

ΥΖΗΤΗΣΙΣ



ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

ASSOCIAZIONE FILOSOFICA

Syzetesis - Rivista di filosofia

ISSN 1974-5044

Anno VIII - 2021 (Nuova serie)

Syzetesis – Rivista di filosofia
Pubblicato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione Filosofica
Via dei Laterani n° 36, 00184 - Roma (Italia)
ISSN 1974-5044

Direzione: Marco Tedeschini, Francesco Verde

Comitato scientifico: Stefano Bancalari (Sapienza Università di Roma), Sergio Bucchi (Sapienza Università di Roma), Mirella Capozzi (Sapienza Università di Roma), Carlo Cellucci (Sapienza Università di Roma), Vincenzo Costa (Università Vita-Salute San Raffaele), Antonella Del Prete (Università della Tuscia), Adriano Fabris (Università di Pisa), Serena Feloj (Università degli Studi di Pavia), Stefano Gensini (Sapienza Università di Roma), Tonino Griffiero (Università degli Studi di Roma Tor Vergata), David Konstan (New York University), Roberta Lanfredini (Università degli Studi di Firenze), Cristina Marras (ILIESI-CNR), Francesca G. Masi (Università Ca' Foscari Venezia), Pierre-Marie Morel (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Geert Roskam (KU Leuven), Denis Seron (Université de Liège), Emidio Spinelli (Sapienza Università di Roma), Voula Tsouna (UC Santa Barbara), Pierluigi Valenza (Sapienza Università di Roma), Marlein van Raalte (Leiden University), James Warren (University of Cambridge), Gereon Wolters (Universität Konstanz), Leonid Zhmud (Russian Academy of Sciences, Institute for the History of Science and Technology)

Responsabile di Redazione: Alessandro Agostini

Redazione: Selene Iris Siddhartha Brumana, Silvia De Martini, Tiziana Di Fabio, Enrico Piergiacomi, Marie Rebecchi, Luca Tonetti

<http://www.syzetesis.it/rivista.html>
associazione@syzetesis.it
redazione@syzetesis.it

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale 4.0 Internazionale.



La rivista è indicizzata da:
[ACNP](#), [DOAJ](#), [Google Scholar](#)

Gli articoli pubblicati sono sottoposti a *double-blind peer review*.
Syzetesis è rivista scientifica (aree II e I2) secondo la classificazione dei periodici stabilita dall'ANVUR.

INDICE
Anno VIII – 2021 (Nuova Serie)

ARTICOLI

Metafilosofia
(a cura di FABIO STERPETTI)

FABIO STERPETTI, <i>Premessa</i>	7
CARLO CELLUCCI, <i>Philosophy, Discovery, and Advancement of Knowledge</i>	9
SUSAN HAACK, <i>Philosophy as a Profession, and as a Calling</i>	33
CHRIS DALY, <i>Metaphilosophy: Meritorious or Misguided?</i>	53
DANIEL STOLJAR, <i>Realism vs. Equilibrism about Philosophy</i>	67
COLIN MCGINN, <i>Philosophical Philosophy</i>	89
CARLO SINI, <i>Il compito della filosofia oggi</i>	99
ROSSELLA FABBRICHESI, <i>Philosophia perennis</i>	107
FRANCESCO VERDE, <i>Storia (della filosofia) e conoscenza: Alcune considerazioni di metodo</i>	119
ANNA ICHINO-LISA BORTOLOTTI, <i>Complottismi, negazionismi, e altre distorsioni cognitive: Una sfida all'incrocio tra psicologia e filosofia</i>	143
FABIO STERPETTI, <i>Metafilosofia e filosofia della scienza</i>	163

*Tre studi di Storia della filosofia antica
e di Papirologia ercolanese*

<i>Avvertenza</i>	210
EMANUELE MAFFI, <i>Reminiscenza, eros e ragione umana: Il "Platone" di Franco Trabattoni</i>	211
FRANCESCA GUADALUPE MASI, <i>From the Atoms to the Self</i>	241

NOTE E DISCUSSIONI

- LUCIANO ALBANESE, *Da Platone al Medioplatonismo e oltre:
Una rassegna degli studi recenti* 371
- MASSIMILIANO LENZI-MANUEL MAZZETTI, *La "volontà" umana e i suoi rapporti
con quella divina e con l'intelletto* 387
- PIETRO SECCHI, *Ancora sull'autonomia della politica in Machiavelli:
Alcune riflessioni* 405
- MARTINO FEYLES, *Guardare attraverso gli esempi* 417

RECENSIONI

- FLAVIA PALMIERI, F. Forcignanò (ed.), *Platone: Settima lettera* 439
- TIZIANO DORANDI, P. Kalligas et al. (eds.), *Plato's Academy:
Its Workings and Its History* 447
- FRANCESCO VERDE, F. Decleva Caizzi, *Pirroniana* 455
- ENRICO PIERGIACOMI, M. Erbì (ed.), *Epicuro: Lettere. Frammenti e testimonianze* 461
- TIZIANO DORANDI, R. Janko (ed.), *Philodemus: On Poems, Book Two* 467
- LUDOVICA DE LUCA, R. Radice, *I nomi che parlano* 477
- GIULIA SFAMENI GASPARRO, F. Berno, *L'Apocrifo di Giovanni* 483
- GIULIANO GUZZONE, A. Di Meo, *Decifrare Gramsci* 491
- DANILO MANCA, I. Apostolescu (ed.), *The Subject(s) of Phenomenology* 499
- GERMANA ALBERTI, R. Barbaras, *L'appartenance* 507



Storia (della filosofia) e conoscenza: Alcune considerazioni di metodo

di

FRANCESCO VERDE

ABSTRACT: *History (of Philosophy) and Knowledge: Some Methodological Considerations.* The article aims to make clear what, according to the author, are the essential theoretical cornerstones of the historical method, to which the history of philosophy (as well as all historical disciplines) conforms. History is considered as an empirical science in all respects, since it has experience as its privileged object. As a science, historical research must necessarily pursue a method. This method is constitutively based on the irreducible duplicity between subject and object, that is, between the subject who actively carries out the historical investigation (without initial prejudices) and the actual object of investigation, that is, the documents which, being different from the “fact” they describe, are ultimately the real object of those who do the “job of historian”. A rigorous historical reconstruction must not aim at truth but at plausibility; the historical method itself is based not on assertions but on hypotheses, whose plausibility must be critically examined. Every historical reconstruction is really serious and rigorous when it displays not the actual truth and/or reality of its object of investigation but its plausibility. For this reason, every historical reconstruction is always provisional.

KEYWORDS: Historical Method, History of Philosophy, Subject/Object, Plausibility, Provisionality

ABSTRACT: Il presente articolo intende mettere in chiaro quelli che, secondo l'autore, sono i caposaldi teorici essenziali del metodo storico, al quale la storia della filosofia (così come tutte le discipline storiche) si conforma. La storia viene considerata come una scienza empirica a tutti gli effetti, dato che essa ha l'esperienza come suo oggetto privilegiato. In quanto scienza la ricerca storica deve perseguire necessariamente un metodo. Tale metodo si fonda costitutivamente sulla irriducibile duplicità tra soggetto e oggetto, ossia tra il soggetto che attivamente compie l'indagine storica (senza pre-

giudizi iniziali) e l'oggetto di indagine vero e proprio, ovvero i documenti che, differenti dal "fatto" che descrivono, sono, in ultima analisi, l'oggetto peculiare di chi fa il "mestiere di storico". Una ricostruzione storica rigorosa non deve mirare a raggiungere la verità ma la plausibilità; lo stesso metodo storico si fonda non su asserzioni ma su ipotesi, la cui plausibilità va vagliata criticamente. Ogni ricostruzione storica è davvero seria e rigorosa nella misura in cui esibisce non l'effettiva verità e/o realtà del suo oggetto di indagine ma la sua plausibilità. Per questo motivo ogni ricostruzione storica è e rimane sempre provvisoria.

KEYWORDS: metodo storico, storia della filosofia, soggetto/oggetto, plausibilità, provvisorietà

Nel suo inferno Dante non le vide, scene come queste.
E dopo essersi goduti lo spettacolo,
i tedeschi li gettavano davvero tra le fiamme, i bambini.
Leggere di queste cose è durissimo.
E credetemi, voi che leggete, non è meno duro scriverne.
«Perché farlo, allora? Perché ricordare?» chiederà, forse, qualcuno.
Chi scrive ha il dovere di raccontare una verità tremenda,
e chi legge ha il dovere civile di conoscerla, questa verità.
Chiunque giri le spalle, chiuda gli occhi o passi oltre
offende la memoria dei caduti¹.

I. *Soggetto e oggetto nel metodo storico*

Forse, agli occhi di qualcuno, la presenza di un contributo sulla storia e sulla storia della filosofia in una sezione monografica dedicata alla metafisica potrebbe apparire strana o, quanto meno, discutibile. Eppure così non dovrebbe essere, non foss'altro perché non sono mancate fortunate e importanti filosofie (siano sufficienti i nomi di Hegel, ma anche, per rimanere nei confini italici, di Croce e di Gramsci) che hanno fatto convergere perfino in termini di identità storia della filosofia e filosofia e, più in generale, storia e filosofia²,

¹ V. Grossman, *L'inferno di Treblinka*, Trad. di C. Zonghetti, Adelphi, Milano 2010, p. 62.

² A tale riguardo trovo di illuminante chiarezza l'*Introduzione* di L. Pareyson a G. W. F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, a cura di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 1-24, spec. pp. 10-11. Sulla non equipollenza della storia e della filosofia e, quindi, sulle aspre difficoltà riguardanti il loro rapporto (anche in relazione alla dimensione del tempo) risultano notevoli le riflessioni di G. Calogero, *Intorno alla*

senza per questo, almeno nella prospettiva hegeliana, giungere alla conclusione che la posteriorità cronologica coincida automaticamente e in ogni caso con una maggiore profondità filosofica³. Se la filosofia ha tutto il diritto (e il dovere) di riflettere su se stessa, per scandagliare quali siano i propri limiti e verificare fino a dove (e a quando) si estenda il proprio dominio di competenza, ritengo che lo stesso valga e debba valere anche per la disciplina “storia della filosofia”, che rientra *de iure* e *de facto* all’interno della storia, soprattutto per questioni di metodo. Se è effettivamente possibile che la filosofia rifletta su se stessa, deve essere altrettanto possibile che la filosofia rifletta sulla sua storia, delineando, così, quei principi rigorosi e irrinunciabili di una sorta di “filosofia della storia della filosofia”. In questo mio saggio, dunque, vorrei, anche se cursoriamente, tornare sulla relazione tra metodo storico e conoscenza, reputando tale relazione del tutto essenziale per comprendere le ragioni intrinseche che rendono una certa disciplina, come la storia della filosofia, una disciplina storica a tutti gli effetti.

Sin da subito, tuttavia, occorre premettere che lo scrivente è perfettamente consapevole che si tratta di questioni enormi, assai difficilmente dominabili, che, probabilmente, è perfino offensivo e fuori luogo affrontare in un articolo necessariamente sintetico. Tale consapevolezza conduce almeno a due esiti: o non occuparsi di temi simili in uno spazio limitato oppure farlo, tentando di mettere in chiaro alcuni, pochi, punti teorici decisivi sulla questione in oggetto, che potranno sembrare anche banali o scontati ma che credo sia sempre e comunque opportuno avere ben presenti. Va da sé che, pur nella consapevolezza di un intervento limitato, appunto, rapsodico e sempre sommario, l’esito da me favorito è il secondo.

In primo luogo mi occuperò della storia intesa come scienza⁴,

cosiddetta identità di storia e filosofia (1934), in Id., *La conclusione della filosofia del conoscere*, Sansoni, Firenze 1960, pp. 117-140, spec. pp. 123 ss.

³ Su questo punto cfr. M. Biscuso, «*Posizioni*» e «*prospettive*» filosofiche in Hegel storico della filosofia, in Id., *La tradizione come problema: Questioni di teoria e storia della storiografia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 75-104.

⁴ Solo rapidamente ritengo corretto ricordare come, nella tradizione italiana, la scientificità della storia non fu affatto un dato acquisito e accettato da tutti; anzi, il dibattito su questo tema fu ampio e acceso, anche perché toccava il rapporto della storia con il Positivismo e il Marxismo. A tale proposito è d’obbligo menzionare, per la concezione della storia intesa come scienza, in diretta polemica con Croce, il lungo e fondamentale articolo di G. Salvemini, *La storia considerata come scienza*,

ossia come disciplina che, forte di un suo metodo critico, può presentarsi come scientifica. Sono convinto che la storia sia, prima di tutto, una scienza *empirica*, quindi una scienza che, con tutti i limiti del caso e che a breve approfondiremo, lavora con l'esperienza come suo oggetto privilegiato, dal momento che la storia, per sua stessa essenza, ricostruisce l'esperienza di eventi passati. Ma non è questa l'unica ragione. Ho sempre pensato che la disciplina che, con eccezionale evidenza, esibisce concretamente e costantemente il metodo storico sia l'archeologia. Questo perché l'archeologia, se è (come è) una scienza storica, si sporca (anche letteralmente!) le mani con gli elementi più direttamente materiali, effettivi, della realtà. Tali elementi sono documenti, dati che lo storico e, nella fattispecie, l'archeologo esamina, analizza, confronta.

Già in ciò fa capolino un problema strettamente filosofico non di poco conto, concernente il rapporto, necessariamente duale e, in ultima analisi, profondamente irriducibile e, in ambito storico, ineliminabile, tra il soggetto conoscente (o che aspira a conoscere) e l'oggetto conosciuto (o da conoscere). Comunque si voglia intendere la questione, tale rapporto, almeno a mio avviso, non può essere in nessun caso colmato o ridotto alla immediata identità. Naturalmente non è mancato chi, al contrario, ha pensato che, in campo gnoseologico, la storia del soggetto e dell'oggetto sia «la storia di un errore»⁵. Come che sia, se la storia è scienza empirica e se ogni scienza empirica è direttamente rivolta all'esame di documenti che rimangono di per se stessi altri e diversi da chi li esamina, la conoscenza storica si fonda intrinsecamente su tale duplicità tra soggetto e oggetto. Ridurre soggetto e oggetto alla mera identità non solo si configura come un'operazione teoricamente impossibile ma, nel concreto, significherebbe eliminare quel rapporto che è costitutivo del metodo e del sapere

«Rivista Italiana di Sociologia» 6 (1902), pp. 17-54 (ma cfr. anche Id., *Storia e scienza*, La Nuova Italia, Firenze 1948; il volume pubblica il contenuto di quattro lezioni sulla metodologia storica tenute da Salvemini all'Università di Chicago nel dicembre del 1938), articolo che riprende in parte la prelezione al corso di Storia moderna pronunciata il 21 novembre 1901 all'Università di Messina. Sul fronte opposto, solo a mo' di esempio, si possono leggere le considerazioni della *Prefazione* dell'ottobre 1920 di G. Ferrero in Id.-C. Barbagallo, *Roma antica*, 3 voll., vol. I: *La preparazione e il trionfo*, Seconda edizione, Le Monnier, Firenze 1930, pp. V-XVI, spec. pp. VIII-IX, nonché la nota di M. Casotti, *La storia non è scienza*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 25 (1933), pp. 353-355.

⁵ G. Calogero, *Lezioni di filosofia*, Volume primo: *Logica*, Einaudi, Torino 1960, p. 78.

della storia. E anche della storia della filosofia. Se anche si vuole ammettere – come, del resto, è stato autorevolmente fatto⁶ – che la verità della filosofia, a differenza della verità storica, fa e deve fare a meno della duplicità tra soggetto e oggetto, la storia della filosofia, pur essendo *della* filosofia (avendo, quindi, un oggetto del tutto particolare e non facilmente definibile/circoscrivibile), rimane storia e, come tale, deve necessariamente perseguire il metodo della storia ispirato alla duplicità soggetto/oggetto appena descritto.

2. L'oggetto nella conoscenza storica

Avendo ammesso che la conoscenza della storia come scienza empirica non può per sua stessa natura esimersi dal risiedere su e grazie a questo rapporto di duplicità, occorre interrogarsi più nel dettaglio sui caratteri dell'oggetto e del soggetto. Abbiamo già chiarito come per oggetto si intendono tutti quegli elementi che occorre studiare per documentare e, dunque, per ricostruire un certo evento, una certa dottrina *vel similia*. È chiaro che, contro quest'ultima asserzione, si potrebbe obiettare che l'oggetto dello storico è direttamente il fatto o la dottrina che intende studiare; questo è senz'altro vero ma è altrettanto vero che, nella maggior parte dei casi, è impossibile che lo storico sia *direttamente* a contatto col fatto. Questo lo si sa bene sin dalla grande stagione della storiografia antica, da Erodoto in avanti. Per semplificare senza banalizzare troppo, per Tucidide la storia è storia di *pragmata, erga, praxeis* (di quelli che chiama *ta hekasta*, i dati, gli avvenimenti concreti⁷), fatti e imprese che, però, come è stato osservato, si sostanzializzano nei discorsi che abbondantemente popolano la sua opera storica⁸. Gli autentici fatti sono i discorsi; è, pertanto, il discorso che, in Tucidide, media il fatto. Il fatto, inteso come fatto passato, al quale non si dà accesso diretto, è sempre mediato dai

⁶ Cfr. G. Sasso, *La storia come «arte» e l'Olocausto* (Croce, Gentile, Hayden White e Carlo Ginzburg), in Id., *Storiografia e decadenza*, Viella, Roma 2012, pp. 53-112 (già in «La Cultura» 46 (2008), pp. 5-60), pp. 56-60 e 110-112.

⁷ Cfr. G. Pugliese Carratelli, *Storia*, in Id., *Umanesimo napoletano*, a cura di G. Maddoli, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 271-305, spec. pp. 276-277 (si tratta della voce *Storia* originariamente pubblicata nel 1984 nel VII volume dell'*Enciclopedia del Novecento* a Roma presso l'Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 186-197).

⁸ Cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Volume primo, Laterza, Roma-Bari 2000³, pp. 257-261.

documenti che ne danno testimonianza; così, lo storico non è mai (o quasi mai) a diretto contatto col fatto oggetto della sua ricerca ma deve tenere a mente che il fatto è necessariamente mediato dai documenti che, quindi, assumono in tutto e per tutto la veste di oggetti. Questi elementi documentari assumono la conformazione di oggetti. Lo storico ha sempre a che fare con documenti, siano questi testi letterari, emergenze archeologiche, residui alimentari o botanici, lacerti murari⁹. Lo storico della filosofia, se è davvero tale (ossia se tale qualifica si mescola a professionalità e serietà scientifica), è sempre a diretto contatto con i testi, siano questi documenti scritti di prima mano (ossia testimonianze dirette) o di seconda (o terza) mano (ossia testimonianze indirette). Chi percepisce molto questa distinzione tra i documenti testuali è soprattutto (ma, beninteso, non esclusivamente) lo storico che si occupa di epoche particolarmente lontane da noi, anzitutto in termini cronologici. Non tutte le ricostruzioni storiche sono identiche o esibiscono le stesse difficoltà, così come non tutti i documenti sono identici. Chi studia la seconda edizione della prima *Kritik* kantiana (1787) ha di fronte a sé un testo preparato e rivisto deliberatamente dall'autore in vista della pubblicazione. Chi studia il poema parmenideo deve necessariamente accontentarsi della tradizione indiretta e a questa fare criticamente affidamento, con tutti i rischi che una situazione del genere impone.

Qui si colloca, almeno *in nuce* e, ovviamente, *mutatis mutandis*, la principale motivazione che spinse Renato Serra, in pagine famose e giustamente memorabili, a intavolare un'analisi di profonda perspicacia circa la relazione tra documento e fatto¹⁰. Come è noto, prendendo spunto da cronache belliche, Serra rifletteva sull'incontrovertibile evidenza per cui non è affatto scontato che un documento relativo a un fatto (come potrebbe essere il resoconto scritto da un ufficiale dell'esercito su una data operazione militare) dica il fatto: tra documento e fatto non vi è e non vi può essere (sempre) identità:

⁹ Questi riferimenti archeologici non sono casuali o meramente esemplificativi ma deliberatamente voluti; l'archeologia non è una scienza opzionale per la storia. Di questo era ben cosciente Santo Mazzarino quando dedicava il suo capolavoro, *Il pensiero storico classico* (1966) a Ranuccio Bianchi Bandinelli «per testimonianza di ciò che a lui archeologo dobbiamo noi tutti studiosi di storia». Si tenga bene in conto che Mazzarino non accosta a "storia" il restrittivo aggettivo "antica".

¹⁰ In proposito utile il capitolo *Storia, cronaca e cosa in sé* dedicato a Croce e a Serra da A. Musci, *La ricerca del sé: Indagini su Benedetto Croce*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 49-77.

C'è della gente che s'immagina in buona fede che un documento possa essere un'espressione della realtà; uno specchio, uno scorcio più o meno ricco, fedele di qualche cosa che esiste al di fuori. Come se un documento potesse esprimere qualche cosa di diverso da *se stesso*. La sua verità non è altro che la sua esistenza. Un documento è un fatto. La battaglia un altro fatto (un'infinità di altri fatti). I due non possono fare *uno*. [...] L'uomo che opera è *un fatto*. E l'uomo che racconta è un *altro fatto*¹¹.

Le riflessioni di Serra sono di centrale rilevanza; l'inevitabile duplicità tra documento e fatto comporta la necessità che l'oggetto di studio sia vagliato e analizzato *criticamente*, ossia proprio tenendo conto che esso non automaticamente coincide col fatto che pure descrive. Per tale motivo, il metodo storico deve essere in ogni caso *critico*: deve tenere presente l'irriducibilità del documento al fatto e deve saper, allo stesso tempo, trarre dal documento tutte le informazioni giudicate come valide per ricostruire quel dato evento nella maniera il più possibile oggettiva (dunque rispondente al vero e al reale). Va da sé che – contravvenendo, così, alla tradizionale ma semplicistica idea che, con Luciano autore di un gustoso libello, l'unico compito dello storico è dire come sono andate le cose (Τοῦ δὴ συγγραφέως ἔργον ἔν, ὡς ἐπράχθη εἰπεῖν¹²) – il vero e il reale (che, perlomeno in campo storico, coincidono) sono per lo storico autentiche chimere. Chi reputa che un'analisi seriamente storica porti ad afferrare il vero e il reale non fa e non può fare il *métier d'historien*, per citare Marc Bloch; che è, per l'appunto, un *mestiere* che presuppone un metodo preciso che, al massimo e se adottato con criterio e rigore, può condurre non alla verità del fatto ma a una sua conoscenza *plausibile*¹³. A questo proposito, credo sarebbe utile tornare a riflettere su alcune pagine crociane – come sempre stimolanti – nelle quali viene fondatamente teorizzata l'impossibilità di *dire* la verità¹⁴: il vero, *stricto sensu*, non si dice,

¹¹ R. Serra, *Partenza di un gruppo di soldati per la Libia* (1912), in Id., *Scritti letterari, morali e politici: Saggi e articoli dal 1900 al 1915*, a cura di M. Isnenghi, Einaudi, Torino 1974, pp. 277-288, p. 286. Lo scritto di Serra è anche ristampato in B. Croce-R. Serra, *Polemica sulla storia*, Introd. di A. Musci, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2012, pp. 119-133.

¹² Luc. Samos., *Quomodo historia conscribenda sit*, 39.

¹³ Sulla nozione di plausibilità e le sue implicazioni in ambito epistemologico e filosofico d'obbligo è il rinvio a C. Cellucci, *Rethinking Knowledge: The Heuristic View*, Springer, Cham 2017, pp. 107-118.

¹⁴ Cfr. B. Croce, *L'ufficio degli oratori e i doveri degli scienziati* (Giugno 1918), in Id., *L'Italia dal 1914 al 1918: Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari 1950, pp. 245-250, nonché *Dire la*

non si può dire così come ogni ricostruzione storica – potrà apparire paradossale – è autenticamente seria e rigorosa nella misura in cui esibisce non l'effettiva verità e/o realtà del suo oggetto di indagine ma la sua plausibilità in termini conoscitivi.

Da questo punto di vista, se il fine privilegiato della ricerca storica è raggiungere la conoscenza *plausibile* di quanto si indaga, si comprende bene, allora, il motivo per cui al fondamento del metodo storico (e storico-filosofico) non stanno asserzioni ma *ipotesi*. Come esiste passato e passato (il passato non è uguale: per seguire le periodizzazioni convenzionali, il passato antico non è né quello medievale né tantomeno quello moderno e viceversa), così non tutte le ipotesi sono identiche. Vi sono ipotesi più fondate e ipotesi meno fondate, quindi ipotesi più plausibili e ipotesi meno plausibili: va da sé che la seria ricerca storica deve partire da ipotesi rigorosamente fondate sull'esame critico e attento, cauto e prudente (in una parola: il più possibile esente da molesti pregiudizi e da finalità estrinseche e strumentali) dei documenti che contribuiscono, in termini di essenzialità, a restituire una prospettiva plausibile relativamente all'oggetto di indagine. Il metodo storico, in questo senso, può, se si vuole, essere definito anche come "euristico": esso, come, d'altro canto, la scienza e, almeno per certi versi, la stessa filosofia, procede per ipotesi che devono essere plausibili e accortamente verificate/verificabili per risolvere problemi – a partire dai dati di cui si dispone –, nel caso della storia della filosofia, problemi di interpretazione storico-filosofici, appunto.

Tutto questo discorso conduce a un tema che giudico cruciale anche per le sue finalità etico-civili (di qui il senso e il valore della citazione in epigrafe) e di cui mi sono occupato, seppur rapidamente, altrove¹⁵: il *rispetto* che il soggetto deve avere per il suo oggetto nell'ambito del fare storia che possiede anche un precipuo valore

verità, in B. Croce, *Etica e politica*, Laterza, Bari 1967, pp. 31-36. Per una adeguata contestualizzazione della questione si può leggere G. Sasso, «Dire la verità»: Sull'Esame di coscienza di Renato Serra', «La Cultura» 35 (1997), pp. 361-401. Chiedo venia al lettore se, nelle citazioni crociane, non menziono i rispettivi volumi dell'Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, edita a Napoli da Bibliopolis e presieduta da Gennaro Sasso ma i volumi da me effettivamente posseduti e consultati.

¹⁵ F. Verde, *A cosa serve oggi fare storia della filosofia? Una modesta riflessione*, Petite Plaisance, Pistoia 2018, Cap. IV. Sulla medesima questione, ovviamente vastissima, sconfinata e impossibile da dominare a livello bibliografico, è da leggere anche G. Galasso, *Studi storici e vita civile*, il Mulino/Istituto Italiano per gli Studi Storici, Bologna-Napoli 2018, pp. 17-34.

etico-civile corrispondente al rispetto per l'altro e dell'altro, inteso non solo (e tanto) come *alterum*, ma, in particolare, come *altera* e *alter*. L'altro, per essere oggetto di rispetto, deve essere riconosciuto come altro; per questo il rispetto trova la sua base teorica nel riconoscimento. Riconoscimento che non è un semplice "conoscimento", ossia un immediato conoscere; è, appunto, un *riconoscere* che, perché sia tale, necessita del contributo essenziale della memoria. In fondo, si *riconosce* ciò che si *ricorda*. Per questo motivo, l'assenza di memoria (o malattia dell'oblio) apre la strada all'impossibilità del riconoscimento e, conseguentemente, della storia¹⁶.

3. *Il soggetto nella conoscenza storica*

Dopo aver preso in esame, anche se per sommi capi, la natura e i caratteri peculiari dell'oggetto nell'indagine storica, è opportuno rivolgere l'attenzione a chi compie concretamente ed effettivamente il lavoro di ricostruzione storica, in una parola lo storico, il soggetto. Si è concluso il paragrafo precedente evocando il termine rispetto; ritengo che il rispetto dell'oggetto sia l'atteggiamento che dovrebbe essere fondante dell'operazione di indagine storica. Rispettare l'oggetto di ricerca vuol dire essenzialmente non attribuirgli valori e significati che non gli appartengono, non piegarlo agli scopi già prefissati del soggetto. Questo significa che l'oggetto deve essere preservato e, allo stesso tempo, restituito il più possibile nella sua autonomia che spesso e volentieri si configura in termini di distanza cronologica (e perfino assiologica) dal soggetto indagante. L'oggetto, tuttavia, va evidentemente e, ancora una volta, per quanto possibile, conosciuto. Come è possibile che tale conoscenza avvenga se l'oggetto ma anche il soggetto rimangono, per così dire, autonomi? A mio parere, autonomia non significa assoluta indipendenza: non sarebbe credibile, infatti, sostenere che un soggetto e un oggetto pensati come *assolutamente* indipendenti possano convergere, in modo tale che il soggetto sia in grado di conoscere l'oggetto.

¹⁶ Su questo tema si rinvia alle dense e quanto mai attuali considerazioni di A. Prosperi, *Un tempo senza storia: La distruzione del passato*, Einaudi, Torino 2021, se si vuole e almeno per certi versi, anticipate dalla memoria crociana *Antistoricismo* letta al VII Congresso internazionale di filosofia di Oxford il 3 settembre 1930 (cfr. B. Croce, *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1963, pp. 251-264).

Il punto è che il rapporto tra soggetto e oggetto non va considerato in termini di assolutezza. Anzi, aggiungo, forse, provocatoriamente agli occhi dei più, che è proprio l'assolutezza (in termini di conoscenza, di verità o di affidabilità alle fonti) il carattere che deve essere bandito da ogni rigorosa ricerca storica (d'altro canto, ciò che è assoluto di per se stesso non è storico¹⁷). Eppure, proprio questa ricerca deve essere possibile; tale possibilità si fonda sul fatto che se il soggetto può conoscere l'oggetto, l'oggetto deve poter essere ridotto al soggetto conoscente. Tale riduzione, tuttavia, non va intesa, appunto, in termini assoluti: è del tutto impossibile che l'oggetto si riduca al soggetto, identificandosi con questo. L'identità di per sé livella completamente le differenze, tanto quelle del soggetto nei riguardi dell'oggetto quanto quelle dell'oggetto nei confronti del soggetto. In precedenza, però, abbiamo convenuto che il metodo di conoscenza storica si basa sull'irriducibile duplicità di soggetto e oggetto; di conseguenza il soggetto, nell'atto stesso di conoscere l'oggetto, si accosta *il più possibile* a esso. Così facendo, l'oggetto, proprio perché conosciuto o in procinto di esserlo, si riduce in qualche modo al soggetto conoscente ma non del tutto. L'oggetto non si riduce mai completamente al soggetto; esiste e rimane pur sempre uno *scarto* che non è affatto di minima rilevanza, dato che è grazie allo scarto che non si dà, nella rigorosa ricerca storica, quel temibile appiattimento del soggetto sull'oggetto e viceversa.

Lo scarto, del resto, segna e giustifica la sempre problematica provvisorietà dell'indagine storica, come si osserverà tra un momento. Ora sia sufficiente ribadire un punto decisivo: il soggetto nell'atto di conoscere il più possibile l'oggetto di indagine deve gradualmente approssimarsi a esso, certamente con la propria cultura, i propri bisogni intellettuali, le proprie aspettative scientifiche e di ricerca, ma senza che tutto ciò si frapponga in modo ingombrante tra il soggetto e l'oggetto come un pericoloso filtro attraverso il quale rintracciare nei documenti-oggetti ciò che si vuole preventivamente rintracciare in loro. Il pregiudizio, in tutte le sue forme, è ciò che più va evitato nell'indagine storica, soprattutto per la preconcepita e aprioristica (cioè a-critica) carica fideistica che esso porta con sé¹⁸. Scriveva acuta-

¹⁷ Cfr. K. Löwith, *Storia universale filosofica?*, in Id., *Hegel e il cristianesimo*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 111-153, p. 151 (ed. or. *Philosophische Weltgeschichte?*, in K. Löwith, *Aufsätze und Vorträge 1930-1970*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1971, pp. 229-256).

¹⁸ Davvero esemplare, da questo punto di vista, risulta la scrupolosa metodologia

mente Federico Chabod, in un notevole saggio su Croce storico, che «il provvidenzialismo o progressismo storicistico di origine hegeliana» è «pericoloso per lo storico non meno del causalismo positivistico»¹⁹. Questo non significa che la categoria di progresso (non da intendersi, naturalmente, come sinonimo di “ottimismo ascensionale” tale da prevedere perfino i progressi futuri dello spirito umano, secondo la ben nota “decima epoca” dell’*Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain* di Condorcet) debba essere in tutto e per tutto ostracizzata; il che, forse e per inciso, è impossibile, dato che, lo si voglia o meno, lo si creda o meno, ma la storia è un cammino ed esso, come tale, si muove secondo una freccia e una direzione, senza che ciò implichi che vi siano entità trascendenti che, necessitandola, la guidino e la orientino²⁰. Dall’attività storica va, piuttosto, bandita l’idea che la storia segua un percorso necessario (che si può chiamare, se si crede, spirito e/o Spirito), anzi necessitato da forze extrastoriche (oppure storiche anch’esse), capaci, però, di indicare e determinare il cammino. È innegabile che la freccia della storia proceda in avanti ma, nel momento in cui si ritiene che il processo storico sia guidato dall’esterno o, per dirla col Gentile di un saggio famoso, perché «la mente stessa riceve un continuo incremento, si fa più *accorta*» e questo non «per azione estrinseca di una illuminazione progressiva» dal di fuori ma «come autoformazione della stessa mente, che fa dei gradini raggiunti base ad ascensioni ulteriori altrimenti impossibili»²¹,

storico-critica attuata, per fare un solo esempio, da C. Ampolo (*Il problema delle origini di Roma rivisitato: concordismo, ipertradizionalismo acritico, contesti. I*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia» 5 (2013), pp. 217-284 e 441-447) relativamente al dibattuto problema storico, letterario e archeologico insieme della fondazione di Roma. Sul ruolo del “preconcetto” nella ricostruzione storica rimane illuminante e pienamente perspicua l’analisi di G. Salvemini, *La storia considerata come scienza*, cit., pp. 45-49.

¹⁹ F. Chabod, *Croce storico*, in Id., *Lezioni di metodo storico, con saggi su Egidio, Croce, Meinecke*, a cura di L. Firpo, Laterza, Bari 1969, pp. 179-253, p. 250 (il saggio fu originariamente pubblicato nella «Rivista Storica Italiana» 64 (1952), pp. 473-530). Sui “pericoli dello storicismo” rimane magistrale la trattazione di G. Calogero, *La scuola dell’uomo*, Sansoni, Firenze 1939, pp. 111-135.

²⁰ Stimolanti suggestioni sul tema offre ora A. Schiavone, *Progresso*, il Mulino, Bologna 2020.

²¹ Cfr. G. Gentile, *Veritas filia temporis*, in Id., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 4ª edizione accresciuta e riordinata, Sansoni, Firenze 1968, pp. 333-355, p. 339. L’immagine gentiliana dei gradini come base ad ascensioni ulteriori e progressive ricorda, tra gli altri riferimenti possibili, la chiusa della *Fenomenologia dello spirito*

l'analisi storica di questo o quel fatto si riduce al semplice e immediato *riconoscimento* e all'*approvazione* di questo processo progressivo senza interruzioni e senza decadenze. Ma questa, banalmente, non è storia. La storia non può limitarsi ad approvare o a riconoscere; essa ricostruisce con umiltà e fatica, raggiungendo, magari, anche esiti inaspettatamente poveri, modesti o, comunque, meno ricchi e sicuri di quanto si fosse ritenuto nell'intraprendere l'indagine, risultati che, tuttavia, non sono affatto un magro guadagno, se, nell'esame, si è utilizzato un metodo responsabile in quanto esente da acritici pregiudizi. È opportuno citare qui alcune righe di Tullio Gregory, brevi sì, ma densissime; secondo l'intellettuale occorre

reconnaître que l'histoire, la succession temporelle, n'a aucune finalité, aucun sens, mais se constitue comme œuvre humaine faite d'innovations et de retours, de continuités et de fractures, et non de moments ordonnés selon une succession logique, mais liés réciproquement en une coprésence problématique et dissonante²².

È senz'altro innegabile che, proprio storicamente, non si dà mai un

(cito, per comodità, la versione italiana einaudiana: G. W. F. Hegel, *Sistema della scienza, parte prima: La fenomenologia dello spirito*, Edizione del 1807 (in Appendice le varianti del 1831), a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 531), dove Hegel, trattando dello spirito assoluto, spiega con chiarezza come lo spirito ricominci daccapo il suo percorso di formazione (*Bildung*; dunque il processo descritto dalla *Fenomenologia* non è affatto chiuso o finito, come sovente erratamente si crede) a partire in apparenza da sé ma, allo stesso tempo, ricomincia da un gradino più elevato (*auf einer höheren Stufe*). In questo movimento di ripresa ma su basi più alte ricopre un ruolo cruciale la memoria che è, nel contempo, anche interiorizzazione (*Er-Innerung*); è, infatti, proprio grazie alla funzione storica della *Erinnerung* che lo spirito può ricominciare la sua *Bildung* conservando ciò che esso ha imparato dalle precedenti esperienze. In merito mi sembra necessario il rinvio a V. Verra, *Storia e memoria in Hegel*, in Id., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, il Mulino 2007, pp. 5-30 (già in F. Tessitore (ed.), *Incidenza di Hegel*, Morano, Napoli 1970, pp. 339-365).

²² T. Gregory, *Le plaisir d'une chasse sans gibier. Faire l'histoire des philosophies: construction et déconstruction*, in H. Hohenegger-R. Pozzo (eds.), *Relations de la philosophie avec son histoire*, Olschki, Firenze 2017, pp. 19-43, p. 38 (l'articolo era apparso già nel «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 93 (2014), pp. 485-510; la versione italiana del saggio è in T. Gregory, *Vie della modernità*, Le Monnier Università, Firenze 2016, pp. 1-21). Sul tema della razionalità della storia a partire dall'Illuminismo e da Hegel è utilissima la messa a punto di P. Rossi, *Avventure e disavventure della filosofia: Saggi sul pensiero italiano del Novecento*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 53-79 (il capitolo in questione era già apparso nella «Rivista di Filosofia» 72 (1981), pp. 429-452).

soggetto non temporale e, appunto, a-storico, ma ogni soggetto vive e opera nel tempo in cui si trova a vivere e, nella concretezza del quotidiano, l'urgenza delle sue esigenze dipendono da esso. È proprio in virtù dell'attaccamento alla vita sua e a quella degli uomini, quindi alla vita in generale, che Arsenio Frugoni amava parlare di storico, anzi di Storico (con la "s" in maiuscolo), e non di studioso di storia²³, non senza contrarre, secondo me, un chiaro debito col Nietzsche della considerazione (inattuale) *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (è, d'altronde, per via della subordinazione della storia alla vita che essa, per Nietzsche, non sarà mai pura scienza come la matematica)²⁴. Ciò, tuttavia, non deve e non può essere un ostacolo nella ricerca storica: possiamo, infatti e per fare un solo esempio, studiare un certo evento della politica antica per soddisfare un bisogno che la contemporaneità ci impone e, tuttavia, nella misura in cui applichiamo immediatamente le nostre esigenze e le nostre categorie di giudizio a questo oggetto, dal punto di vista del rigore storico, abbiamo fallito. Esibire, invece, la distanza, lo scarto, la diversità che l'oggetto in esame costitutivamente conserva e porta con sé e, da parte del soggetto, accostarsi all'oggetto, vagliandone criticamente i caratteri e la natura, per tentare, con sforzo, di raggiungere un sapere il più possibile plausibile sono, a mio parere, gli ingredienti giusti e auspicabili (anzi, essenziali) di chi vuole fare *seriamente* il mestiere di storico. A tale proposito, alcune righe di Croce rimangono efficaci e, per molti versi, ancora attuali:

[...] respingere senz'altro come diverse ed estranee le dottrine passate è, similmente, non solo errore in filosofia ma in istoria, perché quel che si dichiara diverso, estraneo e a noi non appartenente, pur vive nell'interno della nostra verità e ne forma un elemento essenziale ed è diventato nostro²⁵.

²³ Cfr. A. Frugoni, *La storia coscienza di civiltà*, con uno scritto di C. Frugoni, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 81-91.

²⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano 2012²⁰, p. 16. Vale la pena rilevare che la matematica è qui intesa da Nietzsche nei termini ideali dell'assolutezza, il che, oggi, non è qualcosa di così scontato, dato che parte della riflessione epistemologica contemporanea ha abbandonato l'idea che tra scienza, verità e assolutezza in generale vi sia (sempre) identità o anche solo convergenza.

²⁵ B. Croce, *Il concetto della storia della filosofia*, in Id., *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1963, pp. 54-72, p. 62.

4. *La provvisorietà della conoscenza storica*

Che la storia sia una scienza empirica non significa affatto che essa si configuri come una scienza a tutti gli effetti esatta. Chi crede questo crede anche che ogni ricostruzione storica sia altrettanto esatta e vera in termini assoluti. In realtà, si tratta, almeno a mio modo di vedere, di una posizione fortemente ingenua. Ogni ricerca storica che intenda presentarsi come rigorosa possiede sempre margini, più o meno spessi, di problematicità. E, in questo contesto, problematicità significa anche provvisorietà²⁶. Il vero storico è perfettamente consapevole di questo limite, che non è necessariamente un elemento di negatività. Lo si deve considerare, piuttosto, come un elemento intrinseco e costitutivo del fare storia. Per comprendere al meglio questo punto, il confronto ancora una volta con l'archeologia è di ausilio; questa disciplina raccoglie in un'unità più o meno coerente e coesa le informazioni materiali che vengono dalle emergenze archeologiche, dagli scavi effettuati ma anche dallo studio e della consultazione attenta e scrupolosa delle fonti. Il bravo archeologo, però, sa bene che non è detto che le fonti dicano sempre e comunque la verità (innumerevoli, di fatto, sono i casi nei quali si riscontra netta discordanza tra la fonte letteraria e la diretta evidenza archeologica); sa altrettanto bene che quanto va man mano venendo alla luce in uno scavo è una testimonianza diretta e naturalmente alquanto affidabile su una certa area topografica o su un certo evento ma non è senz'altro un dato assolutamente vero e affidabile.

Per quanto rilevante, la presenza, per esempio, di pochi frammenti di ceramica riconosciuta come micenea in una certa area non attesta necessariamente serrati e continui scambi commerciali; così come il ritrovamento di alcuni frammenti ossei al di sotto della Confessione Vaticana, per quanto accuratamente esaminati e passati al vaglio delle cosiddette *hard sciences*, non provano, nei termini di quell'assolutezza a cui più volte ci si è richiamati in queste paginette, che quei frammenti siano propriamente le reliquie dell'apostolo Pietro (d'altronde, come si sa, per l'autore della *Lettera agli Ebrei* – II, 2 – la fede è *πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*).

L'archeologia così come la storia in generale lavora su ipotesi, rintraccia indizi e costituisce delle prove ma sempre e comunque nella coscienza che gli esiti dell'indagine storica sono e rimangono proble-

²⁶ Cfr. G. Salvemini, *La storia considerata come scienza*, cit., p. 46.

matici e provvisori. La scoperta di un nuovo documento oppure una nuova interpretazione fondata su ipotesi più solide possono, per così dire, sempre “rimiscolare le carte”, confutare e perfino annullare le precedenti ricerche. La provvisorietà della conoscenza storica è strettamente connessa tanto ai nostri limiti di esseri umani quanto allo scarto reale e incolmabile che sempre rimane tra soggetto e oggetto e tra i documenti relativi a un fatto storico e il fatto stesso nella sua immediatezza.

Non bisogna rammaricarsi troppo o vergognarsi di tale provvisorietà: sia perché, come già ricordato, essa è una proprietà intrinseca e necessaria della ricerca storica, sia perché provvisorietà non significa irrilevanza o imprecisione. Sarebbe assurdo (e anche non poco offensivo) asserire che la provvisorietà delle indagini storiche non conduca ad alcun risultato positivo. Noi possiamo ben dire che, in generale, conosciamo abbastanza bene il passato e tale conoscenza è resa possibile esclusivamente grazie alle ricerche degli storici. Il punto, però, è che tale conoscenza non è mai assoluta ma, per quanto essa si fondi su indagini specifiche condotte in maniera minuziosa e anche erudita, il risultato di una ricerca storica in termini di conoscenza non può oltrepassare il livello della plausibilità: per questa ragione, un libro di storia che detti certezze assolute e che non tenga conto della problematicità e della provvisorietà degli esiti ottenuti, pur attraverso un esame accurato e ineccepibile delle fonti, semplicemente non è un libro di storia.

5. Storia della filosofia e filosofia

Il paragrafo finale di queste rapide riflessioni, imperfette, sommarie e sempre rivedibili, è dedicato a un altro problema di enorme portata che sarebbe pura tracotanza volerlo affrontare esaustivamente in questa sede. Si tratta del rapporto tra storia della filosofia e filosofia; come già nelle parti precedenti del presente contributo, qui mi limiterò a enucleare quelli che, a mio avviso, sono i punti teorici di maggiore rilevanza relativamente a tale rapporto. Credo si possa e debba iniziare dalle hegeliane *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in particolare dalla *Einleitung (Kolleg 1827/1828)*, nella quale Hegel solleva la questione della parzialità/imparzialità nel fare storia della filosofia. Mi pare che la posizione hegeliana tenga coerentemente insieme parzialità e imparzialità; per un verso, infatti, la storia della filosofia

senza giudizio perde di interesse (*Ohne Urteil verliert die Geschichte an Interesse*), per un altro, però, essa deve essere trattata in maniera imparziale (*unparteiisch*). Hegel mette in chiaro come, nel fare storia della filosofia, bisogna possedere uno scopo (*Zweck*) che si identifica con il pensiero puro e libero (*reine, freie Gedanke*); la storia della filosofia, tuttavia, propriamente (*eigentlich*) non deve avere questo scopo e deve essere trattata in maniera imparziale²⁷. Ciononostante, secondo Hegel, questa imparzialità si paga cara: quando si fa storia della filosofia in modo imparziale, la si fa senza alcun contenuto di pensiero. Questa attività diventa un semplice elencare, un mero raccontare, senza stabilire nessi e relazioni tra le diverse parti, tra le diverse dottrine filosofiche; rispetto alla filosofia che, come si legge ancora nella *Einleitung alle Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Kolleg 1820/1821)*, è «scienza oggettiva della verità (*objective Wissenschaft der Wahrheit*) [...] non un opinare (*kein Meinen*) o un tessere opinioni»²⁸, la storia della filosofia come cumulo di opinioni risulta «una scienza del tutto superflua e noiosa (*überflüssige und langweilige Wissenschaft*), per quanto profitto si possa trarre dall'esercizio del pensiero (*Gedankenbewegung*) e dall'erudizione (*Gelehrsamkeit*)»²⁹.

Ora, sforzandoci di non considerare il più generale contesto in cui si collocano queste righe, ossia il sistema filosofico di Hegel e la sua concezione della storia del pensiero e della storia *tout-court*, ritengo che queste sintetiche valutazioni hegeliane stimolino riflessioni ulteriori che si raccordano in qualche modo a quanto siamo andati dicendo in questo saggio. Credo che nessuno storico della filosofia – che lavori seriamente e con fatica sui testi – consideri la propria disciplina come un mero elencare questa o quella dottrina di questo o quel filosofo senza tentare di stabilire, nessi, relazioni, connessioni tanto all'interno del pensiero di un singolo filosofo quanto tra epoche e tradizioni diverse. Tutto ciò è perfettamente lecito; ciò che, invece, è illecito, nel fare storia della filosofia, è non *rispettare* i testi, attribuendo loro contenuti perfettamente estranei ma dipendenti dai nostri pregiudizi o, peggio ancora, da tesi preconcepite che muovono i nostri sentimenti più intimi e che, per forza di cose e a ogni costo, *vogliamo* ritrovare nell'autore che si studia. Seguendo più o meno da

²⁷ G. W. F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Orientalische Philosophie*, Neu herausgegeben von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1993, p. 294.

²⁸ Ivi, p. 18 (trad. it., p. 49).

²⁹ *Ibidem* (trad. it., p. 48).

vicino l'impostazione hegeliana, anche Croce, in un celebre saggio già menzionato³⁰, ribadendo la forte distinzione tra storia e cronaca e l'idea che ogni esposizione storica deve essere unificata e animata dal fine del progresso intellettuale, estetico, economico, politico e morale se non vuole scadere a mera cronaca e a mera aneddotta, evidenzia come una storia della filosofia che non giudichi, ossia una storia che si limiti a esporre fatti e concetti senza porli in relazione tra loro (quindi senza giudicare) semplicemente non si dia e non possa darsi. Ogni sistema di pensiero possiede una certa pretesa di verità che, per Croce, coincide con la sua coerenza logica³¹; questo significa che è lecito giudicare della coerenza/verità di un determinato testo filosofico con la conseguenza che, nel momento in cui lo si espone storicamente, si deve giocoforza giudicare anche della sua coerenza logica interna e, pertanto, assumere una certa posizione di fronte a essa: di qui l'inscindibilità di storia della filosofia e filosofia.

La posizione crociana meriterebbe di essere approfondita e discussa più estesamente; qui basti dire che il giudicare della coerenza logica – preferisco parlare di coerenza e non di verità, concetto che mi pare avere uno spettro semantico assai più ampio della coerenza – di un documento filosofico è azione senz'altro possibile, forse addirittura inevitabile, ma un'azione sempre e comunque *successiva* al rispetto del documento in quanto tale, che non può dipendere, però, dalle nostre "categorie" di coerenza e di verità. È possibile giudicare della coerenza logica di un testo filosofico in virtù del *nostro* concetto di coerenza e di verità? La risposta può essere positiva e negativa, ma certamente se giudichiamo della effettiva verità (non della coerenza, in questo caso) della biologia aristotelica o della cosmogonia degli Atomisti antichi a partire dal nostro concetto di verità (dunque, nella fattispecie, facendo riferimento alla biologia, alla fisica e all'astronomia contemporanee), ci addentriamo nella selva oscura e ottenebrata dell'errore storico. «Errore storico è alterare le dottrine passate confondendole con le nostre proprie [...]», scriveva Croce³².

Non pochi, però, sono dell'idea che i concetti, le categorie sono eterni, che esiste *la* verità, che esiste *la* coerenza; raggiungere la comprensione assoluta di questi concetti nei limiti della vita umana è atto, secondo me, disperato (in questo la filosofia di Platone o, meglio, una

³⁰ B. Croce, *Il concetto della storia della filosofia*, cit., pp. 64-65.

³¹ Ivi, p. 57.

³² Ivi, p. 62.

certa esegesi del pensiero platonico che trovo molto convincente, ha molto da insegnare)³³. A tale proposito ci si dovrebbe chiedere – ma, ancora una volta, qui non si può esaustivamente affrontare questo tema – se, per esempio, il “diverso” (lo *heteron*) del *Sofista* platonico sia una “categoria” (meglio si dovrebbe dire un *genos*) a-storica, che possa essere esaminata in termini non temporali e ritrovata in altri filosofi che non siano Platone, oppure se il “diverso” del *Sofista* abbia davvero senso nel *Sofista*, ovvero all’interno di quello specifico dialogo platonico che teorizza questa nozione. Non è facile rispondere alla questione; ambedue le alternative potrebbero perfino essere compatibili: da questo punto di vista, il “diverso” è una forma eterna che, tuttavia, va ad assumere caratteri e significati specifici e peculiari propriamente nel *Sofista* così come in altre tradizioni di pensiero. Questa posizione potrebbe risultare, per certi versi, sufficientemente soddisfacente; malgrado ciò, a me sembra più persuasiva l’idea che tutti i concetti siano, per così dire, storici, figli del tempo che li produce. Sono consapevole che ciò possiede aspetti altamente problematici; in fondo, le forme eterne e universali (così come la nozione stessa di verità) sono anche ideali regolativi senza i quali molto, moltissimo cambierebbe. Se non vi fosse, per esempio, un concetto eterno e universale di verità, il nostro modo di comunicare, di pensare, di intraprendere una ricerca che spero di raggiungere un certo obiettivo o anche di agire sarebbe lo stesso?

Tornando al tema di cui ci stiamo occupando, non rispettare i documenti significa non rispettare il loro irriducibile carattere di oggetti che si collocano in maniera (relativamente, dunque non assolutamente) autonoma rispetto al soggetto che intende, per quanto possibile conoscerli. Quando si riduce completamente l’oggetto al soggetto, tra i due, come si è già osservato, viene a stabilirsi un rapporto di identità che, in ultima analisi, proprio perché di identità non è più *stricto sensu* un rapporto. Tale eventuale e ipotetica riduzione fa sì che non vi sia alcuno scarto tra soggetto e oggetto e che il soggetto abbia conoscenza piena e assoluta dell’oggetto. Ma ciò è concretamente impossibile; quando, però, ciò avviene, ci si trova davanti né più né meno che di fronte a un atto di violenza, dovuto al non rispetto della diversità dell’*alterità* dell’oggetto di indagine³⁴. Eugenio Garin,

³³ Per questa esegesi del pensiero platonico rimando al recente lavoro di F. Trabattini, *La filosofia di Platone: Verità e ragione umana*, Carocci, Roma 2020.

³⁴ Cfr. G. Sasso, *La storia come «arte» e l’Olocausto* (Croce, Gentile, Hayden White e Carlo

in pagine veramente memorabili e sempre da rileggere e meditare, non comprendeva perché

tanti 'filosofi' amino violentare la storia (la seria, modesta storia, che ha a che fare con l'*umano*, col *mondano*, col *mutevole*), impegnandosi in quella strana cosa che è la sollecitazione dei testi per attribuire ai grandi morti le loro piccole – o grandi – idee³⁵.

Tra questa tipologia di filosofi, considerati più o meno ironicamente come ottusi profeti, Garin preferiva senza alcun dubbio la compagnia dello storico, un «onesto somaro» rispetto ai profeti appena citati, che «affronta umilmente in archivi e biblioteche la responsabilità dell'indagine faticosa»³⁶. Questa visione sembra riecheggiare le brevi riflessioni nell'*Avvertenza* che precede il *Filippo il Macedone* (1934), dove Arnaldo Momigliano, riconoscendo che la storia della Macedonia rimaneva ancora oscura, sottolineava come l'indagine storica dovesse anzitutto stabilire «la realtà dei fatti prima di interpretarli» e aggiungeva tra parentesi tonde: «mi perdonino i filosofi queste poco filosofiche distinzioni!» (p. VII)³⁷. Ma a Momigliano c'è ben poco da perdonare, a ben vedere. Quando le interpretazioni hanno l'ardire di ricostruire i fatti, sostituendosi ai documenti, non si fa più storia ma si fa altro.

Ginzburg), cit., p. 109. Sul medesimo tema mi permetto anche di rinviare ancora a F. Verde, *A cosa serve oggi fare storia della filosofia? Una modesta riflessione*, cit., Cap. IV.

³⁵ E. Garin, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, in Id., *La filosofia come sapere storico, Con un saggio autobiografico*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 33-92, p. 86 (le *Osservazioni* erano già state pubblicate sul «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 38 (1959), pp. 1-55). Sulla pratica storiografica di Garin rinvio certamente a C. Borghero, *Filosofia e storia della filosofia*, in Id., *Interpretazioni, categorie, finzioni: Narrare la storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2017, pp. 441-464 (già in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 88 (2009), pp. 379-400).

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ A. Momigliano, *Filippo il Macedone: Saggio sulla storia greca del IV secolo a. C.*, Le Monnier, Firenze 1934. L'opera – che, mi piace ricordarlo, giocò un ruolo rilevante nella formazione di Margherita Isnardi Parente (cfr. M. Isnardi Parente, *Arnaldo Momigliano, la VII epistola platonica e l'autobiografia*, in Ead., *I miei maestri*, il Mulino/Istituto Italiano per gli Studi Storici, Bologna-Napoli 2003 – già in «Belfagor» 43 (1988), pp. 245-254 – , pp. 107-117, spec. p. 114 e G. Sasso, *Ricordo di Margherita Isnardi*, «La Cultura» 49 (2011), pp. 411-431, spec. pp. 414-418) – ha avuto una ristampa anastatica con correzioni, con una nuova *Prefazione* di Momigliano e un'*Appendice bibliografica* a cura di Momigliano stesso e di G. Arrigoni per i tipi di Guerini e Associati (Milano 1987).

Eppure, senza classificare la storia al di sotto, al di sopra o sullo stesso livello della filosofia (lo storico, di per sé, non dovrebbe *mai* fare classifiche di merito, se non nei termini della *Wirkungsgeschichte* di un certo pensatore, di un concetto o di una dottrina), deve esserci un rapporto tra storia della filosofia e filosofia che, tuttavia, non può essere una relazione di immediata identità. Come Hegel stesso suggerisce con cristallina chiarezza, il primo atteggiamento deve essere quello dell'imparzialità e solo successivamente quello del giudizio e dell'interpretazione. Con questo non intendo affatto sminuire la rilevanza dell'interpretazione che è *atto proprio* dell'indagine storica. Come scriveva Santo Mazzarino, con la sua consueta acutezza, ci sono casi nei quali se non si interpreta non si può fare storia:

Se noi dovessimo rinunziar a interpretare, noi dovremmo altresì rinunziar a studiare la storia della grecità arcaica, o anche, per l'epoca classica, p. es. la storia della pentecontaetia; dovremmo rinunziar a scrivere di storia antica in genere, e limitarci, se mai, alla edizione dei documenti e dei monumenti – che è il compito (e solo una parte del compito) del filologo e dell'archeologo (e quindi anche dello storico, ma solo in quanto quest'ultimo se ne giova per un'elaborazione critica ed una ricostruzione storica)³⁸.

Le considerazioni che qui andiamo presentando potrebbero sembrare essere ispirate alla più audace mediocrità ma, a rifletterci bene, non è così. Non di rado accade che, distrattamente o meno, si attribuisce al testo che studiamo o spieghiamo le nostre aspettative o, peggio ancora, facciamo illegittimamente dire a quel testo ciò che in esso semplicemente non c'è. L'imparzialità a cui Hegel allude implica, a mio giudizio, una duplice attitudine: il rispetto del testo e la volontà di comprensione. Non solo bisogna rispettare il testo (e, quindi, il pensiero stesso del filosofo che si indaga, fermo restando che tra il

³⁸ S. Mazzarino, *Per un «discorso sul metodo»*. Replica ad Arnaldo Momigliano, in Id., *Fra Oriente e Occidente: Ricerche di storia greca arcaica*, Introd. di F. Cassola, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 405-415, p. 410 (la *Replica* era già apparsa sulla «Rivista Storica Italiana» 40 (1948), pp. 127-132). Per apprezzare il contenuto della citazione mazzariniana occorre tenere presente che il rapporto tra indagine erudita e interpretazione «può essere addirittura considerato preliminare a qualsiasi analisi dell'opera storica di Santo Mazzarino» (A. Giardina, *Introduzione: Stilicone o l'antico destino degli uomini vinti*, in S. Mazzarino, *Stilicone: La crisi imperiale dopo Teodosio* [1942], Rizzoli, Milano 1990, pp. V-XXXVII, p. XX).

filosofo e la sua opera scritta non necessariamente c'è sempre perfetta coincidenza) ma occorre anche *volverlo* comprenderle. Questa volontà comporta un approccio umile, sovente, purtroppo, considerato come proprio di menti filosoficamente deboli, imperfette e perdenti. Solo una mente consapevole che è l'oggetto di indagine, nella fattispecie, il testo filosofico, a "dettare le regole del gioco" (il rapporto tra oggetto e soggetto nell'indagine storica, almeno all'inizio, non può collocarsi su un piano di parità, come pure è stato sostenuto³⁹) è capace di comprenderne il senso, anche quello più recondito, fermo restando lo scarto a cui in più occasioni si è fatto riferimento in questa sede. Ma questa è solo una faccia della medesima medaglia.

Seguendo ancora il dettato hegeliano, l'imparzialità non può costituire l'unico cuore pulsante della storia della filosofia: c'è e *deve* esserci anche il momento del giudizio, dell'interpretazione, per intenderci. Giovanni Pugliese Carratelli, in una splendida voce enciclopedica sulla *Storia*, osservava a ragione come «i documenti parlano secondo le sollecitazioni che ricevono dallo storico; e queste sollecitazioni sono efficaci nella misura in cui le idee, i problemi, gli intendimenti dello storico sono chiari e precisi. Come ogni ricercatore, lo storico trova quello che cerca»⁴⁰. Non solo è legittimo e auspicabile ma è anche necessario, nel fare storia della filosofia, andare oltre la lettera del testo (beninteso: solamente *dopo* averla compresa), dare spazio alla riflessione teorico-ermeneutica (l'interpretazione, scrive Edward Hallett Carr, forse un po' esageratamente, è «la linfa vitale della storia»⁴¹) che essa stimola, provare a fare connessioni e a stringere relazioni con altre filosofie e via dicendo. Lo storico non si appaga solo di raccogliere dati ma fa storia quando li pensa⁴². Il punto è che, nel momento in cui lo storico pensa i dati e nel momento in cui uno storico della filosofia pensa i documenti, emerge l'irrinunciabile istanza ermeneutica. Per questa ragione quando lo storico della filosofia interpreta fa filosofia: necessariamente ogni storico della filosofia deve fare delle assunzioni e fornire delle ragioni filosofiche a sostegno delle sue idee in merito a cosa sia la filosofia e a cosa sia

³⁹ E. H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Seconda edizione a cura di R. W. Davies, Trad. di C. Ginzburg e P. Arlorio, Einaudi, Torino 1966, p. 35 (ed. or. *What is History?*, Macmillan & Co. Ltd, London 1961).

⁴⁰ G. Pugliese Carratelli, *Storia*, cit., p. 297.

⁴¹ E. H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, cit., p. 33.

⁴² Cfr. G. Pugliese Carratelli, *Storia*, cit., p. 297.

la storia della filosofia, a partire dalle quali procederà nelle sue interpretazioni e nei suoi giudizi.

Proprio perché si tratta di storia *della* filosofia, questo momento ermeneutico è senza alcun dubbio di grande, enorme rilevanza ma è, a mio avviso, pur sempre un momento successivo a quello precedente: l'incontro/scontro con le asperità del testo per comprenderne nella maniera il più possibile corretta il senso e la portata storica. Nella misura in cui i due momenti si scambiano di posto o semplicemente non si tengono distinti (il che accade più spesso di quanto pensiamo), si fa violenza al testo e non si fa più storia. Fare filosofia senza tener presenti, almeno alla base, dei contenuti sempre già storicamente dati, sui quali evidentemente costruire un pensiero nuovo e diverso, è impresa vana: la tradizione storica non è una soffocante e asettica gabbia da cui non si esce ma una base inevitabile, un'*opportunità* per pensare correttamente il nuovo e il diverso.

Forse, alla luce di tutto ciò che abbiamo tentato di esporre in questo contributo, appare non casuale il fatto che Hegel stesso raccomandasse la filologia classica come studio preparatorio alla filosofia⁴³. E, a ben guardare, non c'è chiosa migliore di tutto questo discorso che alcune righe di commento di Karl Löwith ad alcuni passi della *Propedeutica filosofica* di Hegel⁴⁴ (uno scritto di particolare rilevanza sull'insegnamento della filosofia nei ginnasi, redatto dal filosofo quando, nel 1808, assunse la carica di rettore del Ginnasio di Norimberga) e, nello specifico, alla sua nozione di *Bildung*, righe che riporto per esteso di seguito e che richiedono di essere accuratamente meditate:

Secondo Hegel è un falso pregiudizio della pedagogia moderna ritenere che non sia importante il materiale con cui si forma il proprio spirito, bensì solo la libera attività del pensiero indipendente, come se l'imparare si contrapponesse al pensiero indipendente, mentre in realtà il pensiero proprio si può esercitare e formare soltanto su tale materiale dato. La storia della fi-

⁴³ Cfr. la lettera di Hegel a Niethammer (Norimberga, 23 ottobre 1812) in G. W. F. Hegel, *Dell'insegnamento della filosofia nei ginnasi*, in Id., *Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, Sansoni, Firenze 1951, pp. 247-248; si veda anche la lettera di Hegel a von Raumer (Norimberga, 2 agosto 1816), in G. W. F. Hegel, *Dell'insegnamento della filosofia nelle università*, in Id., *Propedeutica filosofica*, cit., pp. 262-268, spec. pp. 266-267 (questa lettera è presente in traduzione italiana anche in G. W. F. Hegel, *Lettere*, con una introduzione di E. Garin, Laterza, Bari 1972, pp. 160-167). Sempre per comodità mi limito a citare la versione italiana di questi testi hegeliani.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, cit., pp. 255-261.

losofia contiene i pensieri di coloro che hanno pensato l'essenziale, quei pensieri, che nessun giovane può escogitare da sé⁴⁵.

Sapienza Università di Roma
francesco.verde@uniroma1.it

⁴⁵ K. Löwith, *Il concetto hegeliano di «Bildung»*, in Id., *Hegel e il cristianesimo*, cit., pp. 83-110, p. 98 (ed. or. *Hegels Begriff von Bildung*, in K. Löwith, *Aufsätze und Vorträge 1930-1970*, cit., pp. 211-228). Alla fine di questo saggio vorrei rivolgere il mio sincero ringraziamento all'amico e collega Fabio Sterpetti non solo per il suo cortese invito a prendere parte a questo progetto scientifico con un articolo, ma anche per le sue acute osservazioni scritte su una prima versione del presente lavoro, delle quali ho tentato di fare tesoro.

