorta di *equilibrio* tra ricerca storica e teoria, tra filosofia e storia della filosofia»³². A questa prospettiva si era ispirato tutto il lavoro della «Rivista critica di storia della filosofia», nella convinzione – sono ancora parole di Dal Pra – che «non si possa fare propriamente ricerca storica in filosofia senza riferimento a un quadro teorico». Dove «quadro teorico» non significa un criterio «assoluto di verità», e nemmeno un metro di valutazione univoco, bensì un «criterio orientativo circa le strutture teoriche della ricerca filosofica»³³.

Ma qual era questo ‘criterio orientativo’? Dal Pra lo aveva ormai individuato da tempo nell’«empirismo critico» di Preti, che rappresentò il suo credo filosofico soprattutto a partire dagli anni Settanta. Preti e la sua originale interpretazione dell’empirismo logico alla luce dell’eredità neokantiana assunse la funzione di «punto di riferimento per le scelte non solo storiografiche, ma anche filosofiche» di Dal Pra³⁴. Era, in sostanza, l’esigenza di fondare su quadri interpretativi, intesi come una sorta di assunzioni a priori ma storicamente determinati, il lavoro storico in filosofia: lavoro fondato sui ‘fatti’, ma illuminato da un orientamento che – sulle orme di Preti – vedeva in una versione corretta dell’empirismo classico e contemporaneo il cri-

terio teorico in base al quale orientare lo sguardo storico sulla ricerca filosofica³⁵. Da questo punto di vista si comprende perché Dal Pra, nella seconda edizione dello *Scetticismo greco* (1975), si riferisse con pieno consenso a un saggio di Preti uscito postumo su *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, dove il significato epistemologico dello scetticismo (e il suo rapporto con il realismo) era discusso in termini puramente teorici, ma che Dal Pra riteneva illuminanti anche in prospettiva storica. Le considerazioni filosofiche di Preti confermavano, a suo avviso, la necessità di intrecciare «la struttura logica e gnoseologica dello scetticismo» con l’indagine storico-filologica³⁶; e a partire di qui si poteva ricavare un’indicazione di ‘metodo’ quanto mai importante:

la storia ha a che fare, per dir così, non tanto con corpi morti, quanto invece con vivi organismi; e la considerazione epistemologica delle dottrine dello scetticismo antico non si può condurre con piena efficacia se non considerando sia tutti i suggerimenti che la più matura indagine storico-filologica può offrire allo sviluppo della ricerca sui concetti conoscitivi, sia le nuove indicazioni che questi ultimi possono dare alla soluzione mai compiuta dei problemi storici più determinati³⁷.

Era un’idea di filosofia ormai emancipata dal trascendentalismo della prassi, ma pur sempre attenta a rivendicare l’autonomia dell’esperienza storica senza

per questo sacrificare i diritti della teoria, di una disciplina intellettuale che attinge all'esperienza ma al tempo stesso la regola. Ed era anche un progetto culturale, un modo di promuovere e di intendere la ricerca filosofica. Come si legge nella presentazione della Collana di filosofia che Dal Pra dai primi anni Ottanta iniziò a dirigere per l'editore Franco Angeli, la filosofia doveva essere intesa come «un'indagine organizzata con rigore logico», ma sempre aperta ai «più ricchi contenuti dell'esperienza», evitando tanto «le conclusioni dogmatiche della metafisica» quanto ogni residuo di ingenuo realismo³⁸.

Vi è certamente un'intima coerenza tra queste assunzioni teoriche e il lavoro storiografico che Dal Pra ha consegnato ai suoi lavori più maturi su autori come Hume o Marx. Resta però da chiedersi se, e come, si possa oggi mettere a frutto una posizione di questo genere, in un contesto molto mutato nel quale vecchi interrogativi vengono formulati in termini nuovi e risposte come quelle di Dal Pra si affinano in una direzione che inevitabilmente va ben oltre le sue riflessioni. Nella filosofia italiana di oggi le carte si sono rimescolate e il confronto è diventato, in larga parte, tra i sostenitori dell'orientamento analitico (ma la filosofia teoretica in generale non è certo assente) e gli storici della filosofia che fanno parte ormai di una comunità di riferimento sempre più internazionale. Alcuni anni fa Diego Marconi (un filosofo

analitico) ha scritto a questo proposito che «la storia della filosofia è, tra l'altro, un grande serbatoio di idee e argomentazioni e di discussioni di [...] idee e argomentazioni», mentre per parte sua la storiografia filosofica è «un grande serbatoio di ricostruzioni e analisi di tutto ciò». Si può pertanto sostenere che «una comunità filosofica che ignorasse la storia della filosofia sarebbe una specie di dilettante collettivo»³⁹. Si tratta di una formulazione opportunamente distinta da certi furori antistorici che hanno spesso caratterizzato la famiglia della filosofia analitica (e, giova ripeterlo, dei filosofi teoretici di vario orientamento). Resta tuttavia il nodo dello statuto *filosofico* della storia della filosofia: un punto sul quale anche i filosofi analitici più indulgenti sembrano nutrire qualche sospetto. Lo stesso Marconi parla di «repertorio», ossia di una sorta di utile contenitore cui attingere in caso di bisogno; ma – e questo è più impegnativo – egli ritiene che «gli storici sono profondamente diffidenti nei confronti dell'idea di verità filosofica»⁴⁰. Dunque, mentre il filosofo teorico cerca per mestiere la verità, lo storico della filosofia non solo si guarda bene dal farlo, ma se lo facesse e la trovasse (la verità) vanificherebbe la maggior parte del suo lavoro e potrebbe chiudere bottega. Al più si può sostenere che una forma di «genealogia critica», che mostri la contingenza storica e comporti la «perdita dell'innocenza» di un concetto a lungo invalso, apra lo spazio

per nuove prospettive teoriche; eppure, anche in questo caso la sua utilità per la filosofia resta limitata, giacché in filosofia si tratta di escogitare nuovi argomenti o confutarli quando constatiamo che un certo «paradigma teorico [...] mostra la corda». È solo in questo ultimo senso, pertanto, che la genealogia critica si mostra efficace, perché effettivamente aiuta a capire come quel determinato paradigma si sia consumato e dove affondino le radici della sua degenerazione. Ma – fatto questo – lo storico si ferma e cede il passo al filosofo teorico⁴¹.

Dal Pra avrebbe risposto che la ‘verità’ non è certo guardata con sospetto dallo storico; anzi, come abbiamo visto, la sua idea era che senza ‘verità’ la dispersione frammentaria dell’esperienza, e di conseguenza della stessa trama dei fatti storici, fosse inevitabile. Si potrebbe aggiungere che, da questo punto di vista, va attenuata la contrapposizione affermatasi anche in altri contesti tra una storia ‘esegetica’ e una storia ‘filosofica’ della filosofia; ma soprattutto occorre convincersi (da parte dei critici della storiografia filosofica) che contestualizzare e leggere storicamente un filosofo o una corrente filosofica rappresenta un «salutare vaccino contro gli schemi pre-costituiti»⁴². A molti esponenti della comunità filosofica non è ancora chiaro, in realtà, che «stabilire che *cosa* un autore ha detto [...] coinvolge grossi problemi filosofici, per non parlare di quel che accade quando lo storico esegeta intende

stabilire *perché* un filosofo ha detto quel che ha detto»⁴³. Se poi questo possa portare a sostenere che vi sia un ‘vero’ Descartes o un ‘vero’ Kant da contrapporre a un Descartes ‘falso’ o a un Kant ‘falso’ sembra da escludersi. Una logica a due valori in storia della filosofia è destinata in partenza a fallire; tanto più che la storiografia filosofica ha se mai a che fare, costitutivamente, con *congetture* e con interpretazioni *probabili*, mai soggette ad essere assolute o condannate in via definitiva. Era quanto in fondo suggeriva a suo tempo Garin, quando affermava che «non esiste la Filosofia, davanti al cui tribunale chiamare al *redde rationem* le filosofie e i filosofi: esistono uomini che hanno cercato di rendersi criticamente conto in modo unitario della loro esperienza e del loro tempo»⁴⁴. E proprio per tale motivo si dovrebbe tenere in maggior conto la posizione di Garin, soprattutto nei suoi sviluppi successivi troppo spesso ignorati o non adeguatamente valorizzati anche nel dibattito internazionale⁴⁵.

Con tutto questo resta ancora aperto il quesito posto da Dal Pra: la storia della filosofia ha *in qualche modo* a che fare con la verità? E se ha a che fare con la verità, con quale verità? Nelle scienze storiche accertare la verità di qualcosa comporta l’esibizione di prove (testi, documenti, fatti sconosciuti, e molto altro ancora), una loro interpretazione coerente con altri insiemi di prove, una verifica di quanto stiamo affermando

tenendo conto di altre interpretazioni o di contro-interpretazioni, per giungere a formulare delle tesi (o delle interpretazioni) che siano «garantite», cioè accertabili, condivisibili dalla comunità scientifica per le procedure che hanno condotto a formularle (lo storico ‘negazionista’, evidentemente, non rispetta questi parametri)⁴⁶. L’idea di Dewey della verità come «asseribilità garantita» (quindi empiricamente provata o provabile, seppure in un contesto dato) potrebbe essere un possibile candidato per districarsi tra questi interrogativi abbastanza scomodi. Forse Dal Pra, che ben conosceva Dewey e anche quanto Preti aveva scritto di Dewey, potrebbe trovarsi d’accordo con una simile prospettiva. Soprattutto ben sapeva che l’‘empirismo critico’ aveva elaborato delle tecniche di controllo abbastanza sofisticate, che Preti per giunta riteneva fossero utilizzabili anche per quanto riguarda la conoscenza storica⁴⁷. Si può ritenere che non si tratti di una risposta adeguata; si può pensare che un simile impianto potrebbe cadere quando il quadro di riferimento non fosse più l’empirismo in questa accezione più larga, ma un qualche altro parametro teorico; si può infine obiettare che in questa veste la nozione di verità è troppo vaga per poter assolvere il compito

oneroso di orientare la storiografia filosofica o di fornirle, addirittura, una sorta di fondamento. Nel suo esito più radicale, potrebbe anche darsi che tutta la questione debba configurarsi diversamente *rinunciando* a un qualsiasi criterio di verità, magari condividendo una posizione alla Garin (o almeno, alla Garin degli anni Cinquanta): la filosofia è di per sé stessa un sapere storico. Ma, sfortunatamente, l’anello mancante di un confronto esplicito di Dal Pra con Garin ha inficiato, allora, una parte di quel dibattito, per quanto la contrapposizione tra Preti e Garin abbia svolto in una certa misura la funzione di *Ersatz*⁴⁸.

Rilette oggi, quelle controversie sembrano per un verso appartenere a una fase ormai conclusa della cultura filosofica italiana, in quegli anni ancora fortemente condizionata dalla pesante eredità dell’idealismo anche nelle sue risposte più critiche nei suoi confronti; ma il fatto che in qualche modo esse ritornino, o quanto meno meritino di essere ripercorse a distanza di tanto tempo, è forse la spia di un conto non chiuso. Ammesso che in filosofia si possano in generale ‘chiudere i conti’, magari in nome di una ‘verità’ collocata fuori da ogni contesto, svincolata da ogni vincolo temporale. Per primo a non crederlo sarebbe anche oggi Mario Dal Pra.

_ Note

1 _ Per una ricostruzione d'insieme mi permetto di rinviare al mio *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 108-113. Si veda inoltre C. BORGHERO, *Filosofia e storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXVIII (2009) 3, pp. 517-538, ora in ID., *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2017, pp. 441-464.

2 _ C. BORGHERO, *Miti filosofici e miraggi storiografici*, «Noctua», IX (2022) 1, pp. 1-28.

3 _ M. DAL PRA, *Premessa*, «Rivista di storia della filosofia», I (1946) 1, p. 1-3, ripubblicato in ID., *Storia della filosofia e della storiografia filosofica. Scritti scelti*, a cura di M.A. Del Torre, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 19-21: qui p. 19 (il corsivo è nostro). Su Dal Pra e la sua rivista si rimanda a M.A. DEL TORRE (a cura di), *Mario Dal Pra e i cinquant'anni della "Rivista di storia della filosofia"*, Franco Angeli, Milano 1998. Cfr. inoltre G. ROTA, «*Rivista di storia della filosofia*»: *l'itinerario critico di Mario Dal Pra*, in *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste 1945-2000*, a cura di P. Di Giovanni, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 379-404.

4 _ Per un panorama ancora utile cfr. P. ROSSI, *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Einaudi, Torino 1975², pp. 17-91.

5 _ M. DAL PRA, *Premessa*, cit., p. 20.

6 _ Cfr. P. CASINI, *Da Newton a Hume: una testimonianza*, in *Mario Dal Pra e i cinquant'anni della "Rivista di storia della filosofia"*, cit., pp. 160-166.

7 _ M. DAL PRA, *Hume e la scienza della natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 39-47.

8 _ Cfr. A. SANTUCCI, *Sistema e ricerca in David Hume*, Laterza, Bari 1969, pp. 7-56.

9 _ Cfr. M. DAL PRA, *La dialettica in Marx. Dagli scritti giovanili all'«Introduzione alla critica dell'economia politica»*, seconda ed. riveduta, Laterza, Bari 1972.

10 _ M. DAL PRA, *Ideologia, filosofia e storia della filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXXII (1977) 3, pp. 332-338, ora in *Storia della filosofia e della storiografia filosofica*, cit., pp. 111-117.

11 _ Così in un saggio del 1973 dedicato a *Materialismo storico e storiografia filosofica*, ora in *Storia della filosofia e della storiografia filosofica*, cit., pp. 95-110: qui pp. 102, 104. Si veda anche *Storia e verità della filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXVI (1971) 4, pp. 439-449, poi in *Storia della filosofia e della storiografia filosofica*, cit., pp. 84-94, specie pp. 88-89.

12 _ M. DAL PRA, *Il razionalismo critico*, nel volume *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 88.

13 _ M. DAL PRA, *Storia della filosofia e storia della storiografia filosofica*, in *La storiografia filosofica e la sua storia*, a cura di G. Santinello, Antenore, Padova 1982, pp. 13-37, riprodotto in *Storia della filosofia e della storiografia filosofica*, cit., pp. 134-154: qui p. 146, n. 11.

14 _ Cfr. M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Bocca, Milano 1950, seconda edizione in due volumi Laterza, Roma-Bari 1975 (alla quale ci riferiremo nel seguito).

15 _ M. DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, Bocca, Milano 1950, p. 8.

16 _ Ivi, p. 15.

17 _ Ivi, p. 18.

18 _ Ivi, p. 20.

19 _ Cfr. M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, cit., vol. I, pp. 1-36.

20 _ Ivi, p. 17.

21 _ Ivi, p. 21.

22 _ M. DAL PRA, *Storia della filosofia e storia della storiografia filosofica*, cit., p. 147.

23 _ Cfr. M. DAL PRA, *Critica, metafisica, immanentismo*, «Rivista di filosofia», XLIII (1952), pp. 243-260 e *Sul concetto di criticità*, «Rivista critica di storia della filosofia», VIII (1953), pp. 1-13; di Vasa si veda *Logica, religione, filosofia. Saggi filosofici* (1953-1980), Franco Angeli, Milano 1983. Sul trascendentalismo della prassi cfr. F. CAMBI, *Razionalismo e prassi a Milano* (1945-1954), Cisalpino-Goliardica, Milano 1983, pp. 129-161 e M. DAL PRA-F. MINAZZI, *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Rusconi, Milano 1992, pp. 167-184.

24 _ M. DAL PRA, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, in A. BANFI, M. DAL PRA, G. PRETI, P. ROSSI, *Problemi di storiografia filosofica*, Bocca, Milano 1951, pp. 33-64 (ripubblicato in *Storia della filosofia e della storiografia filosofica*, cit., pp. 30-65).

25 _ Ivi, p. 40.

26 _ M. DAL PRA, *Del "superamento" nella storiografia filosofica*, «Rivista critica di storia della filosofia», XI (1956) 2, pp. 218-226, poi in *Storia della filosofia e della storiografia filosofica*, cit., pp. 73-83: qui p. 77.

27 _ Ivi, p. 82.

28 _ M. DAL PRA, *Storia e verità della filosofia*, cit., p. 84.

29 _ Ivi, p. 92.

30 _ Ivi, p. 94.

31 _ Cfr. P. ROSSI, *Mario Dal Pra e il rapporto tra storia e filosofia*, in *Mario Dal Pra e i cin-*

quant'anni della "Rivista di storia della filosofia", cit., pp. 181-182.

32 _ M. DAL PRA, *Il razionalismo critico*, cit., p. 89 (corsivo nostro). Tra i riconoscimenti espliciti di Dal Pra al 'circolo' gentiliano è da ricordare un testo 'minore' del 1951, in cui Dal Pra sottolinea che occorre «tenere ben salda» la «dottrina» di Gentile «per togliere a dei limiti esiziali e la filosofia e la storia della filosofia» (ID., *Cinque anni di vita*, «Rivista critica di storia della filosofia», VI (1951) 1, pp. 1-7, ripubblicato in *Storia della filosofia e della storiografia filosofica*, cit., pp. 22-29, qui p. 22). Un documento interessante è anche l'introduzione al libro giovanile su Sebastiano Maturi, dove Dal Pra osservava che, in contrasto con l'hegelismo ortodosso di Maturi, «l'esigenza critica, [...] attraverso il nuovo idealismo italiano, s'è fatta più insistente e occhiuta e percuote inesorabilmente su ogni residuo dogmatico e sistematico, come su ogni acquiescenza nel conformismo alle formule d'una scuola» (M. DAL PRA, *Sebastiano Maturi*, Bocca, Milano 1943, p. VII).

33 _ M. DAL PRA, *Il razionalismo critico*, cit., p. 89.

34 _ G. PAGANINI, *La traversata dell'empirismo. Mario Dal Pra tra ricerche storiche e posizioni teoriche*, «Rivista di storia della filosofia», LXXI (2016), supplemento, pp. 539-554.

35 _ Per il debito di Dal Pra con Preti si vedano i saggi raccolti poi nel volume *L'empirismo critico di Giulio Preti*, Bibliopolis, Napoli 1988 (specie pp. 115-140).

36 _ M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, cit., vol. I, p. 35. Per il riferimento a Preti si veda G. PRETI, *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXIX (1974), pp. 3-31, 243-263.

37 _ M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, cit., vol. I, pp. 28-29.

38 _ La collana prese avvio nel 1981; tra i primi titoli figurano – significativamente – testi di Husserl, Herbart, Moore, Hume e dello stesso Preti.

39 _ D. MARCONI, *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino 2014, pp. 107-108.

40 _ Ivi, p. 112.

41 _ Ivi, pp. 140-143.

42 _ E. SCRIBANO, *Sulla storiografia filosofica*, in *Filosofia analitica 1996-1998. Prospettive teoriche e revisioni storiografiche*, a cura di M. Di Francesco, D. Marconi e P. Parrini, Guerini, Milano 1998, p. 43.

43 _ Ivi, p. 35.

44 _ E. GARIN, L'«unità» nella storiografia filosofica, «Rivista critica di storia della filosofia», XI (1956) 2, pp. 206-217, poi in *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Roma-Bari 1990², pp. 3-17 (qui p. 15).

45 _ Cfr. C. BORGHERO, *Sulla storia della filosofia. Un dibattito internazionale*, «Giornale cri-

tico della filosofia italiana», LXXXVIII (2009) 3, pp. 517-538, ora ripreso nel suo volume *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, cit., pp. 465-490.

46 _ Dal Pra stesso sosteneva una tesi non dissimile quando ricordava che «ovviamente lo storico ha degli obblighi metodici dai quali non può prescindere; e l'obbligo preminente è quello della verifica filologica dei criteri interpretativi e dei parametri di analisi» (M. DAL PRA, *Ideologia, filosofia e storia della filosofia*, cit., p. 116).

47 _ Cfr. G. PRETI, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957 (ma qui utilizziamo la nuova edizione, con prefazione di S. Veca e una postfazione di F. Minazzi, Mondadori, Milano 2007, pp. 121-148).

48 _ Su Preti e Garin mi permetto di rinviare al mio contributo *Giulio Preti, Eugenio Garin e la storia della filosofia*, «Filosofia italiana», XIV (2019) 1, pp. 35-58.

Tullio Gregory e «il piacere di una caccia senza preda»*

di Pina Totaro**

ABSTRACT

This article presents a brief description of the research activities, scientific projects and publishing initiatives promoted by Tullio Gregory in his long career as a scholar, university professor and research institute collaborator. Tullio Gregory was also founder and director of the Institute for the European Intellectual Lexicon and History of Ideas (ILIESI) of the National Research Council. This article analyses in particular the theoretical aspects and philosophical elements that inspired Gregory's scholarly activity at the Institute and the various institutions with which he collaborated. Contributo ricevuto il 7/07/2022. Sottoposto a peer review, accettato il 20/07/2022.

La passione per la ricerca, non soltanto filosofica, ha sempre accompagnato l'attività scientifica di Tullio Gregory. Sin dai primi anni del suo insegnamento presso diverse università in Italia e all'estero, Gregory ha sempre svolto la sua vastissima opera di studioso mirando non tanto all'approfondimento di interessi settoriali – che certo non sono mancati nella sua lunga carriera professionale – quanto soprattutto ai legami teorici e al vario articolarsi di discipline diverse, al loro intreccio e continuo dialogo. L'importanza della cultura e la diffusione delle discipline umanistiche è stata sempre al centro

* Si presenta qui una rielaborazione ampiamente modificata del saggio su *Tullio Gregory e l'ILIESI*, ILIESI-CNR, Roma 2019. Tra i testi dedicati alla figura e all'attività di Gregory si veda G. SASSO, *Tullio Gregory. Un intellettuale enciclopedico*, «Enciclopedia Italiana», II (2019), pp. 74-83 (rist. in T. GREGORY, *Fra i miei libri*, con un saggio di G. Sasso, Treccani, Roma 2019, pp. 7-25); M. CILIBERTO, *Lessico di un filosofo laico*, «Il Sole 24 Ore», 10 marzo 2019, p. 25; A. MELLONI, *Addio a Tullio Gregory*, «La Repubblica», 3 marzo 2019; A. LAMARRA, *Ricordo di Tullio Gregory*, «Lexicon Philosophicum», VI (2018), pp. 1-7; C. BUCCOLINI, *Tullio Gregory, un ricordo*, «Studi medievali», LX (2019) 3, pp. 849-871; L. STURLESE, *Tullio Gregory e la storia delle filosofie medievali*, «Giornale critico della filosofia italiana», XCIX (2020), pp. 39-53; C. BORGHERO, *L'inquieta modernità di Tullio Gregory*, «Giornale critico della filosofia italiana», XCIX (2020), pp. 54-81; una ricostruzione personale è in R. PALAIA, *Uno storico della filosofia e il suo impegno civile. Gli interventi di Tullio Gregory sulla stampa periodica*, «Syzetesis», VII (2020), pp. 289-324. Per le pubblicazioni di Gregory, si veda la sua bibliografia completa nel sito on line dell'ILIESI-CNR (url: <http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>).

** ILIESI-CNR, Roma.

doi: 10.53136/97912218040348
dicembre 2022

degli interessi di Gregory e del suo impegno istituzionale, in sedi universitarie e politiche. Egli credeva, in particolare, che la ricerca filosofica dovesse ispirarsi a criteri di estrema liberalità, indagando tradizioni e ambiti diversi contro ogni forma di dogmatismo teorico. Nella sua concezione, la storia della filosofia – la disciplina che ha sempre insegnato – non è sovrapposizione o semplice scansione di autori, temi e opere ordinati secondo successioni temporali, ma ricerca di nuove risposte a questioni antiche mai risolvibili in più o meno vasti disegni d'insieme, cioè definizione di prospettive diverse ed espressione di volta in volta di problemi e di soluzioni inedite.

Gregory rifuggiva dall'idea di promuovere e applicare metodologie particolari alla ricerca. Il termine stesso di 'metodo' non apparteneva al suo vocabolario. Riteneva improprio parlare di un metodo definito e ancora di più pretendere di trasmetterlo ad altri, diffidente com'è sempre stato delle grandi visioni sistematiche con le loro «cattedrali metafisiche»¹. Assertore convinto del carattere ambiguo e sfuggente dei percorsi della storia delle idee, egli ha sempre sostenuto, piuttosto, la necessità di studiare i vari autori «nella loro disarticolata singolarità»². La filosofia, o, meglio, le filosofie, come amava definire il proprio campo di studi, non potevano essere comprese entro categorie stabilite, tutte, per loro stessa natura, limitate e limitanti. Così deve intendersi quel

'plaisir de la variété' di cui Gregory ha parlato in più occasioni: quel «piacere di una caccia senza preda»³ che egli stesso appose quale titolo a uno dei suoi ultimi saggi, quasi un testamento spirituale.

Gregory ha trasmesso la convinzione che per operare filosoficamente occorra superare i confini, porsi sul limite, esplorare i percorsi più diversi, osare interpretazioni inedite o meno comuni. Tutte le attività promosse da Gregory, le sue ricerche personali così come quelle che svolgeva presso le istituzioni nelle quali a vario titolo operava (oltre l'ILIESI e l'Università, l'Accademia Nazionale dei Lincei, l'Istituto dell'Enciclopedia Italiana, la SISMEL, la British Academy, l'American Academy of Arts, la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale), sono connotate dall'impegno ad espandere i confini cronologici e le conoscenze tradizionali delle discipline e dei temi esplorati. Da qui l'elaborazione di progetti che interessassero campi d'indagine apparentemente lontani tra di loro, la ricerca di un dialogo tra scienziati e umanisti e la convinzione nella possibilità di superare le barriere che tradizionalmente separano gli studi tra le cosiddette 'scienze dure', cioè la matematica, la statistica e l'informatica, e la filologia, la critica testuale, la storia e la lessicografia. Avido lettore di testi d'autore (andava molto fiero dell'aggettivo 'ibridinoso' che gli aveva attribuito Riccardo Chiaberge) e acuto interprete del pensiero da essi trasmesso, Gregory

ha saputo coniugare il suo indubbio rigore accademico a un autentico interesse per le espressioni più diverse delle arti e delle tecniche. Al tempo stesso, non ha risparmiato critiche talora aspre per il progressivo arretramento delle scienze umanistiche e per l'indifferenza con la quale lo stesso mondo accademico assisteva al generale declino della cultura. Sul tema è tornato ripetutamente, lamentando di aver dovuto promuovere gli studi umanistici «in un periodo purtroppo molto lungo e senza futuro, in cui l'università sembra distratta verso modesti compiti professionalizzanti, avvilita per la progressiva diminuzione dei mezzi destinati alla ricerca, depauperata nei suoi patrimoni librari divenuti obsoleti per la mancanza di nuove accessioni, mentre parallelamente l'editoria di alta cultura è travolta dalla crisi economica e ancor più dalla trionfante e brutale mentalità aziendalistica»⁴.

Quello che è importante sottolineare a proposito del suo impegno professionale e istituzionale, è la continua progettualità, la molteplicità delle iniziative, le sperimentazioni, le traiettorie intellettuali attraverso le quali si è concretizzato il legame di Gregory con i vari enti e istituti con i quali ha collaborato o che ha diretto. Certo, se questa storia coincide spesso con quell'epoca di relativo benessere che va sotto il nome di boom economico, quando anche gli investimenti per la ricerca in Italia erano equiparabili agli standard europei, negli ultimi decenni la

situazione è profondamente cambiata e 'l'arretramento culturale' del Paese – più volte denunciato da Gregory – ha determinato repentini mutamenti e ridotto notevolmente spazi e possibilità per la ricerca, soprattutto umanistica, «sulla linea del crescente prevalere di una mentalità aziendalistica e manageriale»⁵. Tuttavia, i progetti avviati da Gregory presso il Consiglio Nazionale delle Ricerche, l'Università, l'Istituto dell'Enciclopedia Italiana, l'Accademia dei Lincei e altri Enti, sono sempre stati finalizzati alla promozione della ricerca e al proseguimento degli studi. Grazie alla sua capacità di captare nuovi codici e intercettare tendenze ancora appena accennate nella cultura degli anni Sessanta e Settanta, e anzi quasi anticipandone le applicazioni, Gregory intravide, insieme a Tullio De Mauro e ad altri studiosi, nel dialogo tra informatica e scienze umane, nuove e più ampie possibilità per la messa a punto di strumenti utili agli studi filologici, letterari, filosofici e storico-critici. Con la creazione dell'Istituto LIE del CNR, egli avviò un progetto scientifico, che a un nuovo modo di fare ricerca umanistica abbinava i criteri e il rigore del tipo di scuola nel quale si era formato.

Partito da studi di filosofia medievale, Gregory ha poi approfondito momenti particolari, fasi di passaggio e di crisi della storia della cultura. Sulla scia della ricerca di alcuni dei suoi maestri, Gregory ha svelato la ricchezza e varietà di temi e epoche generalmente meno frequentati dagli stu-

diosi. Nel tracciare la storia del pensiero di un determinato periodo storico o di un autore Gregory aveva individuato almeno tre ‘forme di pensiero’, tre aspetti che egli ha messo al centro della sua indagine scientifica. È in quei periodi di crisi, di fasi di passaggio e di transizione infatti che, secondo Gregory, l’umanità è costretta a riformulare i propri riferimenti intellettuali, a reinventare e a ricostruire la propria identità culturale. È in quei momenti che si attuano le trasformazioni decisive e si stabiliscono le basi per future evoluzioni.

Gli interessi della ricerca storico-filosofica di Gregory si sono dunque concentrati su quei temi e autori che meglio esprimono la vitalità di tali ‘momenti’, nella consapevolezza che le novità introdotte nella storia delle idee non siano da ricercare nei tradizionali veicoli di cultura, ma nel modo nuovo in cui si andavano ponendo i problemi e nella funzione che essi assumevano nelle varie epoche. L’attenzione costantemente rivolta al motivo del dubbio quale migliore antidoto contro le pretese di una verità dogmatica, alla storia dello scetticismo e del libertinismo trasmesso attraverso i testi d’autore e il loro lessico, lo studio del linguaggio scientifico, delle sue oscillazioni con l’applicazione di medesimi termini a contesti e con significati sempre diversi, è ovunque espressa da Gregory nei suoi scritti⁶.

Non a caso, Gregory collocava il primo dei ‘momenti’ decisivi per la storia della cultura occidentale nel periodo tardo-an-

tico, inteso come l’arco di anni in cui si assiste all’ultima rinascita dell’ellenismo. Quella rinascita segna però anche la sua conclusione: la cultura classica viene per così dire esaurendosi e ripiegando su se stessa e cede il passo a una nuova epoca. Al contrario della tendenza dominante negli studi, che rivolgeva l’attenzione prevalentemente, se non esclusivamente, ai principali autori della classicità, Gregory esortava invece a occuparsi della filosofia e del linguaggio filosofico dei secoli successivi, i secoli cioè in cui si assiste alla più massiccia commistione di lingue e culture diverse e in cui si definisce la storia della civiltà mediterranea. Tutta la civiltà latina – scriveva, ad esempio, a proposito del Medioevo – potrebbe iscriversi in questo «continuo acquisire e interpretare (ogni traduzione è interpretazione) non solo opere della latinità pagana, ma di culture più lontane – greca, bizantina, araba – per trasferirne i contenuti, e il linguaggio, in nuovi contesti»⁷. Tale storia, come ha ripetuto costantemente, è fatta di innesti, di un assiduo intrecciarsi e scambio di esperienze, modelli e valori fra civiltà diverse, tra ebraismo, cristianesimo e islam. Ogni cultura, infatti, «nasce sull’eredità di altre culture, fatte proprie, trascritte, tradotte, interpretate in nuovi contesti e linguaggi»⁸.

Se la storia della civiltà mediterranea si configura come una continuità di incontri, di trasferimenti e di trascrizioni, un secondo ‘momento’ tra i più significativi della cultura occidentale si colloca per

Gregory nel secolo XII⁹. A questa epoca di profonde trasformazioni e di grandi costruzioni intellettuali, connotata dalla riscoperta della scienza greca e soprattutto araba e dall'inserimento dell'astrologia nell'orizzonte della riflessione cristiana, egli ha dedicato molti saggi determinando o almeno modificando molti degli orientamenti e delle ricerche sul pensiero medievale. In particolare, Gregory mostra un'attenzione costantemente rivolta alla traduzione, intesa come passaggio da popolo a popolo e da civiltà a civiltà, e alla definizione di un vocabolario filosofico che si arricchisce e contamina di una terminologia attinta alle scienze, alla tecnica, alla medicina e soprattutto alla scienza astrologica quale struttura essenziale, tra suggestioni bibliche e influenze neoplatoniche, del cosmo medievale. Anche in questo caso, la lettura di testi scientifici fino allora poco o per nulla studiati, ha contribuito in maniera decisiva alla trasformazione radicale nei modi di concepire il mondo e l'uomo e alla diffusione di una nuova idea di natura, di anima e di materia nell'Occidente latino con forti ripercussioni sulla riflessione filosofica e teologica riguardo alle forme della conoscenza, al tempo, alla libertà, alla storia sacra e all'escatologia¹⁰.

L'attività di traduzione assume negli interessi di Gregory un'importanza essenziale per la ricerca filosofica, con la sua capacità di trasformare radicalmente gli orizzonti culturali tradizionali. Essa è intesa, per dirla con Agostino, «come

grazia di Dio, segno della provvidenza nella storia»¹¹: se la storia della cultura comporta sempre il trasferimento di un'eredità culturale da uno ad altro contesto geografico e linguistico, la traduzione ha, come la scrittura, «un'origine divina» e compie «una missione salvifica» trasmettendo e riformulando simboli, categorie e valori, ridisegnando periodi di crisi ed epoche di rinascite. In questo senso prevalentemente filosofico, scriveva Gregory, la traduzione «prolunga nel tempo e nello spazio la vitalità di un testo, assicura e rinnova una tradizione»¹², rispondendo alla necessità di ogni cultura di trasferire o di trascrivere modelli teorici ed esperienze di pensiero di cui avverte la necessità o si ritiene in qualche modo carente.

Il trasferimento di un testo in una lingua diversa dall'originale implica, infatti, la creazione di nuovi termini, generati dalla necessità di esprimere nuovi concetti o concetti antichi con parole nuove, come accade a ogni passaggio di civiltà e cultura, da uno ad altro contesto geografico, politico e linguistico, «per salvare eredità che si sarebbero altrimenti perdute» o per seguire le trasformazioni, gli adattamenti, i calchi introdotti nella lingua con il passare del tempo e con i contatti con altri vocabolari e altri contesti culturali.

Come si è detto, l'attenzione va rivolta, secondo Gregory, ai periodi di crisi, di transizione, di passaggio: è in quelle epoche che ogni civiltà avverte l'esigenza di tradurre, conservare, copiare, come «forme di un continuo *traducere*, di un tra-

smettere un patrimonio di conoscenze, di esperienze, di modelli secondo processi di arricchimento, di trasferimento, con il recupero di testi antichi e con la loro trascrizione e traduzione in nuovi linguaggi»; ove il trascrivere, il tradurre tradizioni antiche è «premessa per la nascita di una nuova cultura»¹³. Sono le traduzioni, secondo Gregory, a scandire la storia della cultura, modificandone le strutture concettuali e lessicali, ma è soprattutto la traduzione di testi filosofici, teologici e scientifici a determinare i cambiamenti più radicali.

Da qui, l'interesse per l'irruzione in età moderna di una nuova mentalità e di una nuova terminologia nella storia culturale europea con l'introduzione di una nuova biblioteca di autori e la traduzione di nuovi testi o il 'ritorno' di testi dimenticati. Si tratta di un fenomeno al quale si era in parte assistito in epoca medievale, quando le traduzioni greco-latine e arabo-latine, che rendevano in latino una terminologia greca e araba fino ad allora sconosciuta, aveva dischiuso orizzonti intellettuali inediti nel mondo latino, determinando un fenomeno di vaste dimensioni in cui «l'antico diviene struttura del moderno, impone realtà fisiche e concettuali radicalmente nuove»¹⁴. All'alba della modernità, l'introduzione di nuovi testi determina una rinnovata *translatio studiorum et linguarum* e la diffusione di una terminologia nuova che sarà la matrice di gran parte del lessico filosofico e scientifico delle lingue moderne¹⁵.

È in questa età di mutamenti profondi

che la filosofia mostra il suo aspetto più produttivo e interessante, e la necessità di poter disporre di traduzioni da lingue antiche si configura non più soltanto come il semplice trasferimento da uno ad altro sistema linguistico, ma come «interpretazione di tradizionali lessemi latini con radicali cambiamenti e slittamenti di significato, per inserirli in sistemi concettuali nuovi»¹⁶, per liberarli dai significati di cui erano portatori e introdurli in un diverso contesto di pensiero. L'eredità della cultura greca e latina viene rielaborata, reinterpretata e riproposta nella costituzione di una nuova 'biblioteca dei classici' secondo un canone che caratterizzerà la modernità: «la discesa verso il latino umanistico e moderno verrà da sé come studio di un altro momento essenziale nella storia della lingua latina che accompagna e facilita la nascita della cultura moderna»¹⁷.

Tra il XVI e il XVII secolo, uomini nuovi e mondi nuovi schiudono nuovi orizzonti per la definizione di questo ulteriore 'momento', tanto più decisivo, quanto più connotato, tra oscillazioni, incertezze e conflitti, da fermenti e istanze di cambiamento che si riflettono fortemente nei diversi registri linguistici¹⁸. La crisi della filosofia aristotelica e scolastica, la scoperta dei popoli del Nuovo Mondo con forme di vita del tutto diverse da quelle europee e la fine del cosmo tolemaico determinano lo «scontro fra mondi intellettuali e fisici tra loro incompatibili, non solo per la scelta eliocentrica»¹⁹. Si assiste così all'irruzio-

ne di una nuova sconfinata curiosità «in un universo che ha perso la fiducia nelle pacificate costruzioni filosofiche e teologiche del Medioevo scolastico»²⁰.

Il rapporto tra pensiero medievale e modernità è sempre stato oggetto di riflessione da parte di Gregory, il quale lo ha inteso in termini di cesure tra diverse visioni del mondo e tra categorie e riferimenti mentali diversi, pur senza mai disconoscere gli elementi di continuità e la persistenza di problemi e dottrine. La modernità non è semplice contrasto sul tema del geocentrismo, né su tematiche logiche e metafisiche circa la dottrina dell'essere e delle cause, ma contrapposizione tra un sistema fisico-metafisico del mondo, che determina anche le dinamiche della storia e delle passioni umane, e una concezione che ribalta le strutture gerarchiche imposte da quel sistema. A questo proposito Gregory parlava della necessità di adottare da parte dello storico una prospettiva «prismatica piuttosto che lineare», la quale contribuisce a «disarticolare e complicare piuttosto che unificare e semplificare»²¹. Nel definire il diverso orizzonte intellettuale del Medioevo rispetto a quello della modernità, Gregory scriveva:

tale aristotelismo, vogliamo sottolineare, è anzitutto un sistema fisico-metafisico del mondo accolto come mondo reale; non semplice geocentrismo, ma struttura gerarchica in cui ogni realtà ha il suo statuto ontologico secondo il posto che occupa nella scala degli esseri e dove i cieli e le intelligenze motrici [...]

svolgono un ruolo di necessaria mediazione tra il primo motore immobile e il mondo della generazione e della corruzione sottoposto ai cieli [...]. Tale sistema gerarchico di sfere celesti e intelligenze motrici che struttura il cosmo aristotelico secondo scale di dignità e di valori, costituisce la cornice di tutto il pensiero filosofico e teologico scolastico: questo difficilmente potrebbe essere inteso se l'aristotelismo fosse ridotto a una teoria dell'argomentazione scientifica o a una dottrina dell'essere e delle cause, e se a tematiche logiche e metafisiche fosse ridotta la riflessione scolastica e tardomedievale. Peraltro anche il confronto con il pensiero moderno diventerebbe rarefatto, parziale, persino fuorviante²².

Mentre una nuova visione della realtà mette in crisi e rinnova la concezione del mondo fisico e, insieme, le strutture teoriche e l'universo linguistico, vincoli nuovi vengono a crearsi tra le diverse aree disciplinari, determinando una generale trasformazione dei modi di esprimersi, delle forme letterarie e degli strumenti di diffusione scientifica. La lingua latina si conferma nella riflessione filosofica di Gregory come principale veicolo di cultura, nella filosofia, nel diritto, nella teologia e nelle scienze, ma anche come matrice della comunicazione scientifica ed erudita trasmessa attraverso le lingue nazionali che sempre più rivendicano la propria dignità e capacità di espressione²³.

Nel suo ampio progetto di definizione della lingua filosofica in età moderna, Gregory coglieva lo sviluppo continuo

della terminologia di cultura e le sue trasformazioni con il mutare degli orizzonti teorici e delle nuove esperienze di vita e di pensiero. Al tempo stesso, nella consapevolezza che la storia della lingua è anche storia della civiltà in quanto ne rispecchia conoscenze e strutture, egli mostrava la vitalità e duttilità del latino, le sue nuove forme espressive e creazioni lessicali, nate sovente sulla base di traslitterazioni e calchi da componenti di matrice più antica²⁴. Nella sua attività pluridecennale svolta presso l'Università e altri Enti, egli ha sempre cercato nel linguaggio filosofico e scientifico non mere collazioni o definizioni di termini, ma elementi di comprensione e interpretazione, conferme o smentite di determinate concezioni teoriche e impostazioni metafisiche. Nella possibilità di intercettare i significati nuovi affidati a termini antichi, Gregory coglieva il tentativo della filosofia moderna di costruire il proprio linguaggio, latino e volgare, ovvero il «continuo impegno di rinnovare il lessico filosofico non solo con una progressiva invenzione neologica, ma anzitutto con una *translatio* di significati, utilizzando lessemi ormai imposti da una lunga e autorevole tradizione scolastica, ma svuotandoli di antichi significati per darne ad essi dei nuovi»²⁵.

L'età compresa tra il XVII e XVIII secolo gli appariva dunque tanto più interessante quanto più essa si avvale di linguaggi innovativi e la scrittura filosofica e scientifica, in particolare, accresce la propria autonomia e valore ricorrendo, a

seconda della destinazione e delle finalità perseguite, sia al latino sia alle lingue volgari. Così avviene ad esempio, secondo Gregory, nelle filosofie di Galileo Galilei, René Descartes, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, Wilhelm Leibniz ed altri autori, i quali attingendo indifferentemente ad ambiti linguistici diversi, hanno contribuito al rinnovamento delle discipline umanistiche e testimoniato della capacità della filosofia di rivolgersi, attraverso un nuovo linguaggio, ad un nuovo pubblico, estraneo alle scuole e ai «ristretti circoli di un esangue classicismo umanistico»²⁶.

Con il mutare degli interessi culturali e delle condizioni generali della ricerca in Italia, la fiducia profonda che Gregory ha sempre nutrito per il valore anche civile degli studi, è andata scontrandosi con gli esiti più preoccupanti di certe derive politiche e culturali. Quasi rispecchiando un suo progressivo pessimismo circa le prospettive della ricerca umanistica e lo sconforto per l'impoverimento della vita culturale e civile, Gregory accentua nei suoi scritti i temi tipici dello scetticismo cinquecentesco, sottolineando nella lettura di Montaigne, suo autore privilegiato degli ultimi anni, la rinuncia ai vasti quadri d'insieme, l'esaltazione del tema del dubbio, il trionfo della dissimulazione, l'insistenza sul disinganno. Ma sempre, nei lunghi anni della sua attività scientifica, professionale e istituzionale, Gregory è riuscito a trasmettere il piacere disinteressato per la ricerca, per «una caccia senza preda»²⁷, quel '*plaisir de la*

varieté inteso come continuo tentativo di alimentare e tenere viva una curiosità intellettuale che non si esaurisce in un campo specifico di studi né nel culto di un'unica epoca o di un solo autore, ma si estende all'intero arco di storia della cultura e alle aree più disparate del sapere e delle arti. Gregory amava il cinema, con una spiccata preferenza per i film western; la musica – particolarmente la canzone napoletana; la poesia – prediligeva gli scrittori dialettali romaneschi e soprattutto il Belli, e poteva recitare a memoria versi di vari autori e di Carducci liriche intere; la pittura e la scultura – è nota la sua grande ammirazione e l'amicizia con il maestro Carlo Lorenzetti²⁸. Per la buona tavola nutriva una passione particolare: amava la cucina toscana e la tradizionale francese e ha sempre curato con serietà e impegno i menù del Festival di Filosofia di Mantova. Ma i libri,

soprattutto, sono stati il suo interesse più grande. Con l'ironia e l'arguzia che pur trapelavano dietro l'aspetto severo dell'accademico intransigente, Gregory avrebbe senz'altro sottoscritto una frase dal *Philobiblon* di Richard de Bury, secondo la quale «tutto è destinato a perire, castelli e città, re e papi, solo i libri hanno il *privilegium perennitatis*».

L'importanza dei libri, la loro interpretazione filosofica e la riflessione su ciò che essi possono trasmettere a generazioni anche temporalmente molto distanti: questo forse resta il lascito maggiore di Tullio Gregory. Di questa centralità, la sua vastissima biblioteca personale – oggi conservata presso la Fondazione Ezio Franceschini di Firenze – e la biblioteca della Facoltà di Filosofia, al cui continuo accrescimento e valorizzazione ha sempre dedicato il massimo impegno, rappresentano in qualche modo l'incarnazione²⁹.

_ Note

1 _ Riflettendo sulla «diversité rebelle» che lo storico deve sempre rispettare, rifiutando la tentazione «de tout unifier, de systématiser», Gregory ha spesso polemizzato contro la comune concezione di «una storia della filosofia svolta come successione di sistemi articolati secondo problemi sempre identici a se stessi, fuori del tempo» (T. GREGORY, *Paul Vignaux storico del pensiero medievale*, «Studi Medievali», XLVII (2006) 3, p. 364).

2 _ L'espressione è tratta da T. GREGORY, *Fra i miei libri*, «Giornale critico della filosofia italiana», XCVIII (2019) 1, pp. 11-25: 24.

3 _ T. GREGORY, *Il piacere di una caccia senza preda. Fare storia delle filosofie: costruzione e decostruzione*, in ID., *Vie della modernità*, Le Monnier, Firenze 2016, pp. 1-21. A proposito di questa espressione che ben definisce l'impianto della ricerca filosofica di Gregory, Massimo Cacciari ha sottolineato in un suo breve ricordo: «caccia senza preda: ecco cosa deve essere per lui una filosofica storia della filosofia! Non l'affermazione di un punto di vista, non la riduzione all'uno di chi la scrive, ma la cura della varietà, cura anti-dogmatica quanto attenta al minimo dettaglio. Saggezza scettica come quella di Charron. Le vie

del Moderno nascono anche da essa. Gregory ha voluto ricordarlo, mostrandocene non solo la forza e la complessità, ma anche la bellezza. *Mundana sapientia* era la sua: conoscere bisogna, e conoscere è concentrazione, fatica, ma mai ciò significa astrarsi dal mondo, contemplare da chissà quale Torre. La *sapientia* autentica conosce il sapore delle cose e ne apprezza sempre la bontà» («La Repubblica», 3 marzo 2019).

4 _ T. GREGORY, *Per il XXV della Fondazione Ezio Franceschini di Firenze*, «Studi Medievali», LIV (2013) 3, p. 955.

5 _ Gregory denunciava questo eclissarsi della tradizione culturale della ricerca umanistica a proposito della liquidazione o del passaggio di storiche case editrici italiane in alcune grandi concentrazioni editoriali, in *Eugenio Garin: un ricordo in Normale*, «Quaderni di storia», LXXII (2010), p. 28.

6 _ Basterà qui ricordare solo pochi titoli, nella vasta produzione di T. GREGORY: “*Anima mundi*”. *La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Sansoni, Firenze 1955; “*Mundana sapientia*”. *Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998; “*Speculum naturale*”. *Percorsi del pensiero medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.

7 _ T. GREGORY, *Origini della terminologia filosofica moderna. Linee di ricerca*, Olschki, Firenze 2006, p. 5.

8 _ T. GREGORY, *Translatio linguarum. Traduzioni e storia della cultura*, Olschki, Firenze 2016, p. 1.

9 _ «Sarà nel cuore di un altro momento epocale della civiltà latina medievale, il secolo XII, con i suoi esiti nel XIII, che si conoscerà

una *translatio* fra le più significative per la cultura europea, per molti aspetti preparata dalla *translatio* dalla cultura greco-bizantina alla cultura araba durante il califfato abbaside di Bagdad, che a sua volta aveva la grande opera dei traduttori dal greco al siriano: perché allora, nel volgere di meno di un secolo, l'Europa scopriva i tesori della filosofia e della scienza greca e araba tumultuosamente tradotti in latino» (T. GREGORY, *Translatio studiorum*, «Quaderni di storia», LXX (2009), p. 20).

10 _ «Proprio sulla base dei testi scoperti lungo un secolo, la cultura europea si è radicalmente trasformata e si è fissato un canone di autori destinato a restare immutato sino alle origini dell'età moderna» (T. GREGORY, *Origini della terminologia filosofica moderna*, cit., p. 22).

11 _ T. GREGORY, *Translatio linguarum*, cit., p. 8.

12 _ Ivi, p. 11.

13 _ Ivi, p. 21.

14 _ T. GREGORY, *Origini della terminologia filosofica moderna*, cit., p. 31.

15 _ «E se notevole fu il ritrovamento di grandi testi della latinità – da Lucrezio al testo completo di Firmico Materno – di non minor rilievo fu non solo la scoperta, ma soprattutto la pronta traduzione in latino, degli autori della grecità classica e cristiana dei quali il Medioevo aveva perduto traccia o conservato solo qualche testo isolato (salvo Aristotele ampiamente tradotto dall'arabo e dal greco): da Omero ai tragici, da Platone a Plotino e ai neoplatonici, da Tucidide a Polibio, da Plutarco a Luciano, da Temistio a Alessandro d'Afrodisia, da Galeno a Sesto Empirico e ai Padri greci da Basilio di Cesarea a Giovanni Crisostomo (integrando le traduzioni

latine tardo-antiche e medievali); dall'Euclide nella recensione di Teone Alessandrino a tutta la tradizione del pensiero matematico e scientifico solo in piccola parte passato dall'arabo in latino nel Medioevo» (T. GREGORY, *Translatio linguarum*, cit., p. 42).

16 _ T. GREGORY, *Origini della terminologia filosofica moderna*, cit., p. 54.

17 _ T. GREGORY, "Instrumenta Lexicologica Latina". Verso un "Thesaurus Patrum Latino-rum", «Studi Medievali», XXV (1984) 3, p. 456. Nella stessa sede aggiungeva: «da questo complesso tesoro di latino medievale e moderno [...] sarà possibile finalmente giungere alla redazione di lessici e dizionari di opere, di autori, di epoche, che, avendo alle spalle spogli lessicografici completi e elaborate analisi morfologiche e sintattiche, potranno presentare risultati di selezioni ulteriori e articolarsi in voci costruite secondo criteri sia linguistici che storico-critici: il trattamento informatico non sopprime infatti l'utilità – anzi la necessità – di dizionari specializzati e selettivi, ma ne costituisce piuttosto un presupposto essenziale» (ivi, pp. 456-457).

18 _ Nella piena consapevolezza di usare schemi generalizzanti «che possono assumere nel discorso storico una sempre contestabile valenza classificatoria, pratica», Gregory così definiva l'età moderna: «noi prenderemo *moderno* ad indicare quel periodo di tempo che va dal Rinascimento all'Illuminismo e che, come già sottolineava Dilthey, trova il suo snodo nel Seicento, il secolo della 'crisi della coscienza europea'» (T. GREGORY, *Pensiero medievale e modernità*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXVII (1996) 2, pp. 149-150).

19 _ T. GREGORY, *Fra i miei libri*, cit., p. 17.

20 _ T. GREGORY, *Eugenio Garin: un ricordo in Normale*, cit., p. 20.

21 _ T. GREGORY, *Vie della modernità*, cit., p. 17. E aggiungeva: «ciò significa anche riconoscere che la storia, la successione temporale, non ha alcun fine, alcun senso, ma si costituisce come opera umana fatta di innovazioni e ritorni, di continuità e fratture, non di momenti ordinati secondo una logica successione, ma reciprocamente interconnessi in una problematica e dissonante compresenza» (*ibid.*).

22 _ T. GREGORY, *Pensiero medievale e modernità*, cit., p. 153. Più avanti aggiungeva che «le vie del moderno battono i sentieri della cosmologia, della fisica, dell'antropologia, della politica, e ancora della critica storica, della filologia, tutte solidali con la riflessione filosofica, ove questa non si voglia restringere alle discussioni logiche o alle teorizzazioni metafisiche» (ivi, p. 166).

23 _ Da queste considerazioni nascevano presso l'ILIESI (l'Istituto del CNR fondato e diretto da Gregory per oltre quarant'anni) i progetti di un *Thesaurus mediae et recentioris latinitatis*, un inventario informatizzato di termini e sintagmi tardo-medievali e moderni non attestati nei lessici esistenti per il latino classico e degli scrittori cristiani antichi, e del *Lessico filosofico dei secoli XVII e XVIII*, quale testimonianza tra le più significative dell'importanza fondamentale attribuita da Gregory al lessico filosofico, scientifico e teologico e al valore che la terminologia filosofica assume come veicolo e premessa di una nuova cultura, nella quale i confini disciplinari tradizionali sono ormai irreversibilmente mutati. Tra i contributi di Gregory dedicati alla filosofia moderna, basterà ricordare alcuni saggi che han-

no avuto maggiore influenza sugli studi successivi: *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Laterza, Bari 1961; *Theophrastus redivivus. Eruddizione e ateismo nel Seicento*, Morano, Napoli 1979; *Etica e religione nella critica libertina*, Guida, Napoli 1986; *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris 2000.

24 _ «La *translatio* avviene qui all'interno della lingua latina: è un tema questo che assumerà sempre maggiore rilievo nella coscienza europea via via che fra Cinquecento e Seicento le novità di nuovi mondi, di nuove stelle, comporterà mutamenti di schemi mentali e di linguaggio, trasformazioni profonde nel lessico latino e nelle lingue volgari [...]. Da questo punto di vista si può dire che la filosofia moderna viene costruendo il proprio linguaggio – latino e volgare – nel continuo impegno di rinnovare il lessico filosofico non solo con una progressiva invenzione neologica, ma anzitutto con una *translatio* di significati, utilizzando lessemi ormai definiti da una lunga e autorevole tradizione scolastica ma svuotandoli di antichi significati per darne ad essi dei nuovi» (T. GREGORY, *Translatio studiorum*, cit., pp. 30-31.)

25 _ T. GREGORY, *Translatio linguarum*, cit., p. 49.

26 _ Ivi, p. 52.

27 _ L'espressione è citata nel titolo di uno degli ultimi scritti di GREGORY, *Il piacere di una caccia senza preda. Fare storia delle filosofie: costruzione e decostruzione*, in ID., *Vie della modernità*, cit., pp. 1-21.

28 _ Cfr. l'articolo al seguente link: http://www.iliesi.cnr.it/mostra_segno_e_parola.shtm.

29 _ Sull'importanza di costituire delle biblioteche, più o meno specialistiche, Gregory ha sempre molto insistito, curandone personalmente in alcuni casi l'arricchimento: «dunque l'importanza, il piacere di disporre dei testi, tanti testi» – scriveva a proposito della sua biblioteca personale – «ho sempre cercato di averne il più possibile, nei campi più disparati, senza progetti enciclopedici, anche in settori lontani dai miei interessi scientifici prevalenti. In questi ultimi, ovviamente con più pertinacia, preferendo sempre le opere complete, anche dove si hanno edizioni più recenti e sicure» (T. GREGORY, *Fra i miei libri*, cit., p. 22).

Metodo, sistema e struttura nella storia della filosofia

A partire dall'esperienza italiana

di Jonathan Salina*

ABSTRACT

This article wants to clarify both the historical and theoretical situation about history of philosophy in Italy in the last decades. Firstly, we will offer a cursory historical explanation about this situation since 1950's to our days. Then, we will consider contemporary italian thinking and we will try to explain the relation between philosophy and history of philosophy from a specific theoretical point of view, giving main focus to the interaction between concepts as 'truth', 'language' and 'ordinary world'.

—Contributo ricevuto l'8/09/2022. Sottoposto a peer review, accettato il 26/09/2022.

I _ Una panoramica storico-critica

Ci si propone in questo saggio di dare seguito – non soltanto sul piano storiografico ma anche su quello metodologico e, in qualche misura, teoretico – a quanto svolto in alcuni precedenti lavori. Tra questi, un articolo concernente la disputa occorsa tra 1959 e 1960 sulle pagine del «Giornale critico della filosofia italiana»¹, e incentrato attorno alle figure di Eugenio Garin e Gustavo Bontadini². Le rispettive concezioni della storia della filosofia dei due studiosi esemplificavano, a nostro modo di vedere, due modalità per certi versi opposte di fare storia della filosofia, in entrambi i casi elaborate con coscienza critica e rigore metodologico.

Ci riferiamo ad una maniera 'teoretizzante' e ad una maniera 'storicizzante' di trattare il materiale storico-filosofico. Richiamando l'ossatura concettuale della posizione di Garin e di quella di Bontadini abbiamo voluto indirettamente riaprire la questione – mai dimenticata dalla filosofia italiana successiva e declinata in diverse forme sino ai giorni nostri – di quale sia il punto di partenza necessario per edificare un discorso storico-filosofico il più possibile scevro da presupposti infondati. Da tale questione prenderanno spunto anche le disamine teoretiche contenute nell'ultima parte dell'articolo. A una breve ricostruzione dello stato dell'arte e alla trattazione della questione metodologica concernente il rapporto tra filosofia e storia della filosofia nelle ri-

* Accademia dei Lincei – Istituto di Studi sul Rinascimento di Firenze.

spettive concrezioni storiche, riteniamo, infatti, debba seguire una collocazione più esaustiva e, al tempo stesso, più specifica del concetto di ‘storiografia filosofica’ in rapporto ad una nozione (qualora questa sia possibile o, comunque, circoscrivibile in determinati termini) di ‘filosofia pura’.

Oltre alla citata disputa occorsa sulle pagine del «Giornale critico della filosofia italiana», altri punti di riferimento importanti per comprendere lo ‘stato dell’arte’ sulla metodologia storico-filosofica in Italia nella seconda metà del Ventesimo e nei primi anni del Ventunesimo secolo sono stati il seminario della seconda metà degli anni ’80 tenuto da Paolo Cristofolini alla Scuola Normale di Pisa (poi confluito nel volume collettaneo *La storia della filosofia come problema*³); le riflessioni svolte da Mauro Visentin sul concetto di ‘storicismo’, che trovano la loro più compiuta espressione in un articolo del 2007 intitolato *Prospettive dello storicismo in un’epoca post-metafisica*⁴; i seminari tenuti da Michele Ciliberto alla stessa Scuola Normale negli anni dopo il 2015, incentrati proprio sulla metodologia storico-filosofica in Italia nel secondo dopoguerra⁵. A proposito del nesso tra metodologia storico-filosofica e ‘storicismo’, non è un caso che – dopo le necessarie premesse storiche concernenti il concetto in Benedetto Croce e nel pensiero italiano successivo – il citato contributo di Visentin si richiami alla nozione di ‘storicismo’ per

come era stata intesa dai rappresentanti della cosiddetta scuola di Napoli, in un certo senso guidata da Fulvio Tessitore, che ben più che a Croce (soprattutto se si prenda un Croce ‘filosofo’ e non ‘storico particolarista’) si rifà direttamente alle correnti storicistiche tedesche risalendo sino a Friedrich Meinecke. Le riflessioni compiute da questo composito gruppo napoletano non sono rivolte soltanto alla storia della filosofia e, anzi, si concentrano in maniera privilegiata sulla storiografia in quanto tale, cercando di ravvisare un difficile equilibrio tra ‘fatti’ e ‘sistemazioni di fatti’ (il che, in altri termini, è il problema generale del mestiere di storico). Come lo stesso Visentin rileva nel proprio – ancora attuale – articolo, la confusione metodologica in cui incorre la scuola napoletana sarebbe quella di porsi, da un lato, fuori da un’ottica filosofica intesa in senso tradizionale (diciamo ‘metafisica’); dall’altro, quello di configurarsi ancora in qualche misura come una ‘visione del mondo’ generale, che incorre necessariamente in asserzioni contraddittorie in quanto il dominio dell’empirico è, per l’appunto, il regno della casualità e della contingenza. Tale presa di posizione non era ovviamente scevra sia di premesse che di implicazioni teoretiche, in quanto derivante in modo palese dalla dicotomia – elaborata dagli scritti teorici di Gennaro Sasso e ulteriormente tematizzata da Visentin – tra ‘verità’ e ‘opinione’⁶, vale a dire tra il dominio ‘mono-referenziale’ dell’uni-

tario e inoltrepasabile da un lato, ed il 'mondo di tutti i giorni' dall'altro.

Diversamente si connota la posizione di Michele Ciliberto che, lungi dall'aver solamente riflettuto sulla questione per come si era storicamente posta nel secondo dopoguerra italiano, veicola egli stesso una posizione metodologica ben precisa, in parte attinta da quella del suo maestro Eugenio Garin, che era stato tra i principali interlocutori nella disputa del 1959-1960. Il suo concetto di storia della filosofia – esplicitato, oltre che nei seminari alla Scuola Normale di cui sopra – anche nelle sue molteplici pubblicazioni sulla filosofia rinascimentale e moderna e da ultimo nel ripubblicato volume su Giordano Bruno⁷, prevede il riscontro di uno strettissimo legame tra filosofia e biografia, con la conseguente esigenza di impostare il discorso storico-filosofico sulla base di un'attenta disamina dei dati cosiddetti 'empirici' attinti dalla 'storia dei fatti', nonché di tutti quei 'residui intellettuali' che la stessa esistenza empirica di un individuo o di un testo porta inevitabilmente con sé (taccuini, diari, scartafacci, diverse redazioni di un testo a stampa)⁸.

Un caso paradigmatico di storia della filosofia effettuata con un'attenzione privilegiata al piano dei 'puri concetti' è quello dell'opera dello stesso Gennaro Sasso, il quale – pur avendo elaborato la propria prospettiva in maniera piuttosto autonoma se non 'per contrasto' rispetto ad altre posizioni⁹ – si colloca in modo

preciso nel dibattito critico che stiamo esaminando. Nella fattispecie, Sasso ritiene (come vedremo meglio più avanti) che il piano 'empirico' di considerazione – vale a dire, quello pertinente alla biografia dell'autore studiato, correlazioni psicologiche, ambientali e simili – anche quando sia preso in considerazione, non venga ad interferire direttamente con lo spazio dedicato alle analisi semantiche, alle quali Sasso si dedica non soltanto mediante una contestualizzazione di esse nell'universo concettuale dell'autore o dell'opera studiati, ma anche passando, per così dire, direttamente alla considerazione delle implicazioni veritative che le idee studiate hanno in se stesse, persino qualora tali implicazioni risultino aporetiche¹⁰.

La questione, come si può evincere da questa cursoria elencazione delle principali istanze presenti nel panorama italiano contemporaneo, si presenta nel nostro paese oggi non troppo dissimile da come appariva a seguito delle dispute degli anni '50 e '60, con la differenza sostanziale che le prospettive che asseriscono una posizione puramente 'concettualista' sono in minoranza più netta, circostanza dovuta alla graduale rarefazione delle prospettive 'metafisiche' (come le avrebbero definite, con una ben diversa valutazione del termine, Eugenio Garin e Gustavo Bontadini), nonché, più in generale, delle prospettive caratterizzate da una concezione 'forte' della nozione di verità. La posizione di Sasso complica in

misura ulteriore la questione, in quanto – se, da un lato, la sua attenzione rivolta precipuamente al piano dei ‘puri concetti’ si inserisce a pieno titolo nei filoni metodologici cui abbiamo accennato – è la sua concezione della filosofia a rendere problematica la stessa nozione di storia della filosofia, se quest’ultima sia guardata proprio dal punto di vista filosofico. Come noto, la concezione della filosofia che Sasso propone nei suoi scritti teoretici¹¹ è, infatti, quella di un ambito irrelato e a-relazionale, che non ha nulla a che vedere con la cosiddetta ‘realtà di tutti i giorni’ e che, soprattutto, non è passibile di mutamenti di sorta. Sembra tuttavia, per l’appunto, impossibile concepire una qualsivoglia nozione di ‘storia’ senza chiamare in causa la categoria di ‘mutamento’. Ne risulta che dagli scritti storico-critici di Sasso traspaia una sorta di corpo a corpo con le posizioni degli autori trattati, che spesso (come nel caso paradigmatico della sua considerazione dell’idealismo italiano) si risolve in una dichiarazione di incoerenza o contraddittorietà delle tesi esaminate in rapporto alla concezione della filosofia come (impossibile) riduzione all’unità che viene veicolata dall’autore.

L’esempio di Sasso ci è sembrato significativo per chiarire in linea generale una delle principali ambiguità che concernono il nesso tra storia della filosofia e ‘filosofia senz’altro’, vale a dire il fatto che, da un lato, nel produrre un qualunque lavoro storiografico si sia costretti a

partire da dati, per così dire ‘empirici’. Dall’altro, tuttavia, il fatto che nella fattispecie storiografica della filosofia non ci si possa limitare a tali dati, perché sono sempre e comunque in questione anche i concetti che, al di là della loro genesi più o meno empirica, dispongono di un dominio di propria pertinenza in cui possono venire posti in relazione senza che questo comporti l’intromissione di elementi a loro estranei (di carattere biografico, psicologico, antropologico *et similia*). Tale dominio, nel proprio, autonomo sviluppo, non necessita affatto di un ‘punto di partenza’ storicamente (o storico-filosoficamente) situato, tanto che ogni avvio di un discorso storiografico (o storico-filosofico) può apparire concettualmente arbitrario. Tuttavia, una volta che si sia stabilito un presupposto concernente la fattispecie da trattare, anche un discorso storico-filosofico è passibile (come nel caso di Sasso) di identificazione o sovrapposizione con un discorso puramente concettuale, nella misura in cui le asserzioni ‘di seconda mano’ trattate si strutturino nuovamente in un – talvolta inedito – ordine concettuale.

2 _ Modelli idealistici e storiografia filosofica

Rispetto alle dispute sulla storia della filosofia degli anni ’50 e ’60, inoltre, è chiaramente mutato il panorama esterno contingente, nel senso che etichette quali

quelle (utilizzate da Bontadini nella sua disputa con Garin) di 'laicista' e 'metafisico' suonerebbero oggi quasi risibili, in un contesto ove, tuttavia, il contrasto metodologico tra 'filosofi di professione' (molti dei quali di indirizzo analitico) e storici della filosofia con pretese critiche nei confronti della 'pura teoresi' si è fatto per certi versi ancora più acuto. Le posizioni assunte negli ultimi decenni da storici della filosofia come Paolo Rossi¹² e Carlo Augusto Viano¹³ (polemizzanti contro la teoresi *tout-court* in quanto vuota ipostatizzazione sistematica, a favore di una mera ricognizione concreta delle circostanze fattuali di genesi di un discorso) sono significative del profondo impatto esercitato in Italia dalla feroce critica e dai tentativi di smantellamento dei sistemi idealistici compiuti nell'immediato secondo dopoguerra. Impatto a tale punto pervasivo (e cagionato da una varietà di figure di intellettuali: dalle invettive 'occasional' di Remo Cantoni¹⁴ a quelle sistematiche di un intellettuale generazionale quale Norberto Bobbio¹⁵) da poter dire che il permanere di istanze crociane e soprattutto gentiliane nel secondo dopoguerra (e nel pensiero italiano contemporaneo) sia dotato di uno sviluppo sì autonomo, ma messo in atto mediante 'strade sommerse'¹⁶.

Ancora nella citata disputa sulle pagine del «Giornale critico della filosofia italiana», ad esempio, era lo stesso Eugenio Garin (che, sostanzialmente, tale disputa aveva avviato) a richiamarsi al

circolo gentiliano di filosofia e storia della filosofia¹⁷, in uno dei molteplici rinvii a Giovanni Gentile che caratterizzeranno il suo itinerario concettuale, estremamente complesso e sfaccettato per quanto concerne i suoi rapporti con il neoidealismo italiano (verso la cui declinazione crociana, nel complesso, sarà più critico che verso quella gentiliana)¹⁸. In questo senso, nelle discussioni sulla storia della filosofia che caratterizzeranno il panorama intellettuale italiano della seconda metà del Novecento, il confronto con la tradizione idealistica sarà in ogni caso presente, che sia per motivazioni polemiche, per una sorta di sommersa connivenza o, ancora, come uno 'spauracchio' posto sullo sfondo, ma difficile da esorcizzare completamente.

La differenza principale tra le impostazioni storico-filosofiche idealistiche di Gentile e Croce e quelle dei loro critici o impliciti prosecutori del secondo dopoguerra è da ricercarsi principalmente in un approccio completamente diverso alla questione del 'sistema'. Ove, infatti, i 'dioscuri' del neoidealismo non potevano, nelle loro elaborazioni storiche, prescindere dall'articolazione globale del proprio pensiero, anche protagonisti della cultura filosofica dagli anni '50 in avanti (quali, ad esempio, Guido Calogero e lo stesso Garin) che in qualche misura si richiameranno alle loro prospettive avranno un atteggiamento completamente diverso nei confronti della possibilità di attingere una sistemazione

globale dello scibile, del reale o del rapporto essere-pensiero, tematiche ovviamente ancora centrali nelle elaborazioni crociane e gentiliane. Tale, diverso approccio vigente tra due differenti espressioni e fasi della filosofia italiana del Novecento rispecchia anche – che è ciò che più interessa il nostro discorso, il quale intende accennare ad alcuni momenti per tracciare un bilancio di carattere critico-metodologico – due modalità molto distanti di intendere il lavoro storico-filosofico in generale.

Un modello hegeliano di storia della filosofia è ai giorni nostri – come già era per la gran parte della filosofia del Novecento – difficilmente proponibile, più per le sue implicazioni filosofico-storiche che per la sua identificazione radicale di filosofia e storia della filosofia. In altri termini, gli stessi autori del neoidealismo italiano e i pensatori da loro influenzati nel secondo dopoguerra (Luigi Scaravelli, Guido Calogero, Gustavo Bontadini) rigetteranno dell'eredità hegeliana il nesso tra svolgimento storico-filosofico e necessario 'compimento' del processo. Nonostante sia piuttosto riduttivo leggere le pagine hegeliane sulla storia della filosofia come una meditata progressione verso il pensiero dello stesso Hegel, la tendenza del filosofo tedesco a cristallizzare in specifici momenti contenutistici il dinamismo spirituale fa sì che tale lettura della *vulgata* contenga un fondo di verità.

Il tema della 'filosofia della storia', peraltro, compare nella filosofia italiana

contemporanea a proposito del dialogo – mai sviluppatosi in modo approfondito, nonostante i numerosi punti di contatto – tra Gennaro Sasso ed Emanuele Severino, con il primo ad obiettare al secondo¹⁹ che la sua prospettiva sarebbe essa stessa limitata da una indebita contaminazione tra storia della filosofia e filosofia della storia, nella pretesa di giudicare le filosofie del passato utilizzando come unico metro di giudizio la nozione di 'verità' costituita dalla filosofia dello stesso Severino. Alla radice di tali contaminazioni tra la considerazione di autori del passato e la pura elaborazione concettuale risiede l'idea che – come ogni 'determinazione oggettuale' – le stesse filosofie precedenti, in quanto, per l'appunto, oggetti di considerazione, risultino nesi di una strutturazione complessiva che, in ultima istanza, non sarebbe se non la strutturazione della realtà stessa. In questo senso, per Hegel, i filosofi a lui precedenti non sarebbero molto dissimili dai momenti della fenomenologia dello Spirito (tanto che Gentile poteva parlare di 'fenomenologia storica' per le lezioni di ispirazione hegeliana di Bertrando Spaventa²⁰), così come per Severino le stesse filosofie del passato non possono svincolarsi dalla dinamica degli 'eterni immutabili', ovvero non possono non risultare esse stesse delle specifiche determinazioni del reale. In un autore come Sasso, eccentrico rispetto a questa tradizione, tale circostanza non si verifica, in quan-

to è lo stesso concetto di ‘determinazione oggettuale’ ad essere sottoposto ad una serrata critica, che culmina non solo nel rigetto di ogni prospettiva filosofico-storica ma, in modo ancora più radicale, nel rigetto ‘logico’ della storia come tale, se intesa come processo dinamico, nonché nel conseguente rifiuto di ipostatizzare alcun ‘momento di uno sviluppo’. Questo non significa, naturalmente, che per rigettare un modello che si basi sull’assimilazione di storia della filosofia e filosofia (o, più in generale, di storia e filosofia) sia necessario criticare il concetto di determinazione *tout-court* ed abbracciare, come nel caso di Sasso, un’ontologia statica ed a-relazionale. Ciò nonostante, nel panorama filosofico contemporaneo, l’alternativa tra una visione ontologica radicale di questo tipo ed il rifiuto di qualunque prospettiva veritativa (e, di conseguenza, di qualunque chiave veritativa utilizzata per leggere la storia del pensiero) appare sempre più stringente. Da un lato, avremmo prospettive che – come quelle appena richiamate – assolutizzano, in positivo o in negativo, il legame tra ‘realtà’ e ‘storia’; dall’altro (e sono la parte maggiore del dibattito filosofico continentale degli ultimi decenni), prospettive che si pongono volutamente al di fuori di un’ottica di carattere apoditticamente assertivo, preferendo intendere la filosofia come chiarificazione, utile strumento, metodologia concettuale *et similia*. Nel caso di Sasso (come in par-

te accennato sopra) la circostanza paradossale è dovuta al fatto che l’inconsistenza concettuale della storia (e della storia della filosofia) derivante dalla sua posizione ontologica, si accompagna ad una valorizzazione ‘opinionale’ (non veritativa, accidentale) della storia della filosofia, intesa proprio come operazione di svisceramento ‘logico’ e messa in evidenza, negli autori studiati, del piano perfettamente circoscrivibile dei ‘puri concetti’²¹.

Al di là delle assunzioni di carattere ontologico o (in un senso molto differente da quelle degli autori appena richiamati) ‘metafisico’ che si svolgano in via preliminare, la circostanza secondo la quale filosofia e storia della filosofia non si trovino in una perfetta sovrapposizione viene in primo luogo avvalorata dalla situazione secondo la quale l’ambito di considerazione scelto nel lavoro storico-filosofico veicola uno specifico contenuto concettuale non sempre identificabile con i risultati di una pura elaborazione teoretica. In altri termini, la scelta di uno o più autori sui quali esercitare il lavoro storico-filosofico implica necessariamente uno ‘scarto originario’ che si configura più o meno esteso a seconda dell’aderenza delle tematiche considerate rispetto a quelle di una prospettiva veritativa che si proponga (come, di nuovo, nel caso degli autori cosiddetti ‘neoparmenidei’) di eliminare dal piano di considerazione teoretica tutti gli elementi contingenti. In questo senso, è

possibile dire che la stessa selezione degli argomenti da considerarsi nelle analisi storico-filosofiche implichi delle precise scelte concettuali, che tuttavia avranno a che fare con un'elaborazione teoretica propriamente detta soltanto nel caso in cui vi sia alla radice un preciso progetto nel senso di quello che Edmund Husserl avrebbe inteso come 'rivolgimento attenzionale' orientato in senso puramente giudicativo²².

Da questo punto di vista, la parte maggiore delle elaborazioni storico-filosofiche si propone come del tutto contingente, dettata da motivi di generico 'interesse culturale' o da obiettivi non direttamente filosofici, in linea con il principio secondo il quale una storia della filosofia teoreticamente improntata risulterebbe forzatamente invasiva nei confronti del soggetto trattato. In Italia, tale criterio di considerazione – che non è certo da considerarsi nel senso valutativo di 'maturazione' o 'progresso' – si è diffuso qualche decennio in ritardo rispetto ad altri paesi europei, articolandosi in senso specifico come reazione alla filosofia idealistica, le cui reviviscenze più tardive nel panorama europeo sono state, per l'appunto, l'esempio britannico e quello italiano. Tale reazione – cui si è già accennato – avvenuta nel secondo dopoguerra ha generato tutta una serie di operazioni storico-filosofiche (a partire da quelle del cosiddetto movimento neo-illuministico e da alcune fasi del movimento esistenzialistico italiano) incentrate sull'esigenza

di 'dare spazio' all'autore e ai movimenti studiati senza che vi fosse un'indagine profonda sul perché tali autori o movimenti venissero studiati in luogo di altri. L'esigenza di un rivolgimento attenzionale di carattere concettuale da condursi sulle dinamiche di scelta che orientano una determinata 'selezione di contenuti' storico-filosofici deve in questo senso essere ritenuta una questione teoretica parallela a quella, più classica, concernente l'articolazione semantica dei testi e delle opere studiate. Comprendere in modo netto le ragioni interne ed esterne – costitutive ed accidentali – di una tale selezione di contenuti risulta così un'operazione preliminare che traccia in modo efficace i confini del lavoro storico-filosofico, mostrandone in controluce la possibile estensione e, soprattutto, gli obiettivi intellettuali. Tale procedimento metodico trova un potenziale spazio di attuazione sia che si consideri la propria enucleazione – come nell'idealismo assoluto di matrice hegeliana – come una necessaria manifestazione 'figurale' della ragione universale, sia che si comprenda di aver scelto come oggetto di considerazione un determinato autore per motivi di mero interesse culturale. Tra questi due estremi risiede la potenzialità di attuazione di una molteplicità di situazioni teoreticamente improntate senza per questo risultare invasive a causa di una precisa 'scelta di campo'. Faziosità la quale risulta in certa misura connaturata all'operazione di selezione del materiale,

il cui obiettivo dovrebbe, pertanto, essere quello di rientrare in una precisa dinamica di autoconsapevolezza, anziché quello di essere *tout-court* evitata.

Nel caso di una storiografia filosofica di matrice idealistica il problema principale – ereditato da Hegel e tanto rielaborato dalle filosofie dell'idealismo italiano – resta senz'altro quello del rapporto tra universale e contingente. In altri termini: resta quello del nesso tra la forma di una filosofia che propone se stessa come auto-comprensione e auto-esposizione dell'assoluto e quella dei contenuti specifici che di essa si concretizzano e si rendono considerabili da un punto di vista storiografico²³. In Hegel tale punto problematico era stato sviluppato nel duplice senso della *Fenomenologia dello Spirito* e delle *Lezioni sulla storia della filosofia*. Se, nel primo caso, la strutturazione figurale dei momenti storici consentiva di tenere insieme il versante contenutistico delle determinazioni spirituali in un piano che propriamente 'spirituale' non era, nel secondo caso il filosofo manteneva un maggiore margine di indeterminatezza a proposito del modo in cui si dovessero considerare nell'economia complessiva del 'sistema unico' i precedenti sistemi storicamente elaborati dai pensatori del passato.

Avendo perfettamente presente tale problematica, sia Croce che Gentile tentano di ovviarvi in differenti maniere. Nel primo caso, al sistema dei distinti elaborato nel primo decennio del Nove-

cento farà riscontro la progressiva identificazione tra filosofia e storia, culminata con la teoria del giudizio storico offerta da Croce nel 1938 in *La storia come pensiero e come azione*²⁴. Vale a dire, un tentativo di caratterizzazione unitaria dell'orizzonte storico, nel quale ogni singola determinazione (comprese, ovviamente, quelle che costituiscono l'oggetto della storia della filosofia) venisse ricompresa. Dal canto suo, Gentile aveva già fornito tale caratterizzazione unitaria sin dalle elaborazioni iniziali – risalenti ai primi anni del Novecento – della dottrina del circolo di filosofia e storia della filosofia²⁵. Ancora prima, pertanto, di fornire le mature formulazioni della dottrina attualistica, egli aveva offerto una teoria della interrelazione e della reciproca integrazione di filosofia e storia della filosofia, sulla base della nozione – di ovvia genesi hegeliana – di 'consapevolezza pensante', la quale costituirebbe, per così dire, il centro di irradiazione sia delle produzioni storico-filosofiche che di quel dipanarsi della realtà nella propria presa di coscienza che si rivela, ad un tempo, storia e filosofia.

Siamo tornati, molto brevemente, su tali questioni perché, di fatto, il rapporto – trattato in modo esteso proprio dalle filosofie idealistiche – tra universalità della forma filosofica e specificità dei contenuti da trattarsi storicamente è forse la questione principale per chi consideri, più in generale, il nesso tra un'elaborazione teoretica che cerchi il più possibile

di mantenersi su di un piano formale e la considerazione dei modi ritenuti più vicini a tale elaborazione che siano stati forniti storicamente. In altri termini: per una storia della filosofia che non si proponga come puramente descrittiva o episodica, ma abbia delle velleità di analisi concettuale inclusive della ‘messa in discussione’ dei concetti che vengono esaminati negli autori prescelti.

3 _ Verità, molteplicità e storia della filosofia nel pensiero italiano contemporaneo

Il problema della ‘selezione dei contenuti’ da considerarsi è tanto più rilevante qualora non si possa – come nell’ottica hegeliana appena richiamata – erigere gli autori trattati a ‘momenti’ di un dipanarsi spirituale la cui consistenza risulta necessaria, ma ci si debba limitare a rendere conto della scelta della materia trattata a seconda delle proprie esigenze ‘concettuali’. In una prospettiva come quella di Severino, ad esempio, pur criticandosi in modo reciso ogni forma di dialettica (comprese, ovviamente, le derivazioni idealistiche del concetto), una prospettiva di tipo filosofico-storico viene reintrodotta nelle ripetute asserzioni concernenti (in una chiara ripresa della dinamica heideggeriana) il graduale allontanamento della verità dalla nozione originaria della greicità, sino a toccare, con alcuni pensatori della modernità (Nietzsche, Gentile, Leopardi) il culmi-

ne apicale della distanza dalla sapienza originaria, vale a dire le più rigorose ed elaborate formulazioni del divenire, concetto che l’originaria formulazione parmenidea della inoltrepassabilità dell’essere veniva a smentire recisamente²⁶. Ci troviamo anche in questo caso di fronte ad un autore nel quale lo spazio, per così esprimerci, di intersezione tra tematica filosofica e tematica storico-filosofica è estremamente sottile, tanto che le indagini di argomento storico-filosofico di Severino (come già, diversamente, quelle hegeliane) si configurano come delle vere e proprie disamine teoretiche di determinati aspetti della ‘tematica unica’, vale a dire di quella ontologica²⁷. Se storicamente, infatti, le esposizioni della verità si sono allontanate dalla nozione originaria – sino ad arrivare a quella che, sempre sulla scia di Martin Heidegger, Severino denomina ‘era della tecnica’, che essendo glorificazione del divenire sarebbe massima deviazione dalla verità dell’essere – il motivo va riscontrato nel nesso di ‘presenza-apparenza’ che la verità stessa, in quello che l’autore definisce ‘circolo dell’apparire’, instaura con le proprie determinazioni, in modo che una visione superficiale possa riabilitare o instaurare prospettive intimamente contraddittorie.

Al di là della portata estremamente problematica – se non aporetica – di tale prospettiva (per ridurre una determinazione ad apparente e non essente, occorre conferire all’apparenza un qualche

statuto, in una prospettiva che non ammette alcunché oltre l'essere), la dinamica storico-filosofica, e filosofico-storica, viene da Severino trattata, per l'appunto, in modo unitario rispetto alle altre delineazioni ontologiche. Questo perché il travagliato percorso delle manifestazioni della verità – persino nelle sue deviazioni più nette – è costituito da quegli 'eterni immutabili' che Severino pone alla base della strutturazione dell'essere. Una posizione – come, ad esempio, quella di Sasso – che, invece, recuperi in modo apparentemente più fedele²⁸ la lettera del poema di Parmenide non può abbracciare tale identificazione tra storia della filosofia, filosofia della storia e ontologia, per vari ordini di motivi. In primo luogo, perché la stessa nozione di filosofia della storia viene a perdere di valore qualora si reputi che, oltre ad essere contraddittoria la nozione di divenire, lo sia anche quella di determinazione oggettuale, venendosi a istituire una critica della molteplicità ad ogni livello che rende impossibile parlare rigorosamente di 'storia' *tout-court* in una prospettiva filosofica. In secondo luogo, in un'ontologia che rifiuti radicalmente la nozione di molteplicità, non può esservi il minimo spazio per la scelta teoretica di momenti storico-filosofici, se questi vengano presi come parte costitutiva del reale e, pertanto, del progetto ontologico. In una prospettiva di questo genere, in cui la divaricazione tra ontologia e 'realtà di tutti i giorni' è aperta al massimo

grado, qualsiasi operazione storico-filosofica può venire compiuta soltanto con la consapevolezza di stare fornendo delle indicazioni meramente allusive e non sostanziali, che possono fornire spunti utili o interessanti per la teoresi ma non possono in alcuna misura fare di essa parte in modo effettivo.

La tematica della storia della filosofia nelle contemporanee filosofie 'neoparmenidee' italiane assume una valenza paradigmatica, nel senso che – a maggior ragione considerato il divario sopra mostrato tra la prospettiva di Severino e quella di Sasso – si rende sintomatica delle differenti esigenze che insorgono a seconda non soltanto del rapporto che si istituisca tra prospettiva teoretica e metodologia storico-filosofica, ma anche, più in generale, a seconda di quello che si istituisca tra posizione ontologica e 'mondo della vita' o, in altri termini, tra la strutturazione suggerita da considerazioni puramente 'formali' e la realtà per come appare ad una considerazione di carattere fenomenologico²⁹. Se, infatti, si ritenga che sussista una frattura insanabile tra quanto suggerito da considerazioni filosofiche e la realtà molteplice in tutte le sue manifestazioni, non sarà possibile ricavare spazio per una storia della filosofia teoreticamente improntata se non a patto di specificare la natura non-filosofica di essa, ovvero a patto di non considerarla realmente improntata dal punto di vista teoretico. Tali conseguenze possono parere paradossali

a maggior ragione per un autore come Sasso che, pur rigettando in modo netto ogni prospettiva filosofico-storica, pratica di fatto una storia della filosofia che concede il massimo spazio possibile al piano dei 'puri concetti', dedicandosi alle cosiddette 'analisi di struttura' più che al vaglio degli aspetti biografici e psicologici di un autore (i quali vengono bensì indagati, ma in modo secondario rispetto alle dinamiche concettuali).

Se volessimo tracciare un bilancio conclusivo dell'attuale situazione delle prospettive storico-filosofiche e della metodologia ad esse applicate nell'attuale panorama italiano, la circostanza più interessante, nonché il punto di divergenza più netto rispetto alle dispute avviate già alla fine degli anni '50, risiede indubbiamente nell'ultima questione da noi affrontata, ovvero nel nesso tra ontologia e storia della filosofia: se sia un nesso di coincidenza, di accoglimento o di netto rifiuto. Per quanto riguarda la questione delle divergenze tra una storia della filosofia 'teoretizzante' e una 'filologica' lo stato dell'arte non è troppo mutato rispetto alle argomentazioni da varie voci presentate sul «Giornale critico della filosofia italiana» nel 1959-1960, e schematizzabili nelle due differenti prospettive di Bontadini (per la storiografia 'teoretizzante') e Garin (per quella 'storicizzante' e 'filologica'). Si potrebbe dire che le argomentazioni da noi appena avanzate a proposito delle contemporanee prospettive neoparmenidee siano

di per sé ascrivibili preliminarmente alla voce 'storiografia teoretizzante'. Se tale dicitura è senz'altro valida per l'approccio storiografico di Severino, nel caso di Sasso la questione è più complessa, e assume una consistenza – come visto – quasi paradossale, in quanto non si può nella sua prospettiva ritenere propriamente 'filosofico' qualcosa che, con la sua determinazione molteplice, contraddica la strutturazione unitaria e non divisibile del piano veritativo.

4 _ Una soluzione teoretica: fenomenologia, linguaggio, storia

Tentare di trovare una soluzione all'aporia di cui sopra – come attuare una storia della filosofia teoreticamente improntata avendosi una concezione della filosofia inconciliabile con ogni orizzonte molteplice – non è praticabile mediante soluzioni che cerchino di tenere radicalmente separati i due orizzonti, né tantomeno mediante soluzioni che cerchino di mostrarne la perfetta coincidenza. Nel primo caso, criticandosi a livello teoretico ogni nozione di molteplicità, la sua stessa ammissione in un orizzonte storico-filosofico dovrà risultare problematica anche qualora si affermi che ogni considerazione svolta su quel piano non abbia validità ontologica, in quanto la stessa ammissione di un piano di considerazione concettuale ma molteplice risulterebbe contraddittoria a meno di ammettere

che ogni analisi strutturale compiuta su autori del passato non abbia che una funzione non-filosofica (nel quale caso non sarebbe però giustificata una selezione puramente concettuale dei contenuti da considerarsi, e il problema verrebbe semplicemente spostato alla radice). Nel secondo caso, se si volesse argomentare dal punto di vista che abbiamo appena esposto, che piano teoretico (ontologico) e piano storico-filosofico trovino una perfetta coincidenza stante l'inoltrapassabilità dello stesso piano ontologico, si verrebbe a perdere lo stesso significato di ogni disamina storico-filosofica, nel senso che ogni contenuto concettuale da essa veicolato dovrebbe essere immediatamente ricondotto al piano unitario di pertinenza dell'essere, in modo da risultarvi inglobato e perdere inevitabilmente ogni consistenza individuale.

Se la storia della filosofia si articola necessariamente in forma discorsiva, per una prospettiva che neghi lo statuto veritativo della molteplicità in ogni sua accezione, la problematica di un'esposizione storico-filosofica che si possa identificare con i dettami della filosofia pura viene a coincidere con la problematica del rapporto tra linguaggio e filosofia pura. Si potrebbe obiettare che una tale forma di *reductio* venga a sottrarre qualsiasi specificità all'orizzonte storico-filosofico o che venga a negare la possibilità ultima di un darsi rigoroso di tale piano. Questa obiezione, a tale stregua, dovrebbe essere rivolta ad ogni ambito discorsivo,

in quanto una qualsiasi selezione di contenuti viene in ogni caso effettuata con riguardo a qualche condizione estrinseca rispetto al piano indivisibile di considerazione nel quale – e soltanto nel quale – ogni disamina ontologica può venire svolta. Se ogni relazione implica un'insanabile contraddizione, ed ogni determinazione individuale non può non contenere in sé il germe della relazione, ogni asserzione rigorosa viene ridotta all'unica affermazione ontologica, senza che, peraltro, la designazione di 'riduzione', in quanto presupponente un piano dal quale ridurre ed un piano al quale ridurre, sia del tutto adeguata. Ci si troverebbe, pertanto, nella condizione paradossale di ritrovarsi di fronte all'unica asserzione 'filosofica' dell'essere in ogni tentativo che si facesse di specificare la storia della filosofia medesima ricorrendo alle sue concretizzazioni in singoli autori o movimenti. Interpretare quest'ultima situazione essenziale nel senso di una possibile riconduzione di tutti i tentativi filosofici del passato alla unicità della filosofia intesa come unitarietà e indivisibilità dell'essere risulta una soluzione comunque aporetica, in quanto l'essere non dovrebbe abbisognare di alcuna moltiplicazione dalla quale, poi, venga ricondotto al proprio piano di unitarietà. In questo senso, infatti, si dovrebbe asserire la paradossale equivalenza di ogni prospettiva filosofica, nel riscontrarne – al di là di ogni apparenza – l'effettiva convergenza con la posizione ontologica

unica. Il che, naturalmente, non varrebbe esclusivamente per i sistemi filosofici ma – come si diceva sopra – per ogni concrezione discorsiva.

L'unica possibilità che, a giudizio dello scrivente, possa venire attuata, adottando una concezione radicalmente unitaria della verità, per evitare di cadere nell'*impasse* di cui sopra, consiste nel rilevare come le distinzioni da un punto di vista storico-filosofico siano strutturalmente equiparabili ad ogni forma di distinzione 'contenutistica', riscontrata sul piano dell'immediatezza fenomenologica e comunemente raggruppata in strutture formali dal senso comune o da una razionalità che tenti di situarsi su questo contraddittorio ambito³⁰. Il fatto che tali distinzioni sussistano su tale piano non ha nulla a che vedere con il riscontro che la razionalità che abbiamo definito propriamente 'filosofica' faccia della contraddittorietà di ogni concetto di molteplice, nel venirlo ad escludere sin dal principio con l'auto-negazione della propria configurazione linguistica. Se, infatti, vi è contraddizione nel sostenere che un qualsiasi contenuto concettuale definito da una rete di relazioni molteplici che lo caratterizzano costitutivamente sia 'se stesso e non se stesso', non vi è, invece, contraddizione alcuna nel sostenere che il riscontro di un molteplice oggettuale non possa essere enunciato nei termini 'propriamente filosofici' di cui sopra. In altri termini, l'enunciazione dell'unitarietà e indivisi-

bilità della posizione ontologica (dell' 'essere' o della 'verità', a seconda delle designazioni utilizzate in una prospettiva neoparmenidea) non ha nulla a che vedere con il riscontro o la formalizzazione di contenuti oggettuali (compresi quelli della storia della filosofia) ravvisati su un piano di immediatezza fenomenologica, in quanto la non-accettazione di essi sul piano ontologico non comporta l'assenza di un riscontro di strutturazioni fenomenologiche. Se è innegabilmente vero che – come vuole una prospettiva parmenidea – oltre l'essere non si possa dare nulla, è altrettanto vero che il riscontro del molteplice possa confutare tale asserzione soltanto qualora si tenti di immetterlo sul piano filosofico: facendo la qual cosa, è evidente che il molteplice non *divenga* essere, ma lo *risulti* innegabilmente sin dal principio. Così come l'asserzione unitaria dell'essere non smentisce il riscontro immediato della molteplicità, allo stesso modo si dovrà affermare che la sistemazione e l'analisi concettuale compiuta su sistemi filosofici del passato non smentisca una prospettiva filosofica (con la quale, se posta sul piano appunto filosofico, non potrebbe non coincidere radicalmente sin dal principio), ma le si affianchi e possa tentare di alludere al filosofico mediante il filtro imperfetto ma fenomenologicamente non eliminabile del linguaggio³¹.

Linguaggio nel quale, peraltro, non può non essere espressa la stessa posizione propriamente filosofica, il che – se

non risolve la questione di una selezione concettuale dei contenuti storico-filosofici – pone su un piano unitario l'espressione puramente ontologica e un'espressione storiografica formulata su contenuti ritenuti filosoficamente rilevanti. In parole più semplici: una selezione di contenuti effettuata in modo consapevole da una storia della filosofia con velleità teoretiche non viene effettuata in modo problematico più di quanto non sia problematica – a cagione dell'ineliminabile filtro linguistico – un'asserzione ontologica pura espressa in parole molteplici. Problematicità che, tuttavia, in entrambi i casi sussiste soltanto qualora si pretenda di istituire una (inesistente, sino a quando non venga posta) divaricazione

tra il piano della constatazione fenomenologica e il rilievo che questo stesso piano di constatazione, una volta considerato in termini filosofici, non possa che essere sin dal principio indivisibile e non contraddittorio. La storia della filosofia – per compendiare la nostra disamina nella formula più agevole che ci sia possibile – è coincidente con la filosofia qualora se ne rilevi la contraddittoria molteplicità, ma allo stesso modo della filosofia è illustrabile dal filtro del linguaggio, esso stesso contraddittorio se e soltanto se si tenti di immettere sul piano unitario della filosofia ciò che ad esso è sin dal principio identico e ad un tempo non commensurabile, ovvero l'apparenza immediata³².

_ Note

1 _ «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVIII (1959) 13; «Giornale critico della filosofia italiana», XXXIX (1960) 14.

2 _ Si veda J. SALINA, *Modelli di storia della filosofia nella disputa Bontadini-Garin*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», XII (2020) 1, pp. 707-722.

3 _ P. CRISTOFOLINI, *La storia della filosofia come problema: seminario 1985-1987*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1988.

4 _ M. VISENTIN, *Prospettive dello storicismo in un'epoca post-metafisica*, «La Cultura», XLV (2007) 1, pp. 113-132.

5 _ Proprio nell'ambito di tale lavoro seminario è nato l'articolo su Garin e Bontadini di cui sopra.

6 _ Per la formulazione più rigorosa di tale problematica dicotomia si veda G. SASSO, *La verità, l'opinione*, il Mulino, Bologna 1999.

7 _ M. CILIBERTO, *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno*, Adelphi, Milano 2020.

8 _ Tale concezione è stata da Ciliberto in parte ereditata da Gianfranco Contini. Si veda a curatela dello stesso Ciliberto di G. CONTINI, *L'influenza culturale di Benedetto Croce*, Edizioni della Normale, Pisa 2013.

9 _ Tra cui le stesse filosofie di Gentile e Croce, dalle quali Sasso giunse gradualmente, pur prendendole come punto di partenza, a prendere le distanze teoretiche mediante una serrata critica della nozione di 'dialettica' già implicita nel volume su Croce del 1975: G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975.

10 _ Oltre ai numerosissimi scritti storico-filosofici di Sasso, i più celebri dei quali sono incentrati su Niccolò Machiavelli e sull'idealismo italiano, si veda, per la sua metodologia storico-filosofica, l'intervista all'autore, a cura dello scrivente, pubblicata sulle pagine di questo stesso fascicolo di «Filosofia italiana».

11 _ A partire – come noto – da G. SASSO, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987.

12 _ Si veda, per la metodologia storica di Rosi e la sua critica delle istanze teoretiche in storia della filosofia, P. ROSSI, *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, il Mulino, Bologna 1999.

13 _ Si veda, ad esempio, C.A. VIANO, *Va' Pensiero: il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985.

14 _ Si veda R. CANTONI, *La dittatura dell'idealismo*, «Il Politecnico», III (ottobre 1947) 37.

15 _ Come è risaputo, Bobbio polemizzerà in modo aspro, nel corso di tutta la sua produzione, soprattutto contro l'attualismo gentiliano, da lui considerato sofisticato, oltre che politicamente dannoso. Si veda, ad esempio, N. BOBBIO, *L'ideologia del fascismo*, «Quaderni della FIAP», (1975) 14, pp. 14 sgg.

16 _ Cfr., per tale designazione, J. SALINA, *La rinascita dell'idealismo. Spaventa, Croce e Gentile tra ieri e oggi*, Carocci, Roma 2018.

17 _ Cfr. «Giornale critico della filosofia italiana», XXXIX (1960) 14, pp. 377 sgg.

18 _ Per una panoramica sul travagliato itinerario 'filosofico' di Garin, si veda M. CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2011.

19 _ Si veda G. SASSO, *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010.

20 _ Cfr. G. GENTILE, *Prefazione* a B. SPAVEN-

TA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Laterza, Bari 1908, p. IX.

21 _ Sul tema del nesso tra una storiografia 'empirica' e una di pura disamina concettuale, si faccia ancora riferimento all'intervista a Sasso presente in questo stesso numero.

22 _ Per tutte le implicazioni di tale nozione, si veda soprattutto E. HUSSERL, *Lezioni sulla sintesi attiva. Estratto dalle lezioni sulla "logica trascendentale"*, Mimesis, Milano-Udine 2007.

23 _ Sulla problematica si vedano le pagine dedicate a Gentile (e le allusioni a Hegel) in J. SALINA, *La costituzione filosofica dell'intersoggettività. Modelli e problemi della tradizione novecentesca*, «La Cultura», LVIII (2020) 2-3, pp. 369-397.

24 _ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938.

25 _ Cfr. G. GENTILE, *Il circolo di filosofia e storia della filosofia*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, Principato, Messina 1913.

26 _ Si veda, tra molti luoghi possibili, E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010, pp. 57 sgg.

27 _ Si veda E. SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo*, 3 voll., Rizzoli, Milano 1984.

28 _ Per quanto non ci siano dati riferimenti filologici tanto approfonditi da poter dirimere in via definitiva l'annosa questione del poema parmenideo. Per una recente disamina sia storica che teoretica su punti ambigui del poema, si faccia riferimento alle pagine dedicate a Parmenide in M. VISENTIN, *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli 2015, soprattutto pp. 34-36.

29 _ Utilizziamo d'ora in avanti il lemma 'fenomenologico' per designare il piano della realtà empirica e molteplice, ovvero quello che negli

scritti di Sasso e Visentin è definito ‘doxastico’. Tale designazione ci viene suggerita dall’esigenza di mettere in luce come quello della molteplicità sia un ‘riscontro immediato’, anziché una qualsiasi forma di ‘deduzione’.

30 _ Le delimitazioni strutturali della fenomenologia di Edmund Husserl e la sua dottrina delle ontologie regionali sono senz’altro tra i tentativi classici più rigorosi di sistematizzare questo ambito.

31 _ Considerazioni preliminari a queste disamine, elaborate su di un piano più generale e non in specifico riferimento alla questione della storia filosofica, sono rintracciabili in J. SALINA, *Neoparmenidismo e teoria della verità*, «Filosofia italiana», XIII (2018) 1, pp. 79-91.

32 _ Nonostante che tale tema necessiti di una trattazione indipendente ed estesa, affermiamo che l’apparenza immediata sia sin dal principio identica al piano veritativo trattato dalla filosofia, in quanto non si può parlare di una vera e propria ‘riconduzione’, che presupporrebbe l’accettazione di quel concetto di molteplicità negato dalla nozione neoparmenidea di verità sopra esposta. Al tempo stesso, si deve affermare che tale apparenza – il piano che abbiamo definito ‘fenomenologico’ – sia incommensurabile rispetto a quello veritativo nel senso che non si può pretendere di trovare un ‘concetto’ corrispondente alla molteplicità fenomenologica, perché la stessa concettualizzazione, espressa nei termini rigorosi della filosofia (anche se mediante la strumentazione non rigorosa del linguaggio), non potrebbe che ricondurre all’orizzonte unitario di cui sopra. L’apparenza molteplice, pertanto, si deve prendere per ciò che è, sapendo preliminarmente che essa non possa fare altro che coincidere *ab origine* con

l’orizzonte veritativo, senza tuttavia poter venire ‘ricondotto’ ai termini di esso partendo da una differente base. La distinzione che le prospettive neoparmenidee (almeno, quella di Sasso e quella di Visentin, mentre in Severino essa viene problematizzata in modo altrettanto difficoltoso dalla nozione di ‘apparenza’) istituiscono tra ‘verità’ e ‘opinione’ viene in quelle stesse prospettive implicitamente sconfessata dal rilievo che sia lo stesso concetto di distinzione a risultare inadeguato dal punto di vista veritativo, vale a dire dall’unico punto di vista che asseconi l’asserzione ‘logica’ della necessità. Un punto di vista che, pertanto, non solo non ammette alcunché nel proprio ambito, ma non consente in termini universali la posizione di qualcosa di differente da sé medesimo. Qualora si assuma come necessaria l’affermazione che ‘l’essere non è non essere’, qualunque risulti il cosiddetto ‘orizzonte di constatazione’ esso consisterà strutturalmente di quella identità asserita dal piano veritativo. Misconoscere tale identità sul piano doxastico (o, nei nostri termini, fenomenologico) in nome del fatto che ‘il molteplice appaia’, significherebbe riabilitare sulla base di un’affermazione del tutto arbitraria – non logica, ovvero non guidata da criteri inerenti alla necessità – qualcosa la cui consistenza viene negata proprio sul piano logico. Per quanto tale rilievo possa sembrare paradossale, si potrebbe pertanto affermare che l’apparenza, se intesa come ‘logicamente molteplice’, sia arbitraria, ovvero che la si possa definire ‘molteplice’ solo sulla base di un intuitivo, e indimostrabile, parallelismo tra il riscontro di una molteplicità oggettuale ed il concetto di ‘identità’ che viene asserito dalla necessità filosofica espressa da quello che negli scritti di Sasso viene denominato ‘piano veritativo’.

Translatio studiorum. La storia della filosofia come traducibilità

di Marcello Mustè*

ABSTRACT

The article highlights that the history of philosophy cannot find a rigorous foundation in classical metaphysics and transcendental philosophies. To understand the character of the history of philosophy it is necessary to rethink the content and method of this discipline. The author emphasizes the relationship between philosophical historiography and philology, placing the structure of the text, the experience of translation and the mechanism of interpolation at the center of the consideration. In this perspective, the history of the text can reveal a character both historical and theoretical.

Contributo ricevuto il 21/03/2022. Sottoposto a peer review, accettato il 3/06/2022.

I _ Oksymoron

In un articolo precedente¹ abbiamo discusso la possibilità e il rischio che la “filosofia italiana”, come oggetto specifico di ricerca, si risolva in una sorta di *ossimoro*. L'*oksymoron* o *contrapositum* (Quintiliano) o *contentio* (Cicerone) o anche *paradoxisme* (Pierre Fontanier) è una figura retorica che unisce termini contrari e, a prima vista, inconciliabili²: come il «viver dolce amaro» di Petrarca o la «provvida sventura» dell'*Adelchi* manzoniano. In quel caso, l'ossimoro derivava dalla difficile composizione del soggetto (che indicherebbe un sapere puro e universale) con il predicato, che invece restringe la conoscenza al limite storico di una nazione.

Lo stesso discorso può essere ripetuto, a un diverso livello di complessità, per la “storia della filosofia”. Qui l'ossimoro è persino più radicale e immediato, perché mette la filosofia in contrasto con la storia, o almeno con la sua storia. Come vedremo, per l'intera tradizione *speculativa* (usando questa espressione nel senso di Marx e di Gramsci) è a rigore inconcepibile che la filosofia abbia una storia, perché l'elemento filosofico, indicato nelle *idee* della ragione, non trova una *genesi* reale nel processo storico.

Come è stato scritto, riassumendo in una felice formula decenni di dispute metodologiche, la storia della filosofia è «una disciplina filosofica quanto al contenuto e storica quanto al metodo»³. La distinzione tra *contenuto* e *metodo*, non-

* Sapienza Università di Roma.

ché il compito della loro unificazione in una sintesi conoscitiva, rappresenta con precisione l'oscillazione ricorrente tra due pratiche di questa disciplina, a un certo punto schematizzata, da Martial Gueroult⁴, nell'alternativa tra una storia "storica" della filosofia e una storia "filosofica" della filosofia, l'una sbilanciata sul versante del *metodo* l'altra su quello del *contenuto*. Oscillazione intorno alla quale si potrebbe ricostruire l'intera vicenda moderna delle storie della filosofia, da Heumann a Brucker, da Tiedemann a Hegel e così via. Rimane il fatto, però, che la sintesi tra contenuto e metodo esige, per realizzarsi, una trasformazione dei termini che la costituiscono. Da un lato, se il contenuto non manifesta una genesi storica, non riuscirà a incontrare quel metodo. D'altro lato, il metodo storico moderno, orientato alla distinzione di verità e finzione⁵, deve essere opportunamente ripensato in relazione alla materia filosofica, dove non si tratta di stabilire la realtà di "fatti" del passato ma il nesso di testi e di concezioni del mondo.

Le grandi discussioni sullo statuto della disciplina hanno riguardato, in larga parte, la possibilità e il senso di tale composizione. Una svolta di non poco conto arrivò, nel 1936, con la pubblicazione dell'opera maggiore di Arthur C. Lovejoy⁶ e con il programma, avviato dal 1923 con il celebre «Journal», di una *history of ideas*. Nella visione di Lovejoy, poi sviluppata in un «temporalistic re-

alism»⁷, la storia delle idee (qualcosa di «più specifico», scriveva, e al tempo stesso di «meno limitato» della storiografia filosofica in senso classico) aveva il compito di enucleare le *unit-ideas*, secondo un modello che sarà variamente seguito, fra gli altri, da Isaiah Berlin (la libertà) e Michel Foucault (la follia). Rimaneva indeciso se le idee costituissero un prodotto storico o una premessa trascendentale, ma ben presto, con l'influsso dello strutturalismo linguistico e antropologico, quelle idee cominciarono a indicare «strutture» immobili o, per dirla con Fernand Braudel⁸, «quasi-immobili». Anche gli storici, sulla scia di Claude Lévi-Strauss, ne seguirono le tracce⁹. E un filosofo italiano come Emanuele Severino¹⁰, avviando una laboriosa narrazione storiografica, giunse a lamentare il fatto che i filosofi avevano smarrito proprio la lezione dell'antropologia, quella «struttura», spiegò, quel «comune fondo marino», il «legame che unisce i grandi pensatori». Senza volerlo, Severino curava in senso ontologico il medesimo principio che aveva ispirato l'opera di Lovejoy, scrivendo una storia che in realtà non era una storia, ma la ripetizione dell'unico motivo che, fin dalle origini, aveva fatto «grande» la filosofia e da cui, nel corso del tempo, i pensatori, anche i più insigni, si erano allontanati.

Se la storia delle idee, nel suo sviluppo, ha perduto la capacità di rappresentare l'elemento filosofico (l'idea, la struttura, l'essere) nel divenire storico, la

“storia della cultura”¹¹ ha manifestato il limite opposto¹². Nella traiettoria “culturale”, la storia della filosofia tende a dissolversi nella storia intellettuale, nella vicenda delle istituzioni, nella ricostruzione di “costellazioni” pubbliche e private che perdono contatto con il “contenuto” teoretico della filosofia in senso proprio. In entrambe le direzioni, dunque, la storia della filosofia cessa di essere tale, risolvendosi nella considerazione di un oggetto “eterno” (come la “struttura” di cui parlava Severino) o nel vario sviluppo della storia civile e intellettuale. Le discussioni che hanno accompagnato il Novecento, come quelle, certo memorabili, che si svolsero tra Gueroult e Henri Gouhier a Bruxelles nel 1972¹³, o tra Daniel Garber e Jonathan Bennett negli Stati Uniti nel 1988¹⁴, ruotano intorno allo stesso nodo, che è lecito dichiarare non risolto sul terreno metodologico.

Nella filosofia italiana, come è noto, questo problema emerse nel convegno fiorentino del 1956 e, in modo particolare, nella relazione di Eugenio Garin¹⁵. Il convegno arrivava, d'altronde, nel momento giusto, dopo le iniziative editoriali di Nicola Abbagnano (*Storia della filosofia*) e Mario Dal Pra («Rivista di storia della filosofia»), la serie di incontri sui metodi della storia della filosofia promossi, nel 1953-1954, dalla Società Filosofica Italiana¹⁶ e un denso saggio di Arturo Massolo¹⁷ pubblicato nel 1955 su «aut aut». Nella relazione congressuale e nel più ampio saggio di *Osservazioni*

preliminari del 1959, Garin ebbe il merito di indicare con chiarezza il problema fondamentale della disciplina. Nella *pars destruens*, contestò il principio dell'«unità e continuità del filosofare»¹⁸, della «catena aurea da idea a idea»¹⁹, della visione lineare e orizzontale «dalle idee alle idee attraverso le idee», «*de claritate in claritatem*»²⁰. In particolare, mostrò la persistenza di quel modello, incarnato dal paradigma hegeliano e dalle numerose “storie” che ne erano seguite (Fischer, Erdmann e così via), tanto nelle teorie del neoidealismo (il circolo gentiliano di filosofia e storia della filosofia, la considerazione crociana della storia della filosofia come «fenomenologia dell'errore») tanto nelle più recenti tendenze “teoretiche” di Paci, Preti o Bontadini. Il chiarimento di Garin fu dunque benefico e richiamò, nella *pars construens*, al presupposto fondamentale di una storia della filosofia, per il quale, come scrisse, le idee «non si muovono su un piano a sé» ma «hanno mani e piedi»²¹, nascono dal «terreno» su cui il filosofo «si muove»²², hanno origine «corposamente “impura”»²³. In una parola, la storia della filosofia è pensabile solo se precede e non segue, alla maniera di una verifica posteriore, la filosofia sistematica: «non la storia della filosofia dopo la filosofia, ma la filosofia dopo la storia della filosofia»²⁴.

La posizione di Garin fu rafforzata e precisata dall'incontro con l'opera di Gramsci, anche se la sua riflessione si

fermò al tema della storia degli intellettuali²⁵ e non arrivò a «un confronto teorico con la filosofia della praxis»²⁶. In effetti, la critica della visione “orizzontale” della storia della filosofia (la «catena aurea da idea a idea») era stata elaborata da Marx ed Engels, ribadita da Antonio Labriola²⁷ nel suo giudizio sulle giovanili *Tesi* di estetica di Croce e perfezionata da Gramsci nei *Quaderni del carcere*. Nella seconda delle *Tesi su Feuerbach*, Marx aveva sottolineato che la verità «non è una questione teorica, ma una questione pratica», che deve essere provata nella *Wirklichkeit* e nella *Macht*²⁸; e nel primo capitolo della *Ideologia tedesca*, parlando di un *wirkliches Wissen*, di un «sapere reale», Marx ed Engels avevano illustrato il processo attraverso cui, dalla dialettica elementare del bisogno, le forze reali della società producono le idee dal terreno della non-filosofia e della «vita»²⁹. Forse conoscendo alcune pagine dell'*Ideologia tedesca* (che aveva potuto leggere a Vienna), Gramsci³⁰ spinse a fondo la critica della «filosofia che nasce dalla precedente filosofia e ne eredita i “problemi supremi”», in una parola della filosofia *speculativa*, e arrivò a concepire la storia della filosofia nell'unità con la storia e la politica³¹: se «tutti gli uomini sono filosofi»³², si trattava ormai di considerare le «visioni del mondo» di intere epoche, a partire dalla funzione elementare del linguaggio, secondo una linea di ricerca che, non a caso, sarà svolta, per citare alcuni esempi, da Max Weber (un autore

con cui Gramsci intrattenne un dialogo non superficiale³³) nel concetto di *Weltbild* e, più tardi, da Hans Blumenberg.

La filosofia della praxis cominciò a delinearsi quando Marx, nell'esilio di Bruxelles, dopo avere rotto i ponti con l'idealismo dei giovani hegeliani (*Sacra famiglia*), congedò anche la premessa filosofica feuerbachiana e materialista che aveva sostenuto la sua prima teoria del comunismo. Tra idealismo e materialismo, considerate le due linee fondamentali di tutta la filosofia europea (la *deduzione* del molteplice dall'identico e, viceversa, quella dell'identico dal molteplice), iniziò allora a delineare il *wirkliches Wissen* come una nuova filosofia, irriducibile all'intera tradizione speculativa. Il punto centrale di questo pensiero consisteva nella critica della radice *transcendentale* che, a partire da Kant, aveva guidato la negazione moderna della metafisica classica, arrivando paradossalmente alla costruzione di una ulteriore figura della metafisica. Il principio trascendentale, per cui l'oggetto della filosofia consiste nelle idee della ragione che *costituiscono* l'esperienza senza esserne *costituite* e senza trovare nella storia una *genesì* concreta, rappresentava, agli occhi di Marx, il sigillo della tradizione speculativa. E la medesima critica Gramsci rivolse a Croce (al sistema dello spirito che si era formato nella temperie del neokantismo), confutando la legittimità teorica delle forme categoriali. Quella radice trascendentale, d'altronde, ha continuato ad

agire nella filosofia contemporanea, fino alla fenomenologia e all'esistenzialismo e alle loro varie combinazioni. E ha forse trovato la sua manifestazione più conseguente nel paradigma della «strenge Wissenschaft» che Husserl³⁴, nel celebre articolo pubblicato nel 1911 su «Logos», dichiarò contro ogni «filosofia della *Weltanschauung*».

2 _ Aporia

Fin qui abbiamo considerato il solo *contenuto* della storia della filosofia, mostrando la necessità di superare il punto di vista *trascendentale*, generatore di una nuova figura della *metafisica*, espressa con particolare chiarezza nell'ideale husserliano della *strenge Wissenschaft*. In breve (questa la nostra prima conclusione), solo se l'oggetto filosofico ha una *genesì* reale nella storia, in quanto produzione della vita sociale, è possibile una storia della filosofia in senso proprio. Per questo la filosofia della praxis, specie nella più matura elaborazione gramsciana, che riconduce le idee a visioni del mondo prodotte dalla prassi umana, appare intrinsecamente disponibile al discorso storico. Si tratta ora di considerare più da vicino il *metodo* della storiografia filosofica.

Come abbiamo osservato, citando la sintesi di Carlo Borghero, la storia della filosofia utilizza il *metodo storico*. Nella sua vicenda moderna, che risale all'età cartesiana e agli abati benedettini (Jean

Mabillon, Jean de Bolland), il metodo storico ha specificato la ragione scientifica nel campo delle indagini umane, permettendo alla storiografia di distinguere, secondo la formula di Voltaire, «le récit des faits donnés pour vrais» e «le récit des faits donnés pour faux», la realtà dei fatti dalla *fable* e dalla mera finzione³⁵. Poiché i fatti del passato non possono essere osservati né riprodotti in un laboratorio, il metodo critico ha fissato questo compito in una *procedura* che si compone soprattutto di un esame intrinseco e di un esame estrinseco delle fonti e delle testimonianze³⁶. La prova delle affermazioni storiche è indicata nelle note erudite e filologiche, che corredano la narrazione dell'autore e che riassumono, in termini brevi, l'intero svolgimento di quella procedura. Non il documento come tale, ma solo la considerazione critica del documento (l'insieme della procedura), può giustificare l'attribuzione del predicato di realtà a un fatto del passato. Questa è la ragione per cui questa teoria della verità viene usualmente definita *procedurale* e opposta alle diverse teorie *sostanziali* della verità storica. Ma occorre aggiungere che questa procedura è *aperta*, tutt'altro che infallibile e sempre «provvisoria»³⁷, perché si fonda, in ultima istanza, sul confronto *quantitativo* delle fonti, sulla circostanza epistemologica per cui la *scoperta*, per essere accolta e ritenuta legittima, deve concordare con un numero prevalente di altre testimonianze³⁸.

Lo storico deve continuamente giustificare la verità delle sue affermazioni sul passato. Il modo in cui lo fa unisce la storia alle altre scienze empiriche (perciò la storia, come pensava Pasquale Villari, è effettivamente una scienza) e, al tempo stesso, la distingue da esse a causa della natura inosservabile e non riproducibile del proprio oggetto. Tuttavia, lo storico non si limita a compiere l'operazione, per quanto essenziale, del metodo critico, ma organizza il materiale, *pensa* le serie documentarie che formano il contenuto della sua ricerca. Ciò vale, a maggiore ragione, per lo storico della filosofia, che proprio in tale senso è *filosofo* (anche nel *metodo*), oltre che storico, nel significato pieno dell'espressione. Pensare è *giudicare*, come insegnava Kant e come è stato ripetuto infinite volte dopo di lui. Lo storico pensa e giudica in almeno due modi principali. In primo luogo, attraverso l'uso della *comparazione*, che permette, come chiarì Marc Bloch³⁹, la *scoperta* degli eventi, ma che, più radicalmente, consiste nel confronto tra serie documentarie differenti e nella capacità di *unificare* il molteplice in categorie generali. Secondo il criterio controllato dell'"astrazione determinata", il metodo comparativo consente allo storico di enucleare l'identico nel diverso, di elaborare quello che i filosofi chiamano, a buon titolo, il *concetto*. In secondo luogo, lo storico pensa e giudica il proprio materiale formulando ipotesi di *periodizzazione*, quindi con un itinerario logico inverso rispetto a quel-

lo della comparazione: qui, infatti, non unifica termini diversi ma, dinanzi al *continuum* del divenire e del tempo, indica differenze e fratture, epoche e forme di vita. Dall'unità (del tempo e del divenire) trae la distinzione, assumendo la grave responsabilità di strutturare la storia in momenti diversi, in epoche o forme sociali, e in passaggi (rivoluzioni) che segnano la transizione dall'uno all'altro. Così, per fare un esempio, la lenta e accidentata definizione della categoria di "modernità" rappresenta un atto di pensiero, un giudizio di carattere generale, che ancora adesso impegna il lavoro intellettuale della civiltà.

La storia della filosofia adopera questi metodi e questi strumenti di lavoro. Ma il suo contenuto non coincide del tutto con quello della storiografia⁴⁰. Non si tratta, qui, di accertare *fatti* del passato, ma di ricostruire la genesi, la struttura interna e gli effetti di un oggetto complesso, tuttora presente dinanzi allo sguardo del ricercatore (in una biblioteca o in una riproduzione digitale), che è il *testo*. Come ha scritto Jacques Roger, parlando della storia delle scienze, per la storia della filosofia il testo è «ciò che sono l'affresco o il quadro nella storia della pittura, il romanzo o il poema nella storia della letteratura»⁴¹. Il testo, dunque, è l'oggetto peculiare dello storico della filosofia, così come i fatti, e i documenti che li testimoniano, sono l'oggetto della storiografia in generale. Vi sono punti (come quando si tratta di accertare la

datazione o la produzione di un testo) in cui gli strumenti metodologici si intrecciano e si sovrappongono. Ma è evidente che lo storico della filosofia non può arrestarsi a tale procedura e deve operare una considerazione più interna (appunto filosofica) del suo oggetto.

In quanto scienza del testo, la storia della filosofia è essenzialmente una *filologia*⁴². Ma bisogna intendersi sul significato di questa espressione. Il «ritorno alla filologia»⁴³, di cui Edward W. Said parlò in una suggestiva conferenza del 2000 alla Columbia University, presuppone che la filologia venga “liberata” dalla «maledetta specializzazione»⁴⁴, dalle molteplici “aggettivazioni”, che la hanno caratterizzata nel corso del secondo Novecento⁴⁵. Presuppone, in breve, il recupero di quella «filologia vivente»⁴⁶ intesa come scienza capace di stabilire l’integrità dei testi, la loro diffusione e alterazione, i comportamenti e le intenzioni degli autori⁴⁷. Nel senso generale e propriamente filosofico di “filologia universale” che essa ebbe nella grande epoca romantica di August Boeckh, dei fratelli Grimm, di Wilamowitz (e, perché no, di Nietzsche): una filologia, come spiegava Boeckh, come scienza del «comprendere in generale», «propedeutica metodica per tutte le scienze»⁴⁸.

Se il testo è l’oggetto vivo della storia della filosofia, la filologia, concepita come scienza universale, ne rappresenta il metodo appropriato. L’analogia con il metodo critico adoperato dalla storiografia

generale appare, in questo senso, chiarificatrice. Come abbiamo osservato, lo storico interroga le testimonianze per stabilire la realtà dei fatti e giungere, per questa via, ad asserzioni vere. In maniera analoga, la storia della filosofia interroga la struttura del testo per determinare il suo oggetto specifico, ossia il *concetto*. È necessario sottolineare questa relazione intrinseca, e non trascendibile, che si stabilisce tra il *testo* e i *concetti*: una relazione che solo la filologia come scienza “universale” può articolare e svolgere. Il testo – considerato nella forma più comprensiva, come organismo teorico, genesi e *Wirkungsgeschichte*⁴⁹ – è il terreno di costituzione semantica del concetto, il luogo dove i concetti nascono nella mutua relazione di tutte le parti. Potremmo dire, con una metafora, che il concetto filosofico è “prigioniero” del testo che lo costituisce e a cui appartiene, che gli conferisce una genesi, un’origine nel tempo e nello spazio, senza la possibilità di evaderne e di passeggiare liberamente per il mondo. Di qui nascono, d’altronde, i maggiori equivoci del discorso filosofico, veri e propri “errori”, che consistono nella trasposizione impropria e nella generica attualizzazione di concetti, che ricevono un significato nella struttura testuale che li forma, fuori del loro tempo e del loro spazio storico.

Lo studio del testo (filologia) permette dunque di entrare in contatto con il concetto, con l’oggetto peculiare della *filosofia*, senza l’illusione di poterlo “liberare”

dalla struttura che lo costituisce storicamente. È in questo rapporto tra testo e concetto che la storia della filosofia acquista la sua reale fisionomia, senza dissolversi nella storia generale (storia della cultura) e senza naufragare in una posizione speculativa. Ma la scienza del testo non può limitarsi, e nel fatto non si limita, all'opera di *ricostruzione* della coerenza interna ed esterna (genesì, *Wirkungsgeschichte*) di un sistema di significati. Questa ricerca, per quanto complessa e difficile, rappresenta soltanto il momento propedeutico, didascalico (a volte didattico) del lavoro filologico. Lo studio del testo, nel suo punto più alto, produce una indagine *critica*, ossia la capacità di indicare le *ferite* della struttura, i punti in cui la coerenza del discorso filosofico viene smarrita, dove qualcosa non torna. Gli antichi greci chiamavano *aporia*, dubbio, incertezza, questo imbarazzo che l'interpretazione prova di fronte allo scandalo dell'incongruenza. Nella ferita del testo cessa, dunque, la ricostruzione e si apre lo spazio per il pensiero nuovo, per la nuova filosofia. Qui la storia della filosofia lascia la parola alla filosofia teoretica propriamente detta. Il che accade, naturalmente, solo in un senso teorico e figurale, perché le due operazioni (la ricostruzione e la critica, la storia e la teoresi) non possono mai essere separate, in quanto costituiscono, fin dall'inizio, un solo lavoro ermeneutico. Se non possiamo "liberare" il concetto dalla prigionia del testo, at-

tualizzandolo impropriamente, tuttavia possiamo (e dobbiamo) oltrepassarlo nel suo limite interno, sanare le sue ferite e così produrre nuova comprensione del mondo.

3 _ Interpolatio

Nel Quaderno 11, composto tra il 1932 e il 1933⁵⁰, Gramsci raccolse, rielaborò e completò in un apposito "capitolo" le note che, nei Quaderni 4, 7 e 8, aveva dedicato alla *Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici*⁵¹. Questo concetto di traducibilità derivava dal modo in cui Marx ed Engels, nella *Sacra famiglia*, avevano ripreso una osservazione di Hegel sul rapporto tra filosofia tedesca e prassi politica francese⁵² e da un passo del discorso di Lenin al quarto congresso dell'Internazionale del 1922, dove il leader bolscevico aveva raccomandato ai partiti europei di non assumere meccanicamente le soluzioni organizzative russe ma, appunto, di ripensarle e "tradurle" nella loro storia⁵³. Ben presto, la riflessione di Gramsci si allargò considerevolmente oltre queste fonti, fino a collegarsi a momenti cruciali della filosofia italiana, al modo in cui Bertrando Spaventa aveva esposto la circolazione del pensiero europeo e a quello in cui Antonio Labriola, specie nel quarto saggio postumo, aveva sviluppato una vera e propria teoria dell'interdipendenza⁵⁴. Il concetto gramsciano aveva evidenti connotazioni poli-

tiche (il rapporto tra socialismo “in un paese solo” e rivoluzione permanente e mondiale), ma acquistò un significato filosofico fondamentale. Come spiegò nella seconda serie di *Appunti di filosofia*, il «principio della traducibilità reciproca è un elemento “critico”», che presuppone e postula che «una data fase della civiltà ha una “fondamentalmente identica” espressione culturale e filosofica», che si differenzia per «la tradizione particolare di ciascuna “nazione” o di ogni sistema filosofico»⁵⁵. Con questa definizione, e con le considerazioni che ne seguivano, entrava in gioco il processo di formazione del concetto universale, che Gramsci leggeva nei termini della traduzione reciproca dei linguaggi nazionali e dei paradigmi teorici. La “traduzione”, insomma, diventava la chiave per decifrare il carattere unitario di una «fase della civiltà» nel suo sviluppo.

Questo principio può diventare prezioso per delineare lo statuto della storia della filosofia. Anche qui non si tratta di una novità, non solo per la grande importanza che la teoria della traduzione ha assunto nella critica contemporanea⁵⁶, ma per il filo robusto che, dalla cultura romantica all’ermeneutica, ha sempre legato l’esperienza della traduzione allo sviluppo del discorso filosofico⁵⁷. Dalle prime traduzioni europee del testo biblico (Girolamo, Lutero) al significato che la traduzione dei classici assume nell’umanesimo⁵⁸, fino alle riflessioni sulle *Methoden des Übersetzens* nell’età

romantica (Schleiermacher, Humboldt, Schlegel), si delinea il superamento del modello di traduzione come “consonanza”, cioè come equivalenza e sostituzione di segni tra lingue diverse, nel presupposto di una conformità e di una continuità del concetto⁵⁹. La traduzione diventa traducibilità, nel senso che il testo è considerato essenzialmente come il “traducibile”, come l’originale che, fin dall’inizio, è segnato dall’esigenza della traduzione. Da “consonanza” tra lingue diverse, secondo l’accordo uniforme del concetto, la traduzione diventa così “dissonanza”, riproduzione creativa del testo, circolazione di significati e, quindi, autentica produzione di tradizione e di storia. Non dunque, come riteneva Martin Heidegger, declino e decadenza della parola originaria, né forma di comunicazione inferiore al dialogo, come pensava Hans-Georg Gadamer, ma elaborazione di significati, formazione universale del concetto nella vicenda infedele dei testi.

Come traducibilità, la storia della filosofia appare, in primo luogo, una storia del testo e della sua circolazione. Questa metodologia ha trovato, d’altronde, un notevole sviluppo nella storiografia filosofica antica e medievale (platonismo, aristotelismo, averroismo e così via), in parte in quella moderna (riforma, cartesianesimo, spinozismo), mentre è appena agli inizi nella contemporaneistica, dove qualcosa è stato fatto, in anni recenti, per lo studio dello “hegelismo internazionale”⁶⁰ e per la vicenda dei testi

di Marx⁶¹. Come ha ricordato Giovanni Licata, nell'ambito di una precisa ricostruzione delle traduzioni di Averroé e della diffusione dell'averroismo tra Pico della Mirandola ed Elia del Medigo, Tullio Gregory aveva sottolineato l'importanza della *translatio studiorum* per la rinascita europea dalla fine del secolo XII, «nel doppio senso di “spostamento geografico di saperi” e di “traduzione”, che costituisce il perno della trasmissione di conoscenze tra culture diverse»⁶². Il principio della *translatio studiorum*, che Gregory aveva elaborato per spiegare il passaggio tra medioevo e modernità e che Licata ha applicato allo studio dell'averroismo, può diventare un criterio generale della storiografia filosofica, anche nel settore degli studi contemporaneistici.

Come abbiamo osservato, questo metodo incontra due obiezioni principali. In primo luogo, l'idea che la traduzione costituisca un processo sostitutivo di segni, che ribadisca la medesimezza del concetto secondo il criterio della “consonanza” e che, perciò, non produca autentica “dissonanza”. In secondo luogo, il principio, sostanzialmente di origine heideggeriana, per cui la filosofia «nasce grande»⁶³ e per il quale, di conseguenza, ogni atto di traduzione e di circolazione configura un oblio, un errore, un declino. È facile osservare che queste posizioni, sia pure distanti culturalmente, hanno in comune l'immagine del concetto come principio privo di storia, il quale, dun-

que, nel processo storico può riprodursi eguale a sé o decadere dalla perfezione originaria. In tale chiave (per riprendere gli esempi precedenti), la storia dello “hegelismo internazionale” rappresenta soltanto un malinteso e un equivoco, una radicale incomprendimento della dialettica, e la storia del marxismo (uno «scandalo universale», secondo il giudizio di Maximilien Rubel) costituisce un traviamiento dal pensiero genuino di Marx, alla cui lettera bisognerebbe “tornare” con urgenza.

La filologia adopera (con particolare riguardo allo studio del testo antico e alla storia del diritto romano) la nozione di *interpolatio* per indicare una serie di alterazioni, ora volontarie ora involontarie, che caratterizzano la storia del testo. Dalla pratica degli amanuensi (che raramente o mai copiano meccanicamente i testi) alle interpolazioni omeriche eseguite dagli aedi, dalle manomissioni della tragedia attica alla letteratura cristiana, tutta la storia del testo è una storia di sostituzioni, congetture, glossemi e così via. La circolazione del testo forma una civiltà, ma solo al prezzo di continue alterazioni e correzioni, che ne determinano lo sviluppo più caratteristico⁶⁴. Sarebbe opportuno che la storia della filosofia tornasse a interrogarsi su questa funzione *storica* della *interpolatio*, che ne approfondisse il significato teorico e che la riconoscesse come un momento metodologico fondamentale del proprio lavoro. La traducibilità del testo è, prima di

tutto, attivazione di interpolazioni: anzi, la traduzione appare, come tale, già una forma di interpolazione, difficilmente distinguibile dal lavoro di alterazione.

Nello straordinario saggio che, nel 1921, dedicò alle «false notizie di guerra», Marc Bloch scrisse che per lo storico l'errore «non è soltanto il corpo estraneo ch'egli si sforza di eliminare con tutta la precisione dei suoi mezzi; egli lo considera anche come un oggetto di studio sul quale si china allorché si sforza di capire la concatenazione delle azioni umane»⁶⁵. E poco dopo aggiungeva che «l'errore non si propaga, non si amplia, non vive, che a una condizione: trovare nella società in cui si diffonde un terreno di coltura favorevole»⁶⁶. Nelle ricerche su Bianca di Castiglia e sui re taumaturghi, il grande storico mostrò le possibilità di una ricerca sull'errore, o almeno su ciò che egli considerava tale. Che poi non è errore o solo

errore, almeno nella storia della filosofia, ma sviluppo di nuovo pensiero per “dissonanza” e, spesso, per fraintendimento. Che lo storico ha il compito di ricostruire e di comprendere, cogliendone non tanto l'equivoco ma soprattutto la novità. Come quando, per ricordare un caso esemplare, Engels cambiò le parole della terza tesi di Marx su Feuerbach, scrivendo «umwälzende Praxis» invece di «revolutionäre Praxis» e contribuendo, con tale alterazione, a quella catena di “equivoci” che, nelle traduzioni infedeli in italiano e in altre lingue europee, formeranno il lessico di una filosofia della praxis⁶⁷. Della «ben rotonda Verità», di cui avrebbe parlato Parmenide nel poema sulla natura, non si dà alcuna storia⁶⁸; è solo nella *doxa*, nella mutevole opinione dei mortali, che i concetti trovano uno sviluppo e che la filosofia si manifesta nella sua effettiva fisionomia.

_ Note

1 _ M. MUSTÈ, *La filosofia italiana come problema*, «Filosofia italiana», X (2015) 1, pp. 1-21.

2 _ J. COHEN, *Théorie de la figure*, «Communications», XVI (1970), pp. 3-25.

3 _ C. BORGHERO, *Interpretazioni, categorie, funzioni. Narrare la storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2017, p. XXVII, p. 510.

4 _ M. GUEROULT, *Dianoématique*, 3 voll., Aubier, Paris 1983-1988.

5 _ M. MUSTÈ, *La storia: teoria e metodi*, Carocci, Roma 2005, pp. 10-37.

6 _ Cfr. C.A. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1966.

7 _ C.A. LOVEJOY, *L'albero della conoscenza*, il Mulino, Bologna 1982.

8 _ F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino 1986, p. XXVII.

9 _ Cfr. C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 2008, pp. 207-275; M. MUSTÈ, *La “via alla storia” di Carlo Ginzburg*, in *Streghe, sciamani, visionari. In margine a “Storia notturna” di Carlo Ginzburg*, a cura di C. Presezzi, Viella, Roma 2019, pp. 357-380;

- Id., «L'accès à l'histoire» de Carlo Ginzburg, traduit de l'italien par Martin Rueff, «Incidence» (printemps 2022) 16, pp. 21-45.
- 10 _ E. SEVERINO, *La filosofia antica*, Bompiani, Milano 1984, p. 11.
- 11 _ Cfr. P. ROSSI, C.A. VIANO, *Storia della filosofia e storia della cultura*, «Rivista di filosofia», XLVI (1955), pp. 327-341.
- 12 _ E. GARIN, *La filosofia come sapere storico. Con un saggio autobiografico*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 76.
- 13 _ Cfr. C. PERELMAN (a cura di), *Philosophie et méthode. Actes du colloque de Bruxelles*, Université de Bruxelles, Bruxelles, 1974, pp. 17-27, 61-74.
- 14 _ P.H. HARE (a cura di), *Doing Philosophy Historically*, Prometheus Books, Buffalo-New York 1988, pp. 27-43, 62-69.
- 15 _ E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, cit., pp. 3-17.
- 16 _ Cfr. N. ABBAGNANO *et al.*, *Verità e storia: un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, Arethusa, Asti 1956; M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 101-113.
- 17 _ A. MASSOLO, *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze 1973, pp. 15-28.
- 18 _ E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, cit., p. 3.
- 19 _ Ivi, p. 69.
- 20 _ Ivi, p. 135.
- 21 _ Ivi, p. 29.
- 22 _ Ivi, p. 72.
- 23 _ Ivi, p. 47.
- 24 _ Ivi, p. 37.
- 25 _ E. GARIN, *Intervista sull'intellettuale*, a cura di M. Ajello, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 3-18.
- 26 _ G. VACCA, *Eugenio Garin interprete di Gramsci*, in *Il Novecento di Eugenio Garin*, a cura di G. Vacca e S. Ricci, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2011, pp. 273-305: 281.
- 27 _ A. LABRIOLA, *Carteggio. V. 1899-1904*, a cura di S. Miccolis, Bibliopolis, Napoli 2006, pp. 139-142.
- 28 _ K. MARX, F. ENGELS, *Gesamtausgabe (MEGA)*, Band 3, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 19-21.
- 29 _ K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1979, pp. 18-22.
- 30 _ Cfr. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 1271.
- 31 _ Cfr. M. MUSTÈ, *Gramsci nella storiografia filosofica e nella storia della cultura*, in *Egemonia e modernità. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, a cura di F. Frosini e F. Giasi, Viella, Roma 2019, pp. 189-211.
- 32 _ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1342.
- 33 _ Cfr. M. MUSTÈ, *Rivoluzioni passive. Il mondo tra le due guerre nei Quaderni del carcere di Gramsci*, Viella, Roma 2022, pp. 84-97.
- 34 _ E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa*, a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 3-12.
- 35 _ F.M.A. VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie, par des amateurs. Septième partie*, Cramer, Genève 1771, p. 19.
- 36 _ F. CHABOD, *Lezioni di metodo storico*, Laterza, Bari 1973, pp. 61-105.
- 37 _ F. VERDE, *Storia (della filosofia) e cono-*

scienza. *Alcune considerazioni di metodo*, «Syntesis», VIII (2021), pp. 119-141: 132-133.

38 _ M. MUSTÈ, *Storia, metodo, verità*, in «La Cultura», LII (2014) 2, pp. 277-291.

39 _ M. BLOCH, *Storici e storia*, a cura di É. Bloch, Einaudi, Torino 1997, pp. 97-104.

40 _ Cfr. F. VERDE, *A cosa serve oggi fare storia della filosofia? Una modesta riflessione*, Petite plaisance, Pistoia 2018, pp. 41-53; ID., *Storia (della filosofia) e conoscenza*, cit., pp. 119-141.

41 _ J. ROGER, *Per una storia storica delle scienze*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXII (1984) 3, pp. 285-314:311.

42 _ M. BISCUSO, *La tradizione come problema. Questioni di teoria e storia della storiografia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2013, p. 16.

43 _ E.W. SAID, *Umanesimo e critica democratica. Cinque lezioni*, Il Saggiatore, Milano 2007, pp. 83-108.

44 _ G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Le Lettere, Firenze 1988, p. 8.

45 _ Cfr. S. RAPISARDA, *La filologia al servizio delle nazioni. Storia, crisi e prospettive della filologia romanza*, Mondadori, Milano 2018, pp. 17-57.

46 _ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., p. 857, p. 1430.

47 _ Cfr. A. VARVARO, *Prima lezione di filologia*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 28-29; L. CANFORA, *Filologia e libertà. La più eversiva delle discipline, l'indipendenza di pensiero e il diritto alla verità*, Mondadori, Milano 2008, pp. 9-20.

48 _ A. BOECKH, *La filologia come scienza storica. Enciclopedia e metodologia delle scienze filologiche*, a cura di A. Garzya, Guida, Napoli 1987, p. 67.

49 _ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura

di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1986, pp. 350-357.

50 _ Cfr. G. COSPITO, *Verso l'edizione critica e integrale dei Quaderni del carcere*, «Studi storici», LII (2011) 4, pp. 881-904:903.

51 _ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 1468-1473.

52 _ K. MARX, F. ENGELS, *La sacra famiglia*, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 47.

53 _ V. LENIN, *Opere complete*, vol. XXXIII, a cura di B. Bernardini, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 395-396.

54 _ M. MUSTÈ, *Marxismo e filosofia della praxis*, Viella, Roma 2018, pp. 218-222.

55 _ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., p. 851.

56 _ Cfr. G. MOUNIN, *Teoria e storia della traduzione*, Einaudi, Torino 1965, pp. 69-202.

57 _ Cfr. J.R. LADMIRAL, *Traduire. Théorèmes pour la traduction*, Gallimard, Paris 1994.

58 _ Cfr. G. FOLENA, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991.

59 _ D. DI CESARE, *Utopia del comprendere. Da Babele ad Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 2021, p. 53.

60 _ T.S. HOFFMANN, *La specificità della fortuna di Hegel in Italia nel contesto dello hegelismo internazionale dell'Ottocento*, in *La fortuna di Hegel in Italia nell'Ottocento*, a cura di M. Diamanti, Bibliopolis, Napoli 2020, pp. 89-106.

61 _ F. GIASI, M. MUSTÈ (a cura di), *Marx in Italia*, Treccani, Roma 2020, pp. 1-25.

62 _ G. LICATA, *Secundum Avenroem. Pico della Mirandola, Elia del Medigo e la "seconda rivelazione" di Averroè*, Officina di studi medievali, Palermo 2022, p. 7; cfr. T. GREGORY, *Translatio*

studiorum, «Quaderni di storia», XXXV (2009) 2, pp. 5-39; ID., *Translatio linguarum. Traduzioni e storia della cultura*, Olschki, Firenze 2016.

63 _ E. SEVERINO, *La filosofia antica*, cit., p. 15.

64 _ G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, cit., pp. 113 sgg.

65 _ M. BLOCH, *Storici e storia*, cit., p. 165.

66 _ Ivi, p. 167.

67 _ Cfr. M. MUSTÈ, *Umwälzende Praxis. La terza tesi su Feuerbach nel marxismo italiano*, in *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, a cura di C. Tuozzolo, Aracne, Roma 2020, tomo 1, pp. 61-81.

68 _ Sulla controversa attribuzione del verso al poema di Parmenide si veda la dotta ricostruzione di F. FRONTEROTTA, *Citazione o frammento? Sulla tradizione indiretta dei filosofi preplatonici: il caso di Parmenide*, in *Le opere dei filosofi e degli scienziati. Filosofia e scienza tra testo, libro e biblioteche*, a cura di F.A. Meschini, Olschki, Firenze 2011, pp. 61-76. L'articolo presenta una interessante riflessione (anche con riferimento a scritti recenti di Osborne e Pradeau) sui concetti di «frammento» e «citazione» (ivi, pp. 61-63) che aiuta ad articolare ulteriormente le questioni del testo, della filologia e della interpolazione indicate sopra.

Per una storia della storiografia filosofica scolastica in Italia: linee introduttive

di Teodosio Orlando*

ABSTRACT

The article analyses the Italian tradition concerning the teaching of philosophy since the unification of Italy, correlating it with the philosophical historiography (i.e. the main handbooks) for high schools. In particular, by examining the textbooks of the last 50 years, it highlights the profound transformations they have undergone, both in terms of content and didactics. The article also focuses on the differences between the theoretical and problematical method, on the one hand, and the historical method, on the other, in the teaching of philosophy.

_Contributo ricevuto il 30/06/2022. Sottoposto a peer review, accettato il 7/07/2022.

I _ Introduzione

Come negli ultimi decenni sono fiorite sempre di più riflessioni metafilosofiche, ossia di filosofia della filosofia (ad esempio in autori come Franca D'Agostini, Timothy Williamson, Kevin Mulligan, Barry Smith), così in tempi recenti, nelle scuole accademiche italiane di storia della filosofia (segnatamente quella padovana e quella fiorentina), fu in auge l'idea di riflettere *storiograficamente* sulla storia della filosofia. Il risultato più pregevole di questa tendenza fu un'opera di cui non esiste nessun analogo in altri paesi, ossia la *Storia delle storie generali della filosofia* a cura di Giovanni Santinello e Gregorio Piaia¹.

In realtà, in ambito francese tra gli anni '70 e '80 erano apparsi alcuni studi di Lucien Braun² e Martial Gueroult sulla storia e la filosofia della filosofia³. Si può dire che Gueroult sia stato tra i primi studiosi ad elaborare una riflessione metafilosofica partendo dai suoi stessi contributi alla storia della filosofia (dai due volumi su Spinoza alle monografie su Descartes, Leibniz e Fichte). Per il grande storiografo francese, accanto alla storia della filosofia come problema della filosofia, si palesa la *storia della filosofia* come un fatto storico indiscutibile. È quindi possibile tracciarne una storia, nel senso che, oltre a una ricerca trascendentale dei fondamenti di possibilità di questo fatto (cioè una filosofia critica della storia della filosofia), c'è

* Società Filosofica Italiana – Sezione romana.

spazio per una storia critica della storia della filosofia. Questa storia ha così una doppia configurazione. Prima di tutto essa ha un contenuto puramente teorico: è la storia degli storici, ossia, delle diverse concezioni che gli storici hanno della disciplina. In secondo luogo, ha un contenuto filosofico nella misura in cui si interessa alla nascita e sviluppo, nel corso del tempo, del problema della storia della filosofia. Per usare le parole dello stesso autore, «[s]ous le premier aspect, elle est une histoire érudite; sous le second, elle est une histoire philosophique: c'est l'histoire d'une certaine réflexion que la philosophie exerce sur elle-même, sur ses produits au cours du temps»⁴.

La storia della riflessione filosofica sulle dottrine del passato ha quindi una doppia radice, storica e filosofica: nel senso che talora sono gli storici della filosofia che tentano di mettere in chiaro i fondamenti della loro disciplina, cercando di esplicitarne gli aspetti teorici; e talaltra sono i filosofi stessi che quasi 'discendono' dalle loro filosofie per cercare di raggiungere la storia della filosofia e criticare i suoi fondamenti come disciplina.

Uno schema teorico di questo tipo si potrebbe applicare anche alle storie della filosofia di uso scolastico, ma finora mancano, a nostra conoscenza, opere paragonabili a quella di Piaia e Santinello per quanto attiene alla manualistica liceale. Esistono bensì notevoli contributi sulla storia dell'insegnamento della filosofia nelle scuole italiane, ma essi

toccano solo tangenzialmente i manuali in uso prevalentemente nelle scuole⁵. Si può senz'altro sostenere che è assente una ricognizione cronologica e sistematica della manualistica scolastica italiana nel campo della filosofia.

2 _ Le premesse: dall'Unità d'Italia al secondo dopoguerra

La storia dei libri di testo scolastici di filosofia in uso nelle scuole italiane inizia nel periodo immediatamente successivo all'Unità, quella dei manuali con un'impostazione storica nella seconda metà degli anni '20 del secolo scorso. Infatti, l'introduzione della filosofia nei licei italiani trovò una prima sistemazione con le Istruzioni per l'insegnamento della filosofia nei licei (1867), emanate dal ministro Michele Coppino in applicazione della legge Casati (1859) su tutto il territorio nazionale. A questi programmi, di ispirazione vagamente positivista, fecero seguito alcuni fortunati manuali, come quello di Felice Tocco, di impostazione neokantiana con influssi positivisti⁶. In seguito, i programmi, fino alla Riforma Gentile, conosceranno poche modifiche. Tra i manuali allora in uso ebbe molto successo quello di Luigi Ambrosi⁷, per la sua schematica completezza.

Nel ventennio che precedette la Riforma Gentile, non furono infrequenti le critiche all'uso del manuale, considerato uno strumento dogmatico e un veicolo di

arida erudizione. Così si espresse ad esempio Andrea Torre, futuro ministro della Pubblica Istruzione nel governo Nitti: «la filosofia nelle scuole secondarie è oggi insegnata col difetto comune a tutte le altre materie: è presentata cioè come un oggetto di erudizione frondosa e secca, di cui i giovani non riescono, con ragione, ad afferrare il valore e intendere l'ufficio»⁸.

E lo stesso Giovanni Gentile ebbe a osservare:

ora, a coadiuvare e corroborare quell'opera di riflessione, a cui la filosofia deve mirare nella scuola media, è evidente che occorre leggere libri veramente filosofici. È necessario che i discenti assaggino qualche parte delle più celebri e più importanti di quella grandissima letteratura, che ha prodotto il pensiero filosofico della nostra civiltà occidentale; che vedano da sé che cosa e in che modo hanno pensato i più alti intelletti, il cui nome si viene loro citando ogni giorno; che non credano che la filosofia consista in quelle scarne trattazioni, senz'anima e senza vita, messe loro innanzi nei libri di testo; che si provino a gustare quella divina commozione del vero, che palpita e freme nelle pagine dei grandi scrittori, che s'affaticarono nella ricerca di esso. È necessario soprattutto che coi loro propri occhi assistano, leggendo i classici filosofici, alla scoperta della verità, all'atto stesso dello scoprirla, come in ogni lezione di fisica vi assistono mercé gli esperimenti di gabinetto⁹.

Peraltro, la prima attuazione della riforma Gentile, che sostituì l'insegna-

mento storico a quello tematico, prevedeva, com'è noto, la lettura dei classici, non l'uso del manuale.

Furono solo i successivi 'ritocchi', introdotti dal ministro Pietro Fedele (1925) e poi culminati con la miniriforma del ministro Cesare Maria De' Vecchi di Valcismano (1936), a imporre il sommario come strumento principe per l'insegnamento della filosofia nei licei italiani (riforma sostanzialmente confermata dai programmi varati nel 1944 dal ministro Vincenzo Arangio-Ruiz, con la collaborazione della sottocommissione alleata presieduta dal colonnello Carleton Washburne, un pedagogista allievo di John Dewey).

Uno dei primi manuali successivi alla riforma Gentile fu quello di Francesco Fiorentino: *Compendio di storia della filosofia*¹⁰. Scarso ed essenziale, esso doveva limitarsi a fungere da supporto per inquadrare storicamente la dottrina dei grandi filosofi desunta ed esposta a partire dalla lettura diretta dei classici. Il manuale era comunque, pur nella sua sinteticità, impostato in modo da tener conto delle recenti tendenze della storiografia filosofica.

Tra gli anni '30 e gli anni '60 dominarono sostanzialmente tre manuali. In primo luogo, il *Sommario di storia della filosofia* di Guido De Ruggiero¹¹, di cui si avverte l'impronta liberale e neoidealista, che tiene conto delle 'novità' introdotte nel 1925 nei programmi d'esame di filosofia, per cui il candidato doveva rispondere «ad

interrogazioni sugli antecedenti e sullo svolgimento della dottrina esposta nella storia del pensiero filosofico, della quale dovrà avere studiato un sommario»¹². In secondo luogo, il *Nuovo sommario di filosofia di Eustachio Paolo Lamanna*¹³, di orientamento 'spiritualista'. Si tratta di uno dei manuali scolastici più noti per l'insegnamento della filosofia nella scuola italiana, concepito in seguito alla miniforma De Vecchi del 1936, secondo cui nel triennio occorreva introdurre «una trattazione storica, non limitata al solo inquadramento degli autori letti [...], ma diretta al fine di approfondire la genesi delle singole dottrine ed i loro rapporti reciproci, mettendo cioè in rilievo che la successione storica è lo stesso sviluppo del pensiero»¹⁴. Il Lamanna, pur avendo alcuni pregi, oggi appare alquanto unilaterale, troppo limitato nella trattazione di molti autori e poco interessato all'analisi in profondo di grandi opere come la *Metafisica* di Aristotele o la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. In terzo luogo, le *Linee di storia della filosofia* di Nicola Abbagnano¹⁵. Di impostazione esistenzialista e neoilluminista, si tratta della prima edizione di uno dei manuali più adottati nella scuola italiana.

3 _ La manualistica scolastica negli anni Sessanta-Ottanta

L'esigenza di rinnovare completamente non solo l'insegnamento della storia della

filosofia ma anche l'impostazione dei manuali viene avvertita negli anni '60 da più parti. Particolarmente significativi appaiono alcuni articoli di Mario Dal Pra, pubblicati sulla «Rivista critica di storia della filosofia» e nel «Bollettino della società filosofica italiana». Scrive l'illustre studioso:

[r]iaffiora il vecchio problema delle difficoltà che presenta un insegnamento di filosofia svolto attraverso lo studio della storia della filosofia, senza che, tuttavia, finora, delle alternative valide si siano configurate in modo abbastanza determinato; ma anche a voler restare sulla base tradizionale dell'insegnamento storico, profonde innovazioni al suo interno si prospettano come necessarie. Né si possono dire del tutto pacifiche molte questioni che, all'interno dell'insegnamento della storia della filosofia nelle scuole medie superiori, sono state già discusse negli scorsi decenni: quali, ad esempio, l'insufficienza dello studio del pensiero contemporaneo, il rapporto da stabilire tra la lettura dei classici e lo studio della storia del pensiero, l'ampiezza da dare all'intero corso della storia del pensiero¹⁶.

Frutto di questo impegno fu il *Sommario di storia della filosofia* che Dal Pra pubblicò nel 1963¹⁷: si può considerare una sorta di abbozzo sintetico di quella che sarà poi la grande storia della filosofia curata dallo stesso Dal Pra, edita da Vallardi negli anni '70. Risultano particolarmente ben fatti i capitoli sul pensiero anglo-sassone e su quello empirista,

nonché su Hegel e la dialettica. Va detto, comunque, che non sempre la ricerca dell'espressione sintetica ed efficace andava a vantaggio della chiarezza. Per certi versi questo manuale fu al contempo l'ultimo della vecchissima generazione (quella del manuale affidato a una mente unica e con una forte impronta del suo pensiero) e il primo della 'nuova' (quella del manuale che cerca, anche se redatto da uno o due autori, di far parlare maggiormente i filosofi e i testi).

Al Dal Pra seguirono altri manuali, che proposero varie innovazioni metodologiche, via via sempre meno timide (innovazioni, va detto, concernenti più il 'taglio' storiografico che l'impostazione didattica, benché si trattasse di opere destinate ai licei). È il caso dei due manuali di Vittorio Mathieu¹⁸, tra i primi libri di testo scolastici di filosofia usciti nel dopoguerra di impostazione dichiaratamente cattolica, ma non tanto neotomista quanto orientata verso lo spiritualismo cristiano. Si distingue per la chiarezza e l'attenzione riservata al pensiero scientifico, anche nell'edizione per i licei classici. Alcuni capitoli peccano di eccessiva concisione – autori come Hume e Fichte sono liquidati in poche pagine. Si notano le predilezioni dell'autore per la filosofia moderna, dove spiccano Leibniz e Kant, e per quella contemporanea, dove ha particolare risalto Bergson. Questa fase storicista e marxista, cominciata con l'Adorno-Gregory-Verra e proseguita con il Giannantoni e il Vegetti-Papi, è caratteristica degli anni '70

e primi anni '80, quando poi apparve il 'rivale' cattolico-popperiano, ossia il Reale-Antiseri.

Tra la fine degli anni '60 e gli anni '80 escono una serie di manuali a firma di Gabriele Giannantoni, illustre studioso del pensiero antico e più volte deputato del Pci, l'ultimo dei quali è *La ricerca filosofica. Storia e testi*¹⁹. Essi hanno rappresentato a lungo un equilibrato compromesso tra uno storicismo di impostazione tendenzialmente marxista e una spiccata sensibilità verso le esigenze teoretiche dei principali autori trattati. L'attenzione per la dimensione storica è sempre presente, ma troppo spesso si traduce quasi esclusivamente in meri 'cappelli' introduttivi ai filosofi trattati nei vari capitoli.

Da un riuscito connubio tra la scuola romana e quella fiorentina è scaturita la *Storia della filosofia* di Francesco Adorno, Tullio Gregory e Valerio Verra²⁰, che negli anni Settanta fu uno dei manuali più utilizzati nella scuola italiana, con un'impostazione laica e storicista. Apprezzabili le sezioni antologiche e i brani di critica filosofica. A distanza di un cinquantennio, appare forse poco attento alle esigenze di una didattica che accompagni lo studente passo dopo passo nella complessità del pensiero filosofico. Risulta poi eccessivamente sintetico nella trattazione degli snodi teoretici fondamentali. Anche i filosofi più cari agli autori del testo, come Hegel, sono spiegati con un profilo sintetico che richiede dunque il ricorso ad altri manuali per ulteriori approfondimenti

– ad es. la *Fenomenologia dello spirito* è liquidata in mezza paginetta²¹.

Ma il manuale che davvero sembrò introdurre il maggior numero di novità ebbe origine all'Università di Pavia, allorché apparve *Filosofie e società* di Mario Vegetti, Franco Alessio, Renato Fabietti e Fulvio Papi²². Questo manuale fu giustamente considerato rivoluzionario al momento della sua apparizione, soprattutto per la sua capacità di tener conto del dibattito culturale e delle mode dell'epoca. L'impostazione era di tipo marxista e sociologico, con palesi influssi del post-strutturalismo francese, della scuola di Francoforte (che, un po' paradossalmente, non era poi oggetto di una trattazione specifica), del marxismo teorico italiano, dell'antropologia culturale e delle scienze sociali. I filosofi erano sempre trattati in riferimento al contesto sociale e politico in cui vissero. L'interazione con tale contesto non era oggetto di meri preamboli introduttivi, ma veniva costantemente richiamata nel corso della trattazione. Uno dei difetti maggiori era il linguaggio non sempre cristallino e poco adatto ad adolescenti tra i 16 e 19 anni²³.

Il taglio marxista, ma in modo più classico rispetto all'impostazione più radicalmente sociologizzante di Vegetti e Papi, si percepì anche nella *Storia delle filosofie*, diretta da Nicolao Merker²⁴, e ne *Il pensiero filosofico. Storia - Testi*, di Nicola Baldoni e Ornella Pompeo Faracovi²⁵.

Anche in ambito cattolico l'ansia di rinnovamento produce manuali con no-

tevoli aperture, che fanno proprio anche l'ecumenismo post-conciliare. Sono ben lontani i tempi in cui filosofi come Kant, Bergson, Croce, Gentile e Sartre erano collocati nell'*Index librorum prohibitorum* perché il loro pensiero era giudicato incompatibile con la fede cattolica²⁶. È il caso della *Storia del pensiero filosofico* di Ugo e Annamaria Perone, Giovanni Ferretti, Claudio Ciancio²⁷ che, d'impostazione cattolico-progressista, con collaboratori come Gianni Vattimo, negli anni '70 costituì una valida alternativa ai manuali di Giannantoni, Vegetti-Papi e Adorno-Gregory-Verra.

Un'ulteriore svolta si ebbe con il manuale di Giovanni Reale e Dario Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini a oggi*²⁸. Apparso nel 1983, si può considerare ad un tempo l'ultimo manuale della generazione ideologizzata dei decenni '60-'70 e il primo di una nuova generazione più attenta alla dimensione teoretico-argomentativa, ai testi dei filosofi e alla filosofia della scienza e del linguaggio. L'impostazione riflette specularmente le tendenze e anche le idiosincrasie dei due autori. Così, nei capitoli scritti da Reale si nota la predilezione per la metafisica classica, per l'interpretazione di Platone in conformità alla scuola di Tubinga-Milano, e per la linea Platone-Plotino-Agostino-Hegel. In quelli scritti da Antiseri, di impostazione cattolica e popperiana, si nota una grande attenzione per la storia della logica, la filosofia del linguaggio, la filosofia e la storia della scienza²⁹, le critiche al marxismo e

l'epistemologia post-positivista. Ad esempio, i due autori non esitano a proporre tesi a loro modo anticonformiste nell'ambito della storia della scienza, come nel paragrafo in cui contrappongono il realismo di Galileo allo strumentalismo di Bellarmino³⁰.

Si può comunque ragionevolmente sostenere che il Reale-Antiseri sia stato l'ultimo manuale con una precisa connotazione ideologica. Già dalla metà degli anni '80 assistiamo a una tendenza più ecumenica, con manuali tendenzialmente pluralisti e scritti a più mani, come ad esempio *Pensiero e civiltà*, coordinato da Sergio Moravia³¹, di impostazione tendenzialmente neorazionalista.

Ma è la Paravia che, con un tempismo notevole, intercetta più di ogni altra casa editrice lo spirito del tempo e scende in campo, alla fine degli anni '80, con *Filosofi e filosofie nella storia*, a cura di Nicola Abbagnano e Giovanni Fornero³². Si tratta della radicale ristrutturazione del sommario di Abbagnano, che, grazie a un sapiente lavoro di rielaborazione, integrazione e arricchimento, è diventato il *best seller* dei testi di filosofia della scuola italiana. L'impostazione riflette non solo le tendenze esistenzialiste, ma anche quelle neoilluministe di Abbagnano e del suo allievo Fornero, e si presenta come una sintesi dell'opera più ampia edita da UTET. Va però sottolineato che per gli autori maggiori (come Aristotele, Spinoza, Kant) non rappresenta una sintesi, bensì addirittura un ampliamento e un netto

miglioramento rispetto alla versione non scolastica della UTET.

Esemplare risultò anche la *Storia della filosofia di* Enrico Berti e Franco Volpi³³, molto sintetica, ma di grande chiarezza, e orientata all'approfondimento degli autori maggiori. Si notano le tendenze neoaristoteliche dei due autori, in particolare di Berti (più ancora della sua impostazione cattolica), il quale ravvisa elementi aristotelici in quasi tutti i principali filosofi occidentali. Esso venne affiancato da un'eccellente antologia a cura di Enrico Berti, Cristina Rossitto e Franco Volpi: *Antologia di filosofia. Dall'antichità a oggi*³⁴.

4 _ A cavallo del Duemila: spinte innovative e loro esaurimento

Gli anni '90 sono forse i più innovativi, in quanto caratterizzati dall'idea di sostituire, o perlomeno di affiancare, alla tradizionale didattica per autori in successione cronologica una didattica per temi e problemi compresi però anche in dimensione diacronica. Oltre che dal rifacimento dell'Abbagnano-Fornero, il decennio viene aperto da un manuale destinato a creare scalpore: *Il testo filosofico. Storia della filosofia: autori, opere, problemi*, Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, Milano 1991-1993³⁵.

Si tratta, secondo la mia opinione, del progetto più ambizioso di manuale scolastico di storia della filosofia mai concepito per la scuola italiana. Diviso

in tre volumi e quattro tomi per complessive 4500 pagine, scritto da una trentina di autori diversi, si caratterizza per l'ampiezza inusitata dedicata alla trattazione di molti filosofi, per la focalizzazione sulla centralità del testo filosofico e per l'ampiezza e la ricchezza di alcuni capitoli dedicati a tematiche come la rivoluzione astronomica o la crisi dei fondamenti della matematica. Purtroppo, risultò utilizzabile a pieno solo con classi liceali tendenti all'eccellenza. Benché il manuale non fosse nato in ambito accademico, ma editoriale e scolastico (l'idea di base venne concepita da alcuni docenti, provenienti dall'università statale di Milano, in servizio presso alcuni licei dell'area milanese, a cui poi si aggiunsero funzionari editoriali e professori universitari), il livello di fruibilità e il linguaggio usato andavano molto al di là degli *standard* abituali nei testi per i licei. In effetti, l'impressione frequente che molti docenti ebbero al momento della sua apparizione fu che questo manuale liceale risultasse ipertrofico e proponesse una quantità di materiale ben al di là dei limiti raggiungibili in un buon liceo, spesso con una terminologia e con tecnicismi non accessibili facilmente agli studenti delle scuole secondarie. Questo accadeva non solo, ad esempio, nel capitolo su Spinoza affidato a un'insigne specialista come Emanuela Scribano, ma anche in quello su Hegel a cura di Giorgio Luppi e in quello su Wittgenstein a cura di Fabio Cioffi, davvero molto impervi.

In quest'ultimo capitolo, la spiegazione della barra di Sheffer si rivelava praticamente incomprensibile per chi non avesse già dimestichezza con le tavole di verità³⁶. Da questo manuale derivarono poi altre varianti, sempre a cura degli stessi autori (ad esempio il *Corso di filosofia*³⁷), ma più ridotte nell'esposizione e semplificate nello stile.

L'inizio degli anni '90 vede poi il fiorire di altri corsi, come *L'avventura del pensiero* di Luigi Lacchini e Pier Cesare Rivoltella³⁸ (simile al Reale-Antiseri come impostazione, ma più schematico) e il *Corso di Filosofia* diretto da Salvatore Veca³⁹, molto attento alla lettura diretta dei testi. E anche la pubblicazione dei *Piani di studio della scuola secondaria superiore e dei programmi dei trienni in vista di una riforma organica della scuola secondaria*, a opera di una commissione presieduta dal sottosegretario all'Istruzione Beniamino Brocca. Tali programmi ebbero un'immediata attuazione nelle classi dove vigevano sperimentazioni di ordinamento e strutture (cosiddette 'maxisperimentazioni').

Le proposte della commissione Brocca prevedevano, per filosofia, tra i vari obiettivi di apprendimento, i seguenti punti:

2. Analizzare testi di autori filosoficamente rilevanti, anche di diversa tipologia e differenti registri linguistici (dal dialogo al trattato scientifico, alle "confessioni", agli aforismi).
3. Compiere, nella lettura del testo, le seguenti operazioni:

- 3.1. definire e comprendere termini e concetti;
- 3.2. enucleare le idee centrali;
- 3.3. ricostruire la strategia argomentativa e rintracciarne gli scopi;
- 3.4. saper valutare la qualità di un'argomentazione sulla base della sua coerenza interna;
- 3.5. saper distinguere le tesi argomentate e documentate da quelle solo enunciate;
- 3.6. riassumere, in forma sia orale che scritta, le tesi fondamentali;
- 3.7. ricondurre le tesi individuate nel testo al pensiero complessivo dell'autore;
- 3.8. individuare i rapporti che collegano il testo sia al contesto storico di cui è documento, sia alla traduzione storica nel suo complesso;
- 3.9. dati due testi di argomento affine, individuarne analogie e differenze⁴⁰.

Oltre a ciò, i programmi definiti 'Brocca' prevedevano come autori obbligatori solamente Platone, Aristotele, Kant e Hegel. Per il resto, spettava al docente individuare altri autori e nuclei tematici ogni anno, tra varie proposte nell'ambito della storia della filosofia. Tutti gli argomenti dovevano poi essere affrontati a partire dalla lettura dei testi, secondo una scelta calibrata per ampiezza, praticabilità e leggibilità, senza prescindere da un inquadramento storico degli argomenti e dalla ricostruzione dei nessi che li collegano.

La pubblicazione di questi programmi sollecitò le case editrici a tentare innovazioni che non si limitarono ad assorbirne lo spirito, ma andarono, in alcuni casi, ben oltre. Uno dei primi manuali che recepì, con molta cautela, le indicazioni

dei programmi Brocca fu quello a cura di Giuseppe Cambiano e Massimo Mori, *Storia e antologia della filosofia* (Laterza, Roma-Bari 1993-1994)⁴¹, dove a un profilo storiografico tradizionale, di grande chiarezza e rigore, si affianca un'ottima antologia ben commentata. Si vedano ad esempio le note di commento ai brani tratti dalla *Critica della ragion pura* di Kant, precise, esaustive e filologicamente impeccabili⁴².

Simile al Cambiano-Mori, ma con una prospettiva più originale di interpretazione della filosofia contemporanea, è *La filosofia. Storia e testi*, a cura di Giorgio Tognini e Vladimiro Giacché⁴³. Un altro tratto originale è l'aver incluso nell'antologia dei testi alla fine di ogni capitolo anche alcuni passi tratti dalla letteratura secondaria, consuetudine di solito assente dalla manualistica liceale; così ad esempio con brani di Cassirer, Hinske e Tonelli per Kant, di Royce, Hartmann e Bodei per Hegel.

Più decisamente in linea con lo spirito dei programmi Brocca è *La filosofia attraverso i testi. Profili Temi Autori* di Lydia Tornatore, Pietro Antonio Ferrisi, Gaspare Polizzi e Enzo Ruffaldi⁴⁴. Manuale che si caratterizzò per la notevole innovazione di integrare i brani antologici nel profilo storiografico. I testi non erano meramente antologizzati ma inseriti nella presentazione nel corpo stesso della presentazione storiografica argomentata. Prima di questo manuale, un esperimento simile era stato tentato con *I percorsi del pensiero*.

Testi e problemi di storia della filosofia, a cura di Renata Ameruso, Silvia Tangherlini e Marcello Vigli⁴⁵, ma senza un'effettiva integrazione tra i profili storiografici e i testi, che venivano semplicemente disposti in sequenza storico-tematica con brevi note introduttive. Il manuale coordinato da Lydia Tornatore aveva tra l'altro un'articolazione a vari livelli. Per alcuni autori (i cosiddetti maggiori, come Aristotele o Kant) veniva presentata una trattazione generale e comunque esaustiva delle principali linee della loro riflessione filosofica, racchiusa in capitoli denominati *Profilo*. Nelle sezioni denominate *Autori e temi* si procedeva invece alla scansione con la combinazione commentata dei brani antologici. Operazione che consentì anche la trattazione per problemi, comunque ancorata all'orizzonte storico e culturale (ad esempio con temi e problemi come *Il sapere orientale*, *La nascita delle scienze umane e sociali nella Francia del Settecento*, *Genetica e biologia molecolare: aspetti storici ed epistemologici*, *Considerazioni filosofiche sulle tecnologie dell'informazione, la robotica e l'ingegneria genetica*). Certo, l'uso di una messe così vasta di testi e profili era affidata ai singoli insegnanti, che avrebbero dovuto articolare un proprio itinerario didattico, senza seguire pedantesca e sequenzialmente l'indice del manuale. Obiettivo che si prefiggeva anche un altro testo della casa editrice Loescher, che fu un apripista nella manualistica della scuola italiana, *Il materiale e l'immaginario* a cura di Remo Ceserani e

Lidia De Federicis, concepito come antologia della letteratura italiana ma in realtà diventato uno strumento multidisciplinare che raccordava in modo trasversale tutto il sapere umanistico, con un approccio che ricordava un po' le 'reti rizomatiche' del filosofo francese Gilles Deleuze. Il manuale a cura di Lydia Tornatore venne in seguito un po' ridimensionato (forse perché in fin dei conti mostrava una certa ridondanza), in una versione più agile, didatticamente più mirata, ma anche meno innovativa della precedente⁴⁶.

Della metà degli anni '90 sono anche due manuali di diversa impronta e particolarmente significativi. Il primo è *La filosofia e la sua storia* di Antonio Livi⁴⁷, non tanto un testo che metteva in relazione la filosofia con il contesto storico-sociale, quanto una storia della filosofia di stampo cattolico, con giudizi sul pensiero moderno di chiara impronta 'tradizionalista' – del resto l'autore era un sacerdote affiliato all'Opus Dei e docente alla Pontificia Università Lateranense, spostatosi progressivamente verso le posizioni del tradizionalismo cattolico e approdato a una filosofia 'del senso comune' di stampo neotomista. Il secondo è la *Storia della filosofia occidentale* di Salvatore Tassinari⁴⁸, che eredita alcuni pregi dell'Abbagnano-Fornero, come le tendenze neoiluministiche, ma con un andamento più narrativo e attento alle biografie dei filosofi. Alcuni capitoli affidati a specialisti, come quello su Leibniz a cura di Massimo Mugnai, si pongono come novità storiografica.

grafiche ben al di là dei limiti di un manuale liceale.

Il tentativo più coraggioso di proporre un manuale in linea con i programmi 'Brocca' è stato indubbiamente quello tentato dalla casa editrice Zanichelli, la quale ha affidato a un *team* di docenti di liceo e universitari, coordinati da Fabio Palchetti e attivi nell'area fiorentina (Silvia Parigi, Marco Messeri, Gianluca Mori, Fausto Moriani, Alessandro Busotti) un testo di grande portata innovativa, dal titolo *Dentro la filosofia. Nodi, percorsi, profili*, pubblicato tra il 1996 e il 1997. Si tratta di un manuale diviso per periodi ma non per autori, dato che viene privilegiata la trattazione per temi e problemi. Gli autori del testo hanno preso le mosse dall'interrogativo se nell'insegnamento della filosofia si debba seguire il modello tradizionale della presentazione per autori e per scuole filosofiche oppure quello che pone al centro dell'insegnamento la lettura dei testi filosofici (benché sia non poco fuorviante intenderli in antitesi). E, scegliendo questa seconda opzione, si sono domandati come evitare che la lettura dei testi si riduca ad essere un mero esercizio di *cherry picking* dalla sezione antologica, solo per ripetere e confermare contenuti appresi altrove e indipendentemente dai testi stessi. Per gli autori, la lettura dei testi dovrebbe funzionare come un autonomo e potente strumento didattico, capace di sviluppare l'acquisizione del linguaggio filosofico, la capacità critica e quella interpretativa.

Secondo questa prospettiva, conciliare la selezione dei testi filosofici con lo svolgimento dei programmi tradizionali è uno pseudoproblema, dietro cui si nasconde, in realtà, il timore di indebolire, se non addirittura di abbandonare l'indiscusso credo nella completezza e nella esaustività delle informazioni da fornire ai discenti. Sicché gli autori intendono addirittura ridefinire gli obiettivi e le finalità dell'insegnamento della filosofia, pur appoggiandosi alle proposte elaborate dalla commissione Brocca in vista della riforma della secondaria superiore. Pertanto, vengono compiute alcune precise scelte, così sintetizzabili per sommi capi. La prima scelta è quella di organizzare i contenuti per nuclei tematici o questioni chiave, ovvero per nodi teorico-concettuali attorno a cui si è sviluppato il dibattito filosofico nel corso dei secoli. La seconda è quella di affidare un ruolo centrale ai testi filosofici, anch'essi selezionati per questioni chiave, e quindi inseriti in un preciso orizzonte concettuale, in modo da dare concretezza al dibattito filosofico e vivacizzare il lavoro in classe, con particolare attenzione per la completezza argomentativa, la comprensibilità senza presupporre altre conoscenze e con un apparato di note ridotto all'essenziale. La terza scelta è quella della selezione mirata dei contenuti, in modo da puntare sul bagaglio di conoscenze di base per la formazione di uno studente liceale e presentarsi quindi come un libro agile e realmente gestibile in classe. La quarta scelta è quella per cui

la storia della filosofia può essere insegnata con più efficacia e profitto senza seguire l'itinerario 'lineare' della galleria degli autori, e offrendo invece all'insegnante sia la possibilità di scegliere fra più percorsi tematici tra loro indipendenti, sia quella di 'costruire' anche percorsi alternativi.

Purtroppo, questo manuale risultò – e risulta tuttora, a distanza di venticinque anni dalla sua pubblicazione – troppo innovativo per gli *standard* della scuola italiana, specialmente per quanto attiene all'ultimo volume quasi tutto dedicato al Novecento e con un taglio spiccatamente favorevole alla filosofia analitica. Ad esempio, il Nodo 6 del terzo volume è così articolato:

Nodo 6. REALTÀ E DATI DI SENSO.

LA BATTAGLIA ANALITICA CONTRO L'IDEALISMO
testo 1.1 G.E. MOORE, da *Confutazione dell'idealismo*, 135

L'EMERGERE DEL MONISMO FENOMENISTA 128
testo 2.1 E. MACH, da *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, 137

L'AUTOCRITICA CONVENZIONALISTICA DEL FENOMENISMO 130
testo 3.1 R. CARNAP, da *La vecchia e la nuova logica*, 140

LA BATTAGLIA ANALITICA CONTRO IL MITO DEL DATO 132
testo 4.1 W. SELLARS, da *L'empirismo e la filosofia della mente*, 141⁴⁹.

Ma la Zanichelli aveva forse 'sopravalutato' la classe docente italiana. Era una pretesa insostenibile mandare sul

mercato un volume dedicato per il 70% alla filosofia analitica con capitoli come *Realtà e dati di senso* o un altro intitolato *Significato, verificaione e uso*, comprendenti testi di Peirce, Schlick, Quine, Hempel, Wittgenstein, Austin e Dummett, quando l'80% dei docenti si arrestava, con lo svolgimento del cosiddetto 'programma' di maturità, a Nietzsche e Freud. Il terzo volume (dovuto sostanzialmente a Marco Messeri e definito da Diego Marconi come una delle migliori sintesi a lui note di filosofia contemporanea in lingua italiana) non venne minimamente compreso dalla maggioranza dei docenti, cosa che si tradusse in un clamoroso insuccesso commerciale, con un numero di adozioni molto ridotto.

L'inizio degli anni 2000 vede il lancio di alcuni manuali che cercano di anticipare quella che, dopo i programmi Brocca sembrava profilarsi come la riforma degli ordinamenti scolastici e che per filosofia avrebbe dovuto superare la rigida dicotomia tra approccio storico e approccio tematico e per problemi. Il primo di essi, *Dal senso comune alla filosofia*, a cura di G. Boffi, C. Calabi, E. Cattanei, E. De Caro, L. Demartis, P. Demolli, R. Diodato, E. Faggioli, P. Ferri e M. Nicoletti⁵⁰, cercò un abile compromesso tra tradizione e innovazione. Per ogni anno scolastico, il manuale proponeva due volumetti. Il primo, *Profili*, presentava una storia della filosofia assolutamente tradizionale, ma scritta con un linguaggio piano e scorrevole. Il secondo, inve-

ce, *Domande e testi*, era molto originale e proponeva agli studenti una riflessione su un film, brani di un'opera letteraria, possibili situazioni di esperienza vissuta o esperimenti mentali. Questa riflessione doveva fungere da spunto per affrontare più complessi problemi filosofici, attraverso la lettura commentata di brani dai classici della filosofia. Ad esempio, nel primo volume veniva proposta la visione del film *Rashōmon* di Akira Kurosawa, nel quale il regista giapponese propone tre versioni diverse di un unico avvenimento. Il film diviene lo spunto per riflettere sul concetto di verità e su quello di relativismo epistemico, attraverso testi di Gorgia di Leontini, di Platone e di Aristotele.

Ancora più radicale è *Argomentare*, a cura di Giovanni Boniolo e Paolo Vidali⁵¹. Anche questo manuale è scandito per temi e problemi, ma ha un taglio più didattico rispetto a proposte analoghe. È altresì integrato da un volume contenente un'esposizione storica tradizionale e da un fascicolo con alcuni elementi di logica. Ogni volume è strutturato in unità problematiche (ad es. *Che cos'è la conoscenza*, *Che cos'è il metodo matematico*, *Qual è il rapporto tra felicità e virtù?*) ciascuna delle quali approfondisce un interrogativo, passando in rassegna, attraverso i testi, le principali soluzioni e le argomentazioni avanzate per sostenerle da parte di pensatori della cultura occidentale di un dato periodo storico (l'antichità, il Medioevo, l'età

moderna, l'Ottocento e il Novecento). Gli autori sottolineano come la struttura del corso sia quindi inevitabilmente contemporanea, anche quando affronta il pensiero antico o moderno. Per loro, alcuni punti focali della filosofia contemporanea, che insistono sull'ermeneutica, sulle scienze del vivente, sulle teorie della mente, vengono considerati ambiti problematici rilevanti, anche se la storiografia filosofica li ha ritenuti trascurabili in certi periodi.

Il corso, pur essendo più accessibile e meno ambizioso scientificamente di quello a cura di Fabio Palchetti, non incontrò il successo sperato, forse perché non aiutato dalla grafica (a nostro giudizio ispirata a un minimalismo del tratto poco adatto a un manuale di filosofia) e forse perché andava a urtare abitudini consolidate. Così come non incontrarono grandi favori altre soluzioni di compromesso, come *L'esperienza del pensiero*, a cura di Mauro Sacchetto, Fabrizio Desideri e Arnaldo Petterlini⁵².

5 _ Gli ultimi anni

La fine del primo decennio del XXI secolo vede così spirare una sorta di 'vento restauratore'. Le case editrici si rendono conto che i docenti di liceo non hanno alcun'intenzione di abbandonare il metodo genealogico-storicistico né grande inclinazione per la lettura diretta dei testi. Nascono così alcuni manuali di più

o meno solido impianto storicistico, che riducono di molto i testi antologizzati e curano invece molto di più gli apparati didattici e il commento ai brani dei filosofi. Del resto, questo clima di ‘restauro’ trovò una clamorosa conferma con la riforma Gelmini (per i licei, concretizzata nel DPR 15 marzo 2010, n. 89), nell’ambito della quale le ‘Indicazioni nazionali’, che sostituirono i tradizionali ‘Programmi ministeriali’, ribadirono l’approccio storicista allo studio della filosofia, senza neppure sottolineare più di tanto l’esigenza della lettura diretta dei testi filosofici⁵³.

Un primo esempio fu il manuale *Filosofia e cultura*, a cura di Antonello La Vergata e Franco Trabattoni⁵⁴. Si tratta di un manuale tradizionale, ma sensibile alla storia delle idee e a quella culturale in senso lato, sulla falsariga della scuola storiografica di Paolo Rossi-Monti. Di livello scientifico molto elevato è poi *Le ragioni della filosofia* a cura di Mario Vegetti e Luca Fonnesu⁵⁵. Non è una riedizione del vecchio manuale di Vegetti edito da Zanichelli (anche perché egli ha scritto solo alcuni capitoli del primo volume), bensì un’opera integralmente nuova. Essa è esente dall’impostazione sociologizzante del predecessore, molto attenta a ricostruire e rendere comprensibili le ragioni di ogni filosofia, tanto dal punto di vista della loro concatenazione argomentativa quanto da quello del loro particolare contesto storico. Per gli autori, la storia della filosofia costituisce

lo scenario di un serrato dibattito fra tentativi diversi, e spesso contrapposti, di rispondere razionalmente a una serie di domande fondamentali che gli uomini si sono posti nel corso della loro storia, e in forme diverse tuttora si pongono: che cosa è il mondo, e come possiamo conoscerlo? Esiste una divinità, e, se sì, qual è il suo rapporto con il mondo e con gli uomini? Qual è il senso dell’esistenza umana, quali sono le condizioni che possono assicurarle una piena fioritura, quali sono le norme e i valori morali che garantiscono il buon ordine della vita associata⁵⁶.

Soprattutto nei volumi dedicati agli ultimi due secoli quest’approccio si è tradotto in capitoli completi e rigorosi, ma forse di non facile lettura per molti studenti liceali.

Impostato e scritto con rigore critico è anche il manuale *Filosofia*, a cura di Costantino Esposito e Pasquale Porro⁵⁷. In questo caso abbiamo a che fare con un’opera tradizionale, in linea con le tendenze restauratrici degli ultimi tempi. Storiograficamente è di notevole livello, aggiornata sulla scorta delle ultime tendenze della migliore storiografia filosofica internazionale. Gli autori dichiarano di volersi sottrarre alla falsa alternativa «spesso enfatizzata ma non sempre convincente, tra coloro che sostengono la via storico-cronologica per lo studio della filosofia e coloro che invece privilegiano una via sistematica o “per problemi”»⁵⁸. Rimangono pertanto saldamente ancorati a una prospettiva storicistica,

pur sottolineando che la storia della filosofia non è da assimilare a una lunga autostrada, in cui si entra al casello 'Talete' e si esce solo al casello 'Derrida', senza interruzioni o deviazioni. La strada invece presenta brusche interruzioni, o non è unica, perché spesso si presentano due o più vie che corrono in parallelo, e poi magari si incrociano e tornano nuovamente a dividersi: e il loro manuale si prefigge di evidenziare tutte le continuità e discontinuità.

Quando nel 2009, nella sede romana della casa editrice Laterza, Carlo Cellucci, Stefano Poggi ed Elio Matassi presentarono il nuovo manuale insieme agli autori, il pubblico dei docenti presenti fu sollecitato a intervenire. Alcuni osservarono che, di fronte all'eccellenza scientifica dei capitoli dedicati a Tommaso, Spinoza, Kant, Husserl ecc., si riscontrava una certa avarizia nel proporre i testi dei filosofi, per lo più relegati in appendici tematiche lette da pochissimi fruitori. Cellucci e Poggi concordarono su questi difetti, salvo poi confessare che si era trattato di una scelta consapevole e voluta, per adattarsi alle richieste e alle presumibili esigenze della clientela, ossia dei professori di liceo che ancora oggi preferiscono una didattica tradizionale, poco centrata sui testi⁵⁹ e di tipo 'frontale'. Come negli album delle figurine dei calciatori, non importa aver fatto leggere agli studenti *le Meditationes de prima philosophia* di Descartes o il *Discours de métaphysique* di Leibniz, ben-

sì aver incollato le fotografie di Telesio, Campanella, Malebranche o Geulincx nell'album genealogico della storia della filosofia⁶⁰. Il *best seller* rimane tutt'ora l'Abbagnano-Fornero, che nelle sue molteplici versioni si è accaparrato la quota maggiore del mercato, anche in nome di un rassicurante impianto storicistico.

Questo mutare dello *Zeitgeist* nella direzione di un più rassicurante e collaudato storicismo è stato prontamente intercettato dalla Paravia, che ha riproposto l'Abbagnano-Fornero in molteplici versioni, riprendendo lo schema collaudato di taglio storicistico, ma con una notevole opera di chiarificazione di alcuni nodi teorici e con l'aggiunta di originali tavole rotonde o percorsi tematici alla fine di ogni capitolo, ad esempio con *La ricerca del pensiero* a cura di Giancarlo Burghi e Gaetano Chiurazzi⁶¹. Operazione che ha consentito alla casa editrice, ora inglobata nel gruppo Pearson, di presidiare stabilmente il mercato e di rendere l'Abbagnano-Fornero il vero *long seller* della manualistica scolastica di filosofia.

Intorno al 2010, altri manuali hanno tentato di introdurre alcune innovazioni, in particolare quelli editi dalla Zanichelli. Ad esempio, le *Lezioni di storia della filosofia* a cura di Fulvia De Luise e Giuseppe Farinetti⁶² hanno cercato di conciliare un approccio tradizionale con la suddivisione per unità didattiche prescritta dalle ultime tendenze pedagogiche. Molti dei testi antologizzati non sono disponibili in formato cartaceo,

ma solo in rete, seguendo le ultime prescrizioni ministeriali. È notevole anche l'attenzione dedicata alla filosofia del Novecento e in particolare alla filosofia della scienza e alla filosofia analitica. Ma un'eccessiva complessità del dettato e una certa dispersività del materiale non hanno giovato a una facile affermazione sul mercato.

Problemi simili li ha presentati anche *Le grammatiche del pensiero* di Luca Guidetti e Giovanni Matteucci⁶³, opera molto attenta ai problemi della filosofia del linguaggio e della logica, con notevole l'attenzione dedicata alla filosofia del Novecento e in particolare alla filosofia della scienza e alla filosofia analitica. Di rilievo anche l'attenzione riservata ad autori della tarda scolastica (da Ockham a Walter Burleigh) e alla scuola di Brentano (Meinong, Marty, Twardowski).

Una menzione la merita senza dubbio anche la *Storia della Filosofia* a cura di Umberto Eco e Riccardo Fedriga⁶⁴. Tuttavia, pur essendo un manuale per molti versi pregevole, soprattutto per le voci d'autore – Umberto Eco ha scritto i profili di Spinoza e Kant, Remo Bodei quello di Hegel –, esso non venne pensato originariamente con destinazione scolastica, perché si trattava della parte filosofica dell'Enciclopedia multimediale *Encyclomedia*. Sicché didatticamente appare poco fruibile, con delle parti poco approfondite, rispetto a ciò che abitualmente si spiega a scuola, e con altre parti destinate, invece, a un pubblico interes-

sato anche ad autori minori ed estranei al canone scolastico.

Nell'ultimo decennio, poco cambia per quanto riguarda l'impostazione dei più recenti manuali, che rimangono saldamente ancorati al canone storicistico. Rispetto ai decenni precedenti si assiste semmai a una sorta di semplificazione linguistica dei libri di testo, nei quali alla veste policroma e rutilante e al perseguimento di alcune mode didattiche (ad es. la *flipped classroom*, il *debate*, il CLIL) fa però riscontro un ritorno a contenuti più essenziali e proposti in modo ancora più 'tradizionale'.

Un altro fenomeno riscontrabile nei manuali delle ultime generazioni è che non vi è sostanziale differenza tra i capitoli redatti da docenti di liceo e quelli redatti da docenti universitari per quanto attiene alla chiarezza e all'efficacia didattica. È più una questione di atteggiamento didattico-storiografico che di ruolo funzionale ricoperto. Ci sono manuali redatti da docenti di liceo che sono però poco trasparenti dal punto di vista espositivo e altri scritti da professori universitari che si distinguono per l'esemplare chiarezza: paradigmatico, sotto quest'aspetto, può essere considerato il manuale, nato in ambito accademico, *Filosofia. La ricerca della conoscenza*, a cura di Riccardo Chiaradonna e Paolo Pecere⁶⁵.

Gli altri manuali usciti negli ultimi anni si propongono tutti, in modo più o meno inconfessato, di emulare l'Abbagnano-Fornero, che continua incontra-

stato a dominare le scelte e le adozioni dei docenti italiani. Sicché non ci si discosta troppo dal modello costituito da un profilo espositivo che mira alla chiarezza e alla completezza, da un'antologia di brani commentati e da sezioni tematiche che sembrano però quasi aggiunte un po' posticce per venir incontro a quei docenti insoddisfatti dell'approccio storicistico. Tra di essi, si staglia *Il coraggio di pensare* a cura di Umberto Curi⁶⁶ che forse indulge un po' troppo a una certa vena teoreticistica, poco adatta a un approccio liceale.

Notevole è anche il manuale concepito da Maurizio Ferraris (Laboratorio di ontologia dell'Università di Torino)⁶⁷. Esso appare aggiornatissimo sulle nuove tendenze storiografiche e persegue vari obiettivi innovativi e, nonostante un'apparente somiglianza con l'Abbagnano-Fornero, se ne distingue perché concepisce la storia della filosofia come suddivisa in tre grandi epoche: quella della contemplazione, ossia la filosofia antica e medievale, quella della costruzione, ossia la filosofia moderna, e quella della decostruzione, ossia la filosofia contemporanea. Questo singolare paradigma storiografico è declinato poi a partire anche da scenari geografici, per cui la narrazione filosofica è anche inquadrata secondo modelli 'territoriali'.

Il manuale di Alessandro Conti e Stefano Velotti, *Gli strumenti del pensiero*⁶⁸ non si discosta molto dai precedenti, ma sceglie diverse configurazioni a seconda

dei tipi di liceo (classico, scientifico, linguistico, con tre o due ore settimanali di filosofia, ecc.), focalizzando in modo differente alcuni aspetti predominanti nei diversi tipi di scuola. Esso persegue la massima chiarezza, evitando tecnicismi eccessivi e puntando a chiarire ogni questione complessa sia ricorrendo a spiegazioni terminologiche sia ad esempi tratti da quelli forniti dallo stesso filosofo o dalla vita quotidiana. Tuttavia, neppure questo manuale affronta radicalmente un problema sempre più frequente. Ovvero che ormai la quasi totalità degli studenti italiani di liceo ha problemi nel leggere i testi dei filosofi a causa di traduzioni arcaizzanti o troppo letterali, specialmente dal greco, dal latino e dal tedesco (ma talora pure da inglese e francese; o testi in italiano non contemporaneo). Forse la nuova frontiera, a cui gli autori stessi in un incontro presso la casa editrice Laterza hanno mostrato di essere interessati, potrebbe essere costituita da un lavoro di ritraduzione didattica dei testi più impervi, come la *Metafisica* di Aristotele o la *Scienza della logica* di Hegel.

Un'ultima menzione la merita senz'altro il manuale di Andrea Sani e Alessandro Linguiti, *Sinapsi. Storia della filosofia. Protagonisti, percorsi, connessioni*⁶⁹ che, oltre a privilegiare le competenze argomentative (anche facendo ricorso al cosiddetto *debate*) pur all'interno di un rigoroso quadro storico, contiene una serie di interessanti schede tematiche in cui la filosofia viene connessa, in modo

non superficiale, alla letteratura e ad alcune manifestazioni della cultura di massa, compresi il cinema e il fumetto.

6 _ Conclusioni

In conclusione, vorremmo sottolineare due circostanze che dovrebbero indurre a ulteriori riflessioni. In primo luogo, solo in Italia esiste una manualistica scolastica di storia della filosofia così ricca e diversificata. Nei paesi stranieri, in realtà non si insegna storia della filosofia nell'ambito della scuola secondaria, tant'è vero che i manuali francesi sono antologie di microbrani divisi per ambiti tematici, i manuali anglosassoni sono guide al cosiddetto *critical thinking* e quelli tedeschi fanno proprio, talora in modo approssimativo, il motto kantiano per cui si dovrebbe insegnare a filosofare piuttosto che insegnare la filosofia. In secondo luogo, il livello di molti manuali italiani destinati ai licei è ben superiore a quello che ci si potrebbe aspettare, tant'è vero che alcuni di essi (o almeno alcuni dei loro capitoli) possono tranquillamente 'tener testa' a manuali

concepiti per uno studio universitario', come la grande *Storia del pensiero filosofico e scientifico* di Ludovico Geymonat, la *Storia della filosofia* a cura di Paolo Rossi e Carlo Augusto Viano, la *Storia della filosofia* a cura di Mario Dal Pra. In ogni caso, la mia impressione è quella per cui, nella parziale inerzia delle direttive ministeriali⁷⁰, siano state le case editrici con i loro manuali a dettare le linee guida di un possibile rinnovamento della didattica della filosofia.

In ultima analisi, nei manuali degli ultimi decenni è persistente l'eco di quattro argomenti ripetuti un po' ossessivamente in tutti i convegni di aggiornamento degli insegnanti e di didattica della filosofia: 1) se sia più opportuno insegnare la filosofia per temi e problemi o la storia della filosofia⁷¹; 2) come impostare l'insegnamento della filosofia del Novecento; 3) come privilegiare la lettura diretta dei testi filosofici; 4) come veicolare efficacemente l'insegnamento della logica e della filosofia della scienza. Si tratta di temi che a tutt'oggi rimangono più desideri nella pratica corrente dell'insegnamento e che auspichiamo possano trovare in futuro una migliore collocazione didattica.

_ Note

1 _ G. SANTINELLO, G. PIAIA (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, La Scuola [poi Antenore], Brescia 1981. Si tratta di un'opera alquanto originale che tratta i problemi della storiografia filosofica, ossia di una sorta di storia ra-

gionata delle storie della filosofia nei loro metodi, atteggiamenti, forme, modi e generi. L'edizione in lingua inglese (*Models of the History of Philosophy*, Kluwer [poi Springer], Dordrecht 1993) è più aggiornata, segno del notevole riscontro internazionale dell'opera di Santinello e Piaia.

2 _ L. BRAUN, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Ophrys, Paris 1973.

3 _ Di M. GUEROULT si vedano soprattutto i due volumi postumi pubblicati con il titolo *Dianoématique*. 1. *Histoire de l'histoire de la philosophie* e 2. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier Montaigne, Paris 1979.

4 _ M. GUEROULT, *Dianoématique*. 1. *Histoire de l'histoire de la philosophie*, cit., p. 15.

5 _ Citeremo qui solamente: V. SCALERA, *L'insegnamento della filosofia dall'Unità alla riforma Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1990; EAD., *L'insegnamento della filosofia dalla riforma Gentile agli anni '80*, La Nuova Italia, Firenze 1990; V. TELMON, *La filosofia nei licei italiani*, Clueb, Bologna 1990; E. RUFFALDI, G. POLIZZI, *Insegnare filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1999 (rist. Edizioni del giardino dei pensieri, Bologna 2012).

6 _ F. TOCCO, *Lezioni di filosofia*, Regia Tipografica, Bologna 1869. Nel 1884 ci furono alcuni ritocchi ai programmi, con l'introduzione di nozioni di storia della filosofia, peraltro eliminata già nel 1888. Tra i manuali in uso in quell'epoca segnaliamo quelli del neokantiano C. CANTONI, *Corso elementare di filosofia*, Hoepli, Milano 1898; e del rosminiano G. MORANDO, *Logica*, Boringhieri & Zolla, Voghera 1918. Rispetto a quest'ultimo è notevole la classificazione delle inferenze sillogistiche e delle loro regole, che molto deve a John Stuart Mill e a Hermann Lotze, oltre che alle riforme della logica proposte da Rosmini; rilevanti anche i riferimenti all'algebra della logica di Boole e Jevons.

7 _ L. AMBROSI, *Il primo passo alla filosofia. Psicologia, Logica ed Etica*, Società editrice Dante Alighieri, Milano-Roma-Napoli 1903-1905.

8 _ A. TORRE, *La riforma dell'insegnamento*

per mezzo della filosofia [1901], in *Saggi filosofici e pedagogici*, Galzerano editore, Casalvelino 1999, p. 96.

9 _ G. GENTILE, *Difesa della filosofia* [1901], Sansoni, Firenze 1921, p. 159.

10 _ F. FIORENTINO, *Compendio di storia della filosofia*, terza edizione corretta e accresciuta, con Appendice sulla filosofia contemporanea a cura di A. Carlini, Vallecchi, Firenze 1924.

11 _ G. DE RUGGIERO, *Sommario di storia della filosofia*, Laterza, Bari 1932.

12 _ Regio Decreto 31 dicembre 1925, n. 2473: "Avvertenze generali riguardanti le prove d'esame".

13 _ E. P. LAMANNA, *Nuovo Sommario di filosofia*, Le Monnier, Firenze 1936.

14 _ Regio Decreto 7 maggio 1936, n. 762: "Approvazione degli orari e programmi per le scuole medie d'istruzione classica, scientifica, magistrale e tecnica". Durante il regime fascista, la riforma Gentile fu sottoposta a vari ritocchi, tra cui i più rilevanti, per la filosofia, furono le semplificazioni dei programmi d'esame a opera dei ministri Pietro Fedele (1925 e 1926), Balbino Giuliano (1930), Francesco Ercole (1933) e Cesare Maria De Vecchi (1936). Provvedimenti che attenuarono l'esigenza, contenuta nei programmi d'esame gentiliani, di conoscere un'ampia rosa di testi significativi (ad esempio per Platone si potevano leggere *Eutifrone*, *Teeteto*, *Critone*, *Alcibiade maggiore*, *Gorgia*). Cfr. E. RUFFALDI, G. POLIZZI, *Insegnare filosofia*, cit., pp. 47-48.

15 _ N. ABBAGNANO, *Linee di storia della filosofia*, Paravia, Torino 1960.

16 _ M. DAL PRA, *La filosofia nell'Università italiana*, «Bollettino della Società filosofica italiana», LXXVI (luglio-settembre 1971), pp. 9-10.

17 _ DAL PRA, *Sommario di storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1963.

18 _ V. MATHIEU, *Storia della filosofia. Per i licei classici*, La Scuola, Brescia 1969; e ID., *Storia della filosofia e del pensiero scientifico. Per i licei scientifici*, La Scuola, Brescia 1969.

19 _ G. GIANNANTONI, *La ricerca filosofica. Storia e testi*, Loescher, Torino 1985.

20 _ F. ADORNO, T. GREGORY, V. VERRA, *Storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1973.

21 _ Tra i pochi contributi a me noti che si siano preoccupati di fornire una valutazione a un tempo didattica e scientifica dei manuali di filosofia, è d'obbligo segnalare il volumetto di S. PARIGI, *Tra filosofia e storia della filosofia. Il dibattito razionalismo-empirismo*, La Nuova Italia, Firenze 1991, scritto dal punto di vista della scuola della storia delle idee. L'autrice non risparmia critiche soprattutto ai manuali di Dal Pra, Adorno-Gregory-Verra e Reale-Antiseri. Del secondo manuale, l'autrice critica la mancata promessa di essere realmente più attento alla rivoluzione scientifica, dato che gli aspetti scientifici di filosofi come Cartesio o Leibniz vengono spesso omessi o trascurati e Boyle o Mersenne sono relegati in scarse note a piè di pagina.

22 _ M. VEGETTI, F. ALESSIO, R. FABIETTI, F. PAPI, *Filosofie e società*, Zanichelli, Bologna 1975.

23 _ Difetto, quest'ultimo, rilevato pertinentemente da Mauro Sacchetto, insieme a quello di poca correttezza storiografica, ad esempio nel capitolo dedicato al neopositivismo: «del principio di verificaazione parla solo per riprodurre antichi, per non dire vietati, luoghi comuni: dimentica così che esso enuncia le condizioni di significatività conoscitiva, non della significatività *tout court*, che esso non è la proposta di una

semantica, ma intende riferirsi esclusivamente alle asserzioni dichiarative. Ma l'elemento più difficile da digerire è il linguaggio adottato, spesso al limite dell'incomprensibilità per il giovane lettore: a mio avviso il carattere pretenzioso di questa esposizione si scontra con l'esigenza di chiarezza espositiva e non rende un gran servizio alla didassi» (M. SACCHETTO, *Filosofia analitica e neopositivismo nei manuali per i licei*, «Rivista di Storia della Filosofia», LI (1996) 3, pp. 688-689). Più in generale, l'articolo di Sacchetto analizza con molta puntualità alcuni manuali scolastici apparsi tra gli anni Settanta e gli anni Novanta, soffermandosi sul modo di affrontare i temi legati alla filosofia della scienza, al neoempirismo e alla filosofia analitica. L'autore osserva con un certo disappunto come la manualistica scolastica non paia aver recepito in modo adeguato le ultime acquisizioni storiografiche in merito. Un'altra caratteristica comune – e negativa, a giudizio di Sacchetto – di questi manuali sempre è la valutazione della filosofia di Karl Popper, quasi sempre inteso come colui che avrebbe 'smascherato' i limiti del neopositivismo, senza che si tenga conto delle autocritiche interne al movimento.

24 _ N. MERKER, *Storia delle filosofie*, Giunti-Marzocco, Firenze 1988.

25 _ N. BADALONI, O. POMPEO FARACOVÌ, *Il pensiero filosofico. Storia - Testi*, Carlo Signorelli, Milano 1992.

26 _ Si veda sull'argomento: G. VERUCCI, *Idealisti all'Indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Laterza, Roma-Bari 2006. Libro che contiene anche molti notevoli spunti sulla storia dell'insegnamento della filosofia nelle scuole e nelle università. Tra i manuali cattolici merita una

nota anche quello di E. BALDUCCI, *Storia del pensiero umano*, Cremonese, Firenze 1986. Cattolico e progressista ad un tempo, è tra i pochi manuali che si occupano anche delle filosofie extraeuropee.

27 _ U. e A. PERONE, G. FERRETTI, C. CIANCIO, *Storia del pensiero filosofico*, SEI, Torino 1974.

28 _ G. REALE, D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini a oggi*, La Scuola, Brescia 1983.

29 _ Come però ha giustamente rilevato B. MIGLIO, *Kant nei manuali liceali di filosofia*, in *Kant. Lezioni di aggiornamento*, Zanichelli, Bologna 1990, è singolare che un manuale così attento alla storia della scienza poi fornisca al lettore un'informazione molto vaga sui principi dell'intelletto puro, ossia su quella parte della *Critica della ragion pura* dove maggiormente si comprendono i profondi legami tra l'analitica kantiana e la fisica di Newton.

30 _ Allorché citano una risposta di Bellarmino al matematico Antonio Foscarini intorno al copernicanesimo. Cfr. D. ANTISERI-G. REALE, *Il pensiero occidentale dalle origini a oggi*, cit., p. 194.

31 _ S. MORAVIA, *Pensiero e civiltà*, Le Monnier, Firenze 1982.

32 _ N. ABBAGNANO, G. FORNERO, *Filosofi e filosofie nella storia*, Paravia, Torino 1986.

33 _ E. BERTI, F. VOLPI, *Storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1991.

34 _ E. BERTI, C. ROSSITTO, F. VOLPI, *Antologia di filosofia. Dall'antichità a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2008.

35 _ F. CIOFFI, G. LUPPI, A. VIGORELLI (a cura di), *Il testo filosofico. Storia della filosofia: autori, opere, problemi*, Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, Milano 1991-1993.

36 _ Cfr. F. CIOFFI ET ALII, *Il testo filosofico. Sto-*

ria della filosofia: autori, opere, problemi, vol. 3.2, Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, Milano 1993, pp. 358-359.

37 _ F. CIOFFI, F. GALLO, G. LUPPI, A. VIGORELLI, E. ZANETTE, *Corso di filosofia*, Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, Milano 1996.

38 _ L. LACCHINI, P.C. RIVOLTELLA, *L'avventura del pensiero*, CEDAM, Padova 1992.

39 _ S. VECA, G. GIORGINI, *Corso di Filosofia*, Bompiani, Milano 1992.

40 _ *Piani di studio della scuola secondaria superiore e programmi dei trienni: le proposte della Commissione Brocca*, Le Monnier, Firenze 1992, p. 213.

41 _ G. CAMBIANO, M. MORI, *Storia e antologia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1993-1994.

42 _ Esemplici le pagine dove viene spiegata la distinzione tra *natura formaliter spectata* e *natura materialiter spectata* (ivi, pp. 638-639).

43 _ G. TOGNINI, V. GIACCHÉ (a cura di), *La filosofia. Storia e testi*, La Nuova Italia, Firenze 1996.

44 _ L. TORNATORE, P.A. FERRISI, G. POLIZZI, E. RUFFALDI (a cura di), *La filosofia attraverso i testi. Profili Temi Autori*, Loescher, Torino 1996.

45 _ R. AMERUSO, S. TANGHERLINI, M. VIGLI (a cura di), *I percorsi del pensiero. Testi e problemi di storia della filosofia*, Lucarini, Roma 1987.

46 _ L. TORNATORE, *La filosofia: testi e argomenti*, Loescher, Torino 2000.

47 _ A. LIVI, *La filosofia e la sua storia*, Società editrice Dante Alighieri, Roma 1997; poi riedito nel 2004 con il titolo *Storia sociale della filosofia*.

48 _ S. TASSINARI, *Storia della filosofia occidentale*, Bulgarini, Firenze 1994.

49 _ F. PALCHETTI (a cura), *Dentro la filosofia*.

Nodi, percorsi, profili. Vol. 3. *Filosofia contemporanea* di M. MESSERI, Zanichelli, Bologna 1996, p. VI.

50 _ G. BOFFI, C. CALABI, E. CATTANEI [et. al.] (a cura di), *Dal senso comune alla filosofia*, Sansoni, Firenze 2001.

51 _ G. BONIOLO, P. VIDALI (a cura di), *Argomentare*, Mondadori, Milano 2002.

52 _ M. SACCHETTO, F. DESIDERI, A. PETTERLINI (a cura di), *L'esperienza del pensiero*, Loescher, Torino 2006.

53 _ In effetti, nelle *Indicazioni nazionali riguardanti gli obiettivi specifici di apprendimento*, a cui ha lavorato un gruppo tecnico coordinato dall'ispettore Max Bruschi, per quanto attiene alla filosofia, si sottolinea senza dubbio lo studio dei diversi autori e la lettura diretta dei loro testi e si mette in risalto la capacità di argomentare una tesi, anche in forma scritta. Ma per il resto si ribadisce il tradizionale impianto storicistico, con la sequenza cronologica degli autori: novità è lo spostamento della trattazione dell'idealismo tedesco al penultimo anno. Sta di fatto che queste indicazioni vennero redatte in modo un po' frettoloso: lo testimoniano l'aggiunta all'ultimo momento (e dopo un dibattito in rete a cui partecipai io stesso rilevando certi difetti) di grandi esponenti della tradizione metafisica, etica e logica moderna come Spinoza e Leibniz o la singolare caratterizzazione di Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, come autori da inquadrare nel contesto delle reazioni all'hegelismo.

54 _ A. LA VERGATA, F. TRABATTONI (a cura di), *Filosofia e cultura*, La Nuova Italia, Firenze 2007.

55 _ M. VEGETTI, L. FONNESU (a cura di), *Le ragioni della filosofia*, Le Monnier, Firenze 2008.

56 _ Ivi, p. III.

57 _ C. ESPOSITO, P. PORRO (a cura di), *Filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009.

58 _ Ivi, p. IV.

59 _ Una didattica che sia invece massicciamente incentrata sulla lettura del testo filosofico è stata di recente proposta da M. MUGNAI, *Che disastro gli studenti con l'inutile fritto misto di filosofia*, «Il Foglio», 8 aprile 2019, il quale arriva a suggerire di eliminare o ridurre al minimo il manuale e limitare l'insegnamento della filosofia, per esempio, alla lettura annuale di un vero classico, Platone o Aristotele o Hegel o Kant, dedicando tutto il tempo necessario all'inquadramento di un unico testo e all'approfondimento della dottrina che vi è contenuta. Di Mugnai è in corso di stampa, per l'editore Cortina, una monografia specifica sulla didattica della filosofia, in cui questa prospettiva viene ulteriormente approfondita.

60 _ Questi dati 'sociologici' emergono ad esempio dai due volumi seguenti: L. VIGONE, C. LANZETTI (a cura di), *L'insegnamento della filosofia, rapporto della Società filosofica italiana*, Laterza, Roma-Bari 1987; C. LANZETTI, C. QUARENGHI (a cura di), *L'insegnamento della filosofia nelle scuole sperimentali, rapporto della Società filosofica italiana*, Laterza, Roma-Bari 1994. Pur essendo i due volumetti un po' datati, non abbiamo motivi per ritenere che la situazione sia molto cambiata, nonostante l'avvicinarsi delle generazioni dei docenti. Cfr. altresì S. CICATELLI, *L'insegnamento della filosofia contemporanea. Una ricerca nei licei di Roma*, «Scuola e città», XLIX (settembre 1998) 9, pp. 374-387 (ricerca a cui collaborò anche lo scrivente). E M. BISCUSO, *Pluralismo, pollicentrismo, usi del passato. Filosofia/e italiana/e in questione*, «Filosofia italiana», XVI (2021) 2, p. 147. Anche in questi due articoli emergono, a

livello di inchiesta, tutti i difetti del tradizionale storicismo ‘scolastico’.

61 _ G. BURGHI, G. CHIURAZZI (a cura di), *La ricerca del pensiero*, Paravia, Torino 2012.

62 _ F. DE LUISE, G. FARINETTI, *Lezioni di storia della filosofia*, Zanichelli, Bologna 2010.

63 _ L. GUIDETTI, G. MATTEUCCI, *Le grammatiche del pensiero*, Zanichelli, Bologna 2012.

64 _ U. ECO, R. FEDRIGA, *Storia della Filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2014.

65 _ R. CHIARADONNA, P. PECERE (a cura di), *Filosofia. La ricerca della conoscenza*, Arnoldo Mondadori Scuola, Milano 2018.

66 _ U. CURI (a cura di), *Il coraggio di pensare*, Loescher, Torino 2018.

67 _ M. FERRARIS (a cura di), *Pensiero in movimento*, Paravia, Torino 2019.

68 _ A. CONTI, S. VELOTTI, *Gli strumenti del pensiero*, Laterza, Roma-Bari 2019.

69 _ A. SANI, A. LINGUITI, *Sinapsi. Storia della filosofia. Protagonisti, percorsi, connessioni*, La Scuola, Brescia 2020.

70 _ Forse si possono citare gli *Orientamenti per l'apprendimento della filosofia nella società della conoscenza* (un articolato documento elaborato da un Gruppo tecnico-scientifico costituito nel 2017 presso il Ministero dell'Istruzione e composto da vari docenti di scuola e di università) come parziale eccezione.

71 _ Si tratta in realtà di una falsa dicotomia, come ha mostrato P. PARRINI, *L'insegnamento medio della filosofia in Italia. Alcune considerazioni scientifico-culturali*, «Rivista di Storia della Filosofia», L (1995) 3, pp. 695-711. Sempre a Parrini si deve la più lucida ricognizione dell'antitesi tra approccio teorico-problematico e metodo storico nell'insegnamento liceale della filosofia: ID., *L'approccio teorico-problematico nell'insegnamento della filosofia*, in L. ILLETTERRATI (a cura di), *Insegnare filosofia: modelli di pensiero e pratiche didattiche*, Utet Università, Torino 2007, pp. 19-30. Cfr. altresì M. MESSERI, *Filosofia per temi contro storia della filosofia?*, «Iride», XXIII (1998) 1, pp. 83-91.

Intervista

Idealismo e filosofia: tra pensiero della crisi e concetti puri

Intervista a Gennaro Sasso

di Jonathan Salina

ABSTRACT

This interview wants to discuss some contents about *Idealismo e filosofia* (Bologna 2020), a theoretical and critical work from Gennaro Sasso, an important Italian historian of philosophy and philosopher, who considers with attention (as for his previous works) the Italian idealism of Benedetto Croce and Giovanni Gentile. Starting from the first, historical section of the volume, the interview also intends to clarify in its last part some theoretical and aporetic points introduced by Sasso in this book, with the help of the author himself.

Gennaro Sasso, per molti anni Professore ordinario di Filosofia Teoretica alla Sapienza Università di Roma, nonché accademico dei Lincei, è una delle più importanti voci viventi della storia della filosofia e della filosofia in Italia. Attivo già negli anni '60 con alcuni fondamentali lavori su Niccolò Machiavelli, ha in parallelo portato avanti riflessioni metodologiche sulla storia della filosofia (*Passato e presente nella storia della filosofia*, Laterza 1967) e indagini su quello che diventerà progressivamente un altro dei suoi ambiti di interesse privilegiati, l'idealismo italiano (*Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano 1975). La sua riflessione propriamente teoretica – che verrà in seguito definita come una forma di 'neoparmenidismo' da Mauro Visentin – prende avvio da *Essere e*

negazione (Morano 1987), in cui Sasso mette a punto per la prima volta la sua ontologia non relazionale incentrata sulla aporetica contraddizione di 'essere' e 'nulla'. Mentre i sei volumi di *Filosofia e idealismo* (Bibliopolis 1994-2012) e l'importante *Le due Italie di Giovanni Gentile* (il Mulino 1998) proseguono la ricerca sui pensatori del neoidealismo, in parallelo Sasso porta avanti le sue disamine teoretiche in lavori quali *Tempo, evento, divenire* (il Mulino 1996); *La verità, l'opinione* (il Mulino 1999); *Il principio, le cose* (Aragno 2005); *Il logo, la morte* (Bibliopolis 2010). In questi volumi viene emergendo un'altra delle divaricazioni centrali della sua filosofia: quella tra l'ambito immutabile della 'verità' e quello mutevole e contraddittorio della 'opinione' (*doxa*). In *Idealismo e filosofia* (il Mulino 2020) – che, non casualmen-

DOI: 10.53136/979122180403412
dicembre 2022

te, rovescia il titolo dei precedenti volumi – Sasso approfondisce sia il discorso concernente il neoidealismo italiano sia le proprie disamine teoretiche, le quali proprio da una discussione critica dell'idealismo avevano preso le mosse.

La nostra intervista nasce dalla discussione di quest'ultimo volume, svoltasi il 14 dicembre 2021 presso la sede del Dipartimento di Filosofia della Sapienza Università di Roma. Durante questa discussione l'autore, sollecitato dalle domande e dalle considerazioni dell'intervistatore, che già in diverse occasioni si era occupato del pensiero di Sasso, ritorna su alcune tematiche tradizionali della sua produzione, soffermandosi sul pensiero di Benedetto Croce e Giovanni Gentile sia dal punto di vista storico-filosofico che in chiave teoretica. Gli argomenti discussi vanno dalla consapevolezza che della crisi della civiltà europea ebbe Croce e dall'accostamento di questi con Carl Schmitt, ai rapporti di distanza e vicinanza tra le strutture teoretiche del pensiero dello stesso Croce e quello di Gentile, sino a giungere, nelle ultime questioni affrontate, alle novità teoretiche presentate da Sasso in questo volume, in particolare la questione della relazione e quella, a essa connessa, del linguaggio.

Ritenendo particolarmente importante il discorso puramente teoretico che Sasso svolge nel terzo saggio di Idealismo e filosofia, in questa intervista mi soffermerò

soprattutto su di esso. Tuttavia, questo libro si presenta anche, principalmente nel suo primo saggio, dedicato a Croce, come un tentativo di ripercorrere la strada del ponderoso e celebre libro del 1975 su La ricerca della dialettica, ricontestualizzandolo alla luce delle nuove acquisizioni compiute da Lei nel corso degli anni. In quale senso il saggio dedicato a Croce (L'individuo, la grazia, il libero arbitrio, la storia) ripercorre le orme del libro del 1975 e in quale senso se ne discosta?

Innanzitutto, ringrazio «Filosofia italiana» per aver organizzato questo dibattito e Jonathan Salina per essersi occupato di questo ambito di studi e in particolare di questi miei lavori. Tuttavia, siccome io coltivo quasi sempre pensieri irriverenti e le celebrazioni mi piacciono sino a un certo punto, quando sono stati citati i sei volumi di *Filosofia e idealismo*, che hanno il titolo invertito rispetto a questo mio nuovo libro, a me è venuto in mente tutt'altro, e in particolare una scena del *Giulio Cesare* di Shakespeare incentrata attorno a un personaggio di nome Casca. Costui viene a un certo punto individuato dalla folla di coloro che vogliono vendicare Cesare ucciso da Bruto e da Cassio, e allora si presenta dicendo «Ma io sono Casca, il poeta, non il congiurato». E allora uno dei congiurati dice: «Uccidetelo per i suoi pessimi versi». Così qualcuno potrebbe sostenere che ho scritto sei volumi su filosofia e idealismo e – peccato ancora più grave – ne ho ag-

giunto persino un altro, e che per questo meriterei il rogo. Mi offro pertanto a chi desideri fare di me ciò che i personaggi di quella memorabile tragedia volevano fare con Casca.

Detto questo, siccome sapevo che Lei avrebbe concentrato il Suo interesse in modo particolare sul terzo saggio, di natura più teoretica che storica, per ragioni di equilibrio richiamo la Sua prima questione. Cercherò perciò di spiegare in che modo io abbia tentato di raccontare di nuovo in termini filosofici ciò che tanti anni fa, all'inizio degli anni '70 tentai di fare con il pensiero di Croce. Vale a dire: ripercorrere innanzitutto i concetti di storia, provvidenza e libero arbitrio, e tenerli strettamente connessi con la questione più controversa della filosofia di Croce, quella dell'unità e della distinzione. Il tentativo che mi ripromettevo di compiere – e che di fatto ho compiuto – è stato condotto a termine nei primi due capitoli di *Idealismo e filosofia*. Scrivendoli sono stato indotto a riflettere su questioni concernenti il passato della mia vita, ma anche il presente, e persino il nostro presente attuale e storico: questioni che riguardano, in primo luogo, il grado di comprensione che le filosofie dell'idealismo – quella di Croce e quella di Gentile, e anche di alcuni rappresentanti della cosiddetta 'scuola' – hanno avuto del tempo in cui sono state pensate e svolte: un tempo difficile e, in alcuni suoi aspetti, tragico, del quale conseguenza diretta è quello che stiamo vivendo oggi. Due guerre e molti rivolgi-

menti, crolli e cambiamenti di sorti e di reggimenti politici: un autentico mare in tempesta, che tale è anche oggi, sì che è dalle conseguenze che ne sono derivate che si doveva, o si sarebbe dovuto, guardare a quelle filosofie. La domanda, quindi, è la seguente: fino a che punto quelle filosofie sono state segnate dalla crisi, fino a che punto ne sono state consapevoli, fino a che punto ne hanno penetrato il carattere? Questo è il primo punto che proporrei alla Sua attenzione.

Aggiungerei adesso una considerazione che non credo sia priva di qualche interesse. Da una parte, asserisco che l'interesse per l'idealismo italiano, e lo studio che ho dedicato a esso, sono nati entrambi, ed entrambi sono stati caratterizzati, dalla consapevolezza della crisi. Constato che quel poco di filosofico che ho scritto in questi anni produce, rispetto a questi temi, un effetto estraniante. La filosofia che si può dedurre dall'ultimo saggio di questo libro, e da altri che lo hanno preceduto, non ha nessun contatto con la storia e con il mondo delle passioni umane: non perché intenda prescindere – in questo caso le avrebbe alle sue radici – ma perché, per dirla in modo semplice, il discorso filosofico non le incontra. Quella esposta nei miei libri è stata definita una 'filosofia sterile', che non prende contatto con la realtà della storia, una filosofia che non aiuta l'orientamento nel mondo. Giustissimo, se si sceglie, per discuterla, questo criterio. Ma sterile può, con serie ragioni, essere definito ciò che dovreb-

be generare, e non genera: non quel che non partecipa di questo carattere, e non è animato da queste intenzioni e ambizioni. Qualcuno, tuttavia, potrebbe dire che una filosofia che non genera, e non sta perciò in contatto con la storia, con la politica, con le passioni umane, non è degna del nome. Resta, infatti, ferma nel fondo la convinzione che la filosofia sia una 'maestra di saggezza', o comunque (per risparmiarci la precedente banalità) un insieme di criteri d'orientamento e d'interpretazione del mondo in cui, di volta in volta, i pensatori si trovino a vivere. A segnare il contrasto in cui la filosofia delineata nei miei scritti si pone con il pensiero dei più, valga la considerazione del modo, assai diverso, in cui molta filosofia contemporanea si atteggia. Alludo alla tendenza, che presso alcuni la caratterizza, a decifrare e recare alla luce il senso unitario, e negativo, della storia del mondo, facendolo consistere in alcuni tratti repressivi che dal passato giungono al presente, e sono tali che a non essersi formato è l'elemento che dovrebbe contrastarne la tendenza repressiva: intendo un unitario soggetto rivoluzionario. Ma alludo, soprattutto, all'atteggiarsi di queste filosofie nella forma della filosofia della storia. Il che le differenzia profondamente da quella proposta nei miei libri, e nel terzo saggio di quello in questione, che, per contro, delineano una filosofia 'adiadora', che con la prassi e con la storia non presenta alcun contatto. Una filosofia che non può non esser chiusa in sé stessa, e da

sé stessa non può evadere perché ciò che delinea è una totalità, che non consente avanzamenti ed esperimenti *extra moenia*. Al di là della totalità non c'è niente: più rigorosamente non si dà niente che possa essere orientato dalla filosofia. Chi, perciò, si trova a vivere nel mondo non può trovare una guida in una filosofia come questa, e quello che si compie nel mondo non può quindi essere se non un viaggio a vista, privo dell'orientamento che tradizionalmente la stessa filosofia fornisce, o pretende di fornire. Intesa nel modo che s'è detto, la filosofia non può avere alcun apporto con le pagine buie o con quelle luminose della storia. Ma nessun filosofo, se vive nel mondo (e tutti vivono nel mondo), può mettersi al riparo di una filosofia che intenda prescindere. Il mondo accade, si impone e, anche se professano una filosofia identica o simile a quella esposta nei miei libri, i filosofi vivono nel mondo e sono costretti a comprenderlo e a interpretarlo. Il ritiro dal mondo lo presuppone, e non può prescindere.

Questo è un tema che ho discusso più volte con Lei anche al di fuori di questa circostanza. Nel caso specifico, la questione riguarda la filosofia dell'idealismo. Sia Croce sia Gentile sono stati, con i loro diversi caratteri, uomini pubblici, hanno partecipato alla vita politica in tempi diversi, e la politica ha sempre, per essi, costituito un problema e una preoccupazione anche quando, a turno, si trovavano a vivere al di fuori di essa. Quando, infatti, l'uno vi partecipava l'altro era ancora un

semplice professore; quando a parteciparvi era quest'ultimo, il primo era, per così dire, un filosofo ridotto a vivere dentro il proprio universo in quanto oppositore del regime a cui, viceversa, l'altro aveva dato la sua adesione. Queste sono circostanze note e stranote. Ma come si determinò in questi pensatori la situazione secondo la quale l'uno rimase con in mano una penna e una piccola rivista, mentre l'altro si ritrovò, con molti strumenti, nella possibilità di realizzare un ideale politico? Quale è stata, allora, la percezione che essi ebbero della crisi che aveva condotto i loro destini, fino al 1924 sostanzialmente uniti, a separarsi mettendo l'uno e l'altro su due fronti contrapposti? Che cosa rispettivamente capirono della crisi che entrambi li coinvolse insieme a molte altre persone e molti altri intellettuali? Una crisi dell'Europa e dei sistemi politici occidentali che si era sostanzialmente aperta quando un colpo di pistola fece scattare, con l'inizio della Prima guerra mondiale, una serie di eventi che ancora adesso, in certo senso, ci interessano. Una crisi di cui la guerra non fu che la manifestazione più violenta e più esplicita. Che cosa, dunque, di tali episodi, Croce e Gentile rispettivamente capirono e come li vissero?

A questo proposito nel mio libro, ho premesso una sorta di proemio, che contiene una serie di divagazioni sul tema della crisi. Dico subito che ho messo da parte le interpretazioni che delle rispettive scelte furono date da studiosi devoti all'uno e all'altro maestro: è destino dei pensatori

forti generare, talvolta, scolari deboli che tendono a rendere leggiadro un paesaggio che, viceversa, presenta tratti aspri e problematici. Ho, perciò, cercato al di fuori del campo sia crociano sia gentiliano. E Croce, soprattutto, ho messo a confronto con alcune voci della crisi a lui contemporanea: il che provocherà, forse, alquanto meraviglia. Qualcuno potrebbe infatti trovare abbastanza sorprendente che, a proposito di Croce, a me sia venuto in mente di proporre l'accostamento con il pensiero di Carl Schmitt (che anche Gentile conobbe senza, tuttavia, averne chiara percezione). Qualcuno potrebbe tuttavia chiedersi cosa abbia a che fare, con Croce, Carl Schmitt. Nulla, in certo senso, e tuttavia pur qualcosa ebbe a che farci. Non so se Croce abbia mai letto le cose che del giurista tedesco venivano pubblicate e riprese quando, intorno al 1934-1935, il suo nome entrò nell'ambiente politico e culturale italiano e i suoi scritti cominciarono a essere tradotti (ma, come si sa, il filosofo italiano conosceva bene il tedesco e di libri scritti in questa lingua ne lesse e recensì decine e decine). Il nome di Schmitt, peraltro, fu fatto per la prima volta in Italia nell'ambiente degli «Studi germanici» (la rivista che si pubblicava presso l'Istituto Italiano di Studi Germanici di Villa Sciarra a Roma) e in quello dei «Nuovi studi di diritto economia e politica», la rivista diretta da Ugo Spirito e dai due Volpicelli. Allora se ne discusse, ma con cautela. Schmitt era un giurista importante, era stato molto attivo nella

repubblica di Weimar. Ma aveva aderito al nazionalsocialismo, e, anche in età fascista, conveniva trattarne con la cautela con la quale ne affrontò lo studio Delio Cantimori, che, negli «Studi germanici», pubblicò un articolo importante sulla sua figura culturale e politica. La circostanza sorprendente, che è quella per la quale mi è sembrato opportuno chiamare in causa, anche a proposito di Croce, il pensiero di Schmitt, è che, dopo il silenzio disceso sul suo nome negli anni del primo dopoguerra, l'interesse per il suo pensiero si riaccese, o si accese, in modo inatteso, intorno al 1990, per iniziativa non dei filosofi della crisi, non del mio amico Massimo Cacciari, ma di uno studioso di dottrine politiche e giurista dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Gianfranco Miglio, che aveva vissuto, fino quel momento, la vita del puro studioso. A sua cura, nel 1992, uscì presso il Mulino un'antologia degli scritti di Schmitt, che suscitò grandissimo interesse, soprattutto in personaggi della sinistra italiana di indirizzo extra-parlamentare, che se ne invaghirono e ne fecero uno dei loro autori (sebbene Schmitt fosse stato processato per nazismo a Norimberga e avesse rischiato di essere giustiziato). Dico questo per ragioni non polemiche, ma critiche. A sinistra ci si cominciava a interrogare in modo esplicito, e senza veli ideologici, sullo Stato, sulla forza, sulla guerra, e sul modo in cui se ne trattava nelle pagine di un giurista e pensatore politico che dichiarava apertamente la sua ammirazione per De Mai-

stre, Bonald, Donoso Cortés; che faceva discendere i principi della politica dalla teologia ed era il principale antagonista, nell'ambito del diritto, di Hans Kelsen. Di qui la questione principale: perché gli scrittori di una sinistra in crisi cercavano, leggevano, e interrogavano l'autore della *Politische Theologie*, pubblicata nel lontano 1922? Di qui l'altra questione che mi parve interessante porre. Che rapporto poteva esserci con Croce, c'era qualcosa di comune fra i due? Niente che riguardasse il pensiero, molto che riguardava la consapevolezza della crisi. Ma con serie differenze. Schmitt era convinto che, se il *nomos* della terra non aveva più la forza di radicarsi nella terra occidentale ed europea, avrebbe tuttavia trovato altrove il terreno per far germogliare di nuovo il diritto, non ammettendo – in quanto giurista – che questo potesse sparire per sempre e non investire invece, con la sua forza, la terra che senza *nomos* non avrebbe potuto sussistere.

Dal canto suo, considerato spesso, troppo spesso, come il filosofo ottimista della divina provvidenza che tutto risolve e, attraverso le traversie, produce superiori opportunità, Croce, in realtà, era molto più pessimista del cattolico Schmitt. Non riteneva affatto che, infallibilmente, un nuovo *nomos* si sarebbe imposto sulla terra risolvendo la crisi. Lasciava piuttosto intravedere una situazione di desolazione e di tramonto della civiltà. Di qui il confronto stabilito fra i due. Mi parve che il paragone, per molti versi for-

zato, con il pensiero di Schmitt, recasse tuttavia qualche luce in questa situazione, e altresì contribuisse a metter fine alla *vulgata* interpretativa, comune agli adoratori di Croce non meno che ai suoi nemici, relativa all'olimpica serenità del suo pensiero e alla sua fiducia nella divina provvidenza. Non c'è niente di più falso. Spunti interessanti di una critica del presente, nata sul terreno della letteratura, erano già presenti in Croce agli inizi del secolo ventesimo. Il filosofo che si interrogava sullo stato del mondo intorno agli anni '30, era un pensatore che avvertiva la crisi in modo molto più netto e irrimediabile di quanto non fosse accaduto allo stesso Schmitt, che, certo, era un pensatore della crisi, ma anche della sua risoluzione. Ho insistito su questo punto, in risposta alla questione che mi è stata posta, perché tutto questo non era affatto presente nel mio libro del 1975, né credo che Carl Schmitt vi fosse neppure citato (sebbene già allora ne conoscessi bene alcuni scritti). È accaduto tuttavia che, poco per volta, tutte le esperienze di crisi che noi stessi abbiamo vissuto nella nostra storia, recente e meno recente, mi abbiano indotto a ripensare la vicenda di un pensatore che, nel libro del 1975, non era certo stato presentato come uno che non conoscesse *noctes nisi serenas*. Ma debbo anche riconoscere che è stato lo studio dedicato ai *Taccuini di lavoro* a farmi meglio penetrare nei pensieri di questo scrittore e far sì che più a fondo guardassi nel suo modo di intendere la storia e anche di scriverla. Per esempio,

la *Storia d'Europa*, alla quale già nel libro del 1975 avevo dedicato molte pagine, ma che ora mi appariva come un drammatico documento della crisi. Nessun libro è stato più frainteso di quello appena citato, e l'interpretazione che ne è stata data negli anni '50 e '60 del secolo scorso, ad opera peraltro di studiosi di tutto rispetto, tra i quali annovero anche alcuni miei maestri (Chabod e Maturi), lascia sul serio increduli. Essi ritenevano che la *Storia d'Europa* fosse una sorta di *Civitas Dei* liberale (ripresa da Chabod, l'espressione era di Maturi). Debbo chiedermi cosa avessero letto questi illustri studiosi in un libro nel quale si parla di una crisi che, iniziata alla metà del XIX secolo, non termina più, avendo conosciuto la propria esplosione nella Prima guerra mondiale e la catastrofe delle catastrofi nella seconda e in quel che ne è seguito. Questo è stato il tema su cui Croce aveva lavorato, certo tentando disperatamente di tenere insieme un sistema elaborato anni prima, in un periodo in cui questi drammi non erano ancora giunti al loro culmine, e quel che ne era conseguito.

Di tutto questo, Gentile non ebbe alcuna percezione. Io sono tutt'altro che un disistimatore di Gentile, che è l'autore di una filosofia che non può non essere riconosciuta come un'importante filosofia. Non esiste tuttavia una sola pagina di Gentile in cui, parlando di argomenti politici ed etico-politici, abbia mostrato di accorgersi del mondo in cui stava vivendo. Tutto, per lui, si sarebbe risolto,

tutto sarebbe andato per il meglio, l'Italia sarebbe finalmente diventata padrona di sé e forte, uccidendo nella sua coscienza il cortigiano e il poeta dolciastro che aveva ammorbato la sua letteratura. Tutto questo nel nome del fascismo. Non vi è una sola pagina in cui Gentile metta l'occhio su qualcosa di realmente problematico dal punto di vista politico, e culturale. Questo continua a crearmi, quando lo leggo, un disagio che non se n'è andato nemmeno dopo che ebbi dedicato uno studio specifico alla sua idea dell'Italia. Io leggo Gentile da sessant'anni, e quando studiosi giovani e meno giovani scoprono la 'potenza' del suo pensiero, e in lui indicano il più coerente interprete del nichilismo, non riesco a non pensare che Gentile è stato tutt'altro da quel che riteneva di essere stato: non un teorico del divenire, ma un prigioniero dell'atto, ossia di ciò che non può mai andare al di là del suo confine.

Malgrado le novità anche importanti ora richiamate, Lei conclude il secondo saggio di Idealismo e filosofia rimarcando come una delle tesi principali del lavoro del 1975 risulti confermata. Mi riferisco all'idea secondo la quale il pensiero di Croce non si potesse intendere come uno storicismo. Questo degli 'storicismi' è un punto cui ritornerò tra poco. D'altra parte, per riprendere il tema del confronto tra Croce e Gentile, occorre anche considerare come un'altra delle sue tesi principali riguardi proprio la sostanziale coincidenza

formale del pensiero di Croce e di quello di Gentile. Per schematizzare il più possibile l'architettura logica che Lei in tante pagine ha messo in evidenza, si potrebbe dire che sia il pensiero di Croce che quello di Gentile risultino due tentativi falliti di attingere l'unità. Due tentativi che, pur volendo porsi al di fuori di un'ottica metafisica classica, finiscono in realtà per ricadervi dando un indebito spazio al molteplice in una prospettiva che per la propria struttura logica dovrebbe convergere nell'identico. Per tornare al tema sopra accennato dello 'storicismo', Le chiedo come si possa conciliare, nello stesso pensiero di Gennaro Sasso, l'attenzione rivolta alla genesi empirica e quella rivolta agli aspetti puramente concettuali. Come dobbiamo prendere, a questo proposito, l'ammissione estremamente suggestiva – che Lei pone nelle ultime pagine del Proemio – secondo cui, configurandosi la Sua riflessione come una «restituzione dell'empirico all'empirico» (p. 55), e svincolando in modo radicale l'empirico stesso da ogni considerazione di carattere logico, essa abbia una forte percezione del tempo di crisi che stiamo vivendo? Come si concilia lo spunto di riflessione biografica e personale, di percezione del proprio tempo, che Lei offre in questo libro – sembrando persino introdurre mediante tale spunto la propria riflessione teorica – con la lettura che il Sasso storico della filosofia avrebbe potuto offrire del suo stesso pensiero guardando al piano dei concetti puri?

La Sua è una domanda micidiale. Per quale motivo? Per una ragione che apparirà evidente a chi abbia letto quel libro e ne abbia letti altri di miei: una teoria dell'empirico, in quello che io ho scritto (ho sempre molto ritengo a parlare della 'mia filosofia'), non esiste e, direi, non può esistere. Chiunque costruisca una teoria dell'empirico deve supporre che possa darsene, e se ne dia, una che, descrivendo il mondo empirico, per un verso si distingua da esso, ma per un altro vi si risolva: altrimenti l'empirico sarebbe semplicemente respinto al di là e, dopo averlo definito, la filosofia si troverebbe a essere priva del suo oggetto. Ma se la filosofia si risolvesse nell'empirico, sarebbe 'empirico' e non filosofia. Se, invece, fosse l'empirico a risolversi nella filosofia, ci sarebbe la filosofia, ma non l'empirico. Una filosofia dell'empirico, in questo senso, io non l'ho mai proposta. Innanzitutto, per le ragioni ora esposte, e per un'altra, molto più seria e, per così dire, interna al mio modo di pensare. Se l'essere è tutto in ciascuna delle sue manifestazioni, e non si dà, quindi, alcuna manifestazione dell'essere, ma, semplicemente l'essere, il salto al di là del suo confine si presenta impossibile. La deduzione filosofica dell'empirico dall'essere non può aver luogo. È un fatto, tuttavia, che stiamo parlando dell'empirico. Abbiamo davanti a noi, mentre parliamo, un tavolo, alcuni oggetti, che possono essere variamente manipolati e disposti, oggetti della cui realtà non dubitiamo e che defi-

niamo 'essenti'. Continuamente, perciò, siamo in procinto di cadere nella situazione che chiamiamo della molteplicità. Non riusciamo a non essere partecipi di questa situazione, che da qualche parte ho definito la situazione dell'accadere, o anche la situazione dell'«e tuttavia». È impossibile che, inteso in senso rigoroso, l'orizzonte ontologico venga superato: l'essere non è incluso in una dimensione al di là della quale vi sia altro. E tuttavia accade che rivolgiamo domande non soltanto all'essere, bensì a tante situazioni che appartengono alla cosiddetta 'realtà', alla vita empirica, politica, personale e dei popoli. E la domanda irrompe irresistibilmente: accade e non si può fare che non sia accaduta e che non torni ad accadere. Non farei mai, tuttavia, una filosofia della vita in alternativa ad una filosofia dell'essere.

Non parlerei di una duplicità di fonti: da una parte quella in cui si pensa l'essere e, da un'altra, una che riapra verso la prospettiva della vita. Non è una questione di fonti, e di una 'differenza' che appartenga alla natura stessa dell'essere. È bensì la questione dell'impossibilità che, malgrado tutto, e malgrado la chiusura che l'essere è a sé stesso, non insorga una domanda sul mondo, su ciò che irresistibilmente accade. Di questo domandare si potrebbe dire che appartiene alla filosofia per la ragione stessa che a essa lo si riferisce quando si esclude che possa esserne parte. Anche chi è convinto che la filosofia abbia le già dette caratteristi-

che – l'intrascendibilità del proprio orizzonte –, anche costui chiede, domanda e apre prospettive di cui non si riesce a dare la teoria perché, nel momento in cui si provasse a fornirne una che riguardasse l'empirico, il dualismo resterebbe inspiegato e le difficoltà si moltiplicherebbero all'infinito. Pertanto, il problema che lei mi pone glielo restituisco irrisolto, con queste considerazioni. Se qualcuno fosse in grado di risolverlo, e di persuadermi della sua risoluzione, ben venga: sarò pronto a cambiare subito parere. Altrimenti, restiamo nella situazione che ho descritto, che è indubbiamente una situazione di angustia, vissuta senza alcun conforto filosofico.

So benissimo – e mi è stato molte volte obiettato – che questa è la parte 'debole' di questa riflessione (il che dovrebbe confortarmi, perché dovrebbe dedursene che se ne dia una 'forte'!). Ma la filosofia non è un *vademecum*, la carta di una città nella quale ci troviamo senza conoscerne le strade e le piazze, e magari la lingua che i suoi abitanti parlano. In quanto individui che si trovano al di là dell'orizzonte filosofico, ci troviamo in una situazione simile a questa. Ci si trova, quindi, assolutamente nudi di fronte a queste possibilità, e sempre esposti a quella di perderle. Siccome Lei è un essere curioso anche di cose storiche (o preistoriche), Le confido che qualcuno mi disse che, se da giovane avessi dedicato meno tempo agli esistenzialisti, non sarei mai arrivato a questa situazione, e

forse non aveva torto. Tuttavia, l'esistenzialismo è una filosofia, mentre queste mie riflessioni si presentano come la conseguenza di una riflessione filosofica che con l'esistenzialismo come l'abbiamo conosciuto – soprattutto quello francese – non ha niente a che fare. Ciò nonostante, è vero. Da giovane ho frequentato troppi esistenzialisti.

E questa è la situazione quasi paradossale che viene a generarsi quando andiamo a pensare che queste Sue riflessioni di carattere autobiografico, inerenti alla Sua formazione e agli autori che ha frequentato, vengano poi ad essere quasi brutalmente contraddette e smentite dalla Sua prospettiva puramente concettuale. Questo, posto che tale prospettiva possa 'smentire' qualcosa, vale a dire a qualcosa relazionarsi, e non risultare del tutto autoreferenziale. Peraltro, anche se il problema del 'rapporto-non rapporto' – e dalla Sua prospettiva piuttosto 'non rapporto' – tra verità e doxa, stando alle Sue stesse parole, non è risolto; tuttavia, questo breve scritto che costituisce il terzo saggio di Idealismo e filosofia di fatto svolge alcune considerazioni che approfondiscono la posizione di questa problematica. Nella fattispecie, sono due le tematiche che vengono qui ampliate. Per cominciare, l'aggiunta al concetto di essere come negazione del nulla di un non-concetto, ovvero quello dell'essere come negazione di essere un'unità di parti. In effetti, il concetto di essere come unità di parti viene da Lei in-

trodotto come a voler dire che per forza di cose l'essere smentisce di essere unità di parti, e tuttavia questa stessa smentita ci presenta il tema della molteplicità. Ecco, la mia domanda è: questo non accade, mediante la strumentazione del linguaggio, con ogni possibile enunciazione dell'essere, compresa quella sopra citata dell'essere come negazione del nulla?

Questo accade certamente per il tramite del linguaggio, che è un altro ospite indocile della riflessione filosofica. Lei ha richiamato il tema della molteplicità dell'essere, ovvero l'essere come nesso o organismo di parti. La critica che, a mio parere, si deve muovere a questa tesi è che, se l'essere avesse parti, allora si darebbero degli 'esseri' (l'essere della parte) minori, ciascuno, dell'essere. Ma l'essere non può risultare minore di sé stesso; non sopporta diminuzioni come non ammette aumenti. Di conseguenza, se la parte è, sarà essere e non parte, e risulterà impossibile che l'essere abbia parti. Nello svolgere questo discorso, ho tuttavia non dato rilievo a una circostanza essenziale, che è stata richiamata da Lei: ho condotto una riflessione, articolata in parole. Queste parole non possono essere cancellate, sia che io le abbia scritte sia che le abbia pronunciate, e sono parole che enunziano ciò che io dichiaro impossibile. Ovvero: la parte, che io non considero possa essere un momento dell'essere, ha preso la sua visibilità nel linguaggio, risiede nel linguaggio, esiste

ed è stata richiamata nel linguaggio come ciò che il pensiero esclude che possa essere. La relazione, che si stabilisce tra il pensare e la parola, che rimette in circolo ciò che il pensiero ha criticato, è una relazione che dà segno di sé attraverso la parola che esclude la sua possibilità. Questa critica, che l'essere compie di stesso e del suo poter stare in relazione, rimane agli atti, perché è stata detta.

Ciò consolerà i teorici del molteplice, che sono personaggi rubicondi, pieni di vita. Come posso – pensano costoro – negare il sole, la vita, le belle ragazze, senza essere un vecchio rimbambito, che non ha più nessun senso della realtà? Questi sono discorsi retorici. Tuttavia, io dico che tutto ciò che viene argomentato all'interno del discorso che l'essere, o il pensiero dell'essere, compie, viene mantenuto agli atti. Non può infatti essere eliminato perché, qualunque parola io pronunzi per eliminarlo, essa non fa che ribadirlo. Il linguaggio ha un singolarissimo carattere. È, sì, uno strumento del pensiero, ma indocile e traditore, perché riconsegna per un verso ciò che, per un altro, aveva eliminato. Ricorderete la scena del sonnambulismo di Lady Macbeth, in cui tutti i delitti le ritornano alla mente e le si presentano davanti. Il discorso dell'essere nei confronti del molteplice ha un carattere non diverso: se non è un incubo, non si può tuttavia eliminarlo. Il molteplice ti assedia da tutte le parti, e la critica – appena esemplificata da Lei – della divisione dell'essere in parti

è un esempio di ciò. Essa può essere la più efficace possibile, ma il linguaggio restituisce e rimette in gioco ciò che la filosofia ha tolto. L'equilibrio che ne risulta è assolutamente improprio, ma non si riesce a conferirgli reale stabilità. È il limite che rende parziale la vendetta del molteplice.

La tematica dell'essere come unità di parti si rivela, in un certo senso, come uno di quegli scogli ineludibili che noi non possiamo eliminare dalla nostra considerazione, perché l'esposizione linguistica ce lo presenta di fronte continuamente nonostante ogni tentativo di elusione.

Sì, ma non lo legittima filosoficamente. Perché è proprio la conseguenza della crisi che il molteplice riceve che fa sì che il molteplice rimanga vivo nel linguaggio.

Per venire alla seconda tematica, abbiamo in questo terzo saggio l'approfondimento di una questione che era già stata messa a punto in La verità, l'opinione, vale a dire quella dello 'sguardo'. Stando alle considerazioni che abbiamo sinora svolto, potremmo credere che la filosofia debba venire in questa prospettiva intesa esclusivamente come la trattazione o, per meglio dire, il tentativo di trattazione dell'essere. Lei, invece, ci fornisce qui una definizione differente della filosofia, come riscontro o, per l'appunto, sguardo rivolto all'impossibile relazione che sussiste tra il piano di pertinenza dell'essere e quello di per-

tenenza della molteplicità dell'accadere. Naturalmente, per negare che nell'ambito di tale presentazione unitaria di essere e doxa i due concetti vengano meno a sé stessi, dobbiamo anche negare che quella che intrattengano sia una qualche sorta di relazione. Pertanto, questa definizione presuppone un concetto che possa legittimare il parlare di un «accostamento non relazionale» (p. 265), che Lei, in alcune pagine, definisce come il fatto che un termine non abbia necessariamente bisogno dell'altro o, anche, che un termine non necessiti l'altro e viceversa. Le chiederei di esplicitare meglio questo punto inedito.

La questione della relazione della verità – o, alla maniera del fondatore, della *aletheia* – e della *doxa* è piantata in profondità nella nostra abitudine concettuale. È difficile concepire ogni momento della nostra vita senza che intervenga la categoria performante della relazione. La relazione è la cosa più ovvia, e se riuscissimo a tradurre per intero sul terreno empirico il discorso filosofico e imponessimo il silenzio ai dubbi che la filosofia impone, che difficoltà avremmo a stabilire i rapporti tra persone, cose, persone e cose? Parliamo continuamente di relazioni, e questo non ci fa nessun problema quando ne parliamo senza troppo riflettere. Se soltanto proviamo a trasferire il problema della relazione dal piano, per così dire, della irresponsabilità linguistica a quello del rigore, e quindi cominciamo a vedere che la *doxa*

e la verità si confrontano stando l'una di fronte all'altra, e tuttavia si presentano entrambe come termini della relazione; se cioè considerassimo che, come tali, esse sono entrambe costitutive di sé stesse, se questo facessimo e consentissimo che il rigore filosofico scendesse dal suo terreno per battere il piede su uno più friabile, avremmo con ciò condotto la stessa relazione della verità e dell'opinione al suo togliimento. Non ci può essere una relazione che non sia tra pari. Ma se vera relazione è quella che si stabilisce tra pari, e se un pari perciò vale l'altro, la distinzione concettuale tra i due è impossibile. Possibile è soltanto quella che trova la sua espressione nel linguaggio che la enunzia. È il linguaggio che dice A e dice B, ma il pensiero non dice A e B, bensì unità. E, a ben vedere, non dice neanche unità, perché l'unità è pur sempre unità di qualche cosa che si lascia prendere nell'ambito di questa categoria. Dice qualcosa di più originario, con la conseguenza che la posizione della relazione, intesa come relazione pura, significa il suo rivelarsi come una identità – l'assoluta originarietà di una situazione – che è indivisibile nelle sue parti, perché le parti sono identiche, e l'identico non sopporta moltiplicazione. Non ci sono gli identici, ma c'è l'identico, così come le parti dell'essere necessariamente sono essere e non parti dell'essere, proprio se sono parti dell'essere. In poche parole, non riesco effettivamente a vedere come sia possibile parlare di relazione quando

la si ponga tra termini assoluti. Tra l'assolutezza e la relazione non c'è possibilità di incontro.

Noi siamo andati con una certa leggerezza e con un bagaglio un po' troppo lieve all'appuntamento con questa questione. Ho dei giovani amici che hanno una struggente nostalgia della dialettica, e senza dialettica pare che non possano vivere. Ma la dialettica non si lascia pensare senza grandi difficoltà: anzi, non si lascia pensare affatto. Anche in Hegel, che rimane, su questo punto, il più profondo. D'altra parte, se il rapporto non fosse tra assoluti, ma tra un assoluto e un contingente, il relativo discorso riuscirebbe talmente povero di contenuto filosofico che non varrebbe neanche la pena di parlarne. È ovvio, infatti, che l'assoluto non entri in rapporto con il contingente: stabilirne il rapporto significherebbe dar luogo a una posizione religiosa, non filosofica. Prima Lei ha acutamente riesumato l'idea secondo la quale è il linguaggio a restituire ciò che il pensiero toglie. Esso lo restituisce e lo conserva. Qualcuno potrebbe allora dire, esercitando l'arte che consiste nel trarre conseguenze non ovvie, che io non potrei mai scrivere una filosofia politica. E, in effetti, non l'ho mai scritta, né credo che scriverla gioverebbe alla chiarezza storiografica. Per esempio, rendere filosofico il discorso di Machiavelli significherebbe perderlo. Storico-critico non significa filosofico. Goffamente, alcuni pensatori, soprattutto della scuola genti-

liana, si indusciarono, intorno alla metà dello scorso secolo, a rendere filosofiche le categorie machiavelliane. Con tutto il rispetto, tuttavia, piuttosto che leggere *La vita come ricerca* conviene rileggere (o leggere) il *Principe*. Questo è uno dei problemi che possono nascerne: come si possono fare filosofie che risultano filosofie di altro rispetto alla filosofia stessa?

Per chiarire in modo divertente questa enorme difficoltà del rapporto tra verità e doxa presente nel pensiero di Sasso, forse insolubile eppure declinata nella mol-

teplicità di soluzioni che abbiamo visto, racconterò un aneddoto. Quando, qualche anno fa, ancora ragazzino, mi sono recato da Lei già animato da interessi teoretici e dai problemi che la Sua prospettiva mi presentava, Le avevo mosso la seguente domanda: «se oltre la verità non c'è niente, se essa, in quanto essere, è totalizzante, l'empirico ha una qualche voce? C'è qualcosa che non sia verità?». E Lei rispose con le semplici parole: «si guardi intorno». Credo che questa risposta sia a tutt'oggi significativa delle difficoltà che questo discorso comporta.

Gli autori

Massimiliano Biscuso lavora all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Fa parte della Direzione della rivista di studi filosofici «il cannocchiale» ed è Direttore editoriale della rivista «Filosofia Italiana», che ha fondato insieme ad altri studiosi nel 2005. Suoi principali campi di interesse sono il pensiero di Hegel, la filosofia italiana dell'Ottocento e del Novecento (in particolare Leopardi, Scarsavelli e De Martino), le questioni di teoria e storia della storiografia filosofica. La sua più recente monografia è *«L'ultima Thule»*. *Ricerche filosofiche su Ernesto de Martino* (2021).

Massimo Ferrari è Professore ordinario di Storia della filosofia all'Università di Torino. I suoi studi sono rivolti alla filosofia italiana dell'Ottocento e del Novecento, al neokantismo tedesco, alla fenome-

nologia, al pragmatismo, all'empirismo logico, alla storia della filosofia scientifica e della filosofia analitica nel Novecento. È Direttore del «Giornale critico della filosofia italiana»; è membro del Comitato scientifico di «Discipline filosofiche», del Comité scientifique international di «Philosophie» e dell'Editorial board del «Vienna Circle Institute Yearbook». È stato borsista dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli, del Fonds National Suisse, dell'Alexander von Humboldt-Stiftung di Bonn e nel 2002 è stato insignito del premio “Ladislaw Mittner” per la filosofia. Tra le sue principali pubblicazioni si ricordano *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo* (1988); *I dati dell'esperienza* (1990); *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura* (1996; trad. tedesca *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen*

Biographie, 2003); *Introduzione a Il neo-criticismo* (1997; trad. francese *Retours à Kant*, 2001); *Categorie e a priori* (2003); *Non solo idealismo* (2006); *Mezzo secolo di filosofia italiana* (2016).

Franco Gallo ha realizzato, da solo o in collaborazione con altri, studi sulla filosofia postkantiana, su Leopardi, Timpanaro, Nietzsche. Ha scritto per diverse riviste («Teoria», «Il Ponte», «il cannocchiale», «Filosofia Italiana», «Servitium», «Rivista di Filosofia e Teologia») saggi su autori italiani e non (per i soli italiani dell'età contemporanea, si ricordino Leopardi, Timpanaro, Marini, Micocci, Rensi, Scaravelli, Gramsci). Il suo lavoro più recente, con P. Zignani, è *Nietzsche e Schumann. Musica, scrittura, forma e creazione*, (2021), mentre il suo testo più noto è probabilmente *Leopardi antitaliano*, con M. Biscuso e altri, (1999). Coautore di una nota serie manualistica, ha all'attivo numerosi altri scritti storici e teorici e di didattica della filosofia.

Fabio Minazzi, Ordinario di Filosofia della scienza del Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate dell'Università degli Studi dell'Insubria, è membro titolare dell'*Académie Internationale de Philosophie des Sciences* di Bruxelles. Ha pubblicato 33 volumi monografici e ha curato 86 volumi curatele, cui si affiancano più di 600 saggi e studi (apparsi anche in inglese, francese, spagnolo, tedesco, cinese, etc.), nei quali ha approfondito la tradizione del razionalismo critico eu-

ropeo, occupandosi, in particolare, del pensiero di Galilei, Kant, Popper, Banfi, Preti, Geymonat, Petitot, Bachelard, del realismo scientifico e dei problemi della didattica della filosofia, prestando un'attenzione privilegiata alla "scuola di Milano". Nel 2009 ha fondato il *Centro Internazionale Insubrico* che dirige da allora, promuovendo la pubblicazione di più di un centinaio di volumi, la realizzazione del progetto dei *Giovani Pensatori* che difende la diffusione della filosofia quale *diritto di cittadinanza*, e la conservazione di 34 Archivi storici e 7 Biblioteche d'Autore espressione della filosofia della "scuola di Milano".

Marcello Mustè è professore associato di Filosofia teoretica alla Sapienza Università di Roma. Fa parte del Consiglio di indirizzo scientifico della Fondazione Gramsci e della Commissione scientifica per l'Edizione Nazionale degli scritti di Antonio Gramsci. È autore di numerosi studi sulla storia della filosofia italiana ed europea, tradotti in diversi paesi. Tra i suoi libri recenti: *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci* (2018; nuova edizione americana per Palgrave Macmillan, 2021); *Rivoluzioni passive. Il mondo tra le due guerre nei Quaderni del carcere di Gramsci* (2022).

Teodosio Orlando è docente di Filosofia e Storia presso il Liceo Classico Statale "Dante Alighieri" di Roma. È stato docente a contratto (2006-2007) e

supervisore del tirocinio presso la Scuola di Specializzazione per l'Insegnamento Secondario dell'Università di Roma Tre (2007-2009). Ha insegnato anche presso la Scuola Europea di Monaco di Baviera (2011-2013). Dottore di ricerca in Filosofia (Università degli Studi di Firenze, 1995) – ex allievo della Scuola Normale Superiore di Pisa. Le sue aree di ricerca sono: fenomenologia e filosofia analitica, storia della filosofia contemporanea, con particolare attenzione per la filosofia austro-tedesca tra Ottocento e Novecento e per il *background* della prima filosofia analitica. Ha di recente tradotto, curato e introdotto una monografia di Imre Toth, *La filosofia della matematica di Frege. Una restaurazione filosofica, una controrivoluzione scientifica* (2015).

Jonathan Salina si è formato (con conseguimento di diploma di licenza e di perfezionamento) e ha svolto attività di ricerca presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. I suoi interessi di ricerca vertono attorno all'idealismo tedesco e italiano dell'Otto e Novecento (Schelling, Hegel, Spaventa, Gentile, Croce), alla fenomenologia tedesca (Husserl, Scheler) e all'ontologia italiana contemporanea (Severino, Sasso), nel solco della quale lavora sia in senso storico-filosofico che in chiave teoretica. Ha pubblicato tre monografie (*Gentile*, 2015; *La rinascita dell'idealismo*, 2017; *Idealismo*, 2018) e svariati articoli scientifici. Ha, inoltre,

collaborato con Treccani e partecipato a convegni nazionali. Ha in corso una collaborazione scientifica con l'Istituto nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze. Ha conseguito nel 2021 l'abilitazione scientifica nazionale a professore associato nel settore 11/C5.

Luca Maria Scarantino è Presidente della Federazione internazionale delle società filosofiche e direttore editoriale della rivista «Diogenes». Autore di oltre 150 pubblicazioni scientifiche, gran parte delle quali dedicate a ricostruire la storia della cultura filosofica italiana del Novecento. Le sue ricerche più recenti vertono sulle modalità di uno stile interculturale in filosofia. Presiede il 25° Congresso mondiale di filosofia (Roma, 1-8 agosto 2024).

Pasquale Terracciano ha studiato e si è perfezionato in Filosofia presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. Attualmente insegna presso l'Università di Roma Tor Vergata. I suoi ambiti di ricerca sono rivolti alla storia della filosofia rinascimentale e moderna e alla storia della storiografia filosofica. Membro del Comitato Scientifico dell'Edizione Nazionale delle Opere di Giovanni Pico della Mirandola, è stato fellow di diversi centri di ricerca (Harvard University Center for Italian Renaissance Studies, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Warburg Institute, Center for Medieval and Renaissance Studies – UCLA, Istituto Italiano

per gli Studi Storici). Ha recentemente curato il volume *La coscienza del tempo. Il carteggio Cantimori-Momigliano* (2020).

Pina Totaro è primo ricercatore presso l'ILIESI-CNR di Roma. Nel 2012 ha conseguito l'Abilitazione scientifica nazionale per la prima fascia di insegnamento universitario nel settore di Storia della Filosofia. I suoi interessi scientifici sono orientati alla storia della filosofia e della terminologia di cultura, alla lessicografia filosofica e alla storia della scienza e delle idee. Tra i suoi libri pubblicati a

stampa: P. Totaro, A. Schino (a cura di), *The Philosophers and the Bible* (2022); P. Totaro, M. Lenzi, O.L. Lizzini, L. Valente (a cura di), *Fonti, flussi, onde. L'acqua tra realtà e metafora nel pensiero antico, medievale e moderno* (2022); P. Totaro, C. Buccolini (a cura di), *Il sogno in età moderna* (2021); P. Totaro, *Quatre enquêtes sur Spinoza* (2020); P. Totaro, J. Baumgarten, I. Catach Rosier (a cura di), *Spinoza grammarier* (2017); P. Totaro, L. Spruit (a cura di), *The Vatican manuscript of Spinoza's «Ethica»* (2011); P. Totaro, «*Instrumenta mentis*». *Contributi al lessico filosofico di Spinoza* (2009).

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2022
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»
via Tiburtina, 912 – 00156 Roma