

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Storia della filosofia e storia delle idee

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1526310> since 2015-10-11T10:01:37Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

1. Storia delle idee

Nel 1936 Arthur Oncken Lovejoy, il futuro fondatore del prestigioso «Journal of History of Ideas» (1940), pubblicò il suo libro più famoso, *La Grande Catena dell'Essere*. La notorietà del libro non dipese tuttavia soltanto dall'avvincente ricostruzione storiografica che conteneva, ma anche, e forse soprattutto, dall'ampio capitolo introduttivo – «Lo studio della storia delle idee» – nel quale Lovejoy illustrava il proprio metodo storiografico. Nella prima pagina è esposto quello che è probabilmente il cuore della sua metodologia.

Nel trattare la storia delle dottrine filosofiche, la storia delle idee seziona i monolitici sistemi individuali e li risolve, per i suoi fini, nei loro elementi compositivi... Il corpo dottrinale di qualsiasi filosofo o scuola filosofica è quasi sempre, nel suo complesso, un aggregato composito ed eterogeneo: spesso in misura che il filosofo stesso non sospetta. E non è soltanto un composto, ma un composto instabile, per quanto, generazione dopo generazione, ogni filosofo dimentichi in genere questa malinconica verità¹.

Questo suggerimento metodologico può ancora oggi costituire un valido indirizzo per chi pratica la storiografia filosofica. Nessuna forma di filosofia, sia essa un sistema o un insieme di aforismi, nasce da se stessa, da un atto di radicale creazione da parte del filosofo che la propone. Essa deriva necessariamente i suoi materiali da formulazioni filosofiche precedenti, che esprimono esigenze, sensibilità e problematiche di varia natura. Anche nei casi in cui sembra che una filosofia scaturisca dalla genialità creativa del suo autore, come in Nietzsche e in Wittgenstein, un'analisi storica accurata ridimensiona di molto questa ipotesi. Il processo di produzione delle filosofie che si sono succedute nella storia del pensiero consiste in un'opera di *contaminazione*. Di qui, in misura più o meno sensibile, il carattere inevitabilmente composito delle singole filosofie. Ogni filosofo subisce l'azione di una pluralità di influenze, a volte provenienti da tradizioni diverse, a volte anche solo espressioni di versioni differenti di una stessa tradizione. Si pensi, ad esempio, all'intreccio nella filosofia di Locke di cartesianesimo, gassendismo ed

¹ A.O. Lovejoy, *La Grande Catena dell'Essere*, Milano, Feltrinelli, 1981, p. 11.

empirismo, nel quale ultimo trovano espressione da un lato la tradizione baconiana e dall'altro la cultura medica – o meglio le molteplici forme della cultura medica – di Oxford. Sceverare queste diverse eredità, comprendere che in ogni autore rivivono in forma peculiare filoni molteplici di pensiero è dunque il primo e più importante compito dello storico della filosofia.

Di recente è stato opportunamente ricordato che la storia della filosofia può essere considerata come un «repertorio di alternative teoriche», un «grande serbatoio di idee e argomentazioni e di discussioni di quelle idee e argomentazioni»². Questa definizione, pienamente condivisibile, può essere espressa con una metafora più azzardata. La storia della filosofia può essere paragonata a un immaginario 'supermercato delle idee', sui cui scaffali sono collocate le 'idee' prodotte nella storia del pensiero filosofico occidentale, confezionate negli involucri necessari per la loro trasmissione/commercializzazione, cioè le 'opere' in cui sono state trattate. Nei confronti di questo supermercato i filosofi hanno un duplice rapporto: sono da un lato acquirenti, dall'altro fornitori. Essi infatti acquistano le idee-merce per rielaborarle in vista della produzione di altre idee, che andranno poi a riporre sugli scaffali, mettendole a disposizione di nuovi avventori. Ma l'utilizzazione delle idee già disponibili non può avvenire se non attraverso la loro manipolazione e *trasformazione*. Raramente un'idea viene recepita nella sua integralità: e quando questo avviene non genera novità. Di un'idea solitamente sono accolte soltanto alcune componenti, combinate con elementi provenienti da altre idee, in modo da 'confezionare' idee nuove. La creazione filosofica è quindi spesso un'azione di smembramento del vecchio, in cui soltanto *parti* di tradizioni esistenti sono riprese e congiunte con componenti di altra provenienza, per rispondere a nuove esigenze. La concezione kantiana di «idea», ad esempio, nasce dalla congiunzione della tradizione platonica – apertamente dichiarata – e della implicita *way of ideas* cartesiano-lockiana: dalla prima Kant assume la nozione di un contenuto universale (il «concetto di una totalità incondizionata»), rifiutandone però la dimensione ontologica; della seconda apprezza la dimensione mentale, respingendone il corollario particolaristico.

Da quanto precede si può intuire che le contaminazioni da cui scaturiscono le filosofie, anche le più originali, difficilmente mettono capo a combinazioni armoniche. Le tradizioni cui un autore fa riferimento esprimono spesso esigenze speculative o modalità argomentative diverse che non trovano una completa composizione e introducono

² D. Marconi, *Il mestiere del pensare*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 105, 107.

elementi di discontinuità. La convergenza nel pensiero storico-politico kantiano di realismo hobbesiano e di idealismo rousseauiano, di ottimismo «dogmatico» illuministico e di istanze normative trascendentali, di concezione bodiniana della sovranità e di cosmopolitismo politico sono facili esemplificazioni. A dispetto di tanta storiografia apologetica che assume come compito primario difendere gli autori studiati dall'accusa di incongruenza (o di porvi immediatamente riparo con integrazioni ermeneutiche), le aporie, ambivalenze o tensioni categoriali che lo storico scopre attraverso la scomposizione del pensiero di un filosofo sono tutt'altro che negative. La tensione categoriale è indizio della complessità filosofica di un pensatore – solitamente tanto maggiore quanto più innovativa sarà la strada che cerca di percorrere – e rappresenta un prezioso strumento per procedere nella sua ricostruzione³.

La rivalutazione dell'eredità di Lovejoy non significa ovviamente che essa conservi intatta la sua attualità. Molto ingenuamente, egli intende la scomposizione analitica come ricerca degli elementi ultimi, delle «idee-unità» che stanno alla base di ogni filosofia. Per quanto la sua pratica storiografica smentisca poi di fatto questa pretesa, Lovejoy ricade nella facile tentazione di considerare l'analisi storiografica come una forma di *ars combinatoria*: la conoscenza dei mattoni fondamentali dell'edificio filosofico consegnerebbe allo studioso un *passerpartout* ermeneutico per ogni testo. È ovvio, invece, che non c'è un termine ultimo del processo di analisi e di scomposizione: il livello di approfondimento è determinato dalla ricerca stessa, in maniera funzionale agli obiettivi e all'estensione che essa si propone. La scomposizione non è una chiave per tutte le porte della storiografia filosofica, ma un metodo euristico per determinare, sulla base della definizione più oggettiva possibile delle influenze, lo spettro di interpretazioni possibili, che comporteranno comunque sempre l'assunzione di un punto di vista da parte del ricercatore e, quindi, una valutazione, per così dire, 'soggettiva'.

Un altro aspetto pericolosamente superficiale del metodo di Lovejoy è la sottovalutazione dell'emergenza del nuovo, dell'originale nel processo di ricomposizione e rimescolamento delle tradizioni filosofiche, di modo che «la maggior parte dei sistemi filosofici è originale e

³ «Molte interpretazioni di un autore e delle sue idee risultano non soltanto troppo semplificate, ma anche troppo coerenti. (...) Ma soltanto le menti più miopi – se ce ne sono – possono essere in completa armonia con se stesse; la cosa che più importa di molti grandi scrittori, e ciò che li rende tali, è la diversità, spesso nel profondo, addirittura discordante, delle idee alle quali la loro mente è sensibile, e che si manifestano poi nei loro scritti» (A.O. Lovejoy, *L'albero della conoscenza. Saggi di storia delle idee* (1948), Bologna, Il Mulino 1982, p. 24).

caratteristica più nella struttura che negli elementi compositivi”⁴. È vero che gran parte della produzione filosofica solitamente definita “minore” ha spesso carattere eclettico, e quindi consiste, nel migliore dei casi, in efficaci sintesi di filosofie precedenti e, nel peggiore, in forme di *bricolage* filosofico. Questo vale talvolta anche per autori che hanno avuto una grande influenza nella storia della cultura, come Voltaire. Tuttavia, ciò che nella storia della filosofia differenzia i contributi originali dalle rivisitazioni eclettiche è la capacità di far interagire tradizioni o esigenze filosofiche diverse in maniera da produrre idee nuove, irriducibili a quelle da cui derivano. Le novità, se non gli avanzamenti, che segnano le più incisive trasformazioni della storia della filosofia, sono combinazioni di questo tipo.

Del resto, anche le produzioni filosofiche “minori”, nelle quali la ripetizione e l’eclettismo prevalgono sull’originalità del pensiero, sono di rilievo per la storia delle idee. E non soltanto per la storia della «ricezione», cui Pietro Piovani, un po’ riduttivamente, riconduceva il compito specifico di una «storia delle idee» funzionale alla «storia della filosofia»⁵. Le elaborazioni filosofiche più originali non costituiscono un mondo ideale in cui si sviluppa il pensiero, senza connessione con gli altri aspetti della realtà. Al contrario esse sono spesso sottoposte a un processo di *sedimentazione* e di *disseminazione*. Questo processo avviene principalmente attraverso due vie. In primo luogo con la ripresa delle filosofie dominanti da parte di filosofi ‘minori’ che, interagendo con i loro autori di riferimento, contribuiscono significativamente a creare le *tradizioni* destinate a influire a lungo termine sulla successiva produzione filosofica (si pensi ad esempio al rapporto tra Heidegger e la tradizione heideggeriana nel corso del Novecento). In secondo luogo, le grandi filosofie, spesso attraverso le tradizioni cui danno origine, si sedimentano in forme di coscienza collettiva comune, relative ad ambiti più o meno vasti, che riprendono in forma concettualmente depotenziata ma socialmente più efficace le strutture concettuali e argomentative elaborate dai filosofi a un più elevato livello di astrazione. Si pensi all’influenza avuta da Hegel su un ambito specifico come la cultura militare tedesca: von Moltke *doce*⁶. Studiare queste manifestazioni culturali – dagli autori minori alle forme di diffusione culturale diverse dalla produzione filosofica – diventa uno strumento importante per vedere come gli intrecci categoriali che caratterizzano ogni filosofia si riproducano poi a cascata nelle sue sedimentazioni, ora subendo una semplificazione che li rende più direttamente efficaci, ora al contrario complicandosi in una serie di modificazioni (e quindi

⁴ A.O. Lovejoy, *La Grande Catena dell’Essere*, p. 11.

⁵ P. Piovani, *Filosofia e storia delle idee*, Bari, Laterza, 1965, pp. 263-267.

⁶ Cfr. G. Ritter, *I militari e la politica nella Germania moderna*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 274-275.

ancora contaminazioni) richieste dalle specifiche realtà storico-sociali in cui si realizzano. Le ricerche che perseguono questi processi di sedimentazione e di circolazione delle idee non possono pertanto seguire criteri troppo definiti, ma devono lasciarsi guidare dalla molteplicità e peculiarità delle situazioni che analizzano.

2. *Cose tra cose*

Alla base delle considerazioni precedenti vi è il presupposto della relativa *omogeneità* della produzione filosofica con le altre manifestazioni della cultura umana. La filosofia non è lo sviluppo di un pensiero ideale che si autogenera (secondo la vecchia concezione idealistica, per fortuna ormai tramontata). Le produzioni filosofiche sono *fatti* che interagiscono nella vita reale con altri fatti: da un lato i condizionamenti politici, economici e sociali, cioè i *fatti storici* nella loro accezione più forte; dall'altro i *fatti culturali* non filosofici, come la scienza, l'arte figurativa, la musica, il diritto, la religione, il cinema ecc. Non ci sono solo idee filosofiche, ma anche idee scientifiche, politiche, sociali, religiose, artistiche, ecc. E queste idee sono esse stesse fatti, seppure di natura diversa dai trattati internazionali, dai moti sociali, dalle mode, dalle battaglie militari e non militari (tutti avvenimenti che non sono idee, ma si nutrono di idee e producono, almeno indirettamente, idee). Le produzioni filosofiche sono, metaforicamente, *cose tra cose*. Lo studioso di storia delle idee non deve mai dimenticare questa interazione reale.

L'omogeneità della filosofia rispetto alle altre manifestazioni culturali e, a maggior ragione, agli eventi storici che la condizionano, è tuttavia soltanto *relativa*, non assoluta. Ciascun ambito culturale ha il proprio linguaggio, le proprie forme espressive, la propria modalità di rapportarsi ai fenomeni extra-culturali, la propria storia: in una parola, la propria *specificità*. Una specificità che, come si detto, non ostacola la comunicazione; ma impedisce la risoluzione delle differenti espressioni dell'attività umana in un unico magma culturale, magari a sua volta determinato da una sorta di 'struttura' economica, o sociale, o di altro genere. La negazione della specificità della filosofia è una conseguenza, tra l'altro, della trasformazione, iniziata all'interno della stessa scuola di Lovejoy (da parte di John Fisher, Leonard Krieger, John Higham), della storia delle idee nella *intellectual history* che, nella seconda metà del secolo scorso, troverà una delle sue migliori espressioni nella Scuola del Sussex. Inoltre la *intellectual history* è stata spesso praticata da storici *tout court*, che non avevano interesse a distinguere la istanza della contestualizzazione da quella della

salvaguardia della specificità filosofica: «I concetti, naturalmente, non sono parte di un discorso filosofico che aleggia liberamente nell'aria, ma sono radicati socialmente, storicamente e localmente, e devono essere spiegati nei termini di queste realtà»⁷. Ma in questo modo è andata completamente perduta la consapevolezza di due ordini di specificità: quella della filosofia e del suo linguaggio rispetto alle idee non filosofiche e, talvolta, anche quella della specificità delle idee (siano esse filosofiche o no) rispetto agli eventi non ideali⁸. Su entrambi i livelli occorre invece mantenere una chiara distinzione. Tra le idee filosofiche e le idee scientifiche, religiose, politiche, giuridiche, artistiche ecc. esiste sicuramente un'«aria di famiglia» e spesso vi sono anche specifiche corrispondenze (o fattuali influenze); ma ciò non cancella l'irriducibilità dei loro linguaggi specifici. A maggior ragione occorre distinguere tra le idee, filosofiche e non filosofiche, e gli eventi non ideali (sociali, politici, economici ecc.). Tra i due ordini di realtà esiste possibilità di interazione, poiché in entrambi i casi si tratta di fatti che agiscono su altri fatti (le idee agiscono sulla realtà storica, la realtà storica agisce sulle idee); ma si tratta di fatti di natura diversa, perché la fattualità delle idee ha sempre un carattere mentale che consente la loro trasposizione in situazione storiche diverse, mentre quella degli eventi storici, completamente extramentale, è saldamente legata a specifiche condizioni spazio-temporali.

L'interazione tra le idee filosofiche e quelle che si manifestano in altri ambiti dell'attività culturale umana introduce necessariamente al tema della *interdisciplinarietà*. Se tra idee di ambiti culturali diversi sussiste un rapporto di influenza reciproca, la ricerca filosofica non può chiudersi entro i confini di ciò che tradizionalmente viene definito come filosofia, ma deve aprirsi alle intersezioni e alle sovrapposizioni che si verificano tra la filosofia da un lato e la scienza, il diritto, la politica, l'economia, la letteratura, la musica, ecc. dall'altro. L'interdisciplinarietà è stata uno degli obiettivi della storia delle idee sin dall'inizio: le raccomandazioni di Lovejoy in questo senso sono ripetute e insistenti⁹. La soluzione che egli dava al problema era tuttavia, ancora una volta, molto ingenua. Egli pensava a un

⁷ E.J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo dal 1780: programma, mito, realtà*, Torino, Einaudi, 1991, p. 9.

⁸ La negazione di ogni caratterizzazione disciplinare della *intellectual history* è esplicitamente rivendicata da Stefan Collini – il più esplicito teorizzatore della Scuola del Sussex – quando osserva che «il termine *'intellectual history'* indica più chiaramente [che quello di *'history of ideas'*] che viene focalizzato un aspetto dell'attività umana e, sotto questo rispetto, esso non è diverso da *'storia economica'*, *'storia politica'* e così via» (S. Collini – R. Whatmore, *Economy, polity and society: British intellectual history, 1750-1950*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 2).

⁹ A.O. Lovejoy, *La Grande Catena dell'Essere*, pp. 21-24; *L'albero della conoscenza*, pp. 36-39; *Reflexions on the History of Ideas*, in «Journal of History of Ideas», I, 1940, pp. 3-7.

lavoro di *équipe* in cui ricercatori con formazione e competenze diverse potessero esaminare lo stesso fenomeno – la stessa idea – da punti di vista differenti, collazionando infine i risultati delle loro ricerche in un’analisi integrale. La debolezza del progetto, a parte la difficoltà della sua realizzazione, stava nel presumere implicitamente la possibilità di una comprensione dell’oggetto studiato che, scaturendo dalla somma di tutti i punti di vista, si ponesse per così dire al di sopra di essi e fornisse la lettura ‘oggettiva’ dell’idea. Si supposeva cioè la possibilità di una storia delle idee che non fosse storia delle idee filosofiche, storia delle idee letterarie, storia delle idee artistiche ecc., ma storia delle idee *tout court* (benché poi Lovejoy si contraddicesse parzialmente riconoscendo alla filosofia una sorta di priorità rispetto alle altre componenti della storia delle idee). È ovvio che questo punto di vista *super partes* non è conseguibile, e neppure auspicabile. Considerare le relazioni che la filosofia intrattiene necessariamente con altre discipline non vuol dire porsi da un punto di vista esterno ad essa, ma analizzare l’apporto che altre discipline possono aver dato alla formazione del linguaggio filosofico o viceversa, rimanendo tuttavia all’interno della specifica prospettiva filosofica, usando le sue categorie e il suo apparato concettuale. Il discorso filosofico – almeno da quando si costituisce storicamente come distinto dagli altri – conserva la propria specificità, o almeno la propria rilevanza filosofica, anche quando è ‘contaminato’ da altri ambiti: tali determinazioni infatti assumono una connotazione e valenza filosofica allorché entrano in esso (come viceversa le determinazioni filosofiche mutano di natura quando vengono inserite in un discorso scientifico, politico, religioso ecc.). Come è stato opportunamente osservato, è impossibile spiegare la dodecafonia mettendola in relazione alla pittura, alla filosofia, alla poesia e, eventualmente, alla situazione sociopolitica del primo Novecento, dimenticando che Schönberg era un musicista¹⁰: la stessa cosa vale per la filosofia. La pretesa di dar conto delle relazioni reciproche tra ambiti culturali diversi attraverso un discorso neutro e aspecifico non può condurre che a dannose semplificazioni, che non rendono giustizia a nessuno degli ambiti disciplinari e restituiscono un’immagine illusoria della realtà. La relatività dei punti di vista interpretativi non è neutralizzata da un’impossibile oggettività aspecifica, ma dalla semplice consapevolezza della relatività stessa, cioè del carattere irriducibile degli strumenti ermeneutici e linguistici di cui ci si serve.

Il carattere fattuale della filosofia e della sua storia ha anche una conseguenza ulteriore, che riguarda gli strumenti di cui si serve la ricerca storiografica. Se le idee sono sempre in

¹⁰ E. Scribano, «Sulla storia filosofica», in *Filosofia analitica 1996-1998. Prospettive teoriche e revisioni storiografiche*, a cura di M. Di Francesco, D. Marconi, P. Parrini, Milano, Guerini e Associati 1998, p. 43.

relazione con uno specifico condizionamento storico, la storiografia filosofica deve procedere, in tutti i casi in cui è possibile, con gli stessi strumenti di accertamento utilizzati per ogni altra analisi storiografica: ricerche d'archivio, ricostruzione della corrispondenza, confronto dei testi con gli abbozzi non pubblicati, compilazione dei cataloghi delle biblioteche dei filosofi, verifica della circolazione libraria, ecc. Ricorda Eugenio Garin che il lavoro dello storico consiste «nello stabilire dei rapporti, ossia nell'unificare, oltretutto nel distinguere e nel differenziare. [...] Solo che il rapporto, o il processo di unificazione, non sta nel postulare *sic et simpliciter* 'unità' o 'discontinuità', ma nel ritrovare connessioni effettive, legami, somiglianze. Che un pensatore abbia *letto* un altro pensatore, che abbia risposto a certe domande, che abbia fatto certe esperienze, che abbia avuto certi colloqui, che si sia mosso in una società, persona fra certe determinate persone – ecco quello che lo storico deve accertare»¹¹. La raccomandazione di Garin è più che condivisibile. Ma questo tipo di accertamento dei fatti, sebbene indispensabile quando sia possibile, non esaurisce la procedura della ricerca storico-filosofica. In virtù del carattere specifico che li distingue dagli eventi non ideali, i fatti filosofici presuppongono, come si vedrà, una struttura logica e argomentativa che proviene dalle tradizioni precedenti secondo modalità procedurali diverse dalla semplice trasmissione materiale. Il Cartesio di Garin, tutto 'esterno', cioè ricostruito esclusivamente in base agli elementi biografici che ne definiscono la figura di pensatore e di attore individuale («persona fra certe determinate persone»), ci può restituire pienamente l'immagine del Cartesio storico, della sua biografia e anche del suo percorso intellettuale. Ma non ci fornirà mai quel 'modello' di pensiero che Cartesio ha elaborato, combinando e correggendo tradizioni e influenze diverse, per consegnarlo poi alla successiva storia del pensiero. Riprendendo la precedente metafora commerciale, con il metodo 'esterno' possiamo capire molto bene come Cartesio si sia mosso nel supermercato delle idee che è la storia della filosofia; possiamo anche verificare esattamente – forse – cosa abbia e cosa non abbia comprato; ma non riusciremo mai a comprendere quali idee-merce abbia a sua volta depresso su uno di quegli scaffali, lasciandole in eredità ai successivi avventori.

3. I «meccanismi» e le «circostanze»

¹¹ E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Bari, Laterza, 1959, p. 29; cfr. anche p. 138.

Il rifiuto, tipico della storia delle idee, di ricostruzioni 'interne' all'opera di un filosofo implica il necessario ricorso alla *contestualizzazione*. Quest'ultima può tuttavia essere intesa in due modi. Essa può fare più diretto riferimento alle forme logico-argomentative che un pensatore mutua da tradizioni di pensiero precedenti o contemporanee, oppure può porre l'accento sulle condizioni storiche in cui una certa produzione filosofica si realizza. Utilizzando una terminologia introdotta da Jacques Roger, Paolo Rossi ha indicato questi due elementi rispettivamente come «meccanismi» e «circostanze»¹². Cercando di spiegare il lavoro dello storico attraverso l'analogia con quello del genetista, Roger aveva infatti distinto tra i meccanismi genetici, che si ripetono diacronicamente, e le circostanze che indicano i rapporti variabili tra organismo e ambiente, rilevabili solo da un'indagine paleografica. Trasposti dalla metafora genetica all'ambito della ricostruzione storiografica, i meccanismi sono ovviamente quelli *logici* e le circostanze quelle *storiche*.

Pur essendo affascinato da questa terminologia metaforica, preferirei indicare i «meccanismi» e le «circostanze» rispettivamente come le *categorie logiche* e il *contesto storico*. L'uso soprattutto del primo termine richiede qualche spiegazione. Per «categorie» intendo, in senso lato, le modalità dell'organizzazione del pensiero e, in senso più ristretto, le forme logiche dell'argomentazione. Queste strutture categoriali non sono limitate a singole realizzazioni storiche, ma si ritrovano ricorsivamente nello sviluppo della filosofia. L'argomento per cui il tutto viene prima (ed è più importante) delle parti è presente – oltretutto nel *Parmenide*, 157 b-e 158 a, di Platone – nel pensiero politico di Aristotele come in Hegel o nei *communitarians* contemporanei. Le ragioni dell'indipendenza dell'elemento spirituale da quello materiale che si affacciano sulla scena della filosofia occidentale con le riflessioni pitagoriche sull'immortalità dell'anima, come probabile ripresa di una tradizione sciamanica orientale, sono analoghe a quelle sviluppate da Platone, da Agostino e dalla scolastica cristiana, fino a ripresentarsi nel dualismo metafisico cartesiano, modello di tutti i dualismi moderni, anche non più metafisici. Nel corso della storia le modalità formali del pensiero si sono raffinate e articolate, consolidandosi progressivamente – alcune prima, alcune dopo – in quelle che comunemente chiamiamo le 'categorie' del ragionamento filosofico: affermazione/negazione, dipendenza/indipendenza, eguaglianza/diversità/analogia, identità/contraddizione, particolarità/universalità, qualità/quantità, possibilità/contingenza/necessità, sostanza,

¹² Paolo Rossi, *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 54-55. Il testo di J. Roger cui Rossi si riferisce è *Per una storia storica delle scienze*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXIII, 1984, p. 298.

relazione, unità/pluralità/totalità, immanenza/trascendenza, soggetto/oggetto, causalità, finalità/funzione, meccanicismo/organicismo, e così via. Sostenendo che queste categorie hanno un'influenza diacronica nello sviluppo della storia della filosofia, non si pretende però che siano extrastoriche, quasi categorie trascendentali o una sorta di vichiana «metafisica della mente» che corre parallela al processo storico. Anche esse, ovviamente, sono condizionate dalla storia. Nascono, si sviluppano, a volte scompaiono per riemergere a distanza di secoli, a volte sembrano superate definitivamente: ma tutto ciò avviene sempre all'interno di situazioni storiche. Ciò che si vuol dire è quindi solo che le categorie filosofiche hanno il carattere di fenomeni «di lunga durata» irriducibili a singoli segmenti del processo storico, che a volte accompagnano, seppure nella diversità delle situazioni, per gran parte del suo corso.

Le categorie devono quindi essere distinte dai *concetti*, che pure rappresentano la seconda importante componente della specificità del linguaggio filosofico. I concetti – almeno come qui vengono intesi – sono i contenuti di pensiero cui le categorie mettono capo: ad esempio le nozioni di realtà, mondo, natura, Dio, ragione/intelletto, anima/corpo, bene, bello, giusto, diritto/dovere, destino, libertà. A differenza delle categorie (formali), che sono diacroniche, i concetti (materiali) sono quindi solitamente connessi a singole realtà storiche. Solo per comodità espressiva parliamo di 'storia del concetto di libero arbitrio': in realtà la storia che noi ricostruiamo è la storia di tanti concetti diversi di libero arbitrio, risultanti dal variabile gioco delle categorie usate, nonché dall'intreccio tra le categorie e lo specifico condizionamento storico. Ciò che ci consente di ricostruire una storia del concetto, o meglio la storia di concetti in parte convergenti e in parte divergenti, è appunto la permanenza in questo processo di strutture categoriali che producono continuità e differenziazioni. È ovvio, tuttavia, che non c'è una linea di cesura netta tra categorie e nozioni concettuali cui esse mettono capo, poiché i concetti sono intessuti di categorie e, viceversa, difficilmente le categorizzazioni sono formulabili in astratto, senza essere incorporate in concetti. Tuttavia è chiaro che ciò che contribuisce prevalentemente alla formazione delle tradizioni sono le categorie piuttosto che i concetti. Possiamo parlare dell'aristotelismo come di una tradizione che, sotto molteplici ambiti disciplinari, riprende le stesse modalità argomentative in contesti concettuali diversi. Ad esempio, in campo logico, ritroviamo il riferimento alla struttura argomentativa di Aristotele in Alessandro di Afrodisia e nei commentatori neoplatonici, così come nella discussione scolastica degli universali, nella logica di Leibniz o di C. Wolff, nel problema moderno della deduzione categoriale (Kant, Hegel, Trendelenburg, Brentano), nella formalizzazione della sillogistica

di Łukasiewicz, o nella riscoperta novecentesca della dialettica (Popper, Perelman, Gadamer)¹³. I singoli risultati concettuali, invece, sono molto diversi, sia perché talvolta sono inconciliabili tra loro, sia perché possono anche ritrovarsi con altre motivazioni in tradizioni differenti. In questo senso, ma solo in questo senso, le categorie hanno una capacità esplicativa, anche ai fini della ricostruzione storica, che i concetti non possono avere.

Ho finora parlato di categorie e di concetti, cercando di evitare l'uso dell'espressione «problema filosofico», ancorché questo non sia ovviamente sempre possibile – anzi, nella convenzione linguistica della comunità filosofica, sia inevitabile. La ragione di questa presa di distanza è che il problema filosofico presenta una natura ancipite: si riferisce ora alle categorie ora ai concetti, e può essere ridotto alle une o agli altri. A volte esso non è che l'esplicitazione delle alternative presenti nelle strutture argomentative (categoriali). Ad esempio, il «problema» della metafisica, nella filosofia occidentale, è il prodotto storico della rielaborazione di strutture logiche come: l'uno non è compatibile con i molti, oppure esistono forme di compatibilità o riduzione dell'uno ai molti (ovvero l'essere è o non è compatibile con il divenire e, nel primo caso, in che modo lo è). Altre volte – come nel caso del «problema del bene», del «problema di Dio», del «problema della felicità» – il «problema» è piuttosto un'espressione compendiosa che si riferisce alla comunanza che collega tra di loro una famiglia di 'concetti', nel senso sopra chiarito, malgrado le loro differenze categoriali. È ovvio che, come le categorie, in quanto indispensabili apparati logici, non sono separabili dai concetti, intesi come i risultati contenutistici del loro operare, nello stesso modo anche i due significati di problema filosofico sopra distinti sono interconnessi: il «problema della libertà» può fare riferimento insieme alle strutture argomentative da cui nascono i diversi concetti di libertà (o di determinismo) e alla storia complessiva di tale concetti (per comodità considerati come espressioni di un unico concetto). Né in un caso né nell'altro, tuttavia, il problema si sottrae alla trasformazione storica, né all'intreccio delle tradizioni e dei modelli argomentativi né al condizionamento storico oggettivo. Come non esistono categorie (e meno che mai concetti) extratemporali, non ci sono «problemi eterni», e quindi neppure «problemi filosofici» *tout court*. Al contrario i problemi filosofici sono in realtà sempre problemi *storici* (espressione che, a differenza della prima, è pienamente giustificata), cioè sono sempre riferiti a una particolare situazione storica: sebbene le strutture categoriali si ripetano in tempi più o

¹³ Devo in parte questi esempi ad Enrico Berti.

meno lunghi, la modalità in cui si realizzano via via in determinate costellazioni concettuali assume sempre una configurazione condizionata dalle esigenze culturali e ambientali che hanno condotto a compiere quell'operazione. Le forme logiche in cui Aristotele struttura il suo discorso sulle categorie sono le stesse riprese da Porfirio nell'*Isagoge*, ma il contesto culturale è radicalmente cambiato: ora diventa centrale la questione dello *status* ontologico delle categorie (enti, noemi, voci), preliminare a quel problema degli universali che attraverserà il Medioevo e che, come problema, era sostanzialmente estraneo ad Aristotele. Nella formulazione della dottrina della grazia Lutero riprende le stesse argomentazioni formali del *De gratia et libero arbitrio* di Agostino e, attraverso di lui, di Paolo (*Romani* 3, 21-31), ma se si considera la connessione teorica tra grazia e libertà, si vede come il suo problema sia molto diverso. Preoccupato di spiegare ai Cristiani romani di origine israelitica che la giustificazione non dipende dall'osservanza della legge mosaica, Paolo neppure si pone il problema della libertà, completamente estraneo alla sua cultura. Accanto all'esigenza di riaffermare la dipendenza pratica dell'uomo da Dio contro l'eresia pelagiana continua invece a sussistere in Agostino l'istanza teorica di rendere compatibile la grazia con la libertà umana, sulla quale egli aveva precedentemente messo l'accento sotto l'urgenza della polemica antimanichea. Per Lutero, motivato politicamente dalla lotta alla Chiesa romana e culturalmente dalla volontà di porre fine alle compromissioni erasmiane, non c'è più alcuna ragione di salvare spazi per una libertà che non sia la «libertà cristiana» della sottomissione alla volontà di Dio.

Sulla base di quanto precede emerge quale dev'essere il rapporto tra categorie e contesto storico. Parlando della relazione tra «meccanismi» e «circostanze» Paolo Rossi sosteneva che «*le circostanze sono importanti quanto i meccanismi*» e che una soddisfacente spiegazione storica «*risulta dalla integrazione della conoscenza dei meccanismi e della conoscenza delle circostanze*». Ma subito dopo aggiungeva di esser certo che lo storico delle idee, almeno quello che si occupa di scienza, «*privilegia la conoscenza dei contesti e delle circostanze rispetto alla conoscenza dei meccanismi interni e dei modelli formali della crescita*»¹⁴. Concordo sulla necessità di entrambe le componenti. Mi sembra infatti eccessiva la netta contrapposizione operata da Bernard Williams tra una storia delle idee riduttivamente intesa come ricostruzione storica del contesto e una storia della filosofia incentrata sul rapporto delle filosofie del passato con i problemi del presente¹⁵. Non si può

¹⁴ Paolo Rossi, *Un altro presente*, cit. pp. 54-55.

¹⁵ B. Williams, *Il senso del passato*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 279.

capire la filosofia dei Sofisti o dello stesso Platone senza tener conto della crisi della *polis* del V secolo; o il pensiero politico di Hobbes senza tener conto non solo, ovviamente, della situazione storico-politica dell'Inghilterra del XVII secolo, ma anche di elementi culturali come l'intreccio tra pensiero filosofico e cultura biblica. Tuttavia l'accento va spostato dalle circostanze ai meccanismi. La specificità della filosofia rende indispensabile e prioritario cogliere l'intreccio delle tradizioni logico-argomentative – delle categorie – che spiegano le componenti di similarità e di differenziazione delle singole produzioni filosofiche. Sotto questo aspetto appare ingiustificabile la distinzione operata da Rorty tra «ricostruzione storica» e «ricostruzione razionale» di una determinata filosofia¹⁶: senza la ricostruzione razionale, cioè senza l'esplicitazione dei modelli logico-argomentativi che strutturano un'espressione filosofica, non è possibile ricostruirla neppure storicamente, a meno di non ridurla a un fenomeno culturale indifferenziato che non ha rilevanza filosofica, così come non ha rilevanza musicale una spiegazione ambientale della dodecafonia che non faccia riferimento alle precedenti tradizioni musicali.

4. La storia e il tempo

Le considerazioni che precedono conducono a chiarire quale rapporto intercorra tra lo storico della filosofia e il passato che ricostruisce. Per lunghi decenni la cultura italiana, sotto l'influenza del neoidealismo, ha liquidato facilmente il problema sulla base del principio della contemporaneità di ogni storia, che annullava la distanza del passato dal presente¹⁷. L'idealismo è ormai acqua passata. Ma paradossalmente lo stesso appiattimento del passato sul presente è oggi spesso compiuto, su larga scala, dai filosofi analitici (anche se non da tutti, e certo non dai più avvertiti). Il procedimento in realtà è inverso: l'idealismo riconduceva tutto a storia (dello spirito), la filosofia analitica oblitera la storia e riconduce tutto all'extratemporalità delle relazioni logiche (della mente). In questo modo sembrerebbe possibile affrontare «le opere di Platone come se fossero state pubblicate nel mese scorso su *Mind*»¹⁸.

Per Gentile ogni storia è storia contemporanea, perché «riflette attraverso la rappresentazione di eventi e passioni passate i problemi, gl'interessi e la mentalità dello

¹⁶ R. Rorty, in *Filosofia '87*, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza 1988, 81-90.

¹⁷ «Anche la storia già formata che si dice o si vorrebbe dire storia non contemporanea o passata, se è davvero storia (...) è contemporanea e non differisce punto dall'altra, la storia vissuta o presente» (B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1929, p. 4).

¹⁸ B. Williams, *Il senso del passato*, p. 280.

storico e del suo tempo»¹⁹. Per (alcuni) analitici contemporanei si può dialogare con Platone o Aristotele o Kant, perché in essi è possibile ritrovare gli stessi problemi teorici di oggi. In un caso come nell'altro si compie l'errore di proiettare sul passato una realtà e un modo di pensare che appartiene solo al presente. Un errore contro cui metteva in guardia già il primo storico moderno della filosofia: «Non dobbiamo credere che l'antica filosofia corrisponda agli abiti del nostro tempo o all'idea di sapienza coltivata presso di noi. L'inosservanza di questa regola generò mostri filosofici e trasformò i profeti degli antichi Ebrei e perfino i re orientali in professori di filosofia, nutriti allo studio dell'enciclopedia di oggi»²⁰. Ma oggi questo errore si può presentare in una forma più insidiosa. Da un lato, la storia della filosofia deve avere lo scopo «di rendere strano (*strange*) ciò che nei nostri presupposti è familiare»; dall'altro la struttura filosofica che viene scoperta nelle opere del passato deve essere «strana abbastanza da aiutarci a mettere in discussione la nostra situazione attuale e l'immagine generalmente accettata della tradizione»²¹.

Williams riconosce che i problemi storici (cioè i problemi filosofici che si presentano in una precisa connotazione storica) sono problemi del passato e richiedono una consapevole presa di distanza da parte del loro interprete. Tuttavia egli ritiene che, nella misura in cui la loro *strangeness*, insieme di estraneità e stranezza, può avere una funzione euristica per meglio intendere la modalità in cui quelle questioni sono poste attualmente, essi siano anche problemi del presente. Inevitabilmente si instaura una sorta di dialogo tra passato e presente. «Quando gli antichi parlano, non ci parlano solo di loro stessi, ma anche di noi. Lo fanno in ogni circostanza in cui si riesce a farli parlare, perché ci dicono chi siamo. Il che, naturalmente, costituisce lo scopo principale del nostro tentativo di farli parlare»²². Nelle pur accurate analisi storiografiche di Williams la ricostruzione del passato è sempre il *pendant* della problematizzazione del presente, sia che il confronto sia fatto in termini di convergenza sia che conduca a una distinzione o contrapposizione: per rimanere nell'ambito della cultura greca, che egli privilegia, il primo caso è ad esempio quello delle questioni metafisiche e gnoseologiche e il secondo quello delle questioni morali²³; oppure, facendo riferimento a fattispecie più particolari, un esempio del primo caso è la permanente attualità che la cultura letteraria classica conserva nella sua descrizione delle strutture psicologiche della «vergogna», mentre il secondo è esemplificato

¹⁹ G. Gentile, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Milano, Garzanti, 1991, p. 769.

²⁰ J. Brucker, *Historia critica philosophiae*, Lipsiae, Bern, Christoph Breitkopf, 1742, pp. 19-20.

²¹ B. Williams, *Il senso del passato*, p. 286.

²² B. Williams, *Vergogna e necessità*, Bologna, Il Mulino, 2007.

²³ B. Williams, *Il senso del passato*, pp. 4-5.

dall'incompatibilità della giustificazione aristotelica della schiavitù in rapporto alle diseguaglianze economiche del mondo contemporaneo²⁴. Questo non esclude, ovviamente, che studi come quelli di Williams siano ottimi esempi di una meritevole e attraente ricerca filosofica che, collocandosi tra filosofia e storia della filosofia, si serve opportunamente dei problemi del passato per restituire alla ricerca attuale il senso della contingenza e la consapevolezza delle alternative: ma questa indagine è altra cosa e svolge una funzione diversa rispetto alla *storia* del pensiero filosofico. Di questa differenza sembra essere avvertito Williams stesso quando osserva che accanto alla domanda propria della comprensione storica di un testo («che cosa significa?» o, meglio, «che cosa significava?») vi è una questione di altro genere («che cosa significa per me?»): nel secondo caso ciò che convenzionalmente è detto 'storia della filosofia' è piuttosto una 'filosofia della storia della filosofia'²⁵.

I problemi oggetto della ricostruzione storica sono *problemi del passato*. In questo senso è ancora utile la risposta data da Lovejoy in *Present Standpoints and Past History* (1939), replicando indirettamente a John Dewey e a John Randall che, seppure in una forma strutturalmente diversa dagli idealisti italiani, riproponevano anch'essi la tesi della contemporaneità della storia²⁶. Provocatoriamente, il «caso» ipotizzato da Lovejoy è tratto dall'ambito archeologico. Si supponga che in una pianura piatta si ritrovi un cumulo quadrangolare non spiegabile geologicamente. Formulando l'ipotesi che si tratti di un manufatto umano, gli archeologi procederanno a scavare per trovarne la conferma. Se verranno in questo modo reperiti scheletri, monili e suppellettili, non solo verrà confermata l'ipotesi iniziale, ma si otterranno preziose informazioni storiche su un popolo scomparso, le quali si giustificano da sé, senza porre la domanda del loro significato per il presente. In questo caso è ovvio che il problema affrontato e risolto dalla ricerca archeologica è, esclusivamente, un problema del passato. Ma lo stesso discorso vale – si può aggiungere – anche quando ci si interroga sui motivi per cui Cartesio interrompe la stesura delle *Regulae ad directionem ingenii* o sulle tradizioni che portarono Spinoza alla composizione del *De intellectus emendatione*: si tratta anche qui di problemi del passato, la cui rilevanza è implicita nelle dinamiche storiche che hanno prodotto questi fatti e indipendente dal valore di un confronto con la situazione attuale.

²⁴ Cfr. capp. 4 e 5 di *Vergogna e necessità*.

²⁵ B. Williams, *La filosofia come disciplina umanistica*, Milano, Feltrinelli, 2013, pp. 197-198.

²⁶ A.O. Lovejoy, *Present Standpoints and Past History*, in «The Journal of Philosophy», XXVI, pp. 477-489.

Questo non esclude ovviamente che la ricerca storica – filosofica o no – abbia una relazione con il presente. Innanzitutto essa deve rispondere a determinati ‘interessi’ che motivano la ricerca. Senza un interesse archeologico per la scoperta di un popolo sconosciuto e delle sue modalità di vita, non solo non si intraprenderebbe un’opera di scavo, ma neppure sorgerebbe la domanda sull’origine naturale o artificiale del cumulo quadrangolare. Senza interesse per l’evolversi delle categorie che stanno alla base della giustificazione delle procedure formali della conoscenza nel Seicento non avrebbe senso leggere le *Regulae* cartesiane o il *De intellectus* spinoziano, che sono tra l’altro superati rispettivamente dal *Discorso sul metodo* e dall’*Ethica*. Ma coltivare questi interessi ed applicarli alla scienza storica non significa proiettare sull’oggetto di quest’ultima parametri interpretativi o, peggio, valutativi che appartengono alla nostra cultura. È quindi discutibile considerare il Cartesio delle *Regulae* o lo Spinoza del *De intellectus* (come del resto anche il Cartesio del *Discorso* o delle *Meditazioni* o lo Spinoza dell’*Ethica*) come un modello di spiegazione per il presente che vada al di là delle analogie formali con procedure gnoseologiche attuali.

Ma c’è ovviamente una seconda connessione della storia della filosofia con il presente. Dire che i problemi storici (anche quelli filosofici, considerati come storici) sono sempre problemi del passato non significa che la storia della filosofia abbia una funzione esclusivamente «antiquaria», cui aspira «colui che custodisce e venera – colui che guarda indietro con fedeltà e amore, verso il luogo onde proviene, dove è divenuto»²⁷. La storia della filosofia è importante perché aiuta a capire il presente facendo comprendere il passato da cui il presente proviene. E non è vero che, come sostiene Williams, la ricostruzione della continuità delle tradizioni filosofiche annulli la percezione della distanza tra passato e presente²⁸. Ciò avverrebbe se il passato venisse messo *immediatamente* a confronto con il presente. Ma la caratteristica della storia delle idee, cioè della ricerca delle trasformazioni che gradualmente modificano i prodotti del pensiero umano, è di procedere individuando mediazioni, cioè convergenze che implicano divergenze, somiglianze che implicano diversità, continuità che implicano discontinuità, cioè processi il cui l’esito finale si differenzia, quando non si contrappone, al movimento d’abbrivio. Questo corretto riferire il passato al presente, per spiegare il presente attraverso le mille mediazioni con cui il passato ha influito e influisce su di esso, è il cuore e la vocazione di ogni ricerca storica, anche non filosofica.

²⁷ F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, Milano, Adelphi, 1981, p. 24.

²⁸ Cfr. B. Williams, *Il senso del passato*, p. 286.

5. Interpretazione: testo e contesto

Il presupposto metodologico che le idee presentino il carattere della fattualità – ‘cose tra cose’ – ha un’immediata ricaduta sul problema dell’interpretazione del testo. Ne discende infatti che il testo ha tendenzialmente *un solo* significato, il quale rispetta le intenzioni dell’autore: «l’interprete non è nient’altro che il lettore che comprende il contenuto di un’opera secondo le medesime modalità dell’autore»²⁹. Il testo in quanto tale non esclude *costitutivamente* la trasparenza della sua interpretazione. Ciò non significa ovviamente che esso si riveli immediatamente all’interprete nell’univocità del suo significato: scarto tra intenzione dell’autore e risultato redazionale, opacità della scrittura o ambivalenza della terminologia, complessità delle argomentazioni usate (e delle tradizioni sottese), condizionamento da parte di elementi ambientali, presenza di influenze culturali non esplicitate ecc. riducono la trasparenza del testo e motivano la molteplicità delle interpretazioni. In questo senso, e solo in questo senso, nessuna interpretazione di un testo è mai conclusiva e ogni interpretazione è ‘sogettiva’. Ma in ogni caso nel testo non ci può essere nulla di più di quanto storicamente l’autore ha voluto o potuto dire. Pertanto «nessun soggetto può essere imputato di aver detto o fatto qualcosa che non possa essere accettato come descrizione corretta di ciò che egli ha voluto dire o fare»³⁰. La prima condizione per una corretta interpretazione del testo è quindi negativa: non proiettare su di esso schemi interpretativi che, socialmente o individualmente, possono appartenere soltanto all’interprete. Di queste «mitologie», che indebitamente si sostituiscono alle «storie» di dottrine passate, Quentin Skinner ha compilato un elenco paradigmatico, ancorché certo non completo: anacronismi e anticipazioni per cui autori del passato appaiono propugnatori di dottrine successive (Marsilio da Padova come teorico della distinzione dei poteri); interpretazioni prolettiche (l’ascesa di Petrarca al Mont Ventoux come inizio del Rinascimento; Machiavelli come fondatore della politica moderna); «pregiudizi del campanilismo» che trasferiscono sugli autori schemi concettuali propri della cultura dell’interprete; ricostruzioni fantasiose delle ‘influenze’, ecc.³¹.

La conseguenza immediata di questa posizione metodologica è il rifiuto radicale della tradizione ermeneutica. Le diverse e spesso contrastanti forme di questo assai variegato

²⁹ R. Brandt, *La lettura del testo filosofico*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 7.

³⁰ Q. Skinner, *Dell’interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 2001, p. 41.

³¹ Q. Skinner, *Dell’interpretazione*, pp. 14-43.

indirizzo hanno in comune il presupposto che tra interprete e testo si possa e debba verificare una interazione che condiziona il significato testuale. L'ermeneutica ritiene che nel testo vi sia sempre un significato arcano, che la fattualità testuale vela e che solo la dinamica interpretante/interpretato può scoprire. Sotto questo aspetto è comprensibile la vicinanza della tesi heideggeriana per cui «la 'dottrina' di un pensatore è ciò che, nel suo dire, è rimasto non-detto»³² con la pratica decostruttiva di Derrida che ricerca il non-scritto nella continua *différence/différance* da segno a segno. Ciò che stupisce è invece che una simile impostazione abbia penetrato anche un autore che per altri aspetti appartiene a pieno titolo alla *intellectual history*. Per Dominick LaCapra lo storico deve congiungere due metodi diversi: da un lato quello «documentario», il quale interpreta il testo in termini di «dimensioni fattuali o letterali, che implicano il riferimento alla realtà empirica e convogliano informazioni su di essa»; dall'altro il metodo «*worklike*», che «è critico e trasformativo, perché decostruisce e ricostruisce il dato, per un verso riproducendolo ma per l'altro portando alla luce qualcosa che non esisteva prima, almeno in quella significativa variazione, alterazione o trasformazione». Accanto alla «ricostruzione» la *intellectual history* deve quindi aprirsi alla «interpretazione». E questa implica il «dialogo tra passato e presente», la «conversazione con il passato» o perfino «l'interazione tra passato, presente e futuro»³³. Appellandosi alla austiniana performatività del linguaggio, LaCapra si propone di rivisitare i grandi testi del passato in modo «da attingere un livello di comprensione e forse di uso linguistico che compete (*contends*) con essi»³⁴. Secondo la migliore tradizione della *intellectual history*, al contesto viene riservato un posto d'onore; ma, in un intraducibile gioco linguistico, il *context* viene a coincidere con il *contest*. Nella prospettiva della storia delle idee, invece, lo storico non dialoga il passato, e meno che mai compete con esso.

Alla base dell'atteggiamento ermeneutico sta la convinzione che «ciò che si offre alla nostra conoscenza storica come proveniente dalla tradizione o come tradizione [...] non è un oggetto in sé fissato, che si tratti di accertare». L'ermeneutica si richiama a «un agire della cosa stessa rispetto al quale il soggetto è piuttosto passivo. Questo agire della cosa stessa è l'autentico movimento speculativo, che afferra e trasporta il soggetto pensante»³⁵. La prospettiva della storia delle idee poggia sul presupposto contrario: il testo ha una

³² M. Heidegger, *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanesimo*, a cura di A. Bixio e G. Vattimo, Torino, Società Editrice Internazionale, 1975, p. 37.

³³ D. LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts Contexts Language*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1983, pp 30-31, 65.

³⁴ D. LaCapra, *Rethinking Intellectual History*, p. 63.

³⁵ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1989, p. 543.

natura *inerte*. Esso è un prodotto dell'attività umana (come le opere artistiche, gli spartiti musicali, le teorie economiche ecc.) che ha il carattere della compiutezza, anche quando è rimasto incompiuto. Può essere manipolato, rielaborato, eseguito, applicato in molte maniere che continuano il processo di ideazione ma, per quanto riguarda la sua interpretazione come testo *dato*, può soltanto *subire* la scomposizione delle sue componenti. La sua comprensione non può essere che genetica, attraverso l'analisi degli elementi ideali o ambientali che hanno condotto alla sua formazione: vale a dire l'analisi dei meccanismi e delle circostanze, delle categorie argomentative e del contesto storico, delle tradizioni filosofiche che in esso confluiscono e dei condizionamenti esterni che esso patisce.

Delle categorie si è già detto. Qualcosa si deve aggiungere sul contesto, che giustamente è spesso considerato come il più sicuro strumento per ancorare l'interpretazione all'oggettività fattuale. Ciò è sacrosanto e non può che essere ribadito. Esistono tuttavia forme fuorvianti di analisi del contesto. Forse la più diffusa di esse è data dall'influenza pervasiva che il *linguistic turn* ha avuto anche sulla definizione di «contesto». In proposito è utile raffrontare due posizioni – di John G.A. Pocock e di Quentin Skinner – tratte da quella che, con una certa generalizzazione, può essere indicata come la Scuola di Cambridge, notoriamente attenta all'incidenza dell'analisi linguistica sulla storiografia, in questo caso prevalentemente politica. Penso che sia condivisibile la teoria metodologica di Pocock, secondo il quale lo storico deve astrarre dal contesto empirico le strutture concettuali – non necessariamente logiche – che condizionano le teorizzazioni di un determinato periodo storico. Queste strutture possono essere plurime e collocarsi contemporaneamente a diversi livelli di astrazione. Ad esempio, nell'Inghilterra del tardo XVII secolo il pensiero politico era condizionato da tre livelli di contesti culturali: la storia costituzionale inglese e la continuità giuridica della *common law*; la storia del Vecchio e Nuovo Testamento; la storia greco-romana mediata dall'umanesimo latino. È comprensibile che, in omaggio alla concezione performativa del linguaggio, Pocock definisca questi contesti culturali in termini di «*linguaggi*», o anche di «retoriche» o di «lessici» (sebbene in una seconda fase, sotto l'influenza di Kuhn, preferisca definirli «paradigmi»). «Qualunque società stabile e articolata possiede concetti con cui discutere le proprie questioni politiche, e li mette insieme per formare gruppi oppure linguaggi»³⁶.

³⁶ J.G.A. Pocock, *Politica, linguaggio e storia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1990, p. 42.

Meno convincente appare invece la proposta di Skinner, nel quale il presupposto performativo si precisa nella distinzione austriana tra «atto illocutorio» e «atto perlocutorio». Attraverso l'atto illocutorio – al centro dell'attenzione di Skinner – il parlante/scrivente mediante il proprio enunciato esprime una sua intenzione e la comunica al destinatario. Questo consente di distinguere sempre in un enunciato 'ciò che si dice' da 'ciò che si vuol dire': l'esempio ormai famoso è quello del poliziotto che urla al pattinatore 'Lì il ghiaccio è sottile', dove ciò che viene detto è un'informazione sullo spessore del ghiaccio, mentre ciò che si intende dire è che pattinare in quella zona è pericoloso. Notoriamente Skinner applica questa distinzione alla metodologia storiografica: per comprendere un testo non bisogna limitarsi a considerare ciò che esso dice, ma occorre determinare che cosa intende (illocutoriamente) dire. In altri termini, la contestualizzazione di un testo viene identificata con l'indagine illocutoria. L'esito di questa teoria non può che essere discutibile, quando si pensi ai suoi tre presupposti fondamentali. a) Ciò che un autore *dice* è sempre diverso da ciò che *vuol dire*. b) Il limitarsi a ciò che il testo dice impedisce sempre di coglierne il vero significato (e nella maggioranza dei casi conduce alle interpretazioni «mitologiche» di cui si è detto). c) Soltanto il ritrovamento di un significato diverso da quello intrinseco all'enunciato (il voler dire anziché il dire) completa l'indagine storiografica. Non si nega che questa procedura sia indispensabile quando sussiste una consapevole distinzione nell'autore stesso tra dire e voler dire: è il caso dell'«ironia» di Bayle, citata da Skinner stesso; ma si potrebbe aggiungere la fattispecie dell'autocensura (si vedano gli studi di Domenico Losurdo sul Kant politico e quelli di Karl-Heinz Ilting sulla differenza tra le lezioni hegeliane sulla *Filosofia del diritto* e la versione a stampa del 1821). In altri casi un uso oculato di questa procedura può rendere più profonda l'interpretazione (le *Meditazioni metafisiche* come espressione dell'intenzione di Cartesio di polemizzare con lo scetticismo), anche se non si vede come questo obiettivo non possa essere comunque conseguito da una accurata, ancorché ordinaria, contestualizzazione dell'opera. In alcuni casi, tuttavia, il carattere paradossale di questa esagerata intromissione dell'analisi linguistica nel metodo storiografico parla da sé. È il caso dell'interpretazione skinneriana di E. M. Forster, che conclude *Passaggio in India* con le parole «Weybridge, 1924». Ciò che il testo dice è che il romanzo è stato terminato in un certo sobborgo londinese in un certo anno. Ma – osserva Skinner – se si tiene conto che James Joyce chiude l'*Ulisse* con le parole «Trieste-Zurigo-Parigi, 1914-1921», si può comprendere come Forster introducesse «una chiara nota di scherno e di autoironia» contro gli scrittori che esibivano la loro vita romanticamente nomade e che enfatizzavano

la lunghezza del loro lavoro intellettuale. Anzi, ancora più in generale, si può «cominciare a sospettare che Forster stia sottoponendo a satira l'intera convenzione del chiudere le opere letterarie indicando l'atteggiamento che vi si sottende»!³⁷

6. *Storicismi*

Da quanto si è finora detto emerge, e non potrebbe essere diversamente, l'importanza che la nozione di storicità riveste nella metodologia della storia delle idee. La mia posizione fu una volta definita «uno storicismo *soft*». Non so quanto l'aggettivo depotenzi il sostantivo. In ogni caso la storia delle idee condivide poco di ciò che caratterizza un autentico storicismo. Prima di tutto la nozione di storicità. Che tutte le filosofie derivino da una trasformazione storica e diano luogo a trasformazioni storiche è stato qui detto più volte. Ma questo non significa che la storicità abbia una natura autonoma, essenziale e irriducibile. Nel suo *Congedo dallo storicismo* Pietro Rossi osserva che dal «riconoscimento della storicità come dimensione costitutiva dell'uomo», che è qualcosa di acquisito, «non è certamente lecito trarre la conseguenza che l'unica forma di considerazione del mondo umano sia quella storica»³⁸. Se questa impossibilità vale per lo storicismo metodologico (e quindi anch'esso un po' *soft*) dal quale Rossi si è congedato, il rischio di assolutizzare la dimensione storica è ovviamente maggiore nel caso di forme di storicismo più robuste. Nella scuola napoletana che fa capo a Fulvio Tessitore, ad esempio, in cui lo storicismo non è solo un metodo ma una vera e propria «filosofia», la storicità costituisce un presupposto *filosofico* fondamentale, che si articola a sua volta in una serie di altri assunti altrettanto filosofici: il «nesso vita-temporalità-storia», la «forza plasmatrice» della «individualità», la «razionalità concreta»³⁹. Molti dei valori filosofici difesi dallo «storicismo italiano» – a iniziare dalla individualità – sono pienamente condivisibili, come lo sono, su un piano metodologico, la polemica antimetafisica e antiontologica, la critica alle interpretazioni totalizzanti, ecc. Ciò che invece la prospettiva di storia delle idee non può accogliere è l'assunzione di presupposti filosofici in sede metodologica. Si ripropone qui la critica che ormai anni fa Wolfgang Mommsen rivolse, in diverso contesto, allo storicismo e alle sue premesse individualizzanti, considerati

³⁷ Q. Skinner, *Dell'interpretazione*, p. 149.

³⁸ Pietro Rossi, *Congedo dallo storicismo*, in *I percorsi dello storicismo italiano nel secondo Novecento*, a cura di M. Martirano e E. Massimilla, Napoli, Liguori, 2002, p. 18.

³⁹ F. Tessitore, *Interpretazione dello storicismo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2006, pp. 56-58; cfr. anche *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, pp. 426-428.

scarsamente compatibili con l'esigenza di descrivere la dimensione strutturale dei processi storico-sociali⁴⁰. Anche nella storia delle idee l'esigenza primaria è quella di individuare continuità strutturali, intese come possibili configurazioni categoriali e argomentative che attraversano le situazioni storiche specifiche. Per la stessa ragione, ovviamente, non si può accettare la generalizzazione in funzione euristica di un'interpretazione storica nata per definire un limitato periodo temporale (come, ad esempio, la nozione di *Sattelzeit*, di «epoca-sella», elaborata da Reinhart Koselleck nel quadro della *Begriffsgeschichte*).

Del resto, anche la storiografia italiana post-idealistica che ha utilizzato modelli storicistici non riferiti alla tradizione tedesca ha fatto ricorso inevitabilmente a presupposti filosofici estrinseci alla ricostruzione storica. Lo storicismo di Eugenio Garin si manifesta soprattutto – attraverso la mediazione di Croce e di Gramsci – nell'esigenza di ricondurre la storia delle idee alla concretezza delle situazioni storiche. Il «moto delle idee» non riflette «movimenti propri (idee da idee)», ma va ricercato «in quel complesso giuoco di bisogni, di richieste, di costruzioni, che costituisce nel suo concreto ritmo temporale la vita degli uomini: e di uomini reali, distribuiti variamente in stati, gruppi, classi», cioè in una parola «nel processo dell'umano lavoro». Storia è connettere le idee e i pensieri con la «carne umana»⁴¹. Ma, nella misura in cui pretende di trovare il fondamento unificante delle specifiche congiunture di attività umane, questa ricostruzione finisce con il vedere nella «coscienza storica» una realtà che, pur senza uscire dalle singole situazioni storiche, ne ipostatizza il fondamento. Non è un caso che, riferendosi alla *Fenomenologia dello spirito*, Garin ammetta che «Hegel vide bene che la filosofia è coscienza di un tempo, concetto di una situazione reale, non disgiungibile da essa»⁴²: il suo solo errore fu quello credere che la coscienza fosse una sola, quella dello Spirito assoluto. Ancorché riferita a situazioni specificamente determinate, la coscienza storica gariniana comporta tuttavia non soltanto la conoscenza del passato e la consapevolezza del presente, ma anche l'elaborazione di una progettualità per il futuro. «Il significato della storia della filosofia» risiede «nell'apporto che la 'memoria' illuminata del passato reca alla comprensione del presente, per la costruzione di un futuro in cui, nell'ampliarsi di rapporti, e nel costituirsi di nessi nuovi, tutto il passato venga visto di nuovo in luce nuova». Alla coscienza dei problemi e dei bisogni

⁴⁰ W. Mommsen, *Die Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus*, Düsseldorf, Droste, 1971.

⁴¹ E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, pp. 78; 137.

⁴² E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, p. 84

in ogni epoca corrisponde l'aspettativa di «linee di orientamento e vedute d'insieme – carte d'orientamento, avrebbe detto Hume, per il tempestoso mare della vita»⁴³.

La storia delle idee, almeno quella proposta in queste pagine, non si spinge a tanto. Le connessioni che essa spera di rintracciare tra idee e idee, o tra idee e cose non ideali – talvolta ignorate dagli stessi protagonisti delle azioni intellettuali o materiali cui vengono riferite – indicano connessioni presunte, che lo storico cerca di accertare con la massima obiettività (cioè con il maggior grado di verità storiografica) e con la massima completezza (con il massimo intreccio tra meccanismi e circostanze). Questa costruzione non consente tuttavia di accedere a nessuna «coscienza storica» che leghi le diverse componenti, pur nelle loro differenziazioni, in una unità complessiva: tantomeno una coscienza che garantisca la continuità tra passato, presente e futuro. Fili di una ragnatela sottile e facilmente lacerabile, le connessioni ravvisate dallo storico delle idee non riescono a imprigionare nulla e possono al più essere progressivamente irrobustite da nuove lievi tessiture. Si spera che, nella misura in cui la loro verità storiografica viene condivisa e la loro articolazione è confermata o integrata, esse possano contribuire, seppure in maniera lacunosa e incerta, alla comprensione del passato. Con l'importanza che ciò ha, come si è detto, anche per il presente. Ma ad essere usate come «carte di navigazione», seppure incomplete, per affrontare il mare tempestoso del futuro, esse non possono proprio aspirare.

⁴³ E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, pp. 62, 78.

,