



MIMESIS

**Giornale critico di storia delle idee
Rivista internazionale di filosofia**

Direttori editoriali:

Andrea Tagliapietra, Sebastiano Ghisu

Direttore responsabile:

Giovanni Campus

Redattore Capo Centrale:

Enrico Cerasi

Coordinatori di redazione:

Alessandra Pigliaru, Gianpaolo Cherchi, Erminio Maglione

Redattori:

Raffaele Ariano, Luca Basile, Mario M. Bosincu, Marco Bruni, Antonio Catalano, Corrado Claverini, Alfredo Gatto, Giordano Ghirelli, Giuseppe Girgenti, Caterina Piccione, Maria Russo, Valentina Sperotto, Janna Voskressenskaia

Membri corrispondenti:

Fulvio Accardi (Istituto Italiano per gli Studi Storici – Napoli); Raphael Ebgi (Freie Universität Berlin); Luigi Sala (Université François Rabelais de Tours); Michele Giugni (Technische Universität Dresden); Antonio Moretti (Universidade Nova de Lisboa).

Redazioni:

Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione, Università degli Studi di Sassari, Via Zanfarino, 62 – 07100 Sassari.

Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI), Università Vita-Salute San Raffaele – Milano, DIBIT 1 – Via Olgettina, 58 – 20132 Milano.

e-mail: info@giornalecritico.it

Comitato Scientifico:

Ronald Aronson (Wayne State University, Detroit, USA), Claudia Baracchi (Università degli studi di Milano-Bicocca), Claudio Bartocci

(Università degli studi di Genova), Simonetta Bassi (Università di Pisa), Giovanni Bonacina (Università di Urbino), Gavina Cherchi (Università di Sassari), Francesca Crasta (Università di Cagliari), Amina Crisma (Università Alma Mater di Bologna), Stefano Cristante (Università di Lecce), Massimo Donà (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Giulio D'Onofrio (Università di Salerno), Catherine Douzou (Université François Rabelais de Tours), Emmanuel Faye (Université de Rouen), Nicola Gardini (University of Oxford), Filip Ivanović (University of Donja Gorica – Podgorica, Montenegro), François Jullien (Université Paris VII-Denis Diderot), Enrica Lisciani-Petrini (Università degli Studi di Salerno), Anna Marmodoro (University of Oxford), Michela Marzano (Université Paris V), Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Jean-Luc Nancy (Université de Strasbourg), Vesa Oittinen (Università di Helsinki), Adriano Prosperi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Paolo Quintili (Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”), Francesca Rigotti (Università della Svizzera Italiana), Renato Rizzi (Istituto Universitario di Architettura di Venezia), Hans Bernard Schmid (Universität Basel), Attilio Scuderi (Università di Catania), Homero Silveira Santiago (USP – Universidade de São Paulo), Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Lisboa), Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (Universidade Federal de Uberlândia (Brasil)), Emidio Spinelli (Università La Sapienza di Roma), Pirmin Stekeler-Weithofer (Universität Leipzig), Cristina Terrile (Université François Rabelais de Tours), Italo Testa (Università degli studi di Parma), Francesco Valagussa (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Mauro Visentin (Università di Sassari), Frieder Otto Wolf (Freie Universität Berlin), Günter Zöller (Ludwig-Maximilians-Universität München).





NUMERO 2/2020

GIORNALE CRITICO DI STORIA DELLE IDEE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA

**Critical Journal of History of Ideas
International Review of Philosophy**

FILOSOFIA E STORIA: UNA RELAZIONE ANCORA POSSIBILE?

PHILOSOPHY AND HISTORY: IS A RELATIONSHIP STILL POSSIBLE?

**A CURA DI
GIOVANNI BONACINA**

 **MIMESIS**



Il «Giornale Critico di Storia delle Idee» è indicizzato presso le banche dati internazionali per gli studi filosofici *The Philosopher's Index e Philpapers*, oltre che presso il database *ACNP - Catalogo Italiano dei Periodici, Google Scholar e Analecta. Spoglio dei periodici italiani*.

La pubblicazione è classificata dall'Agenzia nazionale di valutazione del sistema universitario e della ricerca (ANVUR) come rivista di Classe A, rilevante ai fini dell'Abilitazione Scientifica Nazionale (ASN), per l'Area 11 - Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche -, settore concorsuale 11/C5 - Storia della Filosofia.

La rivista si avvale di un *codice etico* ordinato secondo gli standard indicati dal COPE (*Committee on Publication Ethics*) nel *Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors*. I testi devono essere conformi alle norme scientifiche, etiche ed editoriali indicate sul sito www.giornalecritico.it

La versione elettronica di questo numero sarà disponibile sul sito www.giornalecritico.it a un anno di distanza dall'uscita in formato cartaceo. Sul sito è possibile reperire la versione elettronica anche dei numeri della prima serie della rivista. La politica editoriale della rivista è orientata verso una tipologia di pubblico scientifico. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti al processo di *double blind peer review*.



Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): 30,00



Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:
MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19
20099 – Sesto San Giovanni (MI)
Unicredit Banca – Milano
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

In copertina: © Fondazione Lucio Fontana, Milano, by SIAE 2022.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857585048
Issn: 2240-7995
ISSN (online): 2035-732x

© 2020 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Registrazione Tribunale di Sassari n. 455 del 14/7/2008



Indice

- 7 G. Bonacina, *Nota editoriale / Editorial Note*
- Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?**
- 13 G. Bonacina, *Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?*
31 A. Marmodoro, *In dialogo con la storia della filosofia*
43 A. Tagliapietra, *Il codino di Münchhausen. Sul rapporto della filosofia con la storia*
69 S. Ghisu, *La storia nella storia della filosofia*
77 G. Rametta, *La storia della filosofia, oggi*
93 E. Cafagna, *Al riparo dalle tarme e dai ladri. Sul significato filosofico della storia della filosofia*
- 113 P. Quintili, *Il «circolo della filosofia e della storia della filosofia» oggi. Una riconsiderazione critica*
- 133 T.K. Graff, *Providence in Ordinary. On Human Language in Giambattista Vico's The New Science*
- 151 C. Adinolfi, *Metafisica ed etica della Storia. I Cahiers pour une morale di Jean-Paul Sartre*
- 165 G.A. Piva, *Storia e storiografia in Richard Rorty tra estraniamento, identificazione ed edificazione*
- Italian Thought**
- 183 A. Scuderi, *Vertigini della scrittura. Machiavelli, il campo della sovranità, lo stato medio del popolo*
- Controversie**
- 195 G. Ghirelli, *La tentazione della fedeltà. La traduzione secondo Eco, Ricoeur e Ortega y Gasset*
- Note critiche**
- 207 A. Bisceglia, *Nascita: una promessa insostenibile. Note sui concetti di temporalità ed eredità a partire dalla nozione fenomenologica della nascita*

- 221 E. Maglione, *Il problema del nichilismo e la filosofia contemporanea*
- 233 V. Sperotto, *Lo stile che aggira la censura. L'illuminismo democratico di Nicola Fiorentino*



Nota editoriale¹

Giovanni Bonacina
(Università degli Studi di Urbino)

Oggetto del presente fascicolo monografico è la relazione tra filosofia e storia. Storia della filosofia e filosofia della storia; la filosofia in quanto avente una storia e la storia in quanto oggetto di riflessione per la filosofia. Ma soprattutto la storia della filosofia in quanto oggetto di riflessione per la filosofia. Accomuna i contributori a questo fascicolo la convinzione che questo rapporto – divenuto via via più problematico a misura che più forte si è fatta in alcuni approcci novecenteschi alla filosofia l'aspirazione a intendere quest'ultima alla maniera di una scienza e più marcata si è fatta d'altro canto nella storiografia la tendenza allo specialismo – sia tuttora importante. Che sbagli la filosofia a respingere fuori della sfera dei propri interessi la storia e che sbagli la storia, o per dir meglio la storiografia, a sottrarsi alle domande della filosofia. Di qui la scelta dei partecipanti a questo numero monografico di sottoporre le proprie riflessioni a un pubblico che idealmente si vorrebbe fosse composto di filosofi e storici, e che nel caso degli storici della filosofia sempre più spesso si trova oggi nella condizione di non saper bene a quale delle due famiglie di studiosi ascrivere.

Si tratta di riflessioni variamente orientate e sviluppate con strumenti differenti. In qualche caso prevale un approccio di tipo più metodologico, in qualche altro il richiamo a questo o quell'autore di riferimento. Non manca, nel caso della riflessione sulla storiografia filosofica, il richiamo a quelle discipline imparentate – la storia delle idee, la storia intellettuale ecc. – che sono divenute specialmente nel mondo angloamericano il frequentato rifugio di quegli studiosi di filosofia attenti alla storia che proprio perciò si trovano spesso, ormai anche da noi, a non esser più riconosciuti come filosofi dai loro colleghi filosofi sedicenti tali di professione. Una figura – questa del filosofo professionale, iscritto a una sorta di comunità scientifica ben determinata – tendente ad affermarsi come più attraente rispetto alla figura forse più invecchiata, ma tuttora ben rappresentata, del filosofo inteso come ideologo, oppure come pastore di anime, maestro di vita detentore di un verbo sapienziale. Interpretazioni del mestiere, tutte queste, caratterizzate non a caso da una certa condivisa diffidenza verso il concetto della

¹ La versione inglese della presente *Nota editoriale* è a cura della Dott.ssa Karen Elaine Whittle, Socia ordinaria Associazione Italiana Traduttori e Interpreti (tessera n. 213011).



Giovanni Bonacina

storicità della filosofia, il quale è tale per sua natura da finir col privare di ogni aura di sacralità il filosofo: la sacralità del sacerdote così come quella dello scienziato, tipica di certa tradizione positivista tuttora vitale.

Senza volersi nascondere l'ingenuità di certa filosofia della storia oggi fuori moda, o la presunzione di certa storiografia filosofica già avente la pretesa di attribuire a se stessa l'esercizio del solo tipo di filosofia rimasto ancora praticabile, i contributori a questo fascicolo concordano nel ritenere che la dimensione storica sia inseparabile dalla filosofia e che senza di essa quest'ultima rischi di risolversi o in un surrogato della religione o in una sbiadita copia della scienza. Ruoli in fondo non nuovi, né di per sé indegni, ma ai quali riesce impossibile ridurre quel che convenzionalmente intendiamo per filosofia attraverso il richiamo ai grandi autori della tradizione. Proprio l'eccedenza del contenuto di questa tradizione rispetto a questi possibili esiti attuali dell'esercizio della filosofia è quel che in fondo costringe anche i nolenti tra i filosofi a occuparsi del passato della loro disciplina, ossia a misurarsi con i classici e in tal modo anche a definire chi siano questi ultimi e perché come tali essi debbano valere a scapito di altri. Un'attività, quest'ultima, che già di per sé implica l'occupazione con la storia: la storia della disciplina, senza dubbio, ma nel caso della filosofia anche quella storia più ampia (storia politica, storia sociale ecc.) della quale il pensiero filosofico – certo non da solo – costituisce financo suo malgrado un'espressione culturale degna di nota, condizionata da fattori non soltanto interni ma anche esterni a esso.

Editorial Note

Giovanni Bonacina

The subject of this monographic issue is the relationship between philosophy and history. History of philosophy and philosophy of history; philosophy as having a history, and history as a subject of reflection for philosophy. But above all the history of philosophy as a subject of reflection for philosophy. The contributors to this issue share the conviction that this relationship – gradually more problematic, the stronger the aspiration to understand the latter as a science in some twentieth-century approaches to philosophy and the more marked the tendency towards specialization in historiography – is still important, deeming philosophy wrong to place history outside the sphere of its interests and history, or rather historiography, wrong to shirk the questions of philosophy. Hence, the choice by the participants in this monographic issue to subject their reflections to a public whom we would ideally like to be composed of philosophers and historians, and whom, in the case of historians of philosophy, these days increasingly often find themselves in the condition of not being wholly sure as to which of the two families of scholars they belong.

The reflections go in different directions and are developed using different tools. In some cases, a more methodological type of approach prevails; in others, the reference is to one author or another. In the case of the reflection on philosophical historiography, references are not lacking to those related disciplines – the history of ideas, intellectual history, etc. – which, especially in the Anglo-American world, have become the refuge frequented by those philosophy scholars attentive to history. Nonetheless, it is for this same reason that nowadays – in Italy too – they often fail to be recognized as philosophers by colleagues proclaiming to be so “by profession”. This figure of the professional philosopher, inscribed in a sort of well-determined scientific community, tends to assert appeal over the perhaps older but as yet nevertheless well-represented figure of the philosopher-ideologue, shepherd of souls, existential guide and holder of the word of knowledge. Not by chance, all of these interpretations of the trade are characterized by a certain shared diffidence towards the concept of the historicity of philosophy. Indeed, unlike the priest or scientist, typically deemed sacred by a certain, still energetic, positivistic tradition, the very nature of the concept rids the philosopher of any sacred aura.

While not wanting to conceal the naivety of a certain, now unfashionable phi-



Giovanni Bonacina

losophy of history, or the presumption of a certain philosophical historiography with its claim to exercise the only type of philosophy still practicable, the contributors to this issue agree in considering the historical dimension inseparable from philosophy and, without the latter, as risking winding up either a surrogate of religion or a faded copy of science. While these roles are neither new, nor in themselves unworthy, it is impossible to boil down what we conventionally understand as philosophy – referring to the great authors of the philosophical tradition – to these categories. Precisely because the contents of the tradition overshoot these possible topical results of the exercise of philosophy, in the end even those least likely to be swayed are forced to deal with the past of their discipline. In other words, they are forced to contend with the classics and hence also to define who the latter are and why they as such – and not others – should be worthy. In itself, this activity already implies dealing with history: without doubt, the history of the discipline, but in the case of philosophy also history in the broader sense (political history, social history, etc.), of which philosophical thought – but that is not all – is, despite itself even, a noteworthy cultural expression, conditioned by factors that are not only internal but also external to it.

**Filosofia e storia:
una relazione ancora possibile?**



Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?

Giovanni Bonacina
(Università degli Studi di Urbino)
giovanni.bonacina@uniurb.it

Title: Philosophy and History: Still a Viable Relationship?

Abstract: Much current philosophical debate seems to ignore the historical dimension of philosophy or consider the past of the discipline as nothing more than a toolbox. The value of the historical study of philosophy risks being equally misunderstood by philosophers and historians, the philosophy of history having exhausted all its attractions, the Italian tradition, strongly characterized by the intertwining of philosophy and history, appearing provincial. Things were quite different after World War II, when the reflection on the history of philosophy and the consequent historiographical practice fulfilled a healthy function of rejuvenating the national philosophical panorama. Questioning about the current reasons for the crisis of historical thought, overcoming certain self-referential specialism, rediscovering the importance of a lucid identification of the historiographical issues to be addressed and the role of the historical dimension of knowledge within increasingly composite and potentially conflictual societies such as those on which criticism has to practice today and where there is a need for a shared memory of the past, it seems to be the way to escape marginalization and decadence.

Keywords: History of Philosophy; Intellectual History; Historicism; Italian Thought; Interculturalism.

1. A metà degli anni Sessanta Paul Oskar Kristeller, emigrato negli Stati Uniti a seguito delle leggi razziali nazifasciste e assunto a professore di fama presso la Columbia University di New York, schizzò una sintesi eloquente delle proprie consolidate impressioni di studioso di matrice tedesca calato nel nuovo mondo accademico di adozione e diede voce al senso di disagio suscitato in lui dalla constatazione di quanto coloro che qui al suo fianco valevano come specialisti di filosofia fossero estranei a qualsiasi interesse per lo studio storico della medesima. Dopo aver ricordato il ruolo centrale occupato dalla riflessione sulla storicità del sapere presso i filosofi europei continentali influenti sulla sua formazione culturale – Hegel *in primis*, preceduto da Vico e Herder, poi Marx con i suoi continuatori, seguito da autori come Dilthey, Rickert, Cassirer, fino



Giovanni Bonacina

a Mannheim, Croce e Heidegger – così egli tratteggiò la diversa situazione che l'esilio dalla nativa Germania gli aveva imposto di affrontare:

Nel mondo anglofono sia la storia sia la filosofia hanno battuto negli ultimi tempi un cammino del tutto differente, che ha condizionato così il loro significato e la loro interrelazione come lo statuto intellettuale e accademico della storia della filosofia. Gli storici di professione hanno coltivato principalmente la storia politica ed economica, sociale e istituzionale. Si sono interessati ai procedimenti tecnici del loro mestiere più che alle sue premesse e implicazioni filosofiche. E molti di loro si sono preoccupati di enfatizzare e rafforzare i legami della loro disciplina con le cosiddette scienze sociali (che per il solito non sono storiche), anziché con le cosiddette discipline umanistiche (che per il solito lo sono). I filosofi, d'altro lato, sono divenuti sempre più indifferenti, se non addirittura ostili, agli studi storici. Questo vale non soltanto per la scuola pragmatista che ha prodotto Herbert Schneider e John Herman Randall. Pensatori anche più recenti impegnati nell'analisi del linguaggio, nella logica, o nella filosofia della scienza, sono convinti che i metodi e le vedute essenziali della filosofia contemporanea siano di origine recente e reputano che la storia della filosofia sia una collezione di errori a mala pena interessante per il filosofo – meno rilevante, ad esempio, di quanto sia la storia della scienza (benché anche quest'ultima appaia ugualmente piena di errori). Forse poche eccezioni sono permesse per alcuni grandi pensatori del passato come Platone o Aristotele, Spinoza o Leibniz, o per la storia di quei problemi che occupano ora il centro dell'attenzione, come la logica, la filosofia della scienza o la filosofia del linguaggio².



L'osservazione era inserita nel preambolo di un esame del rapporto della storia della filosofia con quella storia delle idee (altrimenti detta storia della cultura, storia intellettuale ecc.) che molti in quel periodo mostravano di ritenere destinata a divenire il punto di approdo degli studi storico-filosofici tradizionali, quasi la sola via di fuga dal loro lamentato invecchiamento e temuto abbandono, ma della quale Kristeller paventava i guasti che il suo esercizio condotto senza preparazione filosofica avrebbe potuto arrecare alla penetrazione delle categorie e delle fonti proprie della storia della filosofia³. Aldilà di questa funzione introduttiva al tema principale del saggio e in stretto rapporto con esso (la storia delle idee nel senso di Arthur Lovejoy era in fondo un genuino ritrovato di quel medesimo



² Paul Oskar Kristeller, *History of Philosophy and History of Ideas*, in «Journal of the History of Philosophy», II (1964), pp. 2-3. Nel medesimo senso già Guido Calogero in Italia aveva segnalato la completa assenza di insegnamenti di storia della filosofia presso l'università di Oxford, cfr. G. Calogero, *Osservazioni sul problema del metodo della storia della filosofia*, in AA.VV., *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia. Saggi di Abbagnano, Antoni, Calogero, Cantoni, Frondizi, Geymonat, Garin, Lombardi, Mondolfo, Paci, Spirito, Arethusa*, Asti 1956, p. 43.

³ P. O. Kristeller, *History of Philosophy and History of Ideas*, cit., p. 13: «Uno storico delle idee che non abbia una primaria attenzione per la filosofia tratterà piuttosto quelle stesse idee nel contesto del pensiero non filosofico circostante, con il quale più o meno strettamente possono essere collegate. (...) Per di più, uno storico delle idee disinteressato alla filosofia in senso tecnico sarà incline a trattare le idee dei passati filosofi al modo stesso di quelle di altri scrittori, ossia come opinioni accidentali sciolte dalla basilare e continua ricerca filosofica della verità, e come elementi puramente decorativi di una parata astorica, che sia possibile godere e descrivere senza bisogno di una comprensione seria o precisa».



Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?

milieu anglosassone dove la storia della filosofia sempre più stentava a vedersi riconosciuto il suo diritto di cittadinanza) questo richiamo al duplice rigetto – per un verso da parte degli storici, per l'altro da parte dei filosofi – patito dalla disciplina da lui praticata suonava alla maniera di un solenne ammonimento. Un ammonimento contro il pericolo cui la storia della filosofia minacciava di trovarsi esposta anche in Europa man mano che le preoccupazioni ideologiche (l'assillo per la diffusione del pensiero marxista nelle istituzioni culturali americane frequentate da intellettuali europei costretti all'esilio da Hitler), l'organizzazione dell'università e la suddivisione del sapere prevalenti Oltreoceano avessero attecchito nel Vecchio Mondo a causa della più generale egemonia politica, economica e militare consegnata agli Stati Uniti dall'esito della seconda guerra mondiale e dal confronto in atto con l'Unione Sovietica: ossia il pericolo dell'emarginazione, dovuta alla mai compiuta accoglienza nel campo delle discipline storiche e alla progressiva espulsione dal campo delle discipline filosofiche.

Allorché Kristeller stilava queste righe, il panorama della filosofia europea era in maggioranza contraddistinto ancora a tal punto dalla perdurante influenza delle personalità filosofiche e delle scuole di pensiero sopra citate – l'hegelismo, il marxismo, l'esistenzialismo di matrice heideggeriana, lo storicismo, da noi in Italia la tradizione crociana e gentiliana – che la nozione del carattere in certa misura profetico, per il resto dell'Europa, di quella raffigurazione della condizione periclitante della storia della filosofia in Gran Bretagna e Nordamerica poté forse almeno in parte sfuggire non soltanto ai lettori continentali dell'articolo, ma altresì all'autore stesso, fermo all'esperienza ancora viva del proprio apprendistato filosofico nella Germania prebellica.

Tuttavia chi oggi rilegga in Italia o altrove questo passo, solo con difficoltà saprà sottrarsi in quanto storico della filosofia alla considerazione un po' amara che quel lontano stato d'animo da esule sia in qualche modo divenuto anche il suo stato d'animo personale e potrà forse avvertire dentro di sé risuonare in quelle parole un malinconico *de te fabula narratur!* L'atteggiamento di storici e filosofi verso l'esercizio dell'attività storico-filosofica è venuto infatti sempre più assomigliando anche da noi a quello descritto da Kristeller e le riserve contro lo studio storico della filosofia sono venute rafforzandosi non tanto in forma di argomenti originali, quali in gran parte non sono, quanto come espressione di un senso comune divenuto dominante proprio perché accreditato dalla prassi di un mondo culturale di riferimento perlopiù coincidente ormai anche per i filosofi con i paesi anglofoni. Prova ne sia la riuscita importazione, anche dentro i confini nazionali, di quell'abusata dicotomia fra «analitici» e «continentali» che trae linfa dal programmatico rifiuto dei filosofi suoi assertori di sottoporla a indagine storica e attraverso la quale gli uni, i cosiddetti «analitici», vorrebbero rispolverare a scapito degli altri, i cosiddetti «continentali», la vieta pompa della celebre *querelle des anciens et des modernes*, per riservare a se stessi – serve appena dirlo – il ruolo dei moderni⁴.

⁴ Di una recente tendenza a «riabilitare la storia della filosofia perfino nel campo della filosofia analitica» parla Massimo Ferrari, ma in un contesto dove è altresì registrata la completa ignoranza

Nel suo saggio Kristeller procedeva con zelo e perizia lungo la strada, spesso battuta, di tentare di far vedere come la storia della filosofia sia in realtà parte integrante della filosofia e come quest'ultima possa tanto poco venir esercitata con profitto da chi ne ignori la storia quanto poco a sua volta la storia della filosofia possa venir praticata in maniera feconda da chi sia privo di vocazione filosofica. Mentre uno storico della filosofia sprovvisto di competenze filosofiche sarebbe esposto al pericolo di una sostanziale incomprendione degli argomenti affrontati dai filosofi e con troppa facilità rimarrebbe prigioniero di un pirronismo storico, o relativismo culturale secondo il quale nessuna opinione avrebbe maggior autorità rispetto a un'altra e la più completa assenza di interesse per la validità di una teoria costituirebbe quasi un prerequisito ai fini della sua miglior ricostruzione storica, non meno gravi sarebbero i danni derivanti a un filosofo che volesse esercitare il suo mestiere ignorandone la storia. Senza le competenze linguistiche, filologiche ed erudite dello storico della filosofia i testi dei filosofi passati resterebbero inaccessibili nella loro genuinità e profondità; senza le doti di interpretazione e traduzione possedute dallo storico la penetrazione degli stessi riuscirebbe assai più difficoltosa e fallace; senza l'inserimento di un problema filosofico e di una sua asserita soluzione nella più ampia cornice della vita di un pensatore con le sue fonti e i suoi interlocutori, o senza riguardo per l'influenza da costui esercitata sui posteri, il significato di quel problema e di quella soluzione rischierebbe di venir afferrato in maniera solo superficiale, con il risultato che risposte già date e magari riconosciute insoddisfacenti potrebbero senza costrutto venir ripresentate ancora oggi come nuove, oppure idee originali formulate da un predecessore venir banalizzate e ricacciate a viva forza nell'alveo di quei pochi presunti sempiterni problemi intorno ai quali i filosofi degni di tal nome da sempre sarebbero andati affaticandosi e che soltanto i pensatori più recenti avrebbero saputo riformulare con tale chiarezza da rendere infine superfluo qualsiasi ricorso ad antiche autorità⁵.

della lunga riflessione italiana sulla materia da parte del pubblico anglofono odierno, cfr. M. Ferrari, *Late, but not too late. Eugenio Garin's History of Italian Philosophy*, in «History of Universities», XXVIII/1 (2014), p. 162; in senso analogo, cfr. Carlo Borghero, *Sulla storia della filosofia: un dibattito internazionale*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXIX (2010), pp. 518-19. Costituisce una conferma indiretta di tutto ciò la prefazione di Anthony Kenny (benemerito studioso di Wittgenstein) al primo volume della traduzione italiana della sua *New History of Western Philosophy*, dove l'autore, dopo aver rammentato come «pochi siano i filosofi di spicco che abbiano scritto in lingua italiana» (Parmenide, Empedocle, Gorgia e Lucrezio essendo «italiani» solo per appartenenza geografica, *sic*), si diffonde in considerazioni non particolarmente originali circa il rapporto tra la filosofia e la sua storia senza in alcun modo far parola dei numerosi contributi novecenteschi italiani sul tema e con perfetta serenità confessa di aver almeno potuto, come storico della filosofia, familiarizzarsi con il pensiero di numerosi filosofi «continentali» del passato che nella sua sede universitaria di Oxford sarebbe anche oggi del tutto normale raccomandare agli studenti di evitare, cfr. A. Kenny, *Nuova storia della filosofia occidentale*, Einaudi, Torino 2012, I, pp. xi, xv. Come «nuova» peraltro deve intendersi l'opera di Kenny – occorre appena dirlo – solo rispetto a quella omonima di Russell, in confronto alla quale segna certamente un progresso, fuorché per brillantezza; lo zelo dell'editore italiano nel proporre una versione a uso del nostro pubblico appare indicativo di una certa sopraggiunta subalterna culturale.

⁵ P. O. Kristeller, *History of Philosophy and History of Ideas*, cit., pp. 6-11.

Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?

Si tratta, va da sé, di considerazioni acute e meditate, meritevoli di piena approvazione, contraddistinte tuttavia da un prevalente approccio difensivo alla materia, ossia volte a giustificare la richiesta dello storico della filosofia di esser riconosciuto come loro legittimo collega dai filosofi professi e adatte a promuovere la conclusione che il lavoro storico-filosofico assolverebbe tutt'al più un incarico preliminare in vista di un più efficace esercizio della filosofia praticata in prima persona⁶. Sono considerazioni, insomma, che rappresentano un prudente passo indietro rispetto alle convinzioni dei filosofi otto-novecenteschi evocati nell'articolo, persuasi che la storicità costituisse una dimensione intrinseca alla filosofia e che proprio perciò lo storico della filosofia dovesse valere anche come filosofo, anzi come filosofo più lucido di quanti, spregiatori della storia, si fossero ostinati a cercare un'assoluta verità sovrastorica.

Di qui, per il lettore odierno, la tentazione di domandarsi se questo approccio puramente rappresentasse, da parte di Kristeller, un indebito cedimento alle pressioni ambientali del paese di accoglienza, o se non piuttosto vada tuttora apprezzato alla stregua di una sana dimostrazione di realismo.

2. Al fine di meglio precisare i contorni di questa domanda, uno sguardo retrospettivo all'intenso dibattito italiano degli anni Cinquanta sul rapporto tra filosofia e storia della filosofia potrà riuscire di giovamento e scongiurare qui il pericolo di una ripetizione acritica di riflessioni già avanzate da ben maggiori studiosi i quali, forse più che in altri paesi e per ragioni non del tutto esauribili nel richiamo alla tradizione nazionale, si dedicarono con passione all'argomento. Pochi anni prima che Kristeller desse alle stampe il suo saggio, proprio in Italia un altro storico della filosofia parimenti dedito allo studio dei pensatori dell'Umanesimo e del Rinascimento diede voce alla veduta assai più audace secondo la quale l'occupazione con la storia della filosofia sarebbe di per sé filosofia, né avrebbe bisogno di riscuotere approvazione da parte dei filosofi dichiarati. Nessuna filosofia – era il parere di Eugenio Garin – potrebbe possedere un valore durevole se considerata a prescindere dalla concreta situazione storica cui essa fosse andata debitrice della propria origine, onde in certa qual misura la ricostruzione storiografica farebbe una cosa sola con la comprensione autentica di tale

⁶ Il motivo diviene esplicito in un articolo di vent'anni successivo dove, dopo aver ribadito come la maggior parte dei filosofi nel mondo anglofono sia disinteressata ai problemi dell'erudizione storico-filologica e soffra perciò di una sorta di «provincialismo» culturale, osserva Kristeller che la storia della filosofia, lungi dal poter ancora pretendere di occupare il posto della filosofia, «come qualche volta fu in passato», costituisce piuttosto «una disciplina ausiliaria per filosofi» cui «soltanto la partecipazione di filosofi garantirà che il nocciolo filosofico di questa storia non vada trascurato o diluito», cfr. P. O. Kristeller, *Philosophy and Historiography*, in «The Journal of Philosophy», LXXXII (1985), pp. 618-19, 624. L'articolo è seguito sul medesimo fascicolo della medesima rivista da un altro di Richard Popkin, dove si rammentano le discussioni estenuanti sostenute dall'autore per quasi quarant'anni, nei numerosi dipartimenti di filosofia nordamericani teatro del suo insegnamento, con colleghi persuasi in maggioranza che lo studio storico della filosofia non dovesse far parte delle attività previste in un dipartimento di filosofia, cfr. R. Popkin, *Philosophy and the History of Philosophy*, ivi, p. 626.

filosofia e con la definizione della sua maggiore o minore validità per il presente. Contro la nozione che la storia della filosofia debba intendersi come disciplina subalterna, posta al servizio della filosofia in senso eminente, affermava Garin:

La 'storia' non soffre di complessi di inferiorità; proprio perché vuol essere integrale storicizzazione, si propone come 'filosofia', anzi come un modo legittimo di porsi del filosofare, che riconosce il valore delle ricerche logiche, metodologiche, linguistiche ecc. ecc., ma proclamando l'esigenza di chiarirne la genesi, i rapporti con una situazione reale, le 'ragioni' storiche in tutta la complessità dell'orizzonte umano in cui sorgono. Lungi dal riconoscersi «*philosophia inferior*» questa «storia» si pone molto francamente come una direzione in cui, oggi, può tentarsi ancora seriamente, in modo criticamente valido, una considerazione unitaria della realtà quale è data alla nostra esperienza⁷.

Bersaglio immediato di questa osservazione erano certa pretesa neoidealistica di ascendenza gentiliana di considerare la filosofia come sempre la medesima, avente via via solo più evolute manifestazioni storiche, oppure certo culto neotomistico di immutabili essenze che, aldilà del divenire storico, formassero da sempre il solo oggetto della meditazione dei filosofi. Tuttavia il richiamo alle ricerche di logica, metodologia e linguistica tradiva la consapevolezza che proprio da quest'ultimo versante potesse provenire l'attentato forse più pericoloso all'asserita dignità filosofica dello studio storico della filosofia. Più pericoloso perché – come rilevato più tardi da Kristeller – l'indifferenza nei confronti della storia doveva rendere assai più intrattabile un filosofo «analitico» di quanto il medesimo risultato potesse doversi alla convinzione, di sapore ancora hegeliano, nutrita da un altro di saper scorgere nella storia lo svolgimento razionale di un'idea, oppure alla condanna teologica cristiana, fatta propria da un terzo, dell'esistenza storica dell'uomo intesa come regno dell'errore.

L'accento lasciato cadere da Garin sull'orizzonte umano, sulla situazione reale che avrebbe in ciascuna filosofia la propria espressione storica, rispecchiava in Italia un clima culturale assai diverso da quello registrato Oltreoceano da Kristeller. Parlare di «storicizzazione integrale» voleva dire affermare che, separata dal suo teatro storico particolare e dallo spettro dei bisogni umani incidenti su di essa, la filosofia dovesse riuscire infine incomprensibile e addirittura non potesse darsi in quanto tale, poiché generata da rapporti sociali e aspirazioni collettive che soltanto allo storico fosse permesso identificare. La lezione di Marx veicolata da Gramsci si intrecciava qui alla matura persuasione di Croce che la filosofia abbia in sostanza a risolversi in storiografia, così che la storia della filosofia sia destinata a coincidere con la filosofia non già in virtù di una perfetta circolarità fra le due (giusta la concezione hege-

⁷ Eugenio Garin, *L' "unità" nella storiografia filosofica*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XI (1956), p. 217. Qui cadeva un riferimento anche alla storia delle idee, riconosciuta feconda purché capace di liberarsi dell'assunto iniziale di Lovejoy che le idee conservassero nel tempo una loro stabilità irriducibile alla pura e semplice identità del vocabolo adoperato per designarle, *ivi*, p. 213.

liana rinverdata da Gentile), ma piuttosto per il fatto che attraverso il lavoro storiografico il senso e le prerogative di una determinata filosofia finiscano per lasciarsi distinguere meglio e più di quanto ciò sia potuto riuscire in origine al filosofo stesso esaminato, troppo immerso nel suo mondo per saper afferrare sino in fondo ogni risvolto della sua meditazione. Proprio a partire di qui Garin doveva approdare nelle sue fortunate *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia* alla conclusione che il ricorso a criteri di valutazione precostituiti, ossia l'adesione preventiva a una qualche filosofia particolare, avesse solo a riuscire di intralcio allo storico della filosofia – tanto quanto il dogmatismo esser controproducente alla libertà di indagine – onde il classico argomento che in mancanza di una presa di posizione filosofica lo storico sia in grado di praticare tutt'al più storiografia erudita, non già di misurarsi in maniera critica con gli autori del passato, era degradato a una petizione di principio e denunciato come facente ostacolo alla necessaria accettazione del carattere pluralistico dell'impresa filosofica, la quale, anziché esigere lo stabilimento di una precisa gerarchia in materia di veridicità fra l'un sistema filosofico e l'altro, reclamerebbe piuttosto che sia riconosciuta in ciascuno una verità peculiare, concorrente insieme ad altre alla definizione inesauribile del Vero inteso come natura e spirito⁸.

Avveniva così a Garin di applicare a beneficio dello storico della filosofia il paragone humaneo fra lo studio delle idee e l'approntamento di carte nautiche da adoperare nei tempestosi mari della vita; avveniva così a Garin di celebrare con voluto anacronismo Brucker alla stregua di un utile esempio per gli odierni storici della filosofia al fine di contrapporlo da un lato a Hegel e a tutti quei filosofi, hegeliani o meno, i quali stimassero la storia della filosofia nulla più che il terreno di preparazione delle rispettive teorie, dall'altro a Husserl e a tutti quei filosofi i quali ravvissassero nella storia a mala pena una sequela di tentativi maldestri di afferrare una verità attingibile solo a partire da una qualche forma di intuizione senza tempo⁹.

Il compito così delineato era insomma estremamente lusinghiero per gli storici della filosofia e solo in apparenza colorito di modestia attraverso la rappresentazione della loro disciplina alla stregua di un banausico lavoro di dissodamento. Ma si trattava altresì di un compito che l'esplicito richiamo alla marx-engelsiana *Ideologia tedesca* non bastava a liberare da un alone di indeterminatezza sparso intorno a esso dal ricorso a categorie filosofiche – quelle di

⁸ E. Garin, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVIII (1959), p. 7: «È chiaro che un'impostazione del genere [ossia la richiesta, mossa allo storico, di aderire a una qualche filosofia], che non di rado si offre al lavoro dello storico quando gli si domanda se abbia le carte in regola con la "filosofia", è indicativa di una presa di posizione precludente ogni storia della filosofia in senso proprio, ed avvilente la storia». Bersaglio immediato di questa osservazione era ancora Gentile, insieme a Nicolai Hartmann e al Croce dissezionatore del vivo e del morto in Vico o in Hegel; ma l'argomento ancora ritornava, su tutt'altre lingue, fra gli interlocutori stessi di Garin.

⁹ Ivi, pp. 14-15, 34-35, 51; E. Garin, *La storia della filosofia*, in AA.VV., *Verità e storia*, cit., p. 105.

«situazione», «realtà», «visione del mondo» – a tal punto variamente connotate da richiedere, per lasciarsi decifrare, quasi un preliminare esercizio di esegesi storico-filosofica del testo gariniano¹⁰.

Come di lì a breve per Kristeller, così anche nelle pagine di Garin l'illustrazione dei meriti insostituibili del lavoro storico-filosofico ai fini della restituzione di autori e testi capaci di parlare ancora a distanza di secoli al lettore – indicare le fonti, individuare le allusioni, precisare le letture, riconoscere quelle sfumature di linguaggio senza le quali «la pagina degli antichi resta muta» – riusciva puntuale ed efficace¹¹. Ma se in Kristeller questo elenco di virtù lasciava tuttavia incerto se la storia della filosofia potesse aspirare ad assolvere qualcosa più che una funzione preparatoria allo sviluppo di una filosofia in qualche modo innovativa, in Garin la rivendicazione radicale del valore autonomo della ricerca storico-filosofica rimaneva esposta al pericolo di ridursi a un assunto programmatico e la solenne affermazione, polemica verso ogni accademismo, che il nome di «filosofia» dovesse spettare solo a «pensieri reali di uomini reali in situazioni reali» finì per trovarsi costretta a convivere con la tesi più circoscritta che il valore della storiografia filosofica, intesa come disciplina erudita degna del massimo rispetto, fosse affatto indipendente dal giudizio formulato dai filosofi professionali su di essa¹².

Né questo era tutto, poiché – ecco forse il tema più importante – lecito appariva domandarsi se gli argomenti gariniani in favore dell'intrinseca portata filosofica delle fatiche storiografiche non avessero anch'essi un carattere storicamente condizionato, attinti quali erano all'arsenale di scuole di pensiero come quelle che già apparivano a Kristeller nel medesimo periodo esercitare una presa assai minore all'interno della comunità filosofica americana rispetto alla nostra e in un contesto sociale almeno in parte assai diverso dai rapporti italiani ed europei. Il problema della storicità della filosofia investiva in fondo le riflessioni stesse di Garin circa la filosofia intesa come sapere storico, delle quali poteva riuscire

¹⁰ La sottolineatura dell'importanza della situazione storica, intesa come momento costitutivo di qualsiasi riflessione filosofica degna di questo nome, assurgeva a motivo di riflessione pressoché esclusivo nel contributo offerto sull'argomento da Arturo Massolo, preoccupato di distinguere la «situazione» del filosofo dalle condizioni sociali indagate dal sociologo, così come anche nella più sobria argomentazione di Carlo Antoni, cfr. A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, in «Aut-Aut», V (1955), n. 25, pp. 9, 13; C. Antoni, *Il metodo della storia della filosofia*, in AA.VV., *Verità e storia*, cit., p. 38. Non a torto fece notare allora Valerio Verra come questo appello alla «realtà» di «situazioni» produttive di «idee» o di «visioni d'insieme» non potesse essere assunto senz'altro per valido, quasi che tali formule avessero un significato univoco e convenuto, bensì richiedesse a sua volta una spiegazione; una spiegazione che anche Garin sembrava riluttante a fornire, invocando a propria difesa ragioni contingenti di concisione argomentativa, cfr. V. Verra, *Idee e realtà*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVIII (1959), pp. 553-54; E. Garin, *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo*, ivi, XXXIX (1960), pp. 525-26.

¹¹ E. Garin, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, cit., p. 44n.

¹² Ivi, p. 52: «Visto che fra l'ottuso profeta e l'onesto somaro abbiamo scelto la compagnia del secondo, lasciateci almeno lavorare in pace!». Questa oscillazione, nell'atteggiamento di Garin, tra fiera rivendicazione e rinuncia alla discussione è registrata da C. Borghero, *Filosofia e storia della filosofia*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXVIII (2009), p. 396 (si tratta del numero monografico della rivista intitolato *Garin e il Novecento*).

Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?

naturale interrogarsi se anch'esse non formassero il prodotto circoscritto di una «situazione» particolare – una situazione che, come tale, sarebbe potuta modificarsi anche in Italia.

3. Già si è ricordato che le *Osservazioni* di Garin segnarono il culmine di un dibattito nazionale riecheggiante almeno in parte meditazioni straniere (in prevalenza francesi: nelle pagine gariniane ricorrevano i nomi di Bréhier, Gouhier, Gilson, Marrou, Febvre), ma per molti aspetti difficile da collocare al di fuori di quello sfondo postbellico nel quale l'opzione per lo studio storico della filosofia assunse da noi anche il carattere di una via al superamento della tradizione neoidealista della prima metà del Novecento. Un superamento adatto a evitare una rottura così traumatica con quel passato come la si sarebbe potuta stimare obbligatoria in caso di adesione a correnti filosofiche di importazione – su tutte il neopositivismo logico, allora in espansione nei paesi anglofoni, ma anche la fenomenologia husserliana – che passassero per essere indifferenti in maniera quasi programmatica a quel respiro storico della filosofia situato pur sempre al centro degli interessi di Croce e Gentile con i loro allievi. Una compiuta negazione dell'importanza filosofica della storia, più in particolare della storia della filosofia, formava una posizione ancora non contemplata in quel periodo perfino da quanti si volevano in prima linea nell'opera di rinnovamento del panorama filosofico nostrano e che al neopositivismo, al pragmatismo, alla fenomenologia guardavano con ammirazione¹³. A maggior ragione lo stesso doveva valere per quanti preferivano ispirarsi a Marx, Heidegger, oppure al vecchio Kant, per tacere di quanti ancora traevano alimento in vario modo, se non dallo storicismo crociano, almeno dal suo corrispettivo tedesco come praticato fino ad allora Oltralpe.

Non troppo lontana dalla posizione di Garin si presentava quella di Paolo Rossi, parimenti convinto che la storia della filosofia più non si lasciasse concepire come processo unitario orientato a un fine, bensì come teatro di una pluralità di discorsi filosofici diversi, caratterizzati da problemi e soluzioni misurabili solo in rapporto ai rispettivi contesti epocali. E parimenti convinto che lo storico, qualunque fosse il suo punto di vista filosofico, dovesse mantenersi indipendente

¹³ Ludovico Geymonat, allora il massimo esponente del neopositivismo in Italia, ma influenzato anche dal marxismo, lamentava la sordità dei neopositivisti all'interesse storico, cfr. L. Geymonat, *L'esigenza di una storia integrale della ragione*, in AA.VV., *Verità e storia*, cit., p. 124. Altrettanto Enzo Paci, estimatore della fenomenologia husserliana, dichiarava che la pretesa di Husserl di giudicare dei suoi predecessori solo a partire dal punto di arrivo della propria filosofia intesa come scienza rigorosa, oppure la pretesa dei neopositivisti di trattare i filosofi del passato allo stesso modo nel quale i chimici considerano gli alchimisti, non differissero poi molto dal tentativo di Hegel di illustrare nella storia della filosofia solo la preparazione del proprio sistema e osservava come presupposto autentico della trattazione storica della filosofia fosse piuttosto l'assunzione che dai filosofi del passato ci sia sempre qualcosa di nuovo da imparare, cfr. Enzo Paci, *Sul concetto di "precorrimto" in storia della filosofia*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XI (1956), pp. 229-31. Peraltro, nel caso di Husserl, il volume del 1937 sulla crisi delle scienze europee rappresentava almeno in parte una deviazione rispetto al giudizio formulato nelle opere anteriori e forse anche proprio perciò finì per catturare a tutta prima l'attenzione del pubblico italiano.

il più possibile da premesse teoretiche di sorta. Anche in questo caso la storiografia filosofica era dichiarata possedere compiuto valore in se stessa, nei suoi contributi originali e non già nella sua funzione preparatoria o di conferma di una qualche filosofia attuale o a venire. E ancor più marcato risultava il ruolo di oppositore della tradizione crociana e gentiliana assegnato da Rossi allo storico della filosofia, sulla base dell'assunto che i principi di indagine stabiliti dal neoidealismo mancassero di qualsiasi criterio oggettivo di verifica della bontà del lavoro storico e fossero incompatibili con l'indispensabile allargamento della storiografia filosofica aldilà dei confini disciplinari invalsi. La più o meno riconosciuta qualifica di «filosofo» non poteva rappresentare di per sé un criterio valido per includere o escludere – assumeva Rossi – un autore da un immaginario canone di quanto abbia a essere oggetto di interesse per lo storico della filosofia!¹⁴.

Questo privilegiamento, da parte di Garin e Rossi, degli aspetti più propriamente tecnici dell'attività dello storico della filosofia non perciò ammetteva di risolversi nella riabilitazione di quanto Croce e Gentile avevano bollato in passato come «filologismo». Rossi dichiarava anzi di condividere almeno in parte tale polemica, che anche un altro partecipante a quel dibattito, Pietro Piovani, mostrava di ritenere ancora valida, purché rivolta non già contro la storia filologica della filosofia, quanto piuttosto contro un certo manierismo e gusto per l'impersonalità tendenti troppo spesso a insinuarsi nell'esercizio di quest'ultima¹⁵. Il medesimo scrupolo emergeva anche nella concezione di Mario Dal Pra, ma accentuato qui dall'aperta ammissione che un riconoscibile impulso filosofico dovesse pur sempre animare la ricerca storiografica. Un «trascendentalismo possibile della prassi» (il richiamo al «trascendentale», alla «prassi», anziché alla «situazione», celava invero elementi di oscurità non troppo dissimili da quelli che altri avrebbe imputato a Garin), capace di serbare il giusto tono e di tener conto sia della conaturata tensione umana all'universale sia dello scacco sperimentato da ciascun pensatore nel tentativo di soddisfarla, era invocato come via di uscita dal dualismo fino ad allora irrisolto fra il desiderio di oggettività tipico di una storiografia senza giudizio, incline allo scetticismo, e l'istinto sistematico di questa o quella fi-

¹⁴ Paolo Rossi, *Sulla storiografia filosofica italiana*, in «Rivista critica di storia della filosofia» XI (1956), p. 73: «Nonostante la polemica crociana contro la storia della filosofia come storia del problema fondamentale, in favore di una storia delle idee, la storia del pensiero filosofico, in Italia, continuerà lungamente a esser concepita come una storia dei filosofi e dei professori di filosofia, una sorta di storia di una *specie biologica particolare* indipendente dallo sviluppo della restante storia della specie umana». Più sfumata la posizione assunta un anno prima da Pietro Rossi e Carlo Augusto Viano, persuasi dell'utilità della storia della cultura ai fini dell'indagine su filosofi e movimenti filosofici, ma attenti a ribadire come i problemi teorici e le loro tentate soluzioni non si lasciassero derivare per intero dal più generale contesto culturale di una data epoca, cfr. P. Rossi, C. A. Viano, *Storia della filosofia e storia della cultura*, in «Rivista di filosofia», XLVI (1955), p. 339.

¹⁵ Pronto a riconoscere i meriti dell'impostazione di Garin, Piovani segnalava però anche il pericolo, insito in essa, di dar la stura a una scolastica «anti-idealistica» dove l'ostentazione di acribia assurgesse a un «mezzo di pretesa valutazione definitiva di un pensiero o di un pensatore», cfr. Pietro Piovani, *Un esame di coscienza storiografico*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVIII (1959), p. 395.

losofia che, per il fatto di esser condivisa dallo storico, lo inducesse a far violenza al passato allo scopo di dimostrare la bontà delle proprie convinzioni. E se altrove Dal Pra specificava come lo storico della filosofia dovesse metter fra parentesi le proprie opinioni filosofiche ed evitare il più possibile atteggiamenti valutativi differenti dal puro e semplice calcolo dell'efficacia di una dottrina in base alla sua maggiore o minor corrispondenza all'ambiente storico di appartenenza, ciò era detto non soltanto per proteggere il lavoro storico-filosofico dai reclami di una qualsivoglia sistemazione teoretica, ma altresì per ribadire l'insostituibilità della riflessione filosofica in senso stretto da parte di un'attività – quella dello storico della filosofia – che anziché investire i predecessori con le domande del momento e solo a partire di qui giudicare la qualità delle loro risposte, come facevano i filosofi puri, fosse volta a esplorare le domande che avessero assillato quegli antichi ai tempi loro e solo alla luce di queste ultime si stimasse autorizzata a trarre conclusioni circa la validità delle risposte¹⁶.

Marcare i confini del lavoro storiografico, senza caricarlo di aspettative di ordine teoretico considerate indebite, diveniva in Dal Pra un modo per rendere onore a queste ultime, riconosciute ineludibili. Tanto che Giulio Preti, sia pur polemico verso la mala abitudine di troppi filosofi professionali di trattare senz'altro come loro contemporanei gli autori del passato, potè sentirsi di qui autorizzato a una rinnovata rivendicazione dell'autonomia della filosofia rispetto al suo sviluppo storico così come ricostruito dagli specialisti. La condivisione del mezzo adoperato, vale a dire il discorso filosofico con le sue formule e tecniche peculiari, doveva esser sufficiente a garantire anche in mutate contingenze temporali l'unità e continuità della disciplina chiamata filosofia e vietare perfino allo storiografo più disincantato di ridurre le controversie tra i filosofi a un semplice prodotto delle circostanze o, peggio ancora, a una questione di temperamento individuale:

Va bene la ricerca filologica, va bene l'indagine storica: ma nessuno di noi, fuori di qualche eccesso polemico contro la storia della filosofia "speculativa", vuole veramente dimenticare che si è di fronte a pensatori, a filosofi – e che quella che si fa è storia *della filosofia*. Questo significa, tra l'altro, che si è di fronte ai documenti di un'attività razionale, non arbitraria: attività che si concreta solitamente in discorsi organizzati – come suol dirsi, in discorsi che hanno una "logica"¹⁷.

¹⁶ Mario Dal Pra, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, in AA.VV., *Problemi di storiografia filosofica. Saggi di A. Banfi, M. Dal Pra, G. Preti, P. Rossi. A cura di Antonio Banfi*, Bocca, Milano 1951, pp. 50-51; Id., *Del "superamento" nella storiografia filosofica*, in «Rivista critica di storia della filosofia» XI (1956), p. 226n: «Il lavoro dello storico non va però confuso con quello della ricerca teoretica vera e propria; né si deve pretendere che il lavoro storico si risolva senz'altro in quello della ricerca teoretica».

¹⁷ Giulio Preti, *Continuità ed "essenze" nella storia della filosofia*, in «Rivista critica della storia della filosofia», XI (1956), pp. 362-63. E poco più avanti, ivi: «Ora, l'essere empirista o razionalista, materialista o spiritualista, et similia, significa principalmente questo: avere adottato una certa «logica», certi determinati loci, certi determinati procedimenti di ricerca e/o prova che sono peculiari di questi atteggiamenti».

E anche Norberto Bobbio, nel contestare la tesi da lui ascritta a Garin che l'abbandono dei presupposti metafisici della storiografia filosofica di impronta neoidealista, così come di ogni altra storiografia filosoficamente orientata, comportasse la rinuncia a qualsiasi forma di valutazione dall'esterno e perciò imponesse di giudicare solo dell'adeguatezza di questo o quel sistema di pensiero alle sue premesse storiche, volle piuttosto professare la necessità di nuove categorie valutative, in parte ancora da determinare, ma che per il fatto di esser differenti da quelle crociane o gentiliane fossero non perciò meno filosofiche nella loro intrinseca natura:

Io personalmente ritengo che si possa benissimo fare storia valutante senza fare storia metafisica, e che la polemica contro quest'ultima non ci libera puramente e semplicemente dalla prima. (...) Io personalmente ritengo che qualsiasi storico della filosofia, metafisico o no, dogmatico o critico, tenda a dare giudizi di valore, e che nessuno storico della filosofia comunemente inteso pratici la descrizione obiettiva (...). Ma se questa concezione non è attuabile, e non è, neppure, a quel che sembra, desiderabile, il problema di fondo non finisce per essere proprio quello di trovare nuove categorie di valutazione?¹⁸.

Donde il paradosso, peraltro non troppo difficile da spiegare, che proprio quanti studiosi si sentivano più lontani dalle idee di Croce e Gentile finissero per riavvicinarsi a questi ultimi nel comune rifiuto di una storiografia filosofica che si pretendesse libera il più possibile da presupposti speculativi e reputassero che la pretesa soprattutto di Garin (meglio disposto, in verità, verso la tradizione neoidealista) di rivendicare piena dignità filosofica al lavoro storiografico, se non addirittura di farne la forma più avanzata di filosofia, costituisse una sorta di tradimento compiuto ai danni di quest'ultima. Un tradimento che reclamasse, onde venire sanato, l'esplicita asserzione da parte dei filosofi che storiografia filosofica senza filosofia non possa darsi e che quanto più ambigue e inconsapevoli siano le convinzioni filosofiche nutrite dallo storico, tanto meno penetranti debbano riuscire le sue analisi¹⁹.

Non che in tal maniera la validità della storia della filosofia fosse contestata da Preti e Bobbio. Ma poiché più di uno appariva loro essere il possibile modo di praticarla (sullo sfondo agiva la vecchia distinzione di Windelband tra storia

¹⁸ Norberto Bobbio, *Storiografia descrittiva o storiografia valutante?*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XI (1956), pp. 379-80.

¹⁹ Preti non esitava ad affermare che, una volta deposta la credenza insostenibile in entità metafisiche quali la coscienza o il pensiero, la trattazione hegeliana della storia della filosofia, intesa come svolgimento dialettico dei momenti di un processo unitario, o ancor più la rappresentazione marxiana delle antinomie strutturali della società, assunte come fattori di continuità o discontinuità nella storia della filosofia stessa, potesse giovare alla comprensione di categorie – quelle di razionalismo, empirismo ecc. – che per il fatto di essere indicative di opzioni sempre ricorrenti nella storia del pensiero dovevano riuscire inafferrabili a chiunque praticasse il culto specialistico dell'originalità di questo o quell'autore, cfr. G. Preti, *Continuità ed "essenze" nella storia della filosofia*, cit., pp. 372-73.

Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?

«filosofica» della filosofia e storia «storica» o «letteraria» della medesima), ecco che il dubbio così manifestato verso l'approccio stimato meno adatto, ossia verso una storiografia dai presupposti filosofici non abbastanza stringenti o dichiarati, finiva per riverberarsi sull'intera disciplina. E tanto più questo riverbero era destinato ad accentuarsi quanto più la prevalente interpretazione del mestiere messa in atto dai futuri praticanti fosse stata quella "erudita" delineata, sia pur con diversità di sfumature, da Garin e Rossi. Come in effetti accadde nei decenni successivi.

4. È superfluo segnalare che il dibattito italiano degli anni Cinquanta testé tratteggiato fu assai più ricco e polifonico di quanto sia possibile restituire in questa sede e si prolungò anche nel decennio successivo. Ai due estremi delle posizioni ammissibili dovevano collocarsi, da un lato, quanti fossero stati inclini a credere che la filosofia potesse ormai solo esser fatta oggetto di storia in un periodo dominato dalle scienze storiche e sociali – così come ancor prima da quelle naturali – dall'altro quanti con argomenti più o meno aggiornati avessero mirato a ristabilire il tradizionale divario tra filosofia e storia fatto valere in origine già da Aristotele, per arrivare a concluderne che l'interesse per la storia sia in buona sostanza a-filosofico e la storia soltanto il regno dell'accidentalità. Al variare delle opzioni, diverse dovevano essere le potenziali ricadute sull'insegnamento della filosofia, così come previsto in forma storica nei programmi scolastici ministeriali di ascendenza gentiliana basati sulla riunione delle due materie – la filosofia e la storia – nella persona di un medesimo insegnante liceale. Donde la genesi di un contenzioso destinato a durare fino ai giorni nostri e proprio anche a causa dell'espansione di quegli indirizzi filosofici meno sensibili alla dimensione storica del sapere già menzionati da Kristeller. Un contenzioso, in realtà, di antica data, dacché l'alternativa il più spesso invocata alla trattazione storica della filosofia era e tuttora rimane la trattazione per problemi, caldeggiata da alcuni già all'inizio del Novecento.

Se a ciò si aggiunge la facile constatazione della crisi, sopravvenuta non da oggi, di quel ramo della filosofia che sotto il nome di filosofia della storia fu coltivato ancora durante la prima metà del Novecento in risposta a un'esigenza sentita assai viva di prendere posizione come filosofi nei confronti di avvenimenti epocali che sembravano sfidare l'umanità a rinvenire in essi un senso ormai non più assicurato dalla religione e avvertito tuttavia alla maniera di un bisogno ineludibile – rivoluzioni e guerre di portata mondiale, esperimenti sociali senza precedenti, accelerato sviluppo tecnologico ecc. – ecco che l'impressione di un processo di separazione in atto tra filosofia e storia con i rispettivi praticanti poteva e può riuscire ancora più marcata²⁰. E sebbene nelle nostre società così composita l'e-

²⁰ Notava con enfasi ancora a metà degli anni Cinquanta Ugo Spirito come il «problema della storia» dovesse considerarsi uno fra i «più angosciosi della generale crisi metafisica» dell'epoca, cfr. U. Spirito, *Come si deve fare storia*, in AA.VV., *Verità e storia*, cit. p. 183. Questa angoscia sembra non più appartenere a molta filosofia a noi contemporanea, che semplicemente ha rimosso dal proprio orizzonte il problema della storia.

sigenza di operare scelte fra principi e valori contrastanti presenti al loro interno finisce per metterci di fronte in qualche caso alla persistente utilità del concetto di progresso, assunto quale criterio di giudizio (si pensi al problema costituito dalla riemersione di istituti perlopiù considerati inaccettabili, quali la poligamia, la schiavitù, o al rinascente fenomeno dell'intolleranza religiosa), sta di fatto che la sopraggiunta contestazione del primato mondiale che la civiltà europea era venuta ascrivendosi proprio anche in virtù di forme di riflessione filosofica sulla storia e il prevalere di un approccio relativistico alla varietà dei costumi e credenze praticate lungo i secoli nei più remoti angoli del pianeta ha contribuito al discredito della filosofia della storia e al suo graduale abbandono. E ha finito per corroborare la posizione di quanti, sulla scia della polemica di Husserl contro la filosofia intesa come diltheyana *Weltanschauung*, negano con fermezza che la filosofia abbia qualcosa a che fare con la ricerca del senso e preferiscono puntare sulla ricerca della verità, o sul bisogno di coerenza e trasparenza argomentativa.

L'elemento forse più nuovo e dirompente rispetto alla riflessione consacrata circa la filosofia e la sua storia sembra oggi riposare in effetti proprio nell'accresciuta difficoltà, per i partigiani dell'approccio storico-filosofico, di giustificare i loro procedimenti e la definizione stessa del loro oggetto di studio alla luce di mutamenti culturali che più non sembrano ammettere gli uni e l'altra come cosa convenuta. Quanti intendono l'esercizio della filosofia alla stregua di una discussione atemporale condotta fra pari riuniti intorno a un'ideale tavola rotonda per dibattere questioni teoriche selezionate di volta in volta possono più facilmente assumere che il criterio di partecipazione all'attività filosofica consista nella disponibilità a sedersi accanto agli altri interlocutori e a rispettare le regole di argomentazione riconosciute valide dalla maggioranza. Quanti reputano, al contrario, che ogni filosofia sia il prodotto di una «situazione» – per continuare a usare questa formula, oggi un po' invecchiata – si trovano a dover fare i conti con la questione in sé non nuova, ma sempre più ardua da risolvere, relativa alle condizioni peculiari e non per forza eterne che abbiano collegate alla nascita e allo sviluppo di quel che comunemente intendiamo per «filosofia»²¹. La nozione stessa della storicità dell'uomo e del suo sapere appare oggi forse più di ieri esser lontana dal costituire un patrimonio universale condiviso, che per il solo fatto di essere da noi riconosciuto come prezioso possa stimarsi al riparo da contestazioni e ripulse. La filosofia, considerata in chiave storica, si trova esposta in maniera più immediata al rischio di figurare come prodotto particolare di una civiltà particolare, non più reputata in possesso dei requisiti necessari per farsi valere come civiltà universale sol perché sedicente aperta a tutti. Che la storia della filosofia abbia a che fare con la storia dell'umanità in generale era in fondo un assunto non soltanto di Hegel, ma di tutti coloro per i quali la filosofia rappresentasse –

²¹ Il suggerimento pragmatico di Preti, che per filosofi debbano intendersi quanti siano inseriti a tal titolo in un buon trattato di storia della filosofia, presuppone almeno la condivisione dell'uso di questi manuali – poco importa se redatti in forma storica o per problemi, cfr. G. Preti, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, in AA.VV., *Problemi di storiografia filosofica*, cit., p. 65.

Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?

sia pur in vario modo e non per forza secondo uno sviluppo univoco – il proprio tempo appreso nel pensiero, giusta la formula hegeliana più o meno adottata da ogni storicista. Senonché il buon fondamento di questo assunto, che al tempo di Hegel sembrava quasi costituire una sorta di uovo di Colombo e reggersi sulla convenuta nozione del progresso dello spirito da Oriente a Occidente, o sull'idea del cosiddetto «miracolo greco», è quanto ai giorni nostri si fatica sempre più ad accettare.

La difficoltà così descritta si presta a lasciarsi leggere come manifestazione di una più ampia crisi del pensiero storico, avente ricadute anche sulla questione della storicità della filosofia – una crisi che studiosi quali Garin e Kristeller, giunti ormai alla vecchiaia, fecero in tempo a presagire negli anni Novanta. La perdita di una condivisa nozione del passato e del futuro dovuta alla sfiducia maturata in molta parte della popolazione anche nel mondo occidentale circa l'effettiva realtà del progresso, il conseguente appiattimento sul presente causato da potenti fenomeni di omologazione culturale sintetizzati a uso dei più attraverso la metafora del cosiddetto «villaggio globale», la visione naturalistica dei rapporti umani tendente ad affermarsi a scapito delle discipline umanistiche tradizionali e a beneficio delle scienze biologiche e sociali contribuiscono alla perdita di prestigio della storiografia e dell'erudizione, con ricadute anche nel campo degli studi storico-filosofici, dove il discredito gettato su questi ultimi dai loro detrattori inclina a montare di pari passo con la chiusura in se stessi degli specialisti. Avviene così che nella storiografia filosofica, come in altre discipline storiche, sempre più si registri una certa qual carenza di visione d'insieme e fuga dalle grandi narrazioni, compensata da un'accresciuta tendenza alla micrologia, da un estremo specialismo, da una prevalente attenzione a colmare lacune, da un'accentuata propensione di matrice scientifica ad assumere che la letteratura recente debba per forza rendere obsoleta quella antica (non necessariamente meno valida nel caso delle discipline umanistiche). Sono fenomeni in parte collegati al graduale approfondimento degli studi, sempre più difficili da padroneggiare per il singolo ricercatore, ma favoriti altresì dalla perdita di fiducia nella possibilità di riconoscere operanti nella storia processi, sia pure parziali, orientati a un risultato e proprio perciò meritevoli di attenzione.

Se è così e ai fini di una risposta al quesito di partenza circa l'autonomia e dignità della storia della filosofia, considerata come disciplina filosofica, sembra opportuno per i suoi praticanti tornare a chiedersi perché mai essi abbiano scelto di votarsi ai loro studi, fino a che punto ciò si sia dovuto al malcontento per l'offerta filosofica attuale o all'adesione a modelli filosofici trascorsi, oppure all'assunzione di una posizione filosofica di tipo relativistico venata di scetticismo o eclettismo. A differenza degli storici delle idee, specie Oltreoceano, tratto distintivo degli storici della filosofia soprattutto italiani rimane quello di essere in prevalenza studiosi di formazione filosofica, anziché storica. Al quesito se si considerino filosofi prestati alla storia, o piuttosto storici prestati alla filosofia, è verosimile che gran parte degli storici della filosofia tradizionali tenda tuttora a rispondere alla prima maniera. Ma con quale grado di consapevolezza? Fino

a che punto solo sulla base del richiamo, spesso implicito, a scuole e tradizioni sia pure nobilissime, come quelle risalenti al secondo dopoguerra, abbracciate però in maniera irriflessa e quasi nella convinzione preconcepita che il loro sviluppo sia progredito senza interruzioni fino ai giorni nostri? Senza una risposta, almeno provvisoria, a queste domande sembra elevato il rischio che avvenga allo storico della filosofia di trovarsi a svolgere solo per mancanza di una più potente vocazione quel suo serio lavoro di scavo descritto sessant'anni fa da Garin come intrinsecamente filosofico²².

Ecco perché, a voler indicare un buon punto di partenza ai fini di una rinnovata riflessione sull'esercizio della storiografia filosofica nelle condizioni attuali, è forse il caso di ripartire dalla classica definizione di quale sia la «questione» (*Frage*, nel tedesco di Droysen) insita al fondo di ogni seria indagine storica. Il naturale invecchiamento del contenzioso inaugurato nel secondo dopoguerra dagli storici della filosofia in Italia nei confronti di quei maggiori filosofi otto-novecenteschi rei di troppo voler dettare leggi alla storia in generale e alla storia della filosofia in particolare – ossia nei confronti dei padri fondatori di quelle maggiori correnti di pensiero europee evocate da Kristeller – forse ancor più lo sbiadire delle grandi opzioni ideologiche degli ultimi due secoli hanno contribuito a depotenziare il significato odierno dell'opzione, da parte di uno studioso di storia della filosofia, per un determinato ambito di ricerca o per l'altro. Votarsi allo studio del libertinismo erudito, piuttosto che della seconda scolastica, poteva equivalere un tempo a una scelta di campo, oggi avvertita come assai meno impegnativa. Ma se l'attenuarsi dello spirito di partigianeria di una volta può tornare a profitto di una ricerca storica più spassionata, libera da condizionamenti, maggiore si è fatto il pericolo che gli studi storico-filosofici siano praticati in maniera fine a se stessa e senza contatto con la realtà, che la scelta di autori e temi sia rimessa a considerazioni solo strumentali (ricerca di accoglienza in una comunità di studiosi affermata, facilità di pubblicare, di trovare sovvenzioni, di esser fatti oggetto di citazioni), laddove scoraggiate siano indagini innovative e controcorrente. La giustificazione preliminare della propria ricerca a partire dall'ostensibile importanza della «questione» sottostante rischia di costituire un esercizio sempre meno praticato.

²² A dimostrazione dei connotati nazionali del giudizio che gli storici della filosofia italiani tendono a dare di sé come filosofi, basti qui solo osservare come, forse proprio per la sua appartenenza al *milieu* anglosassone, il recente prefatore della prima traduzione inglese della *Storia della filosofia italiana* (1966) di Garin, l'italo-scozzese Leon Pompa, affermi invece senz'altro che l'approccio gariniano alla materia sia quello di uno specialista di «storia intellettuale» assai più che quello di uno storico della filosofia; o come il già ricordato Kenny, nel mentre designa con il nome di «filosofia storica» l'esegesi interna di un testo filosofico tramandato, ossia l'indagine circa l'intrinseca validità dei suoi contenuti, adoperi invece per indicare l'esegesi testuale esterna, ossia lo scavo delle fonti e delle motivazioni soggettive dell'autore, il nome ormai tradizionale di «storia delle idee», cfr. E. Garin, *History of Italian Philosophy*, Rodopi, Amsterdam – New York 2008, I, p. xxvii; A. Kenny, *Nuova storia della filosofia occidentale*, cit., I, p. xxviii. La composizione del dilemma tentata da Garin, ossia la tesi che lo storico della filosofia sia altresì un filosofo proprio in quanto è uno storico, suona ormai a sua volta storicamente condizionata, come già si è notato.

Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?

L'antidoto può esser da ricercare proprio nella succitata crisi del sapere storico – purché si sappia raccoglierne la sfida. Tempi di diminuito interesse per la storia non perciò sono tempi dove meno urgente sia il bisogno di verità storica. Verità storica che a differenza di altre, modellate di preferenza sul paradigma delle scienze naturali o esatte, riposa sulla nozione non già dell'identità e permanenza di ciò che è vero, ma piuttosto su quella dell'irriducibile alterità del passato e della sua significatività per noi proprio in virtù di questa lontananza, anziché vicinanza, alle nostre idee e ai nostri valori. Leggere e interpretare il primo libro della *Politica* di Aristotele può rappresentare oggi una sfida paragonabile a quella di misurarsi con costumi esotici praticati da uomini venuti di lontano a stabilirsi in mezzo a noi. Senza la mediazione costituita dal sapere storico l'incomprensione e il rifiuto sono dietro l'angolo; senza la mediazione costituita dal sapere storico testi di autori rinomati o libri venerati da alcuni come sacri rischiano di trovarsi esposti a una frettolosa condanna o assoluzione comminata nel nome della *political correctness* di volta in volta dominante. Non fu per caso se il massiccio ricorso alla critica e alla storia fu in età moderna il prodotto di un secolo di guerre di religione, che anche per questa via ci si voleva lasciare alle spalle. Le antinomie vero/falso, chiaro/oscuo, coerente/incoerente – care a logici, filosofi del linguaggio e filosofi analitici – giovano solo fino a un certo punto in questi casi, poiché presuppongono che già si sia d'accordo su quel che debba intendersi per verità, chiarezza, coerenza. Quella filosofia che volesse basarsi solo su di esse rischierebbe di trovarsi a corto di argomenti di fronte a un pubblico restio ad accettare le definizioni di partenza. Al contrario la prospettiva storica insegna a tener conto dell'individualità di fenomeni spesso irriducibili a leggi generali, della proficuità anche degli errori nel cammino di sviluppo del pensiero umano, della perdurante influenza del passato anche quand'esso sia ritenuto superato o addirittura sia dimenticato, infine della durevole importanza dei problemi sollevati ancor più che delle risposte avanzate²³. Elementi, questi, già spesso addotti in favore dell'indagine storica della filosofia, ma dei quali il tempo trascorso fino a noi ha semmai accresciuto il peso, sol che vi sia ancora la disponibilità a prenderli in esame e a informare a essi il lavoro storiografico. Esaminato sotto questa luce, il sapere storico conferma di possedere una sua intrinseca portata filosofica, dunque a maggior ragione di meritare di essere applicato alla filosofia. La quale, se per ispirarsi al modello delle scienze naturali o sociali volgesse le spalle alla storia, rischierebbe di smarrire una materia di riflessione sterminata e la nozione di sé come disciplina di lungo corso e niente affatto univoca. La filosofia è libera di compiere questo passo, beninteso; tuttavia sarebbe grave se potesse contare a tale effetto sulla complicità, distratta o rassegnata, dei suoi storici professionali.

²³ Questi pregi, che non costituiscono certo una scoperta, si trovano riassunti nel dibattito italiano degli anni Cinquanta sotto l'attributo di «critico» assegnato fra gli altri da Nicola Abbagnano all'approccio professionale dello storico della filosofia, cfr. N. Abbagnano, *Il lavoro storiografico in filosofia*, in AA.VV., *Verità e storia*, cit., pp. 24-25, 28, 31.



⊕

In dialogo con la storia della filosofia
Anna Marmodoro
(Durham University / University of Oxford)
anna.marmodoro@philosophy.ox.ac.uk

Articolo sottoposto a *double blind peer review*
Ricevuto: 01/09/2020 – Accettato: 03/11/2020 – Pubblicato: 12/2020

Title: In dialogue with the history of philosophy.

⊕

Abstract: The debate over whether and how philosophers of today may usefully engage with philosophers of the past is nearly as old as the history of philosophy itself. Does the study of the history of philosophy trains or corrupts the budding philosophers' mind? As a matter of fact, we, philosophers, by and large do engage with the history of our disciplines and find it useful. This is an essential datum that needs to be taken into account in the debate. So how to study the history of philosophy? We cannot but approach the history of our discipline from our current standpoint, because it is the only standpoint available to us, for viewing all else. There exist different and complementary conceptions of how studying the history of philosophy relates to our philosophical concerns today. In this article, I discuss some mainstream approaches to the study of the history of philosophy (with special focus on ancient philosophy), before explicating my own.

⊕

Keywords: philosophy, history, history of philosophy, antiquity, modernity.

1. *Introduzione*

“History of Philosophy: Just Say No!”. Questa famosa frase di Gil Harman è un irresistibile spunto da cui partire. Siamo alla fine degli anni '80 e, come riportato anche sulla pagina del sito del Dipartimento di Filosofia di Princeton¹, è in corso un acceso dibattito, in quel dipartimento come in altri nel mondo, riguardo all'inclusione (o esclusione!) della storia della filosofia dai dipartimenti di filosofia. Lo studio della storia della filosofia *educa* o *corrompe* le menti degli

¹ Cfr. *The Eighties: a snapshot*, sul sito del dipartimento di Filosofia di Princeton: <https://philosophy.princeton.edu/about/eighties-snapshot>.

studenti? Gil Harman aveva maturato le proprie conclusioni e aveva tenuto la frase sopra citata affissa per due giorni alla porta del suo ufficio di Princeton. L'incidente è poi venuto ad avere vita propria nei circoli filosofici di approccio analitico ma, come riportato anche sulla pagina di Princeton, Tom Sorell ha successivamente ridimensionato quel che è davvero successo, dopo aver fatto ricerche più approfondite sulle posizioni di Harman². Ritorneremo comunque su queste ultime più avanti.

Il dibattito se ed eventualmente in che modo sia di beneficio per i filosofi contemporanei studiare il passato è antico quasi quanto la stessa storia della filosofia. Anche i primi, se non proprio i primissimi filosofi greci, avevano dei predecessori; alcuni li hanno discussi, mentre altri hanno scelto di non farlo. La maggior parte di ciò che fu scritto dai primi filosofi è andato purtroppo perduto e questo ci lascia in una certa misura all'oscuro rispetto a quando e a come precisamente i filosofi abbiano iniziato a studiare e discutere la storia della filosofia. Tuttavia è chiaro che anche nella prima fase dello sviluppo della nostra disciplina (nel mondo occidentale), i filosofi hanno considerato importante tenere in considerazione le opinioni dei pensatori a loro precedenti. Per quanto riguarda Platone e Aristotele, per fare due esempi, ci sono ampi riscontri che lo studio dei rispettivi predecessori fosse parte integrante del loro fare filosofia.

È ben noto che Aristotele ha incluso nel proprio lavoro discussioni concernenti i suoi predecessori e che lo ha fatto non per interessi "antiquari" (vale a dire, per preservare le teorie dei suoi predecessori per la posterità), ma piuttosto per argomentare contro di loro, dimostrando in tal modo sia la propria continuità rispetto ai loro interessi, sia il proprio progresso in relazione ad essi. Dunque, un primo punto su cui portare subito l'attenzione, è che ancora oggi si riflette sul valore dello studio della storia della filosofia esattamente come hanno fatto i nostri illustri predecessori (con tutte le ovvie differenze, si intende); si tratta dunque di una questione nient'affatto nuova e non correlabile in maniera specifica alle preoccupazioni del mondo accademico contemporaneo.

Le domande da porre e a cui rispondere sono allora due: *perché* studiare la storia della filosofia? E come farlo? Affronterò queste domande dal punto di vista di chi è "del mestiere", cioè sulla base di quanto ho imparato attraverso la mia esperienza di ricerca nei due ambiti della filosofia analitica contemporanea e in quello della filosofia antica (le mie riflessioni non si propongono di essere una rassegna completa di tutto ciò che esiste nello spazio logico delle possibili risposte alle due domande poste, né un esame esaustivo di ciò che altri accademici hanno scritto sull'argomento).

Comincerei dal considerare gli argomenti che dovrebbero condurci a un disimpegno dallo studio della storia della filosofia. Un argomento molto diffuso si basa sul fatto che non esiste una tradizione equivalente nelle scienze. Roy

² Cfr. T. Sorrell, G. A. J. Rogers (a cura di), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 43-44.

In dialogo con la storia della filosofia

Mash riferisce le ben note opinioni di Quine rispetto alla storia della scienza, che si estendono anche alla storia della filosofia³:

Science and the history of science appeal to very different tempers. An advance in science resolves an obscurity, a tangle, a complexity, an inelegance, that the scientist then gratefully dismisses and forgets. The historian of science tries to recapture the very tangles, confusions, and obscurities from which the scientist is so eager to free himself⁴.

Quine era noto per le sue opinioni rispetto alla storia della filosofia, la quale non avrebbe dovuto, secondo lui, aver spazio nei dipartimenti di Filosofia. È molto diffusa oggi l'opinione secondo cui proprio l'influenza di Quine avrebbe contribuito alla diffusione negli Stati Uniti, tra gli anni '60 e '70, dei dipartimenti di Studi culturali, nati proprio con l'obiettivo di "accogliere" i filosofi che si dedicavano allo studio della storia della filosofia.

Il contenuto retorico di questi resoconti è sempre "maggiore" del loro contenuto effettivo. Così, quando Tom Sorrell ha contattato Gil Harman per capire meglio i fatti riguardanti quella comunicazione appesa sulla porta del suo ufficio, quest'ultimo ha spiegato:

I also think as an empirical matter that students of philosophy need not be required to study the history of philosophy and that a study of the history of philosophy tends not to be useful to students of philosophy. (Note 'tends'.) Similarly, it is not particularly helpful to students of physics, chemistry, or biology to study the history of physics, chemistry, or biology⁵.

Il confronto con le scienze è motivo frequente di genuina sorpresa quando i non filosofi apprendono che ci sono filosofi che stanno conducendo ricerche, per esempio, sulla metafisica o sulla biologia di Aristotele. In realtà, questi non-filosofi, sono ugualmente sorpresi di sentire che, ad esempio, la biologia contemporanea sta reintroducendo l'impianto della teleologia aristotelica⁶. In generale, è un fatto che noi filosofi ci occupiamo della storia della nostra disciplina e che troviamo questo esercizio utile allo stesso filosofare⁷.

³ R. Mash, *How Important for Philosophers is the History of Philosophy?*, in: «History and Theory», XXVI, n. 3 (1987), pp. 287-99, p. 287.

⁴ W. V. Quine, *The Time of My Life: An Autobiography*, MIT Press, Cambridge 1985, p. 194.

⁵ T. Sorrell, G. A. J. Rogers (a cura di), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, op. cit., p. 44.

⁶ Christopher Austin, per fare un esempio, difende una nuova teoria dell'essenzialismo biologico utilizzando la metafisica neo-aristotelica per fornire una teoria dell'essenzialismo basata sulle cosiddette proprietà disposizionali (o poteri causali), centrata sull'architettura evolutiva degli organismi (cfr. C. J. Austin, *Essence in the Age of Evolution: A New Theory of Natural Kinds*, Routledge, London 2019).

⁷ Non solo gli storici della filosofia sono rimasti parte integrante dei dipartimenti di filosofia, ma molti filosofi contemporanei nello sviluppare le proprie teorie si confrontano, trovandolo euristico, con il pensiero degli antichi. I "colpevoli" post-Kripke sono filosofi contemporanei come Nancy Cartwright, Michael Devitt, Christine Korsgaard, Alasdair MacIntyre, John McDowell, Jonathan

Anna Marmodoro

Allora come studiare la storia della filosofia? Non possiamo studiare la storia della nostra disciplina se non a partire dalla nostra condizione attuale, perché è l'unico punto da cui possiamo partire per capire tutto il resto. Esistono concezioni diverse e complementari di come lo studio della storia possa relazionarsi ai nostri attuali interessi teorici. Discuterò alcuni dei principali approcci allo studio della storia della filosofia (con particolare attenzione alla filosofia antica) per poi esporre, alla fine, il mio punto di vista.

2. Noi e gli antichi siamo “compagni di viaggio” che vanno verso la stessa destinazione

Un possibile approccio allo studio della filosofia antica è quello secondo il quale i filosofi sono impegnati a risolvere problemi che sono atemporali, cioè non specifici di un certo periodo della storia del pensiero, e sviluppano una comprensione progressiva di questi problemi (o forse anche, nel corso del tempo, risposte definitive). Pertanto, il valore dello studio della filosofia antica è che, se presa adeguatamente in considerazione, consente di ripercorrere i medesimi sentieri dei nostri predecessori (per usare una metafora), procedendo dal punto in cui loro erano giunti. Se concepito in questo modo, lo studio della filosofia antica risulta essere chiaramente vantaggioso per noi, filosofi di oggi, oltre che parte integrante del fare filosofia, o quantomeno propedeutico ad essa. Chiamo quest'approccio quello dei “compagni di viaggio”.

Alla sua base v'è però un presupposto non privo di problemi. Che cosa ci assicura che operiamo all'interno delle stesse coordinate di pensiero dei nostri predecessori e che siamo impegnati in un cammino comune verso verità filosofiche?

Gli studiosi di filosofia antica di formazione “analitica” hanno trovato continuità tra noi e gli antichi nelle «strutture della logica formale e informale»⁸. La logica qui funge da “codice” universale e atemporale che possiamo usare per esprimere i pensieri degli antichi così come esprimiamo i nostri, in modo tale che diventino “commensurabili” e possano essere inclusi in una stessa conversazione filosofica che si estende per un periodo di oltre due millenni e mezzo.

Una conseguenza importante di questo approccio allo studio dei testi filosofici antichi è che la codifica di idee antiche in una logica atemporale ci consente di esaminarne gli argomenti e valutare la loro validità sia in termini di ragionamento che di conclusioni; tutto ciò, inoltre, facilita l'identificazione di passaggi argomentativi che mancano nei testi originali e che possono essere suppliti. Per esempio Barnes, che è stato un pioniere nell'applicazione di questo approccio allo studio della prima filosofia greca, spiega così il suo interesse per il pensiero presocratico in relazione alla sua validità filosofica:

Shaffer, Ernest Sosa, Linda Zagzebski, tra molti altri.

⁸ «Structures of informal and formal logic» è l'espressione scelta da Alexander Mourelatos per parlare del lavoro di Jonathan Barnes sui primi filosofi greci (cfr. A. P. D. Mourelatos, *Saving the Presocratics*, in «Philosophical Books», XX, n. 2 (1981), pp. 65-77, p. 66).

In dialogo con la storia della filosofia

By and large scholars [prima di Barnes] have asked what the Presocratics said and what external circumstances may have prompted their sayings; they have not asked *whether the Presocratics spoke truly, or whether their sayings rested on sound arguments* [...]. My main thesis is that the Presocratics were the first masters of rational thought; and my main aim is the exposition and assessment of their various ratiocinations⁹.

Il punto esposto nella citazione appena riportata è estendibile allo studio di qualsiasi testo antico e le parole di Barnes descrivono un approccio che molti altri, e non solo Barnes, hanno adottato. Nel mio lavoro preferisco mantenere lo studio dell'*argomentazione* e della sua *validità* distinto dall'esame della *veridicità* delle conclusioni a cui le argomentazioni pervengono. Di conseguenza, non credo che dovremmo investigare la fondatezza degli argomenti degli antichi¹⁰, ma piuttosto studiarne la validità e, *separatamente*, la loro veridicità. Naturalmente, vi è una sovrapposizione tra i due filoni di indagine ma esiste anche una differenza sostanziale tra di loro.

In termini di metodo Barnes (nelle parole perspicaci di Mourelatos) persegue l'obiettivo di valutare la fondatezza delle teorie del passato con questi mezzi:

For each of the main problems that seem of concern to each of the Presocratics, he has sought to construct, in terms of premises posited and propositions derived, *a scheme that could be intelligibly coordinated with the data of fragments and testimonia*¹¹.

La creazione di tali sistemi, per Barnes e altri, codifica idee antiche in schemi logici. Il punto è che questo approccio ai testi filosofici antichi, comunque sia implementato, presuppone un tipo di esercizio che distingue il *filosofo che studia la storia della filosofia* dallo *storico delle idee*. Prendo in prestito le parole di Francis Cornford per illustrare la distinzione che voglio tracciare tra il lavoro del filosofo che studia la storia della filosofia e quello dello storico delle idee. Dopo essere diventato Laurence Professor of Ancient Philosophy presso l'Università di Cambridge nel 1931¹², nella sua lezione inaugurale Cornford dice:

The students of Moral Science [cioè di Filosofia, nel sistema universitario di oggi] are partly engaged in learning the history of philosophy since Descartes; but it is *their privilege to work under men who are themselves philosophers, bent on the advance of thought* [... Gli studenti di Lettere Classiche invece] turns *not to the future, but to the*

⁹ J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 2 voll., Routledge & Kegan Paul, London 1979, I, p. IX. Corsivo mio.

¹⁰ Vale a dire esplorare, contemporaneamente, la verità delle premesse degli argomenti e la validità del ragionamento.

¹¹ A. P. D. Mourelatos, *Saving the Presocratics*, art. cit., p. 66.

¹² Noto qui che, pur essendo professore di *filosofia* antica, Cornford afferiva al dipartimento di Lettere Classiche e si identificava con quel dipartimento, piuttosto che con quello di Filosofia.

past; our study is purely historical [...] Our whole task is to reconstruct what went on in the minds of men whose very bones were dust when Descartes was born¹³.

Mentre il filosofo che studia la storia della filosofia costruisce ponti tra noi e i nostri predecessori, ed è “incline al progresso del pensiero”, cioè cerca il progresso filosofico attraverso lo studio dei pensatori del passato, lo storico delle idee lavora in modo differente. La divergenza tra questi due modi di studiare i testi filosofici antichi non è stata priva di attriti nel mondo accademico.

Coloro che seguono l'approccio *filosofico* così inteso sono spesso stati accusati di anacronismo. Chiaramente ci sono stati “vizi” di anacronismo che hanno costellato lo studio della storia della filosofia, perpetrati o attribuendo agli Antichi verità che non avevano scoperto o attribuendo loro scoperte concettuali che non potevano aver fatto; ovviamente tali errori devono essere identificati e trattati per quel che sono. C'è sempre il pericolo che il modo in cui intendiamo le cose oggi influenzi la nostra lettura dei testi antichi. Occorre tuttavia sottolineare che è impossibile prescindere del tutto da un punto di vista “situato” in certe coordinate spaziotemporali, e che è dunque impossibile studiare la storia della nostra disciplina se non dal nostro attuale punto di vista, l'unico a nostra disposizione per la comprensione di ciò che ci circonda. Il punto importante è che – a meno di optare per la non validità di tutte le dottrine sostenute dai filosofi antichi, cosa a dire il vero molto poco plausibile – identificare le verità filosofiche espresse nei testi antichi non dovrebbe essere considerato anacronismo ma solo un uso improprio di questo metodo.

In aggiunta all'anacronismo, quelli che seguono l'approccio in esame sono stati accusati di selezionare quali testi antichi valga la pena studiare in base a come questi testi sono (o non sono) “codificabili” in strutture logiche e quindi potenzialmente rilevanti per noi. Richard A. Watson, editore del «*Journal of the History of Philosophy*», scrivendo in occasione del quarantesimo anniversario della fondazione della rivista, nota: «*Analytic history of philosophy does not have unrestricted subject matter. Analytic historians consider only those philosophical positions, principles, and arguments that they believe can contribute to today's philosophical inquiries*»¹⁴.

Per quanto concerne i testi antichi, si è venuto in qualche modo a creare un “canone”, sia pure informale, rispetto al quale lo studio di Platone e Aristotele è divenuto notevolmente più rilevante, nell'insieme del mondo accademico, dello studio, ad esempio, di Plotino e dei primi filosofi greci (con l'eccezione di Parmenide e Zenone). Anche questo approccio è spesso caratterizzato come anacronistico. Tuttavia, ci possono essere buone ragioni per cui alcuni testi antichi sono filosoficamente più significativi e importanti per noi, rispetto ad altri. Non cercherò qui di esaminare tali ragioni, che sono molte e di natura diversa. Dirò

¹³ F. M. D. Cornford, *The Laws of Motion in Ancient Thought. An Inaugural Lecture* (1931), Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 7-9.

¹⁴ R. A. Watson, *What is the History of Philosophy and Why is it Important?*, in: «*Journal of the History of Philosophy*», XL, n. 5 (2002), pp. 525-528, p. 525. Il corsivo è mio.

solo che la selezione, sulla base della quale certi testi antichi sono soggetti a uno studio più intenso rispetto ad altri, può anche esser fatta per ragioni estrinseche al loro valore filosofico (ad esempio alcuni testi sono scelti per il *curriculum* universitario e così, “incidentalmente”, diventano il centro della ricerca di coloro che insegnano quel *curriculum*). Fortunatamente, il predominio di un “canone” sta progressivamente venendo meno e testi filosoficamente ricchi, ma finora poco studiati, stanno cominciando a ricevere la considerazione che meritano¹⁵.

3. I testi filosofici antichi sono da “setacciare” per estrarne pepite d’oro

Un approccio diverso, che ha guadagnato molto impulso negli ultimi anni, è quello secondo il quale gli antichi testi filosofici sarebbero da considerare come una “miniera” dalla quale estrarre idee che possono essere sviluppate in nuove teorie dai filosofi contemporanei. Nelle parole di Christof Rapp: «the idea is rather that philosophers let themselves be inspired by certain ancient puzzles or arguments – even if it turns out that the solutions envisaged by Plato or Aristotle themselves are not satisfying»¹⁶.

Cosa vuol dire “inspired” in questo contesto? Numerosi esempi tratti dai dibattiti di oggi illustrano l’idea: i filosofi contemporanei estraono “pepite” filosofiche dal loro contesto storico e le modellano in nuove teorie, senza però farsi carico di tutti i principi sostenuti dall’autore originale.

Questo approccio allo studio della filosofia antica ha generato una serie di programmi di ricerca e sviluppo filosofico di grande successo; per esempio la metafisica neo-Aristotelica, l’etica delle virtù, l’epistemologia delle virtù, e nuovi approcci alla filosofia della mente (in particolare il funzionalismo) tra tanti altri. La teoria funzionalista della mente fu sviluppata da Hilary Putnam nel suo celebre articolo *Minds and Machines* (1960) che ha influenzato profondamente la filosofia contemporanea, le scienze cognitive e le scienze informatiche per i decenni successivi¹⁷.

Sarebbe ingiustificato criticare questo approccio come anacronistico, perché il suo obiettivo è dichiaratamente quello di trarre ispirazione dal passato per il presente. Non possiamo certo vietare l’ispirazione filosofica! La preoccupazione qui può piuttosto essere quella che non esiste una chiara distinzione tra ciò che

¹⁵ Tra i tentativi più recenti e stimolanti di espandere il “canone” c’è quello di Zachhuber, il quale argomenta che esiste una filosofia *patristica* che gli storici della filosofia dovrebbero studiare in quanto tale e non solo come parte della storia della filosofia antica e tardo antica (cfr. J. Zachhuber, *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics. Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*, Oxford University Press, Oxford 2020).

¹⁶ R. Christof, *The Liaison between Analytic and Ancient Philosophy and Its Consequences*, in M. van Ackeren e L. Klein (a cura di), *Philosophy and the Historical Perspective*, pubblicato per la British Academy da Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 120-140, p. 125.

¹⁷ La teoria è stata ulteriormente difesa da H. Putnam e M. Nussbaum nell’articolo *Changing Aristotle’s Mind*, in A. O. Rorty (a cura di), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Clarendon Press, Oxford (1995), pp. 27-56.

un filosofo contemporaneo sviluppa come idee proprie e ciò che può e deve essere attribuito all'autore antico. Ciò, tuttavia, non significa che ispirarsi agli antichi non sia fruttuoso o che il filosofo antico non abbia contribuito in qualche misura alla formazione della teoria contemporanea.

La mia considerazione generale dei due approcci discussi nelle sezioni 1 e 2 è che, anche se questi modi di studiare i testi filosofici antichi possono essere usati male e portare a degli errori nelle loro applicazioni, questa non può essere una ragione per respingerli come integralmente erronei.

4. *Studiare la filosofia antica è un "rimedio" contro le ortodossie dominanti*

Maria Rosa Antognazza, presidentessa della British Society for the History of Philosophy, ha recentemente espresso un ulteriore punto di vista in relazione allo studio della storia della filosofia in generale che si applica allo studio della filosofia antica, scrivendo:

Doing history of philosophy is a way to think outside the box of the current philosophical orthodoxies. Somewhat paradoxically, far from imprisoning its students in outdated and crystallized views, the history of philosophy *trains the mind to think differently and alternatively* about the fundamental problems of philosophy. The upshot is that the study of the history of philosophy *has an innovative and subversive potential*, and that philosophy has a great deal to gain from a long, broad, and deep conversation with its history¹⁸.

Ad esempio, il fisicalismo è una posizione dominante al giorno d'oggi; per coloro che sono avversi per temperamento al dissenso filosofico, può essere stimolante apprendere che una delle più grandi menti del passato, Platone, era un dualista. Ma poi? Quando e come le menti dei giovani filosofi sono educate a pensare in modo diverso e alternativo rispetto ai problemi fondamentali della filosofia? Il dissenso, naturalmente, non è sufficiente per questo. Un assioma inviolabile della filosofia analitica è che qualsiasi posizione proposta deve essere giustificata offrendo ragioni e argomenti a favore di essa. Quindi solo *un dissenso ragionato* stimolerebbe la considerazione di soluzioni alternative.

Ci sono due cose da dire sul "dissenso ragionato". Una è che, nella tradizione analitica, si è preparati, più che a qualsiasi altra cosa, ad opporsi alle teorie generando controesempi. Questo processo, considerato di per sé, educa studenti e filosofi di professione a considerare e valutare soluzioni alternative a un dato problema.

La seconda osservazione da fare sul "dissenso ragionato" riguarda le teorie che abbiamo ereditato dalla storia della filosofia e dalla filosofia antica in parti-

¹⁸ M. R. Antognazza, *The Benefit to Philosophy of the Study of its History*, in «British Journal for the History of Philosophy», XXIII, n. 1 (2005), pp. 161-184, p. 161. Corsivo mio.

colare. Il problema è che, generalmente, si parte dalla convinzione che una teoria antica sia, comunque, falsa. Ad esempio, gli argomenti antichi per il dualismo mente-corpo basati sull'immortalità dell'anima non influenzerebbero uno studente di filosofia di oggi, né lo stimolerebbero a trovare contro-esempi, anche se la posizione di Platone non è parte dell'attuale "ortodossia" filosofica. Leggere in Platone che «le anime dei morti devono esistere in qualche luogo da cui riscono» (*Fedone* 72a6-7) non stimolerebbe un pensiero filosofico fuori da schemi predefiniti. Questo significa che tali argomenti della storia della filosofia sono inutili per formare gli studenti di filosofia? Fortunatamente questo è un *non sequitur*, ma ci fa capire che per imparare a pensare fuori dagli schemi ci vuole qualcosa in più del mero dissenso.

La mia idea è che, affinché una teoria antica stimoli la creatività filosofica in una mente di oggi, debba poter essere capita in termini di dissenso *ragionato*; altrimenti rimane solo un mero interesse storico. Per esempio, Platone pensava che l'anima razionale fosse essenzialmente non fisica. Questo potrebbe essere di per sé un motivo per sostenere il dualismo oggi? Questa sarebbe una domanda da porre in un esame di filosofia e una domanda che stimola a pensare fuori da schemi predefiniti per gli studenti di filosofia. Ma che tipo di formazione è da presupporre nello studente perché possa distinguere, nei testi antichi, tra false affermazioni e dissenso motivato? Sebbene sia condivisibile l'affermazione di Antognazza sul valore dello studio della storia della filosofia, sono propensa a pensare che riconoscere una teoria antica come *alternativa* a una teoria contemporanea, e con ciò allenare la mente a pensare fuori dagli schemi delle attuali "ortodossie" filosofiche, sia una sfida per un filosofo educato tanto alla storia della filosofia che alla filosofia contemporanea.

5. Il dialogo comparativo

Ritengo che fare filosofia sia essenzialmente un'attività dialogica; impegnarsi nello studio della filosofia antica è dunque un modo per entrare in dialogo con *filosofi come noi*. Ciò che è atemporale e rende possibile un tale dialogo non sono le strutture della logica, e nemmeno specifiche posizioni filosofiche che abbiamo ereditato dai nostri predecessori rispetto alle quali possiamo progredire. Ciò che è atemporale è qualcosa di più generale: è il metadato che noi siamo filosofi e anche i nostri predecessori lo erano. Inoltre, ciò che ci rende tutti filosofi, è il fatto che il nostro pensiero abbia delle caratteristiche essenziali condivise. Gli antichi erano filosofi come noi, come filosofi operavano in uno spazio logico definito da principi salienti nel loro tempo ed erano impegnati a risolvere i problemi tipici della loro epoca. A questo livello astratto stiamo facendo lo stesso oggi, anche se ciò che è importante è cambiato. Per esempio, affrontiamo i pregiudizi nella società e cerchiamo di sradicarli o di offrire delle soluzioni a livello sociale; così hanno fatto gli antichi, e un risultato che hanno ottenuto è stata l'invenzione della democrazia, che i filosofi di oggi stanno cercando di implementare

e sviluppare ulteriormente. La società ateniese era diversa dalle società di oggi ma, a un livello più astratto, i problemi che sorgono e i principi che adottiamo oggi hanno somiglianze e possono essere fruttuosamente oggetto di quello che è definibile come *dialogo comparativo* con gli antichi. Stesso discorso vale per i problemi cosmologici: gli antichi non avevano postulato i *quark*, ma sollevavano un problema che, nella sua versione astratta, si interroga su come le qualità fondamentali costituiscano gli elementi del cosmo, un problema che abbiamo anche noi quando pensiamo ai *quark*. Anche quando sorgono problemi nuovi, in relazioni a condizioni sociali nuove (ad esempio, questioni bioetiche) – problemi che anche nella loro forma astratta sono diversi da quelli affrontati nel pensiero antico, il punto generale resta valido: il dialogo comparativo con gli antichi ci aiuta a capire come (a un meta-livello) i filosofi si occupano razionalmente di tali, se non gli stessi, problemi.

Ci sarà utile, a questo punto, tornare ancora una volta ad Harman per discutere la sua posizione rispetto alla storia della filosofia, per come è stata spiegata successivamente all’“incidente” degli anni ’80 ricordato prima:

I believe my views about the history of philosophy are mostly orthodox nowadays. The history of philosophy is not easy. It is very important to consider the historical context of a text and not just try to read it all by itself. One should be careful not to read one’s own views (or other recent views) into a historical text. It is unwise to treat historical texts as sacred documents that contain important wisdom. In particular, it is important to avoid what Walter Kaufmann calls ‘exegetical thinking’: reading one’s views into a sacred text so one can read them back out endowed with authority. For the most part the problems that historical writers were concerned with are different from the problems that current philosophers face. There are no perennial philosophical problems¹⁹.

Sono d’accordo con Harman e Kaufman sul fatto che gli storici della filosofia non debbano soccombere a quella che potremmo chiamare “l’autorità che deriva dall’esegesi”. Tuttavia sono in disaccordo con Harman quando nega che ci sia valore filosofico (“wisdom”) nei testi dei filosofi del passato, ad esempio quelli antichi. Il motivo per cui sono in disaccordo è che il nostro interesse in quanto filosofi nell’analizzare e sviluppare argomenti (e contro-argomenti) è un antidoto a quelli che potrebbero essere pregiudizi e atteggiamenti sbagliati, come per esempio il pensare che i testi dei filosofi del passato siano “documenti sacri”. Il motivo per cui credo nell’esistenza di questo antidoto è che esso entra in gioco anche quando ci rapportiamo a testi di oggi, come per esempio quelli di Hilary Putnam e David Lewis: non li trattiamo come “testi sacri” appunto, ma ne esaminiamo semplicemente gli argomenti. Quando uno studia ciò che David Lewis ha detto in un particolare testo, e cerca di spiegarlo, pur essendo nella

¹⁹ T. Sorrell, G. A. J. Rogers (a cura di), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, op. cit., pp. 43-44.

stessa “era” filosofica di Lewis, gli è impossibile tenere la propria comprensione separata dall’esplicazione del significato delle sue parole. C’è un’inevitabile mescolanza semantica, che non ostacola però il buon filosofare. Si può obiettare al mio punto di vista dicendo che c’è una differenza nei gradi di mescolanza tra un testo antico e un testo di Lewis; accetto che sia così ma allo stesso tempo, però, questo non dimostra che esista una netta separazione tra la storia della filosofia da un lato e la filosofia contemporanea dall’altro.

Harman afferma che è molto importante considerare il contesto storico di un testo e non cercare di leggerlo prescindendone. Ma per quale motivo è importante e perché dovrebbe essere un vincolo per noi, per come studiamo oggi la storia della filosofia? Immagino che la risposta di Harman potrebbe essere: per evitare il rischio di anacronismo. Chiedo allora: a che fine corriamo questo rischio? Con l’obiettivo di fare filosofia. Quindi dico: vale la pena provare, per ottenere un risultato filosofico, pur con il rischio di essere anacronistici.

La capacità di fare filosofia conversando con il passato è qualcosa che esercitiamo per un motivo. Alcune proposte interpretative sono state sviluppate, motivate e messe a buon frutto. Un esempio a molti noto, che ha influenzato profondamente lo sviluppo dello studio della filosofia antica nel secolo XX, è stato il lavoro di Gregory Vlastos. Contemporaneo di Quine, al culmine dell’influenza di Quine nella nostra professione, Vlastos pubblicò il suo capolavoro, *The Third Man Argument in the Parmenides*, nel 1954. In un certo senso Vlastos accettò la sfida di Quine, non trasferendosi in un dipartimento di Studi culturali, ma dimostrando che dall’indagine dei testi antichi possono derivare nuovi risultati filosofici. Vlastos dimostrò che il famoso *regresso* di Platone nel *Parmenide* ha radici più profonde rispetto alle specifiche assunzioni fatte nella sua Teoria delle Forme. In altre parole, Vlastos mostrò che il problema non era specifico (e quindi anche limitato) alla metafisica di Platone e che era un certo modo di intendere la nozione stessa di fondamento metafisico a portare a una contraddizione. Questa non fu solo una rivelazione per noi filosofi ma una svolta, un vero e proprio “cambio di paradigma”, i cui benefici valgono ancora oggi. Vlastos si è impegnato in quello che io chiamo un *dialogo comparativo* con la metafisica di Platone, e ha ottenuto risultati che sono di valore per qualsiasi metafisico, del presente come del passato.

Ho di recente co-fondato e sono co-editrice, con Erasmus Mayr, di una nuova rivista *peer reviewed* che ha lo scopo di offrire una sede di pubblicazione per gli studi di filosofia antica che la mettano in dialogo con gli sviluppi della filosofia contemporanea. Il titolo della rivista è *Dialogoi. Ancient Philosophy Today*; ha iniziato ad uscire nel 2019 ed è pubblicata dalla Edinburgh University Press. Considero la mia stessa ricerca un dialogo comparativo con gli antichi. Il mio contributo principale allo studio della filosofia antica finora è stato quello di introdurre un “cambio di paradigma” nella nostra comprensione della cosmologia degli antichi, basato sull’idea che quelle degli antichi fossero *ontologie di poteri causali*. Ho sostenuto che, quasi tutte le ontologie del primo millennio del pensiero filosofico in Occidente, ponevano come elemento fondamentale dei loro

sistemi non oggetti (particelle) o processi (attività) ma *poteri causali*. I poteri sono ciò da cui sia gli oggetti che i processi sono derivati, sono quindi il fondamento di entrambi. Ho dimostrato come l'ilomorfismo (in tutte le sue varianti, inclusa, ma non solo, quella di Aristotele) sia metafisicamente derivato da un'ontologia dei poteri ma non *viceversa*, perché l'ilomorfismo manca di una spiegazione della dimensione dinamica della realtà, di cui invece dispone un'ontologia dei poteri. Il mondo è costruito esclusivamente da poteri, strutturati in una rete di dipendenze ontologiche. Questa è una concezione della realtà che presuppone una struttura modellata sulla potenzialità dinamica e non su materia e forma.

Ho inoltre mostrato come l'atomismo antico avesse una teoria rivale, costruita su principi matematici: l'ontologia che chiamo *qualitative gunk*. Anche se i dettagli di quelle teorie non ci interessano oggi, le concezioni di potere causale e di *qualitative gunk* risultanti dal mio dialogo comparativo con i metafisici dell'antichità classica, sono posizioni che meritano un'esplorazione filosofica oggi e che ci danno idee da applicare ai problemi contemporanei riguardanti la natura ultima della realtà, soprattutto adesso che la scienza si sta allontanando dall'atomismo e avvicinando invece all'idea di *potenzialità* e di *gunk* come fondamenti dell'universo fisico.

In generale, credo che gli antichi pensatori non abbiano ancora esaurito tutto quello che hanno da dirci; quindi, nella mia ricerca, esploro come i testi filosofici del periodo classico, tardo-antico e medievale, possono darci idee rilevanti per le nostre odierne ricerche filosofiche; indago come gli attuali strumenti analitici possono permetterci di sviluppare le teorie filosofiche che abbiamo ereditato dal passato. Non credo che quest'ultimo risultato sia necessario per giustificare l'approccio analitico alla filosofia antica. A volte, il dialogo comparativo, che inevitabilmente astrae dalle particolarità di una teoria, può essere utile per una comprensione più profonda delle stesse teorie degli antichi, anche quando ciò non portasse a nuovi risultati per la filosofia contemporanea. Ma, in ogni caso, lo studio delle teorie filosofiche degli antichi a un certo livello di astrazione rispetto a come erano state originariamente formulate, genera comprensione di problemi filosofici e può, almeno in alcuni casi, permettere l'applicazione di certe idee astratte a questioni teoriche oggi per noi importanti.



Il codino di Münchhausen
Sul rapporto della filosofia con la storia
Andrea Tagliapietra
(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)
tagliapietra.andrea@hsr.it

Title: Münchhausen's pigtail. On the relation between philosophy and history.

Abstract: The starting point of this essay will be the questioning of the thesis that historical knowledge is unable to complement scientific knowledge and to foster the awareness scientists have of their work. The article will discuss the position adopted, especially in the past, by analytical philosophers according to which the history of philosophy is not philosophy. The focus will be on the possible meta-philosophical, that is on the historical, cultural, and ideological, reasons which motivate this exclusion. Symmetrically, the essay will discuss whether and how the history of philosophy can properly be understood as "history". Finally, the article will outline the particular relationship between the history of ideas on the one hand and philosophy and history on the other.

Keywords: history of sciences, analytical philosophy, history of philosophy, philosophy, Philosophology, history, history of ideas.

Un giorno volli saltare attraverso una palude che, a prima vista, non mi era parsa larga come di fatto la trovai quando mi vidi fluttuare proprio in mezzo ad essa. Allora tornai al punto di partenza, lanciavi di nuovo il cavallo al salto, ma presi ancora lo slancio troppo breve, tanto che caddi vicino alla riva opposta, tuffato fino al collo nel fango. E sarei perito senza fallo se, con la forza del braccio, preso il codino della mia capigliatura e sollevatolo con energia, non avessi tratto su me e il cavallo, che strinsi forte tra le ginocchia, di mezzo a quel pantano.

G. A. Bürger,
Le meravigliose avventure del Barone di Münchhausen (1786)

1. Contra Quine. *Utilità della storia per le scienze e per la formazione degli scienziati*

Una definizione colloquiale e non convenzionale della filosofia, esente dalle sue più comuni etichette storiche e costruita, invece, a partire da una sua plausibile finalità strategica, dovrebbe essere quella che ne fa la disciplina della critica e della messa in discussione dell'ovvio. Una di queste ovvietà da criticare



e discutere, nel quadro del tema della relazione, ancora possibile, fra storia e filosofia, dovrebbe certo essere l'opinione influente di Quine¹, spesso, soprattutto in passato, accolta in chiave autoritativa dalla scuola analitica del pensiero contemporaneo, che sosteneva l'eterogeneità se non la controfinalità tra scienza e storia della scienza, ossia, per meglio dire, tra le scienze (si ritiene che il plurale corrisponda meglio agli oggetti e alla ricca modulazione dei metodi e dei campi disciplinari di cui stiamo parlando) e la loro vicenda storica. Per estensione Quine e i suoi simpatizzanti, convinti assertori della prossimità metodologica fra filosofia e scienze, giungevano così a ritenere la storia della filosofia superflua, inutile o persino dannosa per la filosofia propriamente detta, fino a raccomandarne programmaticamente l'esclusione dall'organizzazione accademica degli studi filosofici.

La tesi, con i suoi risvolti nella vita dei dipartimenti di filosofia del mondo angloamericano, è riportata e criticata, da un punto di vista interno alla tradizione analitica, nell'intervento di Anna Marmodoro², che chi scrive ha avuto l'opportunità di leggere in bozza e per la cui circostanza colgo qui l'occasione di ringraziare.

Da parte mia mi riservo, in questo primo paragrafo, di criticare la posizione quiniana, per così dire, dall'esterno e dal *prôton pseûdos*, ossia dalla falsa premessa di partenza, che induce alla successiva estensione della tesi in direzione della filosofia. Infatti, muoveremo la nostra critica proprio problematizzando l'affermazione per cui lo scienziato non avrebbe alcun motivo d'utilità per interessarsi alla storia della sua disciplina, dal momento che questa si presenterebbe come una vicenda composta di oscurità, questioni ingarbugliate, complessità, ineleganze logiche e metodologiche (in una parola *errori*), da cui egli si allontanerebbe, colmo di gratitudine per gli "eroi" delle scienze, responsabili dei luminosi progressi cumulativi del sapere disciplinare e della conoscenza nel suo insieme. Così lo scienziato si affretterebbe a lasciarsi alle spalle e a dimenticare quella complicata ed astrusa *storia di errori* – o, se la guardiamo da un punto di vista positivisticò, trionfale e agiografica *storia di eroi* – immergendosi a capofitto nella dimensione attualissima della realtà e dei problemi posti *sub specie aeternitatis* dal campo disciplinare, dove gli errori, semmai, sono solo i propri o quelli registrati nel presente della disciplina³, in cui risiede esclusivamente il significato del suo lavoro.

Contro questa tesi sosteniamo, invece, che la conoscenza della storia delle scienze e dello sfondo culturale e storico-sociale in cui sono maturate le teorie e le scoperte scientifiche, ammesso che non incrementi *direttamente* il sapere com-

¹ W. V. Quine, *The Time of My Life: An Autobiography*, MIT Press, Cambridge 1985, p. 194.

² Cfr. *supra*, pp. 31-42.

³ Qui sarebbe opportuno osservare come il meccanismo selettivo delle pubblicazioni sulle riviste scientifiche talvolta non favorisca la messa in comune degli "errori" sperimentali e/o teorici, tendendo a rendere pubblici, sia per questioni di spazi editoriali, sia perché non tutti i ricercatori sono disposti a farlo (riconoscendo implicitamente di aver seguito una strada improduttiva), in prevalenza i risultati positivi o che fanno intravedere un esito positivo.

Il codino di Münchhausen

plexivo del singolo campo disciplinare, migliora la consapevolezza strategica dello scienziato riguardo alla collocazione del suo lavoro intellettuale e lo educa a padroneggiare la direzione delle sue ricerche in rapporto alla comunità, dal momento che esibisce isomorficamente questo rapporto, con una gamma notevole di variazioni, nei contesti descritti dalla storia della disciplina. Inoltre, contestualizzando e comparando con le altre scienze gli elementi logico-simbolici che hanno fornito l'impianto metodologico della disciplina, la storia disciplinare di una scienza contribuisce a scongiurare la costruzione ipostatica della "scienza" come soggetto e insieme oggetto di un sapere unitario e autoritativo, che costituisce il primo passo in direzione della creazione ideologica dello *scientismo* (infatti, per un'analoga ragione di laicismo intellettuale si definisce il campo disciplinare della "storia delle religioni" piuttosto che quello della "storia della religione").

La storia delle scienze, al di là della rappresentazione caricaturale che fa da sfondo alla tesi di Quine, mostra che la ragione scientifica si afferma man mano che cresce l'autonomia relativa del campo d'indagine rispetto ai vincoli e alle determinazioni esterne, sicché comprendere la genesi dei campi del sapere assieme alle pratiche disciplinari che ne regolano e garantiscono l'indipendenza, consente una padronanza riflessiva e critica sulla natura stessa dell'autonomia degli scienziati e delle scienziate oggi, e sugli effetti voluti e non voluti che essa può produrre sui risultati del loro lavoro domani. Come scrive Pierre Bourdieu,

coloro che sono immersi, in qualche caso sin dalla nascita, in universi scolastici risultanti da un lungo processo di autonomizzazione, sono portati a dimenticare le condizioni storiche e sociali d'eccezione che hanno reso possibile una visione del mondo e delle opere culturali poste sotto il segno dell'evidenza e della naturalezza⁴.

In sintesi, educare la capacità critica degli scienziati rispetto al loro lavoro non può che avere effetti benefici *anche* sul miglioramento della capacità critica degli scienziati *nel* loro lavoro. Purtroppo ritroviamo gli effetti della prospettiva ideologica adottata da Quine nell'istantanea di come oggi sono organizzati gli studi universitari delle discipline scientifiche, in Europa e nel mondo, là dove gli spazi per le storie disciplinari – della biologia, della chimica, della fisica, della matematica, della medicina, ecc. e, ovviamente, per la storia delle scienze in generale – sono ridotti al minimo, risparmiati per le curiosità accessorie di quei pochi studenti che li vogliono mutuare dai dipartimenti di storia, se non del tutto cancellati da una più rigorosa e meno flessibile organizzazione dei programmi. Ma ciò non deriva dall'influenza diretta della tesi di Quine, quanto dalla rifunzionalizzazione dello scopo delle università e degli istituti di ricerca, che stanno abbandonando rapidamente la vecchia immagine del "lavoro intellettuale" (a proposito del quale si è recentemente rispolverata, "in tutta la sua *attuosa potenza*", l'etichetta weberiana e primonovecentesca di "lavoro dello spirito come

⁴ P. Bourdieu, *Meditations pascalienes*, Editions du Seuil, Paris 1997; tr. it., *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 34.

professione”⁵) per rispondere più efficacemente e senza controfinalità ai bisogni del sistema capitalistico di produzione e alla parcellizzazione tayloristica di ogni tipo di lavoro. È il processo, in atto da tempo, ma accelerato negli ultimi decenni non solo in Italia ma a livello globale⁶, della trasformazione delle università in *politecnici*, che, per l’istruzione secondaria superiore, trova corrispondenza nella penalizzazione del vecchio modello scolastico dei licei a vantaggio di quello degli istituti tecnici e professionali.

Ecco pertanto, di contro all’invocazione all’interdisciplinarietà, recitata come un *mantra* in ogni dichiarazione e in ogni documento pubblico sull’università e la ricerca delle istituzioni nazionali e sovranazionali, l’effettiva e continua *segmentazione intradisciplinare*, sicché è sempre più raro incontrare studiosi o studiose, soprattutto delle nuove generazioni, in grado di abbracciare, con relativa padronanza strategica, l’interesse del *loro* campo di studi e, di conseguenza, avere la consapevolezza della relazione tra le conoscenze specialistiche in loro possesso, l’insieme del sapere disciplinare e il contesto della società in cui si svolgono le loro ricerche. Lo specialista o l’esperto, così, non riescono ad essere, per dirla con Antonio Gramsci, né *intellettuali organici*, consapevoli di rappresentare nel sapere determinati interessi sociali e dell’aver preso partito per essi, né *intellettuali tradizionali* (quelli che altrove chiamiamo scolastici), ossia «rappresentanti di una continuità storica ininterrotta anche dai più complicati e radicali mutamenti delle forme sociali e politiche»⁷.

Allora, la storia delle scienze, che non è – ripetiamo –, né *storia di errori*, né *storia di eroi*, ma *storia critica* del succedersi delle formazioni epistemologiche e della loro pretesa di autonomia in rapporto all’evoluzione e alla variabilità del rispettivo contesto istituzionale, culturale e sociale in cui esse accadono, aiuta gli scienziati e le scienziate di oggi a comprendere l’effettività sociale e storica del lavoro che essi stanno compiendo mentre studiano, sperimentano e ricercano. Proprio alla luce di questa aspirazione all’autonomia che caratterizza il percorso delle scienze e la loro stessa consapevolezza metodologica a partire almeno dall’epoca di Copernico, Galilei, Keplero e Newton, gli scienziati contemporanei possono cogliere, di contro all’illusione ideologica della persistenza di problemi *sub specie aeternitatis*, l’elemento *attuale* di dipendenza concreta, economica, politica, culturale, che influisce sulla motivazione, sulla forma e sui risultati delle loro ricerche e tentare di porvi rimedio. In questo modo, infatti, gli scienziati sono messi in grado di esercitare criticamente (e quindi efficacemente) il *valore di verità* insito nelle conoscenze scientifiche particolari a cui stanno lavorando, smentendo il feroce aforisma di Giorgio Colli per cui «lo scienziato spesso pre-

⁵ Cfr. M. Cacciari, *Il lavoro dello spirito*, Adelphi, Milano 2020, il corsivo è dell’autore.

⁶ Il processo ha subito una decisiva accelerazione con la fine della Guerra Fredda (1989-1991) e con l’affermazione *urbi et orbi* del modello capitalistico dell’unificazione dei mercati, la cosiddetta globalizzazione, che ha tolto buona parte delle ragioni ideologiche che motivavano la persistenza di intellettuali scolastici.

⁷ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, vol. III, p. 1514 (Quaderno 12 [XXIX], 1932).

Il codino di Münchhausen

tende di vivere per la conoscenza. La realtà è più modesta, si tratta della ricerca di un cantuccio in cui sentirsi sicuri, di un atteggiamento difensivo in un individuo di scarsa aggressività»⁸.

La storia, mostrando *in actu exercito* gli eventi di compromesso, di manipolazione, di sottomissione, ma anche di resistenza e di opposizione del sapere al potere di individui, mentalità e istituzioni, contribuisce alla formazione degli scienziati e allo sviluppo del loro senso critico assai meglio, per esempio, di quei corsi di *etica della scienza* con cui si cerca di porre un rimedio palliativo ed edificante alla tendenziale indifferenza valoriale dei ricercatori, al loro conformismo ideologico e al rischio che pongano le loro capacità e il loro sapere specialistico al servizio di moventi direttamente o indirettamente dannosi per i propri simili e per il bene comune del pianeta. Tuttavia, come si è detto, tale indifferenza non è un problema etico-morale che riguarda il singolo ricercatore e la sua buona coscienza, quanto un problema, appunto, politico-ideologico, che rinvia all'organizzazione sociale della ricerca scientifica e al ruolo svolto dalle scienze nel più ampio contesto culturale ed economico che ne indirizza gli studi e ne utilizza i risultati. Sono le scienze e il lavoro vivo degli scienziati, nel momento in cui si mostrano le tensioni in atto, nel corso del tempo, tra i campi, non isolati ma sovrapposti, del potere e del sapere, ad esibire le concrete contraddizioni in cui incorre la pretesa di autonomia della ricerca scientifica.

Si pensi, come esempio attuale, alla pandemia di Covid-19 che ha colpito la popolazione umana del pianeta a partire dai primi mesi del 2020 e alla palese frammentazione e segretezza delle ricerche di antidoti e di vaccini efficaci, per cui ambiti nazionali e aziende private, gareggiando per la conquista del "mercato" e per i ricchi profitti assicurati dal bisogno globale, hanno custodito gelosamente le conoscenze sperimentali acquisite – ma è ciò che accade ormai per ogni farmaco, non solo salvavita, brevettato dalle multinazionali farmaceutiche –, rallentando di fatto l'uscita dalla pandemia degli individui e delle collettività, aumentando esponenzialmente vittime e disagio economico, nonché ostacolando fattivamente i progressi del sapere in conseguenza alla secretazione dei risultati di laboratorio. La *garanzia formale* della neutralità e dell'universalità degli spazi pubblici del dibattito scientifico (riviste, pubblicazioni scientifiche, ecc.) si è dimostrata inefficace a preservare l'interesse generale della conoscenza e della condivisione dei suoi risultati. Anzi, per un processo facilmente spiegabile con le logiche suggerite da Ivan Illich in *Nemesi medica*⁹, accade sempre più spesso che di fronte al bivio prospettato ai ricercatori e alle ricercatrici di risolvere una patologia grave e potenzialmente letale con la guarigione dei pazienti mediante una terapia risolutrice o, piuttosto, con la sua cronicizzazione, mediante una terapia di mantenimento, il finanziamento che promuove la ricerca con *grants* pubblici e privati, vada in questa seconda direzione, che garantisce al finanziatore – una

⁸ G. Colli, *Dopo Nietzsche. Come si diventa un filosofo*, Adelphi, Milano 1974, p. 45.

⁹ I. Illich, *Medical Nemesi*, Calder & Boyars, London 1974; tr. it., *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Bruno Mondadori, Milano 2004.

delle multinazionali di Big Pharma nel caso della medicina e della farmaceutica, ma ovviamente si potrebbe portare una vasta casistica per ognuna delle scienze applicate – cospicui profitti. A tal proposito non sarebbe meglio, proprio in vista del progresso del sapere e del bene pubblico, che i ricercatori e le ricercatrici possedessero una maggior consapevolezza della collocazione storico-sociale del loro lavoro?

Emerge, infatti, a margine di questo e di innumerevoli altri esempi e in palese contraddizione con il disinteresse scientifico proclamato dall'autorappresentazione ideologica del sapere accademico, il nesso sempre più stretto tra il finanziamento, pubblico e privato, della ricerca e l'orientamento stesso delle ricerche in base alla redditività economica delle loro possibili applicazioni o al vero e proprio *marketing* con cui esse vengono presentate da ricercatori divenuti nel frattempo *fundraisers*, il cui prestigio scientifico viene misurato dalla quantità di finanziamenti che sono in grado di raccogliere. Viene presupposta una *falsa connessione* tra la competizione economica dei committenti e la competizione scientifica tra *équipes* e laboratori di ricerca indotta dalla modalità con cui vengono ripartiti i finanziamenti, quando in realtà mentre la prima verte sulla concorrenza prevista dalla struttura del mercato capitalistico la seconda non ha ragione di esistere, dal momento che il metodo scientifico in generale, a differenza del liberismo capitalistico, è basato su un *agire cooperativo* dei soggetti coinvolti e non sul loro isolamento competitivo. Così nessuna “mano invisibile” restituirà alla capacità di crescita comune del sapere collettivo quanto l'educazione istituzionalizzata alla competizione e all'isolamento ha sottratto.

Pertanto alla garanzia formale della neutralità e dell'universalità degli spazi pubblici del dibattito scientifico va accostata la *garanzia critica*. La formazione critica degli scienziati diventa necessaria per l'*ethos* operativo dei ricercatori: sia per gli individui coinvolti in prima persona che per le comunità e, infine, *direttamente* per l'incremento del sapere nei campi disciplinari, dal momento che impedisce la manipolazione e il prevalente o totale impegno dei fondi di ricerca nei campi di sviluppo delle applicazioni (è la deriva tecnologica delle scienze), che beneficiano delle conoscenze interne ai paradigmi della scienza “normale” e che sono in grado di esibire, in tempi medio-brevi, oggettivi tornaconti economici o – il che è lo stesso – la loro percezione sociale.

Infatti, la storia delle scienze mostra l'interazione tra la struttura concettuale dei saperi scientifici e la concezione della realtà e, di conseguenza, tra la realtà politica e sociale dei bisogni e l'evoluzione delle conoscenze e il differenziarsi delle discipline. Lo sviluppo scientifico non è isolato dalla società e non è un processo continuo e irreversibile, a cui ciascun ricercatore apporta il suo contributo positivo e unidirezionale, bensì, come ha suggerito Thomas Kuhn, un succedersi di *crisi* e di *rivoluzioni* che interrompono, di volta in volta, le continuità dei paradigmi della scienza “normale”, giungendo a mutare la stessa concezione del mondo. Solo così si produce un salto e un incremento sistemico della conoscenza, che a un certo livello di sviluppo dei problemi è possibile soltanto in base alla *variazione*, ossia alla *differenza* che è stata introdotta e diviene *misurabile* a

Il codino di Münchhausen

partire dal punto di vista costituito dai nuovi paradigmi. «La storia», scrive Kuhn in apertura del suo libro più famoso, «se fosse considerata come qualcosa di più che un deposito di aneddoti o una cronologia, potrebbe produrre una trasformazione decisiva dell'immagine della scienza dalla quale siamo dominati»¹⁰.

La storia non è confusione e oscurità, come sembra suggerire la tesi di Quine, ma semmai archivio di errori preziosi per il contributo che danno al contenuto stesso della verità e per la rifunzionalizzazione di «teorie fuori moda»¹¹ che, consentendo alla conoscenza di crescere in complessità, rendono ragione del *legame biunivoco* tra i campi disciplinari del sapere e del potere – qui la citazione degli studi di Foucault sul nesso fra la storia delle istituzioni (clinica, scuola, fabbrica, carcere, ecc.) e la disciplina dei saperi appare inevitabile –, allontanandoci dal «primo e fondamentale mito della ragione»¹², ovvero il *semplice*. Quella semplicità, quella presunta linearità e uniformità dei progressi del sapere, che finisce per limitare il riconoscimento della portata euristica dell'immaginazione umana come motore del conoscere, giustificando il purismo esclusivista dei “mandarini” della conoscenza, i quali sembrano più preoccupati a rinsaldare i confini dei campi disciplinari, tenendone alla larga gli “indisciplinati”, che a promuovere la conoscenza del mondo, che ha il ricorrente difetto di presentarsi come impura e complessa, fatta di salti paradigmatici e di continuità istituite a posteriori. Qui possiamo ricordare le parole di Paul Feyerabend là dove sosteneva che, «non c'è alcuna idea, per quanto antica e assurda, che non sia in grado di migliorare la nostra conoscenza. L'intera storia del pensiero viene assorbita nella scienza e viene usata per migliorare ogni singola teoria». E, subito dopo, le sue conclusioni, ancora più provocatorie rispetto alla tesi di Quine: «la separazione fra la storia di una scienza, la sua filosofia e la scienza stessa non ha alcuna consistenza effettiva e lo stesso vale per la separazione fra scienza e non scienza»¹³.

Per concludere questo primo paragrafo del nostro discorso, solo il *realismo critico e riflessivo* fornito dalla *razionalità storica* – una razionalità in movimento, non dogmatica, liberata dall'illusione oggettivistica e di matrice teologica della *view from nowhere*¹⁴ – funge da antidoto sia nei confronti dell'assolutismo logico-epistemico, sia verso un relativismo che rimane tale solo perché si arresta, con analogo dogmatismo astorico, innanzi alla proliferazione postmoderna dei punti di vista, sostenendo una tesi altrettanto teologica della precedente, ossia

¹⁰ T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago, Chicago 1962; tr. it., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969, p. 19.

¹¹ *Ibidem*, p. 21.

¹² I. Valent, *Asymmetron. Microntologie della relazione*, in *Italo Valent – Opere*, a c. di A. Tagliapietra, Moretti & Vitali, Bergamo 2007-ss., vol. V, p. 155.

¹³ P. Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, NBL, London 1975; tr. it., *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 40.

¹⁴ T. Nagel, *The view from nowhere*, Oxford University Press, Oxford-New York 1986; tr. it., *Uno sguardo da nessun luogo*, il Saggiatore, Milano 1988.

quella di una *view from everywhere*¹⁵. La critica è incisiva in quanto abita il conflitto, perché prende posizione in esso, non perché lo trascende. Nascondere il punto di vista critico dietro il paravento della neutralità non è un segno di forza, ma semmai di debolezza della critica. Situare storicamente le teorie e le pratiche scientifiche, presentarle nel loro tessuto evenemenziale di discorsi e fatti che appartengono all'orizzonte del piano d'immanenza di una società e di una cultura, non significa *relativizzare*, bensì semmai precisare, rendere tanto più rigorosa ed efficace quanto più umile, la conoscenza che se ne trae: restituire *qui e ora* come *lì e allora*, le scienze all'esperienza concreta degli esseri umani¹⁶, della vita degli uomini e delle donne a cui appartengono.

2. Il caso Popkin. Storia, filosofia e ideologia

Nel 1960, quindi una generazione prima del cartello esposto nel Dipartimento di filosofia di Princeton – “storia della filosofia: basta dir di no” –, che a quanto pare riecheggiava ironicamente lo slogan della First Lady Nancy Reagan nella lotta contro la droga¹⁷, la *Storia dello scetticismo* di Richard H. Popkin¹⁸, uno dei lavori più influenti e innovatori per la comprensione non solo dello scetticismo filosofico moderno, ma dello stesso quadro culturale ed epistemologico in cui prende le mosse l'impresa scientifica di Galilei e Newton, veniva respinto dalla Princeton University Press. Questo accadeva nonostante il lavoro avesse il sostegno di due presentatori del calibro di John Herman Randall, professore di filosofia alla Columbia University di New York e di lì a poco presidente della *Metaphysical Society of America*, e di Paul Oskar Kristeller, eminente studioso dell'umanesimo e rinascimento, espatriato dalla Germania hitleriana in Italia e in seguito, dopo le leggi razziali del 1938, giunto, con l'aiuto di Giovanni Gentile, negli Stati Uniti, dove divenne professore prima a Yale e poi alla Columbia. Nelle pagine della

¹⁵ Dio, nei testi religiosi della tradizione mistica ebraico-cristiana, è concepito metaforicamente mediante entrambe le forme di *atopia* (nessun luogo/ovunque) e, come recita la *secunda diffinitio* del *Liber* medievale dei ventiquattro filosofi con un'immagine, ripresa in seguito da una folta schiera di autori, da Eckhart a Henry More, da Cusano e da Giordano Bruno fino a Pascal, è una sfera infinita il cui centro è ovunque e la cui circonferenza in nessun luogo (*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*) (*I libro dei ventiquattro filosofi*, testo latino a fronte, a c. di P. Lucentini, Adelphi, Milano 1999, pp. 56-57).

¹⁶ Per una valorizzazione critica, storica e teorica, dell'esperienza mi permetto di rinviare ad A. Tagliapietra, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.

¹⁷ Lo slogan “Drugs, Just Say No” è stato ideato da Robert Cox e David Cantor, dirigenti presso l'agenzia pubblicitaria Needham, Harper & Steers/USA di New York, all'inizio degli anni '80 e adottato pubblicamente da Nancy Reagan nel 1982, durante la presidenza del marito, Ronald Reagan (1980-1988).

¹⁸ R. H. Popkin, *The History of Scepticism From Erasmus to Descartes*, Van Gorcum, Assen 1960, poi ampliata in Id., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Oakland (CA) 1979; tr. it., *Storia dello scetticismo*, Bruno Mondadori, Milano 2000, esiste una terza e definitiva edizione: *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Oxford 2003.

Il codino di Münchhausen

sua *Autobiografia intellettuale* Popkin ricorda le circostanze in cui maturò la sua “bocciatura”. «Mi trovai intrappolato», egli scrive, tra «chi considerava i materiali di storia della filosofia come una fonte di munizioni per i dibattiti in corso e chi difendeva l'importanza di comprendere lo sviluppo storico delle idee». Era, prosegue Popkin, il periodo in cui i filosofi analitici «stavano eliminando la storia della filosofia dai corsi universitari, dai programmi dell'*American Philosophical Association* e dalle riviste scientifiche». Così il libro di Popkin finì cestinato dalla Princeton University Press, perché «quella non era filosofia»¹⁹.

Il disinteresse per la storia della filosofia appartiene alla cultura filosofica americana e precede la comparsa della filosofia analitica. Come scrive Diego Marconi «è noto che l'accademia di lingua inglese, ma specialmente quella americana, per molto tempo non solo non ha premiato, ma ha penalizzato la storia della filosofia e chi vi si dedicava». E aggiunge, a mo' di precisazione, che le ragioni di questo scarso impegno storiografico, «sono anzitutto accademiche, ma, come spesso avviene, dietro le ragioni accademiche vi sono ragioni culturali»²⁰.

Per sottolineare questa differenza culturale possiamo usare le parole impiegate da George Steiner nella splendida “orazione” *The Idea of Europe*, tenuta ad Amsterdam per la decima delle *Nexus Lectures*, nel 2003. In Europa, sottolineava Steiner, la storia diventa paesaggio, esperienza presente e persino toponomastica, come attestano i nomi delle strade delle città europee, non solo delle grandi capitali, ma anche dei piccoli centri, in cui non è infrequente imbattersi in una Calle Schiller, in una Goetheplatz o in una Rue Descartes. Negli Stati Uniti, invece, spesso le *Streets* e le *Avenues* sono semplicemente numerate, con, al limite, in aggiunta, un'indicazione d'orientamento: North o West, South o East. E prosegue: «quando Henry Ford ha dichiarato: “La storia è una sciocchezza”, lanciava la parola d'ordine dell'amnesia creativa, inneggiando a quel potere di dimenticare che è necessario all'inseguimento pragmatico dell'utopia».

In America, conclude Steiner, che chi scrive ricorda protagonista di una memorabile lezione su Platone tra gli affreschi secenteschi di Palazzo Arese Borromeo²¹, «gli edifici più moderni hanno un fattore di obsolescenza che si aggira intorno ai quarant'anni»²².

Steiner, secondo la tipica declinazione del dotto umanista d'altri tempi, che chiunque abbia avuto il piacere di ascoltare o di leggere i suoi libri ha imparato a conoscere ed apprezzare, collocava il fenomeno della rimozione storica all'interno di una *Bestimmung* malinconica della cultura europea vo-

¹⁹ R. H. Popkin, *Intellectual Autobiography: warts an all*, in R. A. Watson – J. E. Force, *The Sceptical Mode in Modern Philosophy. Essays in Honor of Richard H. Popkin*, Springer, Dordrecht 1988, pp. 103-149, p. 116.

²⁰ D. Marconi, *Tradizione analitica e filosofia angloamericana*, in «Rivista di storia della filosofia», vol. 56, n. 2, 2001, pp. 275-285, p. 275.

²¹ Cfr. G. Steiner, *A sentence in Plato*, 27 marzo 2007, Università Vita-Salute San Raffaele, Palazzo Arese Borromeo (MB).

²² G. Steiner, *The Idea of Europe*, Nexus Institute, Amsterdam 2004; tr. it., *Una certa idea di Europa*, pref. di M. Vargas Llosa, Garzanti, Milano 2006, p. 39.

tata al crepuscolo non per decadenza, ma per eccesso epocale di chiaroveggenza, ossia per l'acquisita consapevolezza della dismisura tra la raffinatezza dei prodotti dell'arte e del pensiero e i fallimenti e le semplificazioni selvagge della realtà²³. Eppure la citazione di Henry Ford, ossia del celeberrimo magnate statunitense, l'industriale dell'automobile a cui si deve l'introduzione della catena di montaggio nei processi produttivi sul modello dei mattatoi di Cincinnati e Chicago²⁴, in poche parole l'esempio più emblematico del capitalismo rampante dell'inizio del XX secolo (per tacere delle discusse compromissioni di Ford con Hitler²⁵, che nel 1938 lo insignì della più alta onorificenza del regime conferibile ad uno straniero per il suo aiuto nel processo di riarmo della Germania, per i sostegni economici dati al partito nazionalsocialista e per il suo mai ritrattato antisemitismo²⁶), rende perspicuo, sebbene in forma apparentemente non intenzionale, il significato politico che si cela sotto il tema dell'oblio della storia e sotto la trascuratezza dell'elemento storico nella cultura statunitense.

La cultura americana eredita, proprio dalle caratteristiche salienti della sua avventura storica (la colonizzazione che si lascia gradualmente alle spalle le vicende e gli scontri dinastico-religiosi della "vecchia Europa", la feroce cancellazione delle culture dei nativi americani, il mito espansivo della frontiera come terra di nessuno da conquistare, vuoi anche l'elemento utopistico-edenico insito nell'idea stessa di un "nuovo mondo", ecc.), un rapporto con la realtà in cui l'esperienza stessa appare *povera di storia* ma, proprio per questo, più genuina, più vicina ad una sorta di purezza originaria. Di qui la propensione a sostituire la storia con il mito, che appare ad ogni livello della vita culturale statunitense, dai monumenti pubblici – si pensi ai volti dei presidenti americani scolpiti in scala colossale sulle pendici del monte Rushmore²⁷ – ai prodotti dell'industria cinematografica di Hollywood. L'elemento propriamente storico viene concepito come secondario, artificioso e derivato, alla stregua di un'incrostazione della realtà che nella sua integrità promette, piuttosto – basta leggere le opere di Emerson o di Thoreau, ma anche quelle, ben più complesse, dei maestri del

²³ G. Steiner, *Ten (Possible) Reasons for the Sadness of Thought*, in «Salmagundi», n. 146-147 (2005), pp. 3-32; tr. it., *Dieci (possibili) ragioni della tristezza del pensiero*, Garzanti, Milano 2007.

²⁴ Cfr. D. D. Stull – M. Broadway, *Slaughterhouse Blues: The Meat and Poultry Industry in North America*, Case Studies on Contemporary Social Issues, Wadsworth Publishing, Belmont 2003.

²⁵ Cfr. S. Link, *Rethinking the Ford-Nazi Connection*, in «Bulletin of the German Historical Institute», XLIX, Fall 2011, pp. 135-150 (https://zeithistorische-forschungen.de/sites/default/files/medien/material/2009-2/Link_2011.pdf); M. Löwy, *Henry Ford inspireur d'Hitler*, in «Le Monde Diplomatique», Avril 2007, pp. 22-23 (<https://www.monde-diplomatique.fr/2007/04/LOWY/14601>), ma cfr. anche M. Löwy – E. Varikas, *Précurseurs et alliés du Nazisme aux Etats Unis*, in «Le Monde Diplomatique», Avril 2007, pp. 22-23 (<https://www.monde-diplomatique.fr/2007/04/LOWY/14602>); S. Nehmer, *Ford, General Motors and the Nazis: Marxist Myth About Production, Patriotism and Philosophies*, AuthorHouse, Bloomington (IN) 2013.

²⁶ Cfr. A. Lee, *Henry Ford and the Jews*, Stein and Day, New York 1980; N. Baldwin, *Henry Ford and the Jews: The Mass Production of Hate*, Public Affairs, New York 2001.

²⁷ Si tratta del *Mount Rushmore National Memorial* (1927-1941), nel Dakota del Sud.

Il codino di Münchhausen

pragmatismo americano, come John Dewey²⁸ –, un rapporto diretto e non mediato con la natura. Questo immaginario culturale serve tuttavia a coprire, nel corso del tempo, l'autentica funzione ideologica della rimozione della “sciocchezza” della storia, per dirla con Ford, che ha come scopo la naturalizzazione dei rapporti sociali di produzione e, in genere, della storicità delle istituzioni umane, compresi, quindi, i dispositivi di quelle scientifiche ed accademiche, in cui si produce il sapere e se ne determinano le “forme” canoniche.

In particolare, nel secondo dopoguerra, ovvero negli anni in cui avviene l'episodio del rifiuto della *Storia dello scetticismo* da parte della Princeton University Press, l'espulsione degli storici della filosofia dai dipartimenti di filosofia risponde ad una più generale strategia di epurazione, in sintonia con la “caccia alle streghe” avviata dal senatore Joseph McCarthy e dalla sua commissione contro le attività “antiamericane” e le infiltrazioni comuniste nelle istituzioni statunitensi, nella stampa e soprattutto nel mondo dello spettacolo e della cultura²⁹. È facile comprendere come lo studio della storia e dei suoi risvolti ideologici potesse apparire, allora, come l'anticamera dell'adozione di una prospettiva marxista in filosofia. Nel 1958, introducendo i lavori del convegno internazionale di Royau-mont dedicato alla filosofia analitica – un vero e proprio modello del dialogo tra sordi che si inaugurava tra i cosiddetti “analitici e continentali”³⁰ –, Jean Wahl individuava le tre principali correnti che, alla metà del XX secolo, “si contendono la Terra” (*qui se disputent la Terre*). Si trattava del materialismo dialettico, della, a suo giudizio, “mal definita” filosofia continentale, composta allora soprattutto dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo, e della filosofia analitica, per cui il relatore impiega anche i termini di positivismo logico o neopositivismo (*de quelque nom qu'on la nomme*)³¹.

È significativo che mentre Wahl sentiva il bisogno di precisare i contenuti delle categorie di “analitici” e “continentali” con ulteriori riferimenti storiografici, il materialismo dialettico si presentasse in modo compatto e immediatamente riconoscibile. Non fa meraviglia, quindi, che nel clima della Guerra Fredda fosse proprio il *non filosofico*, ossia quello che i filosofi analitici spingevano fuori della filosofia, a rientrare dalla finestra *dentro* alla filosofia, diventando il motore di un atteggiamento esclusivo altrimenti francamente inspiegabile e irriducibile alle questioni squisitamente accademiche o teoretiche. Qui accenniamo soltanto ai nessi, non ancora sufficientemente indagati a livello storiografico e teorico

²⁸ Cfr. J. Dewey, *Experience and Nature*, Open Court, Chicago 1925; tr. it., *Esperienza e natura*, a c. di P. Bairati, Mursia, Milano 2014.

²⁹ Per i documenti cfr. A. Fried, *McCarthyism. The Great American Red Scare, A documentary history*, Oxford University Press, Oxford-New York 1997. È il periodo in cui scienziati come Albert Einstein e Linus Pauling furono messi sotto sorveglianza.

³⁰ Quando Merleau-Ponty, nel corso del suo intervento, pose la domanda retorica “Il nostro programma non è forse lo stesso?” la risposta ferma e netta di Ryle e degli altri interlocutori analitici fu “Spero proprio di no!”.

³¹ Cfr. *La Philosophie Analytique. Colloque de Royau-mont sur la philosophie analytique. 8-13 Avril 1958. Communications et discussions*, Éditions de Minuit, Paris 1962.

e confinati nell'aneddotico, tra l'attività di *intelligence* – cioè di spionaggio – al servizio dei loro paesi, svolta da alcuni filosofi analitici durante la Seconda Guerra Mondiale (e, a quanto pare, almeno per alcuni di questi, non interrotta in seguito, nella cornice anticomunista della Guerra Fredda), come Ayer, Austin, Ryle, Sellars e Quine, e l'articolazione ideologica delle loro posizioni filosofiche³². Come interpretare, del resto, l'ostilità programmatica (si tratta di una vera e propria caratteristica distintiva) dei filosofi di scuola analitica per lo sviluppo di visioni del mondo o di discorsi più ampi sull'articolazione concreta dei saperi e dei poteri, se non come l'accettazione passiva e *acritica* dell'esistente che finisce per istituire una barriera ideologica protocollare per l'adozione e la promozione di eventuali visioni *alternative*? Come non vedere nel rifiuto del nesso tra teoria e storia una vera e propria *rimozione* della vocazione *politica* della filosofia, relegata, semmai, come nel caso eclatante di Bertrand Russell, alle opinioni personali dell'individuo? Valga, a implicito monito nei confronti di questa rimozione, la vicenda dell'episodio dell'autunno del 1939, concernente un fallito attentato a Hitler in cui si sospettava coinvolta l'*intelligence* inglese, che anni dopo Wittgenstein ricordava in una lettera al suo allievo americano Norman Malcolm:

Un giorno, mentre passeggiavamo insieme lungo il fiume verso il ponte ferroviario, avemmo un'accalorata discussione, durante la quale Lei disse qualcosa a proposito del 'carattere nazionale', qualcosa che mi colpì per la sua superficialità. Pensai allora: a che vale studiare filosofia se serve solo a metterci in grado di parlare con qualche plausibilità di astrusi problemi di logica, ecc., e se non migliora il nostro modo di pensare ai problemi importanti della vita quotidiana, se non ci rende più coscienti di un qualunque.... giornalista nell'uso delle *pericolose* frasi fatte che costoro adoperano per i loro fini personali³³.

Per tornare, in conclusione del paragrafo, a Popkin e alla vicenda della pubblicazione della *Storia dello scetticismo*, possiamo osservare come la contrapposizione tra un *tollerante illuminismo scettico* e un *intollerante illuminismo dogmatico* che lo studioso americano ha avuto il merito di evidenziare nei luoghi natali del pensiero scientifico moderno, con la piena affermazione settecentesca del secondo all'ombra della figura "eroica" di Newton (già presentato in questo ruolo nelle *Lettere inglesi* [1733] di Voltaire), abbia influenzato la successiva autorappresentazione delle scienze e del loro rapporto con l'idea di verità e con il valore della conoscenza congetturale. È la svolta ideologica che inaugura quella plurisecolare fase *positivistica* del pensiero moderno e della vita intellettuale che, malgrado le decise correzioni epistemologiche novecentesche, ancora permane nell'uso dogmatico della "scienza" nel discorso pubblico, nella superficialità con

³² E. Petris, *Filosofia e servizi segreti. Il doppio mestiere dei filosofi analitici*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2016.

³³ L. Wittgenstein, lettera a Norman Malcolm del 16 novembre 1944, in id., *Lettere (1911-1951)*, Adelphi Edizioni, Milano 2012, pp. 321-322 (per il testo inglese cfr. N. Malcom, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Oxford University Press, Oxford 2001).

Il codino di Münchhausen

cui non si distinguono i diversi gradi di attendibilità dei saperi etichettati sotto il nome collettivo di “scienza”. È questa, senza dubbio, la “visione del mondo” che ritroviamo, non tematizzata proprio in virtù del rifiuto preliminare dell’incidenza del contesto storico-sociale sulla teoria, come sfondo di una delle matrici culturali della filosofia analitica, quella *neopositivistica*.

3. Ma gli storici della filosofia in che senso sono degli storici?

Nella questione del rapporto, ancora possibile, fra storia e filosofia non si può fare a meno di notare un’asimmetria linguistica, quella che deriva dall’*uso onorifico* dei termini “filosofo” e “filosofia”, legata ad una certa concezione “eroica” del pensiero³⁴. Secondo questa asimmetria, mentre la figura dello storico appare descrittiva di una pratica di indagine tendenzialmente neutra, quella del filosofo risulta possedere una sorta di valore aggiunto distintivo, di prestigio sociale e intellettuale, la cui portata “mitologica”, al di là della differenziazione delle scuole e dei metodi di indagine, deriva, se non si vogliono scomodare i soliti esempi agiografici di Socrate o Giordano Bruno, almeno dalla stagione illuministica dei *philosophes*. Come si può vedere dal punto di vista “esterno” della connotazione dei personaggi delle messe in scena teatrali³⁵, la figura del filosofo subisce, nel corso del XVIII secolo, un mutamento significativo che trasforma *le philosophe* da generico, pedante e noioso “parruccone”, riproduttore delle conoscenze organiche trasmesse dalle università quali luoghi di conservazione del vecchio sapere scolastico dominato dalla teologia, a intellettuale critico, eroe della ragione, alfiere dell’illuminismo e del rinnovamento delle scienze e della società (si pensi all’impresa dell’*Encyclopédie*), campione dell’unica rivoluzione realizzata, quella borghese. È interessante osservare come questa riconfigurazione del filosofo nei panni dell’intellettuale critico per antonomasia³⁶, ne determini ancora oggi la sua percezione sociale, soprattutto là dove viene sottolineato il suo ruolo pubblico nei *media* e in funzione del dibattito intorno ai grandi temi della politica e della società. Si tratta di una rendita di posizione, alimentata dalle grandi figure di *outsider* del pensiero Otto-Novecentesco, da Marx a Nietzsche fino a Benjamin e a Sartre (e da alcuni eventi che ne favorirono l’esposizione, si pensi all’*affaire Dreyfus*), ma che, a partire dal secondo dopoguerra, si è avviata alla sua progressiva normalizzazione accademica, soprattutto, appunto, nell’ambito della filosofia analitica, grazie alla quale, per usare l’espressione di un recente lavoro di Marconi, la filosofia è entrata “nell’epoca del professionismo”³⁷.

³⁴ Cfr. A. Tagliapietra, *Il filosofo come gaffeur. Per finirla con l’eroismo del pensiero*, in «Il Pensiero. Rivista di filosofia», LVII, n.1 (2018), pp. 29-45.

³⁵ Cfr. P. Hartmann (a c. di), *Le philosophe sur les planches. L’image du philosophe dans le théâtre des Lumières (1680-1815)*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2003.

³⁶ Cfr. E. W. Said, *Representations of the intellectual*, Pantheon Books (Random House Inc.), New York 1994; tr. it., *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano 1995.

³⁷ Cfr. D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino 2014.

A questo proposito si deve registrare un singolare cortocircuito, per cui l'uso onorifico dei termini "filosofo" e "filosofia" è ancora ritenuto una posta in gioco, un valore da conferire o da negare, come nel caso del giudizio negativo espresso sul libro di Popkin, ma ciò avviene quando, esplicitamente discredito il ruolo nei *media* della "filosofia" e del "filosofo"³⁸, il professionista del "mestiere di pensare" va effettivamente in direzione contraria, restringendo il campo dei suoi interlocutori agli esperti e agli specialisti del settore o cercando di riconfigurarne la funzione sociale nelle improbabili vesti di arbitro della correttezza del "discorso pubblico". Insomma, il filosofo "professionista" sarebbe una sorta di vigile urbano che controlla il traffico delle argomentazioni impiegate nei dibattiti politici e sociali, facendo leva sull'autorevolezza della *neutralità* delle sue competenze tecniche. Qui avviene, però, un singolare effetto controfinale per cui, benché l'entrata della filosofia nell'epoca del professionismo annunciata da Marconi significhi che essa è ormai un'attività praticata non da pochi saggi, ma da decine di migliaia di studiosi in tutto il mondo, va registrato come un dato di fatto difficilmente smentibile che l'impatto culturale e sociale della filosofia in quest'epoca di professionismo si è alquanto ridotto e, anche là dove ci potrebbe essere, ossia nel campo più generale della conversazione sociale della cultura, è preventivamente dequalificato dagli stessi professionisti del mestiere di pensare, rendendo impermeabili le pareti della disciplina. Non sarà forse perché le migliaia di filosofi inquadrati nei corpi accademici delle varie università e centri di ricerca del mondo non sono nient'altro che degli onesti "professori di filosofia"? Dei professionisti, quindi, che, conformemente ai dispositivi di autotutela corporativa studiati dalla sociologia dei gruppi, riducono la filosofia all'esercizio autoreferenziale della *filosofologia* (*philosophology*)³⁹, cioè dello studio dell'attività (soprattutto articoli "scientifici" e comunicazioni in convegni per i filosofologi analitici, "commenti" e monografie sui testi autorevoli del canone, ma sempre più spesso articoli "scientifici", anche per i filosofologi continentali) che la comunità ristretta degli specialisti produce sulle questioni poste e ritenute rilevanti secondo il giudizio insindacabile dei suoi stessi membri. Qui, la comunità ristretta dei "professionisti" del pensiero, che qualcuno potrebbe azzardarsi a paragonare alle "comunità scientifiche" che radunano i ricercatori delle varie scienze, presenta una sostanziale differenza. Essa, diversamente da queste ultime, non può avvalersi di nessun riscontro empirico, calcolo o analisi di laboratorio (la deriva di settori della filosofologia contemporanea verso le cosiddette neuroscienze cerca, in alcuni casi, di sopperire a questa mancanza rivolgendosi alle basi neurofisiologiche dell'attività mentale). I contro-esempi e gli esperimenti mentali messi in campo dai "professionisti" del pensiero non possono essere paragonati, neppur vagamente, al valore dell'esperimento probatorio o alla sua ricerca. La loro portata retorica, al di là delle consuetudini

³⁸ *Ibidem*, pp. 47-60.

³⁹ Mutuo il termine dai due bei romanzi di Robert M. Pirsig, *Lo Zen e l'arte della manutenzione della motocicletta* (1974) e *Lila* (1991), in Italia pubblicati da Adelphi.

Il codino di Münchhausen

linguistiche e stilistiche solo superficialmente ritenute “non creative”, appare evidente, mentre appare piuttosto dubbio che possano essere sottoposti ad un criterio falsificazionista. Certo, nelle scienze si paventa il rischio di una “scienza senza esperienza”⁴⁰, ma questo semmai è favorito dallo sviluppo tecnologico degli apparati strumentali necessari per la verifica empirica, non dal significato che le si attribuisce. Si pensi ai fisici teorici che, ricavata per via calcolatoria l’ipotesi di una nuova particella subatomica, come il bosone di Higgs che conferisce la massa alle particelle elementari, ne hanno ricercato verifica sperimentale con tecniche di analisi estremamente sofisticate, nell’*ATLAS Detector* del CERN di Ginevra. Così i “professionisti” del pensiero, a differenza di quanto avviene con i riscontri applicativi delle scienze – chi metterebbe in discussione gli effetti del (quasi) vuoto dopo aver usato un aspirapolvere?⁴¹ –, non possono avvalersi di nessuna forma di verifica da parte del pubblico di inesperti e dilettanti, né di alcuna occasione probatoria “esterna” alla comunità professionale, ma solo del lavoro delle argomentazioni logiche e della loro riconosciuta correttezza scolastica rispetto all’interpretazione condivisa dei testi e alla fallacia naturalistica del linguaggio comune formalisticamente idealizzato.

Tuttavia, come ben evidenzia Claudia Bianchi in un suo recente lavoro, la presunta neutralità del linguaggio e l’idealizzazione logica delle situazioni comunicative, tipiche di un certo approccio analitico da “professionisti” del pensiero (ma non solo), finiscono per non rendere ragione della forza performativa delle pratiche linguistiche concrete e del loro essere immerse nelle dinamiche storiche della società e strettamente connesse alle pratiche individuali e collettive di dominio e repressione o, viceversa, di emancipazione e liberazione. Ne consegue, scrive Bianchi, che

la filosofia del linguaggio tradizionale viene vista come l’espressione di un punto di vista teorico maschile, lontano dagli obiettivi di critica delle strutture di potere e oppressione, inefficace per l’azione politica di emancipazione. Il linguaggio deve invece essere studiato criticamente in contesti concreti, in quanto usato da soggetti in carne ed ossa, dotati di un genere o impiegati a costruirlo e modificarlo⁴².

Non si può non sottoscrivere l’appello di Bianchi, dal momento che significa il riconoscimento della natura intrinsecamente storica del linguaggio e dell’attività simbolica dell’essere umano, che si riflette inevitabilmente sulla storicizzazione della pratica analitica, che, abbandonato il purismo procedurale logico-grammaticale e l’isolamento scolastico, deve tornare ad abbracciare la concretezza dei problemi veicolati dal linguaggio nella loro effettiva dimensione storica. Si tratta, semmai, di non limitare il potere critico della storicizzazione dei soggetti alle

⁴⁰ Cfr. P. Feyerabend, *Science Without Experience*, in Id. *Realism, Rationalism, and Scientific Method. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1981, vol. 1, pp. 132-137.

⁴¹ Rinvio in proposito a C. Bartocci, P. Martin, A. Tagliapietra, *Zerologia. Sullo sero, il vuoto e il nulla*, il Mulino, Bologna 2016.

⁴² C. Bianchi, *Hate speech. Il lato oscuro del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2021, p. 9.

pur importanti questioni di genere, bensì di collocare la costruzione stessa dei soggetti nella complessità della dimensione sociale, culturale ed economica dei singoli, là dove torna all'ordine del giorno la questione dell'intrinseca storicità della filosofia e la necessità di tenerne conto nel suo metodo d'indagine, nella posizione e nell'individuazione stessa dei problemi.

Qui bisogna ammettere che l'oblio, il disinteresse, l'estraneità se non la dichiarata ostilità nei confronti della storia non sono una caratteristica soltanto delle correnti analitiche del pensiero contemporaneo, ma appartengono, se vogliamo risalire alla causa interna, alla stessa pretesa *autofondativa* del sapere filosofico che, anche là dove viene professato un esplicito impegno storico, come appunto nel campo degli studi di *storia della filosofia*, appare prediligere i panni del Barone di Münchhausen⁴³, che, come ricordato dall'esergo all'inizio di questo saggio, nel corso di una delle sue mirabolanti avventure si tirava fuori dalle sabbie mobili afferrandosi per il codino della propria capigliatura. Come scrive Bourdieu:

il rifiuto del pensiero della genesi e, più ancora, del pensiero della genesi del pensiero è probabilmente uno dei principi fondamentali della resistenza che i filosofi oppongono, più o meno universalmente, alle scienze sociali, soprattutto quando queste ultime ardiscono prendere a oggetto l'istituzione filosofica e, quindi, il filosofo stesso, figura per eccellenza del "soggetto", rifiutandogli lo statuto di extraterritorialità sociale che egli si attribuisce e di cui intende organizzare la difesa. La storia sociale della filosofia, che mira a mettere in rapporto la storia dei concetti o dei sistemi filosofici con la storia sociale del campo filosofico, sembra negare nella sua stessa essenza un atto di pensiero considerato irriducibile alle circostanze contingenti ed aneddotiche della sua apparizione⁴⁴.

Ecco allora che la storia della filosofia nel suo complesso e al di là delle principali variazioni dei suoi approcci, ovvero a prescindere se prevalga il metodo della *ricostruzione razionale*, come negli storici della filosofia di matrice analitica, che costringono i testi degli autori del canone filosofico ad assumere la stessa configurazione logico-formale dei problemi che si discutono nelle riviste filosofiche attuali, o che invece si sostenga la tradizionale *ricostruzione storica* del pensiero di un autore, cercando di riprenderlo nei suoi stessi termini mediante una sorta di filologia del pensare, condivide il punto di vista generale che mette tra parentesi tutto ciò che collega l'evento del testo o la posizione di un determinato problema a un campo di produzione simbolica e, attraverso tale campo, alla società storica in cui esso accade. Del resto la scelta di assolutizzare le opere in un canone di

⁴³ G. A. Bürger, *Wunderbare Reisen zu Wasser und zu Lande: Feldzüge und lustige Abenteuer des Freiherrn von Münchhausen* (1786); tr. it., *Le meravigliose avventure del Barone di Münchhausen*, a c. di M. Merlini, Garzanti, Milano 2006. Si usa l'espressione "trilemma di Munchhausen" per definire l'impossibilità di provare qualsiasi verità assolutamente certa, eccetto che per le tautologie, cfr. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr Siebeck, Tübingen 1968; tr. it., *Per un razionalismo critico*, il Mulino, Bologna 1974.

⁴⁴ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., pp. 50-51.

Il codino di Münchhausen

testi o in un canone di problemi è possibile solo mediante la loro effettiva *destoricizzazione*, che garantisce la riduzione delle “filosofie” o di ciò che di volta in volta si ritiene tale, alla “filosofia” identificata con un determinato metodo o con un consolidato contesto teorico.

Pensiamo, per esempio, alla “storia filosofante della filosofia” che Kant propone in chiusura della *Critica della ragion pura*, negli ultimi due capitoli della *Dottrina trascendentale del metodo*, e che ritroviamo riproposta nelle lezioni di Logica. La storia della filosofia viene risolta dal maestro di Königsberg nella *storia della ragione* e questa, a sua volta, riconosciuta nella sua dimensione *architettonica* – ossia atemporale e schematica –, che mostra *ex principiis* ciò che storicamente si dà *ex datis*, ossia nella casualità dei testi, in cui i singoli sistemi filosofici «paiono, come i vermi, essere nati per una *generatio aequivoca* dal semplice concorso di concetti raccolti insieme»⁴⁵. Così il carattere storico della filosofia è solo accidentale ed estrinseco (è il senso della metafora della generazione spontanea dei vermi), mentre la vera storia della filosofia è quella che, appunto, si presenta *a priori* nella storia della ragione, ossia nell’ordine delle idee presentate nel loro sviluppo logico. Le filosofie del passato possono allora essere ricomprese in modo *astorico* in quanto opzioni essenziali, fondate sulla natura dello spirito umano e da esso dedotte *formaliter*, sicché il loro accadere storico, pur oggetto di studio per esigenze pedagogiche, non può concorrere in alcun modo all’istituzione del punto di vista trascendentale del pensiero. Di qui la distinzione kantiana tra l’«imparare a filosofare» come esercizio della ragione analogo a quello previsto dalle scienze matematiche e l’eventuale studio storico delle filosofie soggettive, «la cui costruzione è spesso così varia e mutevole» e il cui apprendimento può essere utile solo in modo derivato, cioè se si è in grado di confrontare «la copia, finora difettosa», «al modello» o, con altre parole, la «maschera di gesso all’uomo vivo (*ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen*)»⁴⁶.

Kant si mette a riparo, per così dire preventivamente, dall’accusa di *anacronismo* che spesso viene rivolta ai fautori contemporanei della ricostruzione razionale, dal momento che le famiglie teoriche (*sensualisti, intellettualisti, empiristi, noologisti, dommatici, scettici*) a cui fa corrispondere le filosofie del passato non sono tratte dai fatti bruti dei testi o dall’esperienza storica delle scuole, là dove potrebbero palesarsi eventuali problemi di anacronismo, ma dedotti direttamente dalla sola ragione umana e dal suo funzionamento. La sua posizione è tuttavia significativa di quell’isolamento formale (*a priori*) e finanche preventivo della teoria dalla storia che, come si può ben vedere, precede di molto la nascita della filosofia analitica e le questioni sollevate dagli eventuali usi teorici della storia della filosofia.

⁴⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787), ora in *in Kant's Gesammelte Schriften*, edizione dalla Königlich Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1900-ss., vol. III, p. 540 [B]; tr. it., condotta sull’edizione B (1787), *Critica della ragion pura*, in 2 voll., a c. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riv. da V. Mathieu, Laterza, Bari 1983, vol. II, p. 631. Sul tema cfr. S. Givone, *La storia della filosofia secondo Kant*, Mursia, Milano 2009.

⁴⁶ *Ibidem*, vol. II, pp. 632-633 (KGS III, pp. 541-542).

Eppure, anche là dove, come nel caso eminente ed emblematico di Hegel, la teoria sembra fondersi intimamente con la storia, ciò non avviene perché la filosofia venga ricondotta effettivamente alla sua storia o, ancor meglio, al contesto storico-sociale del lavoro intellettuale del filosofo e ai bisogni pratico-teorici che vi emergono, bensì per annettere e assorbire la storia nella filosofia, passando certo per la mediazione privilegiata della storia della filosofia:

Se i concetti fondamentali dei sistemi apparsi nella storia della filosofia vengono spogliati di ciò che concerne la loro formazione esteriore, la loro applicazione al particolare e simili, si ottengono precisamente i vari stadii della determinazione dell' Idea nel suo concetto logico. Reciprocamente, se si prende per sé il processo logico, vi si ritrova nei suoi momenti fondamentali il corso delle manifestazioni storiche⁴⁷.

Così, per Hegel, l'ultima delle filosofie è anche quella in cui la storia della filosofia e, in senso più generale, la storia stessa trovano compimento e, quindi, in qualche modo, si esauriscono e si dissolvono, diventando a tutti gli effetti filosofia.

Si potrebbe prendere in considerazione, infine, l'altra variante non analitica e ormai novecentesca, della dissoluzione teoretica della storia nella filosofia, ovvero quella rappresentata da Heidegger e "urbanizzata" nell'ermeneutica filosofica. In questa versione la storia coincide con il nascondimento di una verità, quella dell'essere, che non è il risultato finale della storia del pensiero diventata compiuto sistema teorico, come nel modello hegeliano, ma si dà al suo inizio, *ab origine*, in un lascito oracolare di testi frammentari ed enigmatici. La verità originaria viene celata nelle opere successive della storia della filosofia e, in perfetto isomorfismo, nei prodotti dell'intera storia generale della cultura che la rispecchiano e che appaiono, quindi, caratterizzati da una comune atmosfera di tramonto e di oblio⁴⁸. In questa declinazione teoretico-ermeneutica la storia sussiste solo come mito dell'originario e immagine conseguente della decadenza e della dimenticanza. Anche qui, benché con forme e stili profondamente diversi rispetto alla scuola analitica, il filosofo si dispone a pensare tutta la filosofia come presente e coincidente con la sua "attività". Se per il filosofo analitico l'appropriazione dei problemi della storia della filosofia avviene nella forzatura dell'intreccio e dello spessore dei testi ricondotti alla semplice linearità dell'argomentazione logica di questioni contemporanee, per il filosofo di ispirazione heideggeriana la traduzione presentificante avviene, invece, mediante la pratica del commento filosofico e della meditazione metafisica a partire dai testi, spesso trattati non criticamente, ma in modo solenne e auratico.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hg. v. K. L. Michelet, Duncker und Humblot, Berlin 1833-1836; tr. it., *Lezioni sulla storia della filosofia*, in 3 volumi (il terzo diviso in 2 tomi), a c. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. I, p. 41.

⁴⁸ Cfr. U. Galimberti, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, Marietti, Casale Monferrato 1975, ora in id., *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2017.

Il codino di Münchhausen

Da una combinazione originale di questi toni auratici con l'argomentazione logica classica, di ispirazione aristotelico-tomista, ma aggiornata alla luce di Carnap e del neopositivismo logico⁴⁹, si sviluppa l'uso teoretico della storia della filosofia che troviamo nel pensiero di Emanuele Severino. Severino pensa l'originario come contemporaneo, ovvero in quanto risorsa effettiva per ogni ri-soluzione del pensiero presente e *a venire*. Infatti, già all'inizio de *La filosofia futura* – titolo quantomai eloquente –, il filosofo bresciano si chiedeva «che cosa significasse l'aggettivo “originale” attribuito al pensiero», concludendo che oggi, «il pensiero autenticamente e radicalmente originale può essere solo quello che riesce a mettere in questione il modello entro il quale si sviluppa l'intera civiltà occidentale»⁵⁰.

“Originale” diventa quindi sinonimo di “originario”, innescando un dispositivo di conferimento di senso che, sulla falsariga tracciata per la prima volta da Nietzsche, consente di sostituire, d'un colpo, la storia con l'*archeologia*. L'aspetto ironico di questo approccio, che troviamo, con modulazioni diverse, in Heidegger, in Severino e in altri esponenti, di minor valore teoretico e pervicacia, di quella che potremmo chiamare la scuola ermeneutico-ontologica, è che, mentre si afferma l'intento di mettere in discussione gli strumenti, le istituzioni e le opere di un'intera cultura, il purismo disciplinare della filosofia e la postura accademica del filosofo *maître à penser*, per tacere dei metodi e delle forme linguistiche di espressione del pensiero, che pure sono un prodotto interno e sedimentato storicamente di quella stessa cultura, non vengono mai presi in considerazione, né tantomeno sottoposti al vaglio critico nella loro funzione di, per dirla con Nagel, *view from nowhere*. Gli approcci di questo tipo, perfettamente interni alla modalità dell'isolamento teoretico e all'extraterritorialità storica del soggetto pensante di cui si è detto, sono tuttavia *sintomatici* dal punto di vista della storia delle idee. Totalizzando l'intera storia del pensiero in una figura destinale di fine e redenzione, essi rivelano, benché solo in modo indiretto e non consapevole, la consunzione degli stereotipi su cui si è retta e ancora si regge una determinata continuità storica. Non senza una punta di tristezza vista la recente scomparsa del filosofo di cui è stato allievo, a chi scrive viene in mente l'espressione severiniana “i cosiddetti miei scritti”, che il maestro bresciano impiegava quando parlava dei suoi stessi libri.

Per concludere questo paragrafo si potrebbero allora citare le parole che Foucault, ricordando il suo maestro Jean Hyppolite, dedica alla storia contrapposta al mito dell'origine e dell'originario, là dove lo storico, ridefinito come genealogista critico, viene descritto come colui che:

⁴⁹ Vale la pena ricordare che si deve a Emanuele Severino la prima traduzione italiana de *La costruzione logica del mondo* (1928) di Carnap, pubblicata nel 1966 dai Fratelli Fabbri Editori, nella “Collana di filosofi contemporanei”, promossa dal Centro di studi filosofici di Gallarate, e di recente ristampata: R. Carnap, *La costruzione logica del mondo, Pseudoproblemi nella filosofia*, a c. di E. Severino, Utet-De Agostini, Novara 2013. Severino, all'inizio degli anni Sessanta del secolo scorso tradusse anche l'altro grande neopositivista logico del Circolo di Vienna, cfr. M. Schlick, *Sul fondamento della conoscenza* (1934), a c. di E. Severino, La Scuola, Brescia 1963.

⁵⁰ E. Severino, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, p. 19.

ha bisogno della storia per scongiurare la chimera dell'origine, un po' come il buon filosofo ha bisogno del medico per scongiurare l'ombra dell'anima. Bisogna saper riconoscere gli eventi della storia, le sue scosse, le sue sorprese, le vacillanti vittorie, le sconfitte mal digerite, che rendono conto degli inizi, degli atavismi e delle eredità; come bisogna saper diagnosticare le malattie del corpo, gli stati di debolezza e d'energia, le incrinature e le resistenze per giudicare un discorso filosofico. La storia, colle sue intensità, cedimenti, furori segreti, le sue grandi agitazioni febbrili come le sue sincopi, è il corpo stesso del divenire. Bisogna essere metafisico per cercarle un'anima nell'idealità lontana dell'origine⁵¹.

4. La risorsa della storia per il pensiero. Filosofia e storia delle idee

In un articolo influente di quasi quarant'anni fa dedicato ai quattro generi della storiografia filosofica, Richard Rorty affermava che la ragione principale per cui desideriamo una conoscenza storica di ciò che hanno pensato i filosofi, ma anche gli scienziati, gli artisti, i poeti e, in genere, gli esseri umani del passato come quelli di altre culture «è che questo ci aiuta a riconoscere che ci sono forme di vita intellettuale diverse dalla nostra»⁵². Non si tratta soltanto di una specie di raffinata curiosità culturale, né di attivare conoscitivamente, a partire proprio dall'identificazione delle differenze, la consapevolezza e, quindi, come suggeriva Skinner, la capacità di «distinguere quello che è necessario e quello che è il prodotto dei nostri accomodamenti contingenti»⁵³.

L'irenica immagine della storia della storia della filosofia come un'ininterrotta conversazione fra dotti, atta a rassicurarci sul fatto che ci sono "progressi" nel sapere, non produce un vantaggio paragonabile a quello che ci deriva proprio dalla scoperta che le domande non sono le stesse, ma piuttosto, nel corso del tempo, sono state, per così dire, *rioccupate* da risposte eterogenee. Alla continuità identitaria dei problemi, imposta da un punto di vista teoretico non problematizzato, la risorsa della storia offre allora la provocazione della *discontinuità*.

Possiamo descrivere questa ricerca del valore per così dire scioccante della discontinuità impiegando i termini della teoria della *rioccupazione* (*Umbesetzung*) di Hans Blumenberg: «Il concetto di *rioccupazione* designa come implicazione il minimo d'identità che deve poter essere reperito, o per lo meno presupposto, e ricercato anche nel movimento più movimentato della storia». La rioccupazione, precisa il filosofo tedesco,

⁵¹ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in Id. (a c. di), *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris 1971, pp. 145-172; tr. it., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a c. di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 43-64, p. 47.

⁵² R. Rorty, *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, in R. Rorty, B. Schneewind, Q. Skinner (a c. di), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 49-75; tr. it., *La storiografia filosofica. Quattro generi*, in G. Vattimo (a c. di), *Filosofia '87*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 81-114, p. 83.

⁵³ Q. Skinner, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, in «History and Theory», VIII, n. 1 (1969), pp. 3-53, pp. 52-53.

Il codino di Münchhausen

significa che asserzioni diverse possono essere intese come risposte a domande identiche, [ovvero] come *nuova occupazione* di posizioni divenute vacanti da parte di risposte le cui relative domande non poterono essere eliminate. Naturalmente [prosegue Blumenberg], secondo la tesi qui sostenuta, quest'identità non è un'identità dei contenuti, ma delle funzioni. In determinati luoghi del sistema di interpretazione del mondo e di sé da parte dell'uomo, contenuti del tutto eterogenei possono assumere funzioni identiche⁵⁴.

La rioccupazione costituisce una sorta di contromossa rispetto alla credenza che la storia della filosofia sia assorbita nella formulazione atemporale di problemi indipendenti dal dove, dal quando, dal chi o dal come essi siano stati formulati. In realtà, non possiamo comprendere appieno la tesi di un filosofo, antico o moderno che sia, e quindi la concretezza del contenuto di verità delle sue asserzioni, senza aver capito in cosa le sue pratiche linguistiche e il suo contesto culturale somiglino o differiscano dalle nostre. Che la verità e il senso non possano essere accertati indipendentemente l'una dall'altro, come sostiene, tra gli altri, Donald Davidson⁵⁵, va inteso come il presupposto teorico per la necessaria convergenza scientifica e per la biunivoca interazione, nell'attività filosofica senza aggettivi, della ricostruzione razionale e di quella storica. La conoscenza della storia della filosofia nel quadro di una corretta pratica teoretica non serve soltanto, come sembra ammettere Marconi, all'utilitaristica raccolta di un "repertorio di alternative teoriche" e un "repertorio di precedenti"⁵⁶, ma per la piena comprensione del problema stesso, dal momento che la storia della filosofia non dovrebbe affatto essere quella caricaturale raccolta *dossografica* a supporto di un canone che spesso appare nelle considerazioni liquidatorie dei suoi nemici.

Aiutiamoci con la metafora della musica, che già Carnap aveva accostato ai metafisici come Heidegger, definendoli "musicisti senza talento"⁵⁷. Nessuno dubita che saper suonare il pianoforte non sia affatto ripetere a memoria, meccanicamente, le partiture di Bach, Mozart, Beethoven, Čajkovskij, Schönberg o Stravinskij (è quello che fa, per esempio, il computer quando esegue la trascrizione MIDI di un brano musicale), ma per diventare dei buoni pianisti è indubbio che sia indispensabile avere in repertorio questi che abbiamo nominato e molti altri autori – nonché aver ascoltato le interpretazioni di questi autori da parte di altri pianisti –, da cui trarre la conoscenza della musica, che non corrisponde allo scheletro della partitura tanto quanto, in filosofia, la filosofia stessa non può esser fatta corrispondere all'isolamento delle singole argomentazioni se non per

⁵⁴ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988; tr. it., *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, pp. 502; 71; 70.

⁵⁵ Cfr. D. Davidson, *Inquires into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984; tr. it., *Verità e interpretazione*, il Mulino Bologna 1991.

⁵⁶ Cfr. D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, cit., pp. 105-110 e 124-127.

⁵⁷ Cfr. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1932); tr. it., *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. Pasquinelli (a c. di), *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969, pp. 504-532.

un intento pedagogico (come si fa con gli esercizi per pianoforte e con le versioni semplificate ad uso didattico dei brani dei classici). Come nota Emanuela Scribano: «I filosofi del passato, sottoposti al vaglio della ricostruzione argomentativa, si sono spesso rivelati fragilissimi», sicché «se gli strumenti analitici dimostrano la miseria dei classici, forse c'è da dubitare di quegli strumenti»⁵⁸.

Direi che c'è da dubitare che la musica consista negli spartiti, nello studio musicologico delle partiture e nelle sue trascrizioni, più o meno semplificate. Provate, senza farvi fuorviare da Adorno che odiava il jazz⁵⁹, a ricondurre la ricchezza espressiva e ritmico-sonora di un brano jazzistico alla griglia armonica, ossia alla sequenza degli accordi che per i jazzisti rappresenta la trascrizione del brano! Benché ci siano musicisti contemporanei fautori di una musica puramente intellettuale, che praticamente non si esegue né si ascolta, e consiste nella partitura riportata alle frequenze (dai 27,5 Hz del La basso ai 4185,6 Hz del Do acuto della tastiera del pianoforte) e alla combinazione astratta di formule matematiche – si pensi, per esemplificare, ad alcuni brani del grande John Cage –, noi non sosterremo che questa è *la musica*, o che questo sia il solo modo per essere musicisti, ma al limite, che *anche questa è musica*. Del resto, come scriveva Rorty nell'articolo con cui abbiamo aperto il paragrafo, «la disciplina accademica chiamata “filosofia” ammette non solo risposte diverse alle questioni filosofiche, ma anche un totale disaccordo su quali questioni siano *filosofiche*»⁶⁰.

Tuttavia, la storia non interviene soltanto come ingrediente per la corretta interpretazione del problema posto in un contesto, affinché esso sviluppi tutta la sua potenza euristica rispetto alla domanda a cui viene richiamato nell'orizzonte del presente. *La storia problematizza i problemi*. Nel corso dei secoli i problemi che gli esseri umani hanno ritenuto fondamentali sono cambiati e non si fermeranno certo alla canonizzazione operata nella Vienna dei primi decenni del Novecento o di Oxford e Cambridge negli anni Quaranta e Cinquanta. Infatti, se la filosofia, precisando in termini descrittivi e ancora non storici la definizione provocatoria dell'inizio, corrisponde ad un'attività intellettuale complessa, incentrata su problemi concernenti il mondo e i suoi abitanti, orientata a chiarificare o risolvere le questioni sviluppando teorie rigorose e pertinenti, si dovrebbe ammettere l'intrinseca criticità di questa affermazione in relazione all'individuazione stessa dei problemi, alla loro comparsa e alla circoscrizione del loro campo, come alla perdita di interesse o alla circostanza che un problema venga ritenuto “risolto” – dall'osservazione empirica della storia del pensiero si verifica assai più spesso la prima che la seconda

⁵⁸ E. Scribano, *Sulla storia filosofica*, in M. Di Francesco, D. Marconi, P. Parrini (a c. di), *Filosofia analitica 1996-1998*, Guerini, Milano 1998, pp. 34-48, p. 41.

⁵⁹ Cfr. soprattutto T. W. Adorno, *Abschied Vom Jazz*, in «Europäische Revue», IX, n. 5 (1933), pp. 313-316; Id. [pseudonimo H. Rottweiler], *Über Jazz*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», V, n. 2 (1936), pp. 235-259; Id., *Zeitlose Mode. Zum Jazz*, in «Mercur» (1953), poi in Id., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Berlin-Frankfurt a. M. 1955; tr. it., *Moda senza tempo. Sul Jazz*, in Id., *Prismi*, Einaudi, Torino 1972, pp. 115-128. I testi nel loro insieme sono ora a disposizione in italiano in T. W. Adorno, *Variazioni sul jazz*, a c. di G. Matteucci, Mimesis, Milano-Udine 2018.

⁶⁰ R. Rorty, *La storiografia filosofica. Quattro generi*, cit., p. 93.

Il codino di Münchhausen

eventualità –, dal momento che per compiere queste operazioni è inevitabile lo sguardo riflessivo sull'ovvio, che significa riferirsi alla concreta storicità del mondo da cui essi sorgono, alla dimensione storica del linguaggio in cui vengono formulati e all'orizzonte cangiante dell'esistenza delle donne e degli uomini per cui questi problemi sono importanti e diventano degni di attenzione o cadono nell'oblio.

Questa problematizzazione dell'emergenza e della storia dei problemi, che contribuisce a disegnare al contempo le forme e i metodi con cui si organizzano le pratiche che di volta in volta sono chiamate con il bel nome greco di "filosofia", viene definita, nella classificazione dei "generi storiografici" operata da Rorty e con l'ironia allusiva tipica di questo autore, *Geistesgeschichte*:

la *Geistesgeschichte*, [scrive Rorty], opera a livello delle problematiche piuttosto che a quello delle soluzioni dei problemi. Impiega la maggior parte del proprio tempo a chiedere: "Perché qualcuno ha dovuto fare del problema X il problema centrale del suo pensiero?" o: "Perché qualcuno prende sul serio il problema Y?", piuttosto che a chiedere sotto quale aspetto la risposta o la soluzione del grande filosofo del passato concorda con quella dei filosofi contemporanei⁶¹.

L'individuazione di problematiche sembra essere scandita storicamente, mentre quella dei problemi si focalizza sul presente del dibattito interno alla corporazione dei professori di filosofia. Un'endiade simile è quella che accosta idee e argomentazioni.

Se è vero che la filosofia, come sosteneva Marconi, «è fatta di idee e di argomentazioni»⁶², queste seconde possono essere lo scopo dell'addestramento disciplinare di una corporazione di professionisti del pensiero, ovvero di quelli che già Kant chiamava i "tecnici della ragione", benché le stesse argomentazioni abbiano forme e varietà assai più ampie di quelle che vengono ricondotte al calcolo logico e agli stili di pensiero a cui fa riferimento il filosofo torinese. Tuttavia le idee non sono il prodotto delle argomentazioni. Le idee vengono sostenute da argomentazioni che si occupano dei problemi che esse, di volta in volta, sollevano, ma appaiono indipendentemente da esse, nella filosofia come nel più ampio contesto della conversazione sociale della cultura. Infatti Marconi può sostenere che «è del tutto possibile che certe idee importanti debbano attendere secoli prima di trovare una formulazione argomentativa solida, come l'atomismo di Democrito»⁶³. Sebbene vada osservato che ciò che, per così dire, ha reso "attuale" l'atomismo democriteo non è stata, a rigore, una formulazione argomentativa, ma le ipotesi ricavate per via empirica da John Dalton (1766-1844), che portarono alla prima teoria atomica della materia di stampo scientifico, l'esempio mostra che le idee esibiscono piuttosto una pervicace dimensione storica, che travalica l'ambiente teorico e culturale in cui fanno la loro comparsa.

⁶¹ R. Rorty, *La storiografia filosofica. Quattro generi*, cit., p. 92.

⁶² D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, cit., p. 117.

⁶³ *Ibidem*.

A differenza delle argomentazioni, che vedono all'opera il filosofo professionista e si rivolgono alla cerchia degli "specialisti" suoi pari, sedimentandosi in una concezione proprietaria del pensiero perfettamente coerente con la riduzione stessa del pensiero ad "attività" accademica, organizzata alla stregua di tutte le altre prestazioni produttive, le idee attraversano i testi e le epoche, scompaiono o riappaiono, si ritrovano a casa nella dimensione collettiva della cultura. All'inizio del suo *Origini della filosofia analitica*, Michael Dummett, nel tentativo di spiegare l'insorgenza "anglo-austriaca" del pensiero analitico, scrive:

le idee, si dice, sono nell'aria. La vera spiegazione, presumibilmente, è che, a un certo stadio della storia di qualsiasi disciplina, le idee diventano visibili, sia pure solo a coloro che sono dotati di una vista intellettuale particolarmente fine – idee che neppure quelli dotati di una vista acutissima avrebbero potuto discernere ad uno stadio anteriore⁶⁴.

Dummett ci fornisce in questo brano uno spunto per concepire il rapporto fra storia delle idee e storia della filosofia. Se il rischio della storia della filosofia è, come abbiamo visto nel terzo paragrafo, di assorbire o neutralizzare l'elemento storico facendolo rientrare, in modi diversi, nella filosofia e nell'extrastoricità del filosofo come soggetto "trascendentale" del pensiero o viceversa abbandonarsi alla pura e semplice aneddotica dossografica, la storia delle idee, invece, differisce dalla filosofia e dalla sua storia proprio perché, rivendicando uno statuto criticamente *storico* può guardarla *dal di fuori*, il che significa fuori dal suo "mito" scolastico, dalla continuità presunta di un canone di testi, di problemi o di stili argomentativi come dall'ingombrante personaggio concettuale che ne domina la scena, occupando, come *soggetto del pensiero*, quello che Foucault chiamava "il posto del re"⁶⁵. La storia delle idee, quindi, non sorge quando compare il suo nome, ma dalla constatazione, teorica ed empirica insieme, che una continuità è finita e quel posto sovrano è divenuto vacante. La storia delle idee è, pertanto, un sapere ibrido, interdisciplinare, interstiziale ed empirico, metodologicamente *extracanonico* e strategicamente *transoggettivo* e *non coscientzialistico*. Anche quando si occupa di oggetti riferiti ad un autore, come accade per i testi filosofici o per le opere letterarie e artistiche, la storia delle idee assume una prospettiva collettiva e una considerazione non proprietaria dei prodotti del pensiero e, in generale, dell'attività simbolica degli esseri umani.

Nella storia delle idee l'elemento metodologico è inseparabile dal campo empirico della ricerca e dalla declinazione critica della questione di partenza, posta esplicitamente a partire dagli interessi *presenti* delle singolarità coin-

⁶⁴ M. Dummett, *Origins of Analytical Philosophy* (1993), Bloomsbury, New York 2001; tr. it., *Origini della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2001, pp. 10-11.

⁶⁵ Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; tr. it., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1985, pp. 336-343.

Il codino di Münchhausen

volte. Nessun disinteresse scolastico simula il punto di partenza epocale della storia delle idee. Separare nettamente la questione del metodo dall'oggetto della ricerca rivendicandone la neutralità è, allora, un indicatore piuttosto palese, nella storia dei sistemi di pensiero, della funzione ideologica che sta assumendo il discorso disciplinare. Il metodo, infatti, naturalizza lo sguardo del ricercatore e lo manipola *sub specie aeternitatis*. La storia delle idee è, invece, strategicamente antiideologica e, per così dire, non può permettersi il lusso di un metodo. Al limite può combinare tatticamente metodologie diverse in virtù della sua impostazione interdisciplinare. Inoltre, appare sempre più importante, per fare una storia delle idee all'altezza dei tempi complessi della globalizzazione, l'adozione di una prospettiva interculturale, che tenga conto delle differenze eterotopiche delle culture extraoccidentali come di una risorsa critica.

D'altra parte la storia delle idee è e rimane saldamente ancorata al piano della *storia* come immanenza documentale. Lo storico delle idee non può ignorare gli strumenti filologici, ermeneutici e linguistici con cui scandagliare il piano empirico. Così lo storico delle idee, in direzione ostinatamente contraria rispetto alla deriva attuale, recupera il gusto ironicamente rivoluzionario dell'erudizione e del dettaglio. La storia delle idee è consapevolmente "storia" dal momento in cui il gesto intellettuale da cui muove la sua indagine non è la teoresi delle intenzioni significative del nominativo del soggetto, vuoi in forma di commento, vuoi come elaborazione e analisi delle argomentazioni logiche, ma l'empiria dativa dell'osservazione, paziente e panoramica, alla stregua del "passo indietro" compiuto dal pittore per vedere l'insieme del quadro, (tuttavia senza alcuna presunzione totalizzante, perché il quadro è in corso d'opera) composto da eventi, documenti, istituzioni, oggetti e dispositivi. La storia delle idee eredita il nome dalla tradizione americana della *History of Ideas* di Arthur O. Lovejoy. Tuttavia, come si diceva, dai fondatori porta con sé poco altro e comunque senza nessun debito teorico nei confronti della parola filosoficamente più ingombrante e indubbiamente sfuggente per l'ambiguità posizionale, sia soggettiva che oggettiva, del genitivo che la lega alla storia, cioè "idea".

Le idee, come si è detto in precedenza, differiscono dalle argomentazioni e dai concetti e mostrano un'indipendenza sia dai sistemi di pensiero che le ospitano, sia dai prodotti del fare produttivo o pratico che le manifestano. Ciò non significa, tuttavia, che le idee siano "eterne" come credeva Platone, inaugurando l'uso specializzato del termine all'interno della tradizione filosofica. Si tratta, anzi, di organizzazioni simboliche dell'esperienza, di schemi epocali dell'attribuzione di senso a ciò che, come l'evento imprevedibile che accade e produce una discontinuità, sembra non aver senso⁶⁶. Le idee, quindi, sono essenzialmente *storiche*, palesano continuità e discontinuità di lungo periodo rispetto al piano effettuale

⁶⁶ Cfr. T. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* [La storia come conferimento di senso a ciò che non ha senso], C. H. Beck, München 1919.

Andrea Tagliapietra

di una teoria, alla ricezione di un'opera o alla comparsa di un'istituzione. Per questo il loro cambiamento, l'apparire e lo scomparire delle costellazioni che le raccolgono in insiemi complessi, non dipende direttamente dalle intenzioni o dalla volontà di individui o di soggetti collettivi.

La storia delle idee ci consente così di guardare la filosofia dal di fuori non abbandonando, tuttavia, l'intima vocazione del dispositivo critico che ricava da essa. Anzi, facendolo agire anche sull'*ovvio della filosofia*, vale a dire sui suoi presupposti impliciti e trasparenti, sul precategorizzato che sta sullo sfondo del pensare, del fare e dell'agire, sugli atavismi e sulle continuità profonde che non riescono ad essere scalfite dai transiti ricorrenti delle continuità e discontinuità superficiali delle teorie e dei problemi. Insomma, in altre parole, la storia delle idee fa in modo che il Münchhausen della filosofia, girando il mondo per le sue meravigliose avventure, non faccia troppo affidamento sul suo codino.

La storia nella storia della filosofia

Sebastiano Ghisu
(Università degli Studi di Sassari)
sebghisu@uniss.it

Title: History in the History of Philosophy

Abstract: The Author starts with posing some radical questions: what makes philosophy historical? Are its (historical) transformations originated intrinsically, extrinsically or in both dimensions? If they were at least extrinsically aroused, would we have a complete exposition of them if we did not take into account this extrinsic dimension (which would still be decisive, at least in the last instance)? And more generally, what makes a social reality historical? Finally, hypothesizing a philosophy in a society without history, is it possible that it transforms itself independently of its context? The answers given to these questions show that the history of philosophy is above all the context in which it arises. In this sense, philosophy is historical as it is inserted in the historical context that nourishes, crosses and urges it. The history of philosophy, consequently, is its present. Historicity, in other words, is given to philosophy from its context and a history of philosophy could not fail to take this into account. That means that the present philosophy has in any case its history (not only in that it has a past) and that history is in any case present when one “does” philosophy and that whoever “does” philosophy it does not escape from the context. In conclusion, it is argued that one must develop a perspective look in the history of Philosophy – a look that, decentralizing the author, looks at the philosophical texts taking in account first of all the questions they answer, those they arouse and the answers they imply.

Keywords: History of Philosophy, History of Ideas, Historicity, Marxism, Althusser, Gramsci

1. *Alcune domande radicali*

Per meglio comprendere il rapporto tra storia e filosofia – niente affatto scontato come potrebbe indurci a credere non solo l’esistenza stessa della storia della filosofia in quanto disciplina accademica, ma anche il fatto, almeno apparentemente innegabile e indiscutibile, che la filosofia ha una storia – dovremmo porre una serie di domande radicali – domande, cioè, la cui risposta possa andare alla radice di ciò che “storia della filosofia” può significare.

Ora, se si parte dall'assunto che non si avrebbe una storia della filosofia se la filosofia non fosse storica (nel senso che *ha* una storia, una *sua* storia), dovremmo chiederci: *che cosa rende la filosofia storica?*

Una prima, elementare, risposta ci indica che essa è storica in quanto ha subito delle trasformazioni nel tempo – vale a dire, che si è trasformata e che queste trasformazioni si distribuiscono diacronicamente e, in un dato momento temporale, sincronicamente. In tal senso, potremmo definire la storia della filosofia, in senso storiografico, come l'*esposizione* delle varie filosofie che si sono succedute nel tempo (o che, nel tempo, hanno convissuto).

Ma è una risposta sufficiente? Non esattamente. Essa, infatti, ci comunica soltanto, come una semplice constatazione, che per l'appunto la filosofia si presenta, nel corso del tempo, in modi e contenuti differenti, che possono esser ricostruiti, ma non ci dice perché ciò accade – nel senso che non ci indirizza verso gli eventuali campi, spazi, territori da indagare per arrivare a comprendere per quale motivo e in quali modi ciò avvenga. Alla fin fine, non fa altro che riformulare la domanda sotto la parvenza di una risposta.

Tale domanda dovrà essere piuttosto ulteriormente articolata, tenendo conto della costante e strutturale presenza di una linea di demarcazione tra la filosofia nella sua specificità (che assumiamo qui come data) e il contesto complessivo in cui quella specificità comunque si colloca. Una linea di demarcazione che – comunque la si intenda – pone, per la filosofia, un “di dentro” e un “di fuori”, un “intrinseco” ed un “estrinseco”. Chiediamoci allora:

1. le trasformazioni della filosofia sono originate intrinsecamente, estrinsecamente o in entrambe le dimensioni (in un intreccio che va comunque saputo analizzare)? E in che senso?

2. Se poi fossero perlomeno *suscitate* estrinsecamente, avremmo una loro esposizione completa se non tenessimo conto di tale dimensione estrinseca (che sarebbe comunque determinante, almeno *in ultima istanza*)? Tenerne conto significherebbe naturalmente dover rilevare la traduzione (nel senso etimologico del termine) *del* contesto esterno *nel* mondo interno della filosofia (che è ciò che peraltro fa la storia delle idee).

È inevitabile, a questo punto, ampliare argomentativamente il campo dalla sola filosofia alla realtà che la circonda, alla realtà sociale, insomma, intesa genericamente – chiedendoci: *che cosa rende una realtà sociale storica?* Il che equivale a chiedersi, più in generale, che cosa s'intende per storicità di una realtà (sia essa la realtà umana nel suo complesso, la realtà sociale o una sua porzione).

Per poter giungere ad una risposta che, pur nella sua massima sintesi, sia soddisfacente, dovremmo a mio avviso richiamarci alla categoria (marxiana) della *riproduzione* ed affermare, su tale base, che una realtà sociale si dà in quanto si riproduce, costantemente¹. Assumendo un'unità di misura temporale (sia essa

¹ Parliamo di categoria marxiana nel senso che ci richiamiamo qui, per certi versi ampliandolo, al concetto di «processo di produzione sociale in generale» del quale parla Karl Marx, tra

La storia nella storia della filosofia

un giorno, un anno, dieci anni e così via), si può affermare che a partire da un punto iniziale ad uno finale la società si è riprodotta, identica (al di là, è ovvio, dei destini individuali) oppure no. Parliamo evidentemente di trasformazioni *strutturali*. Quel che cambia in una realtà storica sono proprio le modalità della sua riproduzione.

Ciò che conta sottolineare è che la *trasformazione*, come anche la *conservazione*, hanno luogo nella riproduzione. Ma se nel secondo caso le forze in campo sono in un equilibrio tale per cui non vi è modificazione alcuna della struttura reale, nel primo caso i rapporti di forza sono mobili e generano per l'appunto delle trasformazioni, più o meno radicali, eventualmente minime – in tempi lunghi o con delle potenti accelerazioni.

Si può allora ben affermare che si hanno società senza storia e società storiche. Si tratta evidentemente di estremi ideali, che approssimano soltanto ciò che realmente accade. Già Lévi-Strauss distingueva, correttamente, tra «società fredde», caratterizzate da una «temperatura molto vicina allo zero di storia» e «società calde» che «interiorizzano risolutamente il divenire storico per farne il motore del loro sviluppo»².

In ogni caso, possiamo definire storiche quelle società che si trasformano (ovviamente a diverse velocità, con delle accelerazioni, rallentamenti etc.). Alla loro base vi è un certo disequilibrio, conflitti, tensioni, lotte.

Poniamoci ora un'ulteriore domanda (disegnando evidentemente un'ipotesi teorica, astratta, un esperimento mentale, se si vuole): ipotizzando (o immaginando) una filosofia in una società *senza* storia, è possibile che sia essa sola a trasformarsi? Ovvero che si trasformi senza trasformazione del contesto? Ovviamente, non possiamo qui addurre prove e azzardare controprove: la filosofia si è innegabilmente generata, data e riprodotta in società storiche, in società, per così dire, fortemente instabili, cariche di tensioni e conflitti – tant'è che non sarebbe illegittimo o infondato chiedersi se proprio l'alta carica di "instabilità" storica non costituisca una condizione di possibilità della filosofia.

l'altro, nel terzo libro de *Il Capitale*: esso «è al tempo stesso il processo di produzione delle condizioni materiali della vita umana e un processo che si sviluppa entro specifici rapporti di produzione storico-economici, producendo e riproducendo questi rapporti stessi di produzione e in conseguenza i supporti (*Träger*) di questo processo, le loro condizioni materiali di esistenza e i loro rapporti reciproci, ossia la loro determinata forma economica sociale» (K. Marx, *Das Kapital*, Dritter Band, herausgegeben von Friedrich Engels, Verlag Otto Meißner, Hamburg 1894; trad. it. leggermente modificata: K. Marx, *Il Capitale*, Libro terzo, II, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 931sg.).

² Claude Lévi-Strauss in: G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, in: *Les Lettres Nouvelles*, 10, Paris 1961; trad. it., G. Charbonnier, C. Lévi-Strauss, *Colloqui*, Silva, Milano 1966, p. 42. D'altra parte, lo stesso Lévi-Strauss precisa altrove: «nessuna società è assolutamente "fredda" o "calda". Sono nozioni teoriche di cui abbiamo bisogno per fabbricare le nostre ipotesi. Le società empiriche si distribuiscono lungo un asse di cui nessuna occupa gli estremi» (Claude Lévi-Strauss, *De près et de loin: Entretiens avec Didier Eribon*, Odile Jacob, Paris 1988, p. 174; trad. it. C. Lévi-Strauss, Didier Eribon, *Da vicino e da lontano*, Rizzoli, Milano 1988, p. 176).

A ciò andrebbe aggiunto anche un altro “contesto” della filosofia o, in tal caso più precisamente, del filosofo (o della filosofa): la sua esistenza, il suo corpo, nel senso forte del termine, la sua carne³. Possiamo attribuire diverse denominazioni a questo specifico contesto. Sia qui sufficiente ricordare che la dimensione individuale, anche laddove si espone filosoficamente con estrema forza e intensità, non entra mai come tale (diciamo pure nella sua perimetrazione e dimensione biologica, che è nel mondo umano sempre irreversibilmente sovradeterminata), ma solo in quanto: 1) l’individuo è sempre e già soggetto; 2) il soggetto è decentrato rispetto all’individuo⁴.

Tornando alla domanda precedentemente formulata (se è possibile che la filosofia si trasformi o addirittura emerga in una società senza storia) non è affatto azzardato rispondere allora negativamente: è comunque davvero difficile immaginare (o ipotizzare) che le trasformazioni della (nella) filosofia avvengano o possano avvenire (siano avvenute o possano esser avvenute) senza trasformazioni del contesto, mentre non è infondato sostenere che presupposto della trasformabilità della filosofia (della sua storicità) sia la trasformabilità (storicità) del contesto. Ne consegue che la filosofia si trasforma *in* o *attraverso* questa realtà, alla quale dovremmo far risalire in ultima istanza – attraversando molteplici e complesse mediazioni – le sue trasformazioni. La storicità, in altri termini, è data *alla* filosofia *dal* suo contesto ed una storia della filosofia non potrebbe non tenerne conto.

Possiamo allora affermare che la filosofia non è (integralmente) autopropulsiva, ma che *la sua storia è in prima istanza il contesto nel quale sorge*. In tal senso, *la filosofia è storica in quanto inserita nel contesto storico che la nutre, l’attraversa e la sollecita*. Il contesto, per così dire, trasferisce la sua storicità alla filosofia, che l’acquisisce interagendo con esso nei termini che le sono propri e che, a sua volta, sollecita, facendo evidentemente parte del contesto. Questo è, in altri termini, il suo presente: *la storia della filosofia è il suo presente*.

³ Nel senso in cui la “carne” diviene, ad esempio, oggetto di studio nell’opera di Foucault *Les aveux de la chair* (Gallimard, Paris 2018), quarto volume della Storia della sessualità. Dato alle stampe, come è noto, soltanto nel febbraio del 2018 (con la cura magistrale di Frédéric Gros) a causa del divieto testamentario di Foucault di pubblicare scritti postumi. Trad. it.: M. Foucault, *Le confessioni della carne*, Feltrinelli, Milano 2019.

⁴ Di un soggetto decentrato rispetto all’individuo ci parla Louis Althusser in riferimento a Freud, il quale, scrive lo stesso Althusser, «ci rivela (...) che il soggetto umano è decentrato, costituito da una struttura avente essa stessa un “centro” soltanto (...) nelle formazioni ideologiche in cui si “riconosce”» (Louis Althusser, *Freud et Lacan*, in: *La Nouvelle Critique*, n. 161-162, 1964-1965; trad. it. *Freud e Lacan*. In: Louis Althusser., *Freud e Lacan*. Editori riuniti, Roma 1977, p. 30). Tuttavia, l’origine più diretta del concetto è lacaniana: «il soggetto non si confonde con l’individuo» (Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Editions du Seuil, Paris 1978; trad. it. *Il seminario. Libro II. L’io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicanalisi*. Einaudi, Torino 1991, p. 11), ma è, per l’appunto, «decentrato rispetto all’individuo» (*ibidem*, p. 12; cfr. anche Jacques Lacan, *Écrits*, Editions du Seuil, Paris 1978; trad. it. *Scritti*. Einaudi, Torino 1974, p. 511).

2. *La storia come presente*

Si ha dunque storia della filosofia in un duplice senso: ogni filosofia ha la sua storia nel senso che ha il suo presente, dato dal contesto in cui è immersa – contesto che in verità la attraversa e non ne costituisce solo l'intorno – e dal suo specifico interno concettuale-argomentativo, che ne garantisce l'autonomia e la forza, differenziandola da altri modi di produzione teorici. Del resto, per “contesto esterno” non intendiamo qui solo il contesto sociale in senso stretto, ma anche le culture, le ideologie (in senso marxiano e, più precisamente, althusseriano) e i “sensi comuni” (in un senso gramsciano) – il pensiero di tutti, insomma, che di quel contesto fanno, ovviamente, parte integrante (e ne permettono la riproduzione e trasformazione). Tutto ciò significa peraltro che la storia della filosofia è il suo presente sia al livello costruttivo che ri-costruttivo. In termini più precisi, quando si fa filosofia (nella teoresi) si fa comunque, implicitamente, storia della filosofia – o si fa filosofia nella sua storia: non ci si sottrae certo al contesto, al proprio presente (ovviamente non allo specifico presente della filosofia, ma neppure a quello che dall'esterno la attraversa). Ogni filosofia è allora storia della filosofia. Semmai, la storia della filosofia, nelle sue operazioni ricostruttive (che racchiude comunque una teoresi proprio perché i concetti non sempre si espongono apertamente, ma si celano e palesano tra loro), esplicita la storia (il presente) e tanto più lo fa la storia delle idee – intendendo per idea il *trait-d'union*, per così dire, tra le ideologie, pratiche sociali, il pensiero di tutti da una parte, e le ben circoscritte concettualità filosofiche, dall'altra⁵.

Ma la filosofia ha la sua storia – e vi è dunque una storia della filosofia – anche nel senso (corrente) che le sue trasformazioni, generatesi nel corso del tempo, sono oggetto di una ricostruzione filologica e teoretica (due approcci complementari che non andrebbero mai contrapposti). Certamente, tali trasformazioni, come si è detto, non sono interamente autogene, ma sufficientemente specifiche per poter essere coerentemente ricostruite nella loro autonomia. Si potrebbe dire, giocando sui termini, che vi è una storia della filosofia perché la filosofia ha un suo passato (secondo senso), ma ha un suo passato perché ha il suo presente (primo senso). Ciò significa, allora, che la filosofia presente ha comunque la sua storia (non solo in quanto ha un passato) e che la storia è comunque presente quando si fa filosofia e che chi la fa non se ne sottrae – non si sottrae al contesto. In ciò consiste peraltro la sua responsabilità.

Ne consegue, in ogni caso, che il rapporto di una filosofia con se stessa è sempre mediato dal contesto e che quello di una filosofia presente con le filosofie del passato non è, a maggior ragione, mai diretto, ma mediato, si potrebbe dire, da due presenti: dal presente della filosofia che ricostruisce a analizza e dal presente della filosofia che viene analizzata e ricostruita (dal presente della filosofia presente e dal presente della filosofia passata). La

⁵ Si veda qui Sebastiano Ghisu, *Breve introduzione alla storia critica delle idee*, Ipc Press, Milano 2012.

differenza storica non può essere cancellata od elusa. Il proprio presente non può essere aggirato e *tanto meno* lo aggira quella filosofia che, quando si rivolge ad un altro presente, non ne tiene conto (non tiene conto della sua presenza). Altrettanto errato sarebbe, del resto, illudersi di poter aggirare il presente della filosofia oggetto di attenzione, ovvero non tener conto della differenza tra il proprio presente e quello della filosofia oggetto di attenzione. Se questo dovesse accadere, tale filosofia verrebbe “colonizzata” dal nostro presente e quindi fundamentalmente fraintesa. Ciò accade, ad esempio, quando si proietta la problematica di un presente sulle risposte che un altro presente ha fornito alla *sua* problematica sulla base di affinità lessematiche, laddove dall’omonimia (mediata dalla traduzione) si conclude alla piena sinonimia – che viene, per l’appunto, decontestualizzata (Aristotele diviene così un teorico della filosofia della mente e, in un altro senso, Hegel).

Vi è allora un doppio possibile fraintendimento: quello che si genera quando ci si illude di poter aggirare il proprio presente e quello che nasce quando si ritiene di poter trascurare il presente di una filosofia passata. Trascurare tale presente significa anche assumere che le dinamiche filosofiche succedutesi nel tempo, insomma le complesse elaborazioni teoriche, gli sviluppi problematici con le corrispondenti, contrastanti o armoniche soluzioni teoretiche, le evoluzioni (ed involuzioni) logico-argomentative – alla fin fine, in breve, la storia della filosofia nel suo complessivo, “puro” contenuto teoretico sia *integralmente* auto-geno, in una sorta di continuativo dialogo ideale di pensiero, un eterno presente, una dimensione che trascende la storia, che trascende la realtà materiale, i suoi conflitti, le sue tensioni, le sue immaginazioni ideologiche, le sue trasformazioni (che trascende, in fondo, le esistenze stesse dei soggetti).

Ma questo eterno presente, soltanto immaginato, non è dato: la differenza prevale sulla identità e la discontinuità sulla continuità. Piuttosto, tra presenti filosofici si genera, per così dire, una forte tensione – una tensione feconda, certo, che bisogna saper governare.

È senz’altro la tensione che lo storico sperimenta costantemente: sino a che punto possiamo accedere al passato? Sino a che punto comprenderlo e rappresentarlo? Oltre alla eventuale scarsità del materiale disponibile (e alla sua, in senso letterale, frammentazione e lacunosità) vi sono certamente dei problemi legati alla lingua, alla cultura a quel complessivo residuo di intraducibilità che sempre inevitabilmente permane (e resiste ai nostri sforzi). D’altra parte, può accadere che solo lo sguardo del di fuori (di un presente verso un altro presente) può cogliere elementi, dinamiche, nodi concettuali che allo sguardo interno sfuggono o non appaiono.

Certo, va precisato che il più grande fraintendimento ha luogo non quando semplicemente si utilizza una filosofia del passato (una filosofia, diremmo meglio, emersa in un altro presente, più o meno lontano) per formulare una qualche posizione, magari confrontandola, per l’appunto, con altre distanti (ciò, in effetti, accade costantemente), ma quando, al fine di ricostruirla ed esporla, se ne ignora il presente e si ignora il proprio presente (ignorando insomma la distanza).

La storia nella storia della filosofia

Si può allora concludere che vi sono diversi livelli ricostruttivi della filosofia nella sua storia (e dunque delle filosofie): si può andare dalla ricostruzione di un singolo testo (o addirittura frammento) a quello di un'opera complessiva, attribuita ad un singolo autore, alla ricostruzione di una scuola, corrente, epoca. Si può procedere dalla ricostruzione interna (ciò che la storia della filosofia per lo più fa) alla ricostruzione del contesto, definito nei termini che abbiamo visto: il presente interno ed esterno di una filosofia. Qui entra in gioco la possibilità (ed anzi, la necessità, tenendo conto dell'inevitabile divisione del lavoro di ricerca) di modulare l'intervento e le varie operazioni ricostruttive. Ma una comprensione piena di un presente della filosofia si genera soltanto quando se ne ricostruisce il suo interno e il suo esterno, nelle loro articolate e complesse interazioni. Sarei tentato di dire, in un senso spinoziano, che solo così possiamo averne una idea chiara e distinta.

3. *Lo sguardo prospettico*

Averne un'idea chiara e distinta non significa certo che una filosofia debba essere innanzitutto compresa come un'entità isolata, ma esattamente il contrario: significa ricercarne i movimenti o i sommovimenti che l'hanno generata, le interazioni che la nutrono e sostengono, le correnti che la muovono. Significa scoprirne, in senso letterale, il sottofondo, non sempre apparente in superficie, che la sostiene, e poi eventualmente collocarla nella dinamica più o meno ampia e duratura cui partecipa e che contribuisce a riprodurre o eventualmente a spezzare (emergono qui delle svolte che poi generano a loro volta nuove dinamiche). Ciò va spesso fatto al di là o al di qua delle grandi correnti o "epoche" filosofiche, convenzionalmente riconosciute, in cui le filosofie vengono ripartite. Si tratta prevalentemente di problematiche la cui incidenza eccede queste suddivisioni date, o le attraversa, pur confermandole. La realtà qui, così com'essa viene riportata dal materiale che si rende disponibile alla ricerca, è sempre più ricca, mobile e complessa di quanto le categorizzazioni convenzionali ci inducano a credere (queste, del resto, dovrebbero costituire il punto di arrivo dell'analisi ricostruttiva, mai il suo punto di partenza).

Possiamo anche dire che si tratta di promuovere uno sguardo *prospettico* – ovvero, attraversando l'autore e decentrandolo, guardare i testi filosofici nella prospettiva delle domande cui rispondono (e di quelle che suscitano), delle risposte che comunque implicano e di quelle che forniscono (le domande, infatti, contengono sempre delle risposte già date). L'insieme di domande cui ogni filosofia cerca di rispondere compongono in effetti le problematiche, che delineano compiutamente l'orizzonte di un presente filosofico. Per certi aspetti, tali problematiche rappresentano i legami che effettivamente connettono, costruendo una rete concettuale a maglie ampie o strette, i testi filosofici tra loro. Questi costituiscono i nodi di tale rete (che può anche spezzarsi o lacerarsi). Ognuno di essi, in tal senso, può ben contenere differenti linee problematiche e dunque, di conseguenza, differenti registri di lettura.

Sebastiano Ghisu

La trasformabilità della filosofia – la sua storicità, insomma – si manifesta proprio in questo susseguirsi – ma si dovrebbe meglio dire: inseguirsi – di domande e risposte di cui le sue produzioni (prevalentemente testuali) sono un effetto.

Lo sguardo prospettico pone allora in secondo piano le unità, assunte come originarie, con cui si suddivide la filosofia: prima fra tutti l'autore (o l'idea di autore). Metodologicamente, direi, si dovrebbe capovolgere il rapporto con cui, spesso, se ne rappresenta la presenza. In effetti, esso deve poter venir percepito come un prodotto delle opere a lui attribuite, piuttosto che come la causa. In fondo, sul piano ricostruttivo, non è l'autore che genera le opere, ma le opere che generano l'autore (al di là del fatto che esso in quanto soggetto umano è comunque effetto delle complesse dinamiche che per l'appunto, come soggetto, lo istituiscono).

In tal modo, attraverso questo complesso di operazioni analitiche e decostruendo infine le varie unità convenzionali (mai innocenti) con cui si suddivide la filosofia, si è in grado di rilevare con più precisione e chiarezza la sua storicità, non riconducendola affatto ad una sua caratteristica essenziale – se non addirittura ad una caratteristica essenziale dell'essere umano in quanto tale. La storicità non è intrinseca alla filosofia.

Le dinamiche che arriviamo ad individuare non vanno allora assunte come espressione di una necessaria logica di sviluppo (quasi che possano essere esposte da una sorta di filosofia della storia filosofica, nella quale l'accadere è già incluso nell'accaduto, il futuro implicito nel passato). Piuttosto, ogni filosofia si dà di volta in volta nel suo darsi, sulla base dei rapporti di forza cui è sottoposta e a cui partecipa, al suo interno e nel contesto in cui abita.

Come si è già detto, del resto, la storia non si dà necessariamente.


La storia della filosofia, oggi
Gaetano Rametta
(Università degli Studi di Padova)
gaetano.rametta@unipd.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*
Ricevuto: 11/09/2020 – Accettato: 03/11/2020 – Pubblicato: 12/2020

Title: The History of Philosophy Today.

Abstract: The history of philosophy is a problematic concept. On the one hand, it seems that the notion of history necessarily implies a sort of conceptual relativism; on the other hand, the idea of philosophy tends to affirm the eternal validity of the truth. The present essay tries to offer an alternative vision, which also implies important consequences on the relationships between the history of philosophy and the other sciences. Some reflexions are offered with regard to the role and place of teaching the history of philosophy in the actual situation of the Italian university.

Keywords: Time; Eternity; History of Concepts; Monumental History; Criticism; Philosophical Teaching.

La storia della filosofia, oggi. In questa formulazione, forse nemmeno l'articolo è privo di problematicità. Dopo decenni di discussioni tra ermeneutica e decostruzionismo, non è più scontato che ci sia qualcosa come "la" storia. Che quest'ultima vada declinata al singolare, sembra diventato intollerabile. Ma alla svolta del nuovo secolo, per dare un'indicazione più o meno convenzionale, è accaduto qualcosa di più. Non solo è diventato scontato parlare di "filosofie", al plurale. Ciò che nell'orizzonte dei saperi è posto in discussione, tacitamente o esplicitamente, è il diritto all'esistenza della filosofia stessa. Non sto parlando di legittimazione teorica, ma di istituzione pratica. Pare che l'università stia per perdere la pazienza con la filosofia. Se c'è una cosa su cui i filosofi hanno concordato da sempre, è che pensare richiede tempo. Pensare richiede tempo, ma non solo: pensare fa passare moltissimo tempo, in cui non succede niente. Il piano del produrre, con buona pace dell'Anvur di turno, è sospeso. Per quanto "tempo"? Chi può dirlo... Dite una cosa del genere a un collega di Ingegneria, e proporrà immediatamente di tagliarvi i fondi.

Naturalmente, non intendo trascurare la parolina “della”. Una volta, alle elementari (o erano le medie?), mi hanno insegnato che la preposizione “di”, con i suoi derivati, può avere un senso soggettivo o oggettivo. Quando si riferisce a “filosofia”, che senso dobbiamo darle? Apparentemente, la situazione sembra sotto controllo. Il senso è o soggettivo o oggettivo. Ma qui si introduce una nuova parola: “o”. Niente paura, ci viene incontro il latino base. “O” può essere inteso a sua volta in due sensi: inclusivo (*vel*) o esclusivo (*aut*). E la “o” che ricompare in quest’ultima frase? Per non incorrere in un ragionamento di tipo sofisticato, che sposterebbe la questione all’infinito, dichiariamo subito d’intenderla in senso esclusivo. Quindi si tratterà di decidere se la storia (a proposito, anche di quest’ultimo termine bisognerà riparlarne), che viene attribuita alla filosofia, sia da intendere nel senso di un genitivo soggettivo o oggettivo, in un’accezione che prevede come possibile anche la compresenza di entrambi (*vel*) oppure la esclude (*aut*).

L’idea che mi viene in mente, mentre scrivo, è che forse esiste anche un’altra possibilità: quella di negare alla preposizione “della” ogni pertinenza di senso, in una qualunque delle accezioni comprese nel genitivo (soggettivo o oggettivo) e nell’alternativa (“o” come *vel* o come *aut*). Naturalmente, non me la prendo con la preposizione “della” in sé e per sé (è vero, scomodare Hegel è fin troppo), ma con la sua attribuzione a “filosofia”. Si potrebbe immaginare, infatti, che esista una “cosa” (la filosofia) che corrisponde a questo nome, di cui si tratta di decidere se “abbia” una storia oppure o no, e se ce l’abbia in senso soggettivo, oggettivo, in uno solo dei due, in entrambi o in nessuno dei due.

Proviamo dunque a staccare la preposizione “della” dal suo senso, e a prenderla come indice di una relazione tra i concetti di cui si tratta ora di discutere più a fondo, “storia” da una parte, “filosofia” dall’altra. Partirei da quest’ultimo, per capire cosa comporta il fatto di avergli tolto il sostegno del genitivo “della”. A prima vista (non dico nulla di nuovo, provo a ripetere meglio che posso l’abc della filosofia trascendentale di Fichte), ciò significa togliere alla filosofia lo statuto sia di “soggetto”, sia di “oggetto” (ricordate, erano i due sensi del genitivo). Se la filosofia non è soggetto, ma è comunque qualcosa, allora... No, devo fermarmi un’altra volta. L’inciso non va bene. Forse mettere in dubbio che la filosofia sia un soggetto, significa mettere appunto in dubbio che la filosofia sia qualcosa. Sorge di fronte a me nuovamente l’ombra del collega Ingegnere, che nella mia immaginazione coincide ossessivamente con la minaccia di un taglio ulteriore ai miei fondi di ricerca. Come si fa a finanziare qualcosa che non è qualcosa? “Questo è il problema”, ma non solo questo: come può qualcosa che non è qualcosa “avere” una storia?

In effetti, si tratterà di capire come pensare le relazioni tra filosofia e storia in termini diversi da quelli designati dal verbo “avere”. Quando facevo il liceo, andava di moda un libro – pessimo, a mio modesto avviso – di Erich Fromm, inti-

La storia della filosofia, oggi

tolato: “Avere o essere?”. Anche in questo caso, una via d’uscita sarebbe sottrarsi all’alternativa. Farsi aiutare da Gentile, pensando il pensiero come un divenire che *istituisce* una storia? Ma abbiamo accennato ai rischi dell’istituzione, quando quest’ultima diventa università, e l’università diventa amministrazione finanziaria. Allora, prima di pensare alla storia, proviamo a recuperare il rapporto col tempo, quando dicevamo che pensare richiede tempo... forse perché pensare non tanto istituisce, bensì costituisce un tempo incompatibile con la cronologia, un tempo “altro” da quello dell’istituzione. Nel fatto di *essere tempo* (senza “e”) si dà forse la possibilità di pensare a quel nesso, tra filosofia e storia, che *separa* il pensiero dalla sua storia, proprio perché in prima istanza il pensiero è tempo, e non storia.

Ma completiamo il ragionamento sul genitivo, del cui sostegno abbiamo privato la filosofia, per ora solo in rapporto al suo significato soggettivo. Che ne è, a questo punto, del lato oggettivo? Anche qui si pone un problema piuttosto grave, certo limitatamente al nostro discorso, che magari grave non è. Si tratta insomma di capire: se la filosofia non è oggetto, vuol dire che non ci sono appunto oggetti che possano di per sé vantare il predicato di “essere” filosofia. Arriviamo, forse inaspettatamente, al problema della filosofia come disciplina. Perché se non è oggetto, come può essere disciplina? Ma l’istituzione, se deve comprendere la filosofia all’interno del suo funzionamento, come può farlo, se la filosofia non assurge alla condizione di qualcosa? (Fra parentesi: può un’istituzione definirsi come tale, se non funziona? Non lo so, ma non credo).

Allora, da una parte avremmo la filosofia come qualcosa che non è qualcosa, come qualcosa che l’istituzione *deve* definire come disciplina, pur non potendo essa, senza genitivo, essere definita come tale. In questo caso, essere pensata *come* oggetto (o disciplina) e *avere* come proprio campo d’indagine un oggetto (l’ambito o il “tema” rispetto a cui si orienta la ricerca della disciplina) non sono la stessa cosa, ma si correlano necessariamente l’un l’altra. Si spiegherebbe così l’aria interrogativa che sempre più, dall’interno dell’università, si coglie quando si declina la propria competenza come attinente, in un modo o in un altro, alla cosiddetta filosofia. Dico “cosiddetta”, perché non solo inevitabilmente, ma forse anche giustamente l’università, come istituzione, non può fare a meno di circoscrivere, determinare, organizzare. Che ne sarebbe del funzionamento dell’istituzione, nel momento in cui, ad esempio, un insegnamento di filosofia si definisse a partire dalla sua mancanza di definizione? E poi, non dimentichiamo: il concetto di competenza e di specialità, per quanto di matrice economico-aziendale, non può essere separato dall’esercizio della filosofia! Altrimenti si fa di quest’ultima la filastrocca di opinioni, formulate per giunta senza grazia, che già Hegel irrideva nelle sue *Lezioni di storia della filosofia*.

Ecco, forse proprio qui la storia aiuta. Perché se il pensiero è tempo, e non è storia, esso tuttavia si stratifica in storia, o diciamo meglio: diventa *interpretabile*

come storia, poiché – ancora banalità – non si dà pensiero senza linguaggio, e con il linguaggio si apre la relazione tra pensiero e testualità, tra piano del concetto e piano della scrittura.

Anche da questo punto di vista, però, ci troviamo di fronte a un'ambiguità. Il testo filosofico si presta infatti a essere inteso in molteplici modi. Per comodità, proviamo a considerarli come gradazioni variabili all'interno di una polarità, che nella sua forma estrema, del resto, difficilmente trova applicazione nella pratica. Il primo estremo sarebbe costituito dalla nozione di testo come oggettivazione letterale del pensiero. L'idea sarebbe quella di intendere il pensiero come interamente risolto nel testo. Al limite, ciò comporta l'azzeramento del rapporto di espressione tra interno ed esterno, tra il "dialogo silenzioso dell'anima con se stessa" e la sua manifestazione "pubblica" per il tramite della scrittura.

Benché Derrida non l'abbia mai praticata nella forma caricaturale che sto descrivendo, potremmo intendere questo rapporto col testo come una derivazione, sia pure nei termini del fraintendimento, dalla sua idea di decostruzione. Ho detto "idea", ma naturalmente avrei dovuto dire "pratica". Il rapporto con un determinato pensiero, in questa prospettiva, è il rapporto col testo in cui tale pensiero si risolve. A sua volta, la relazione col testo non coincide più con l'esperienza della lettura, ma con una sorta di palinsesto, come ripetizione in termini differenti di una medesima pratica di scrittura. Il risultato sarebbe che ci troviamo di fronte a due testi, differenti l'uno dall'altro, ma la cui matrice sarebbe appunto la ripetizione di un medesimo atto, che poi atto non è, proprio perché del pensiero, platonicamente inteso nel senso prima definito, non resterebbe nulla. In questo senso, allora, la decostruzione potrebbe configurarsi come una pratica di creazione, cioè di produzione di nuovi testi a partire dalla de-costruzione di certi altri testi, che una determinata tradizione ha codificato come pertinenti al canone della filosofia. Anche in questo caso, nonostante tutto, sarebbe impossibile non parlare di storia, certo una storia molto diversa da quelle solitamente intese come tali. In queste ultime, il tempo gioca una funzione cruciale, comunque venga inteso: scandito da una serie di eventi più o meno periodizzanti, o dilatato in processi di lunga durata, si tratta sempre di individuare delle successioni o delle simultaneità.

Nella decostruzione, invece, sembra che il tempo stesso venga azzerato. Questa paradossale storia senza tempo si dispiegherebbe, allora, come produzione di testi per il tramite di altri testi. Per questo, dicevamo, la decostruzione non si vuole più come attività di pensiero, né come creatività relativa a un atto, bensì come "disseminazione" di pratiche di scrittura, laddove "pratica" assume il significato per cui la de-costruzione di un testo diventa possibile solo per il tramite della ri-costruzione di un altro testo. Quest'ultimo non è mai elaborato *ex novo*, bensì appunto mediante lo smantellamento del primo, che avviene in coincidenza col dipanarsi del secondo.

La storia della filosofia, oggi

La storia della filosofia, in questa prospettiva, non avrebbe più a che fare col tempo, tradizionalmente distinto per epoche e autori, ma assumerebbe la forma di una spaziatura, anzi di spaziature sempre diverse in rapporto alle porzioni di testo che vengono de-costruite e ri-costruite. Porre la domanda “da chi?”, a questo punto, diventa improprio – ma non per questo meno impellente e necessario. Che cosa corrisponde, in questo caso, al nome proprio “Derrida”? Si potrebbe rispondere: “nessuno” che abbia a che fare con l’individuo biografico nato a una certa data, in un certo luogo, e scomparso in un’altra data e in un altro luogo. Lo stesso Derrida, in realtà, non è scevro di ambiguità, quando si tratta di nomi propri. Ma qui non dobbiamo parlare di Derrida, quanto di ciò che potrebbe comportare, per uno storico della filosofia, la meditazione su quanto egli stesso ha compiuto in rapporto ad alcuni dei testi che canonicamente hanno articolato qualcosa come una “storia della filosofia”.

Ecco, in questo caso, il rischio che intravedo è legato appunto all’azzeramento del tempo, e allo schiacciamento del tempo sullo spazio. Certo, si tratta pur sempre di uno spazio disseminato da una molteplicità di superfici, “costruito” in senso post-euclideo: ma per quanto disseminato e molteplice, che fine fa il tempo? La spaziatura, che si produce simultaneamente al dispiegarsi della scrittura, può porsi all’origine del tempo, posto che Derrida è il pensatore che forse più di ogni altro ha distrutto il concetto stesso dell’origine? Il pensiero, dicevamo, richiede tempo e prende molto tempo. E se proprio qui, in ciò che resta in fondo inoggettivabile sul piano della scrittura, si aprisse la possibilità per una riarticolazione non storicistica del rapporto tra il pensiero e la sua storia? Allora, forse, la filosofia potrebbe intendersi davvero come il farsi storia del pensiero, e la storia “della” filosofia assumerebbe positivamente, al proprio interno, la mancanza del proprio oggetto a se stesso. Il testo filosofico (già titolo di un bel manuale) assumerebbe felicemente la sua dipendenza da quegli atti di pensiero che la decostruzione aborrisce, ma senza presupporre i quali essa stessa sarebbe impensabile.

A questo punto, diventa per noi necessario affrontare l’ultima parola del nostro titolo: “oggi”. Sempre Derrida ha magistralmente mostrato il carattere enigmatico di questa parola. Forse risalta ancor più in francese, in cui significa letteralmente: “al giorno d’oggi”. Che giorno è “oggi”? Quand’è esattamente oggi? Il problema non è molto dissimile rispetto a quello affrontato da Hegel nel primo capitolo della *Fenomenologia dello spirito*, a proposito della “certezza sensibile”. Lì si trattava di esprimere qualcosa di più attuale e istantaneo di quanto racchiuso nel senso della parola “oggi”. Era il momento attuale dell’esperienza vissuta, l’“ora” della sensazione immediata che Hegel mostrava in tutta la sua instabilità concettuale. Ma in fondo il suo discorso vale anche per l’oggi che non si riduce all’ora, ma il cui concetto non è lontano, nella sua struttura, da quanto intende esprimersi nell’ora. Si tratta sempre del rapporto al presente, che si voglia cogliere nell’“oscurità dell’attimo vissuto” di blochiana memoria, o distendere in una durata suscettibile di essere indicizzata su un calendario, fissata all’interno di una sequenza di date.

In quest'ultimo caso, il tempo sembra ritornare spazio, e in tale spazializzazione diventare finalmente dominabile: prima di tutto, nel senso di sfuggire all'evanescenza dell'attimo vissuto col venir posto di fronte a un soggetto (*vor-gestellt*) in quanto oggetto della sua rappresentazione (*Vor-stellung*). Da qui a quella che Debord ha designato come "società dello spettacolo", il passo è più breve di quanto sembri. Tutto ciò che accade in essa dev'essere messo "a portata di mano" (o di mente) rispetto ad un qualche soggetto osservante, anzi sembra poter ambire allo *status* di accadimento solo se *già* si presenta, fin dalle condizioni di possibilità del suo apparire, come un fatto *rappresentato* o comunque tale da potersi rappresentare di fronte a qualcuno. Non si tratta insomma di eventi, nel senso in cui molta filosofia – da Heidegger a Deleuze e oltre – ha cercato di pensare radicalmente questo concetto, per mostrare il sovvertimento che esso comporta rispetto alla logica della *Vorstellung*. Si tratta di qualcosa che è al tempo stesso più inquietante e più tranquillizzante, cioè della loro semplice "messa in scena".

Qui il discorso potrebbe facilmente allargarsi e chiamare in campo la questione della tecnica, sul modello di quanto ha fatto Stiegler in quello che resta forse il suo libro più bello, cioè il primo volume (1995) di *La technique et le temps* – e dà da pensare che nel nostro paese, in cui si traduce tutto, proprio questo libro non sia stato ancora tradotto... Ma non divaghiamo, torniamo al tema, come si diceva una volta. Che cosa comporta, per la storia della filosofia, il fatto che essa cerchi di sopravvivere in un contesto dominato dalla "messa in scena", all'interno della suddetta "società dello spettacolo"?

Credo che le conseguenze, per chi abbia anche soltanto una piccola esperienza d'insegnamento, siano sotto gli occhi di tutti, e si siano a loro volta, fin troppo, messe in scena. La profondità temporale, la differenziazione fra passato e presente, il distanziamento tra i due strati di realtà che queste parole dovrebbero connotare, non c'è più. Diciamo in modo meno drastico: nel momento in cui, per esistere, quella differenza dovesse mettersi in scena, sparirebbe immediatamente dall'orizzonte della nostra percezione. Conformemente alla norma della società dello spettacolo, secondo la quale "esse est percipi", essa dunque davvero cesserebbe di esistere. Ma in questo caso, come del resto già in Hegel, non si tratta soltanto di percezione, ma della sua possibile articolazione in un linguaggio. Se rappresentazione e messa in scena si stringono a braccetto l'una all'altra, infatti, ciò comporta conseguenze importanti sul piano dell'espressione linguistica. Poiché le parole veicolano inconsciamente, nel loro senso e nel loro impiego, secoli di storia, questi ultimi scompaiono con un colpo di bacchetta magica, nel momento in cui non solo vengano giustamente ignorati nel corso dell'uso ordinario, ma non vengano più neppure recuperati in una riflessione di secondo grado, che si dovrebbe accompagnare alla formazione e all'apprendimento.

Da qui un ulteriore aspetto dell'importanza della storia della filosofia. Se ciò che contraddistingue quest'ultima, in una tradizione che per limitarci alla mo-

La storia della filosofia, oggi

dernità va perlomeno da Hegel a Deleuze, consiste nell'elaborazione, nella creazione, nella sistematizzazione di concetti, allora il nesso della filosofia con la sua storia investe direttamente la connotazione dei concetti. Il senso dei concetti non è separabile dalla realtà, sempre storicamente determinata, che in quei concetti cerca di prendere coscienza di sé. Fin dalla sua creazione, dunque, il concetto è per così dire saturo di storia, e la filosofia non può sottrarsi all'esigenza di farsi carico del nesso in questione tra storia, concetti e storia dei concetti. Ma non complichiamo inutilmente il discorso. Ciò che intendo dire è che lo studio della filosofia, nella misura in cui è studio dei concetti, è già di per sé connotato storicamente. Anzi, fin dalla sua creazione, come ho accennato, il concetto sporge a partire da un contesto, sia esso culturale, economico, sociale, che è sorto storicamente e storicamente si è sviluppato.

Proprio per mettere in evidenza la sporgenza del concetto sul contesto dal quale si è generato, dunque, la filosofia deve farsi carico della propria storia, e viceversa solo facendosi carico della sua storia la filosofia può affermarsi contro ogni relativismo, di matrice storicistica o altro, rivendicando la sua tangenza con una dimensione che dall'interno del tempo supera il tempo, e forse non dobbiamo vergognarci di chiamare "eternità". Certo è un'eternità *sui generis*, perché non soltanto si produce nel tempo, ma è il frutto di un'invenzione contingente, densa di contenuti che il concetto riconduce alle loro "ragioni", ma non per questo tali da renderlo indipendente da quell'insieme di circostanze, in fondo aleatorie, senza le quali mai sarebbe stato pensabile.

Una storia non storicistica della filosofia, centrata sullo studio dei concetti, è dunque forse l'arma più forte con cui la filosofia, "al giorno d'oggi", può scongiurare il rischio della sua estinzione, assumendo una posizione – per così dire – offensiva, e non semplicemente difendendo le proprie ragioni mostrando quanto può essere "utile", e comunque innocua. Credo che debba essere il contrario: la filosofia deve affermare non solo e non tanto il suo carattere di inutilità, ma rompere con l'intera logica che governa questa coppia concettuale, perché proprio qui si annidano i rischi di quella che una volta si chiamava "ideologia". A partire dal concetto, carico di storia proprio perché dipendente dalle circostanze contingenti del suo sorgere, inaugura una nuova catena discorsiva, problematica, inventiva, è possibile recuperare anche quella profondità storica, che come accennavo prima rischia di scomparire, e che sola può produrre un duplice distanziamento: dal "passato" – che essa permette di ricostruire come "altro" da sé, – e dal "giorno d'oggi" – che tutto pretende di assimilare a sé.

Differenziazione temporale e differenziazione concettuale, per la storia della filosofia, dovrebbero fare un tutt'uno, e in questo modo anche porre in questione la necessità dell'alternativa tra storia dei problemi e storia degli autori, storia orizzontale (centrata sulle biografie e i relativi contesti) e storia verticale (centrata sulle opere e sui sistemi). Prendo un esempio a me caro: le modifi-

cazioni berlinesi della dottrina della scienza di Fichte, sono dovute alle accuse di nichilismo e di ateismo che gli furono mosse da Jacobi e da altri nell'*Atheismusstreit* di fine Settecento, oppure a motivazioni di carattere strutturale, dovute a problemi irrisolti nella costruzione concettuale? Un'alternativa del genere credo che non abbia molto senso: se c'è una risposta, forse, consiste nel dire entrambe le cose e nessuna delle due, se prese isolatamente l'una dall'altra. Ma il risultato qual è? È appunto la *Wissenschaftslehre*, in quella specifica configurazione che essa assume a Berlino, che è inseparabile dal suo contesto, ma in pari tempo sporge sul suo contesto, inaugurando un nuovo modo di porre i problemi, assieme a un nuovo modo di esprimere i pensieri. Un nuovo linguaggio, una nuova terminologia, una nuova serie di concetti, che danno tempo al pensiero, e che dando tempo al pensiero, certamente prendono tempo, ma soltanto prendendo tempo aprono una nuova storia, e pretendono, da chi vuole provare a comprenderli, che renda conto sia della loro eccedenza sul tempo, sia della loro immanente storicità.

Da questo lato, sembra che la storia della filosofia rechi implicitamente in se stessa una critica del presente. Se il presente promuove come ovvio il misconoscimento del contenuto storico implicito nei concetti, e dunque nei termini che li veicolano, il fatto stesso di mettere in rilievo quest'ultimo provoca una presa di distanza dall'appiattimento generalizzato che pone tutto sullo stesso piano, e pretende in questo modo di spacciarsi come "senso comune". Su questo terreno, la storia della filosofia si muove in consonanza con le discipline storiche che articolano il campo delle "scienze umane", ma non rinuncia alla sua specificità, legata all'impossibilità di prescindere dall'approfondimento teorico dei contenuti concettuali storicamente mediati. In questo senso, vi sarebbe la possibilità di una feconda collaborazione con discipline come la storia delle scienze, di pari passo con l'intreccio tra storia dei concetti e storia delle idee.

Si tratta evidentemente di aspetti molto complicati, poiché presuppongono, da parte dei singoli studiosi, l'acquisizione di competenze multiple, perché disposte al confine tra diversi tipi di sapere, ciascuno dotato di una propria tecnicità, e in pari tempo sporgenti sul campo occupato da altre competenze disciplinari. Un libro come *Le parole e le cose* di Foucault, a mio avviso, è ancora importante proprio perché mostra un'impostazione affine a quella che sto cercando di descrivere. Vengono affrontati gli aspetti epistemologici di una grande varietà di discipline, però ciascuna di queste viene collocata nell'orizzonte "epistemico" che permette di riconoscere i tratti costitutivi di una medesima struttura nella configurazione dei saperi. La determinazione storica diventa inscindibile dall'identificazione di categorie che attraversano i vari campi e permettono di caratterizzare una determinata epoca non perché compresa fra due date, bensì viceversa le date diventano significative in rapporto alla stratificazione e alla modificazione degli assetti concettuali messi in evidenza, per usare un'espressione del giovane Hegel, dallo "storico pensante".

La storia della filosofia, oggi

Naturalmente, non intendo affatto proporre un “ritorno a Foucault”, tanto più che il complesso di competenze che oggi sarebbero richieste per realizzare un’impresa analoga alla sua, esigerebbe un lavoro di squadra e difficilmente potrebbero essere concentrate in un unico studioso, sia pure di qualità eccezionale com’era appunto Foucault. Inoltre, all’interno di una prospettiva come quella foucaultiana una tensione si fa sentire, fra la ricerca delle costanti strutturali (costituite dalle singole configurazioni epistemiche che permettono di identificare diverse “epoche” nella storia dei saperi) e la definizione del ruolo che nella genesi di ciascuna episteme spetta alle grandi individualità. Perché lo stesso Foucault, inevitabilmente, è pur sempre costretto a fare dei nomi propri, che sembrano emergere con tanta maggiore pregnanza quanto più ci approssimiamo all’età moderna, segnata da filosofi come Kant e da poeti come Hölderlin, ai quali sembra difficile attribuire soltanto il significato di “indici” per contrassegnare un cambiamento epistemico, di cui essi sarebbero meri effetti e non certo – per Foucault – matrici originarie. Al contrario, proprio in rapporto all’intenzione che si rivolge, dall’interno del tempo, a spezzare il suo dominio tirannico e punta direttamente in direzione dell’eternità, diventa fondamentale, per lo storico della filosofia, affermare la singolarità dei “nomi propri”. Non si tratta, evidentemente, della riduzione del “grande autore” alle vicende biografiche della sua vita empirica, bensì a ciò che il suo nome significa in quanto centro di aggregazione di un complesso di “opere”, anzi forse come indice ricapitolativo di un’unica “opera”, per quanto questa si sviluppi in una molteplicità di scritti e preveda anche, eventualmente, la presenza di capovolgimenti e rotture.

Vorrei dedicare un ultimo gruppo di riflessioni al rapporto tra storia della filosofia e insegnamento, e sostenere che il coraggio di rivendicare l’eternità intratemporale del concetto dovrebbe rientrare fra le condizioni principali della nostra pratica d’insegnamento. In ogni caso, se rifletto alla mia esperienza, questo è il senso di ciò che tento di fare. Ciò significa che insegnare la storia della filosofia non può essere diverso dall’esercizio del pensiero nel corso stesso dell’insegnamento. Senza scadere nella banalità dell’esempio, per questo continuo a preferire lo schema disegnato alla lavagna col gessetto alla *slide* proiettata su uno schermo. Ciò che cambia, infatti, è che il primo si costruisce nel corso dell’insegnamento, può essere cambiato, cancellato, integrato a seconda dello sviluppo che assume la lezione, mentre la *slide* non solo si presenta come uno schema fissato una volta per tutte, ma dal mio punto di vista è irrimediabilmente compromessa con una tecnica di proiezione delle immagini, che la rende complice nei processi di virtualizzazione dell’esperienza e di dominio dell’immaginario che abbiamo toccato in precedenza. Per questo è importante “tornare in aula”. So che amici carissimi non sono d’accordo, e potranno imputare a questa mia posizione l’ingenua apologia di un “essere in presenza”, che concettualmente sfugge da tutte le parti. Ma non so se, nonostante tutte le difficoltà del caso, la dimensione corporea possa essere virtualizzata senza modificare l’insegnamento come esperienza non solo di trasmissione, ma di comunicazione.

E qui arrivo a un altro punto, cioè alla connessione tra insegnamento, comunicazione ed esercizio del pensiero. Uno dei saggi più straordinari di Kleist è senz'altro quello in cui viene mostrato che il pensiero si sviluppa nel corso della sua enunciazione concreta. Che cosa esista, prima di quest'ultima, è difficile a dirsi. Forse quello che Fichte chiama un "sentimento oscuro", la sensazione che ci sia qualcosa che vorremmo esprimere, ma non sappiamo ancora bene cosa sia. Ora, rispetto a Fichte, Kleist fa un passo avanti. Ciò che si produce nel corso dell'enunciazione, che Kleist immagina svolgersi in termini di comunicazione fra parlanti e non come puro "dialogo silenzioso", è che il contenuto del pensiero non resta lo stesso di quello che supponiamo presente nella mente prima della comunicazione, ma si modifica e cambia nel corso stesso del suo articolarsi nel linguaggio. Dal mio punto di vista, ciò che conta è che qui abbiamo una procedura di creazione del pensiero che rompe con la concezione platonica, ma che al tempo stesso non ha bisogno di assolutizzare la dimensione della scrittura. Il pensiero si sviluppa articolandosi nella pratica linguistica della comunicazione fra parlanti, e ancora una volta dà luogo a una cristallizzazione che il filosofo è chiamato a strutturare in forma di concetto.

Se l'insegnamento è pratica di comunicazione, dunque, sembra non poter andare disgiunto dall'esercizio di un pensiero in atto, che non soltanto si articola, ma nell'articolarsi si produce come pensiero nel corso dell'esperienza dell'insegnamento. Ma questo insegnamento è filosofico proprio perché, nella trasmissione del contenuto filosofico che coincide con la sua ripetizione attuale, o, nel migliore e più raro dei casi, direttamente con la sua invenzione, ciò che si afferma è ancora una volta l'eternità intra-temporale del concetto. Per questo dicevo, e ribadisco ora, che la rivendicazione del concetto come forma specificamente filosofica di attuazione dell'eternità dovrebbe costituire una condizione imprescindibile per l'insegnamento della storia della filosofia. Per me, almeno, è questo un modo per recuperare l'eredità della filosofia trascendentale. In fondo, quando Fichte (ancora!...) definiva la sua teoria come *Wissenschaftslehre*, metteva in rilievo il rapporto tra *Lehre* e *lehren*, sottolineava in altri termini come la "scienza" di cui tratta – la filosofia – non sia separabile dalla pratica del suo insegnamento, e quest'ultimo, dunque, non dovrebbe essere separato dalla prima, intesa dallo stesso Fichte come creazione di concetti e della loro esposizione sempre nuova, perché sempre contestualmente vincolata alle condizioni contingenti del suo dispiegarsi.

Ecco perché, se ciò che sto dicendo ha un senso, la comunicazione filosofica che si sviluppa – se e quando ciò accade – nel corso dell'insegnamento, realizza ogni volta una comunicazione che è di tutt'altro tipo rispetto a quella dominante. In altri termini, la comunicazione filosofica si esercita come vera e propria contro-comunicazione mediatica, e l'insegnamento storico-filosofico diventa non più soltanto la restituzione narrativa di una storia che è già accaduta, ma l'instaurazione effettiva di una storicità sempre in atto – "sempre" nel senso

La storia della filosofia, oggi

di: “ogni volta che...”. “Ogni qualvolta” si dia comunicazione didattica, questa comunicazione istituisce un’esperienza che nelle stesse modalità del suo svolgersi si dispone su un altro piano sia rispetto a quello rappresentato dalla “società dello spettacolo” e relativa virtualizzazione mediatico-informatica, sia rispetto alla temporalità che essa presuppone e in pari tempo impone come dominante.

Resto convinto, dunque, che l’insegnamento storico-filosofico costituisca, di per se stesso, una critica del presente che afferma il primato dell’attualità puntualmente intesa, e fa del provvisorio la sua sola parola d’ordine, irridendo come insensato tutto ciò che si voglia come eccedente l’ordine del giorno stabilito di volta in volta. L’attualità filosofica, che s’instaura come storicità nella pratica dell’insegnamento, non è in questo senso sovrapponibile a quella pubblicitaria e giornalistica che sbandiera l’ultima novità, sia essa costituita da una notizia o da un libro. L’attualità della filosofia induce in questo senso una sfasatura inevitabile nel contemporaneo, qualora quest’ultimo venga inteso come simultaneità di tutto a tutto. Dal punto di vista terminologico, se distinguiamo tra contemporaneo e simultaneo, e attribuiamo al primo il significato che ho cercato di dare all’eternità intra-temporale del concetto, potremmo dire che il contemporaneo è ciò che per principio sfuggirà sempre alla sua riduzione in mero simultaneo, e in pari tempo costituirà una riserva e una *resistenza* – non mi vergogno di dire il termine – nei confronti di tutto ciò che a quest’ultimo lo voglia forzosamente ricondurre.

Il rinvio a Nietzsche, a questo punto, può sembrare fin troppo scontato. La contemporaneità come in-attualità (o secondo le traduzioni francesi, come “intempestività”) è una delle grandi scoperte delle *Considerazioni* che portano tale appellativo. Da questo punto di vista, una storia *monumentale* della filosofia potrebbe trovare fra le sue articolazioni anche quella, che per Nietzsche sarebbe tacciabile di eccessivo hegelismo, che insiste sulla dimensione intemporale dei concetti e delle “opere” entro le quali essi si sono presentati per la prima volta. Ma non occorre per forza rivolgersi a Nietzsche. Tra i grandi storici della filosofia novecenteschi, forse è stato Gueroult a sostenere maggiormente le ragioni di una storia monumentale della filosofia, intendendo con questo termine lo studio monografico dell’opera dei grandi autori, che hanno costellato col loro “nome proprio” la storia del pensiero occidentale.

Certo è che la storia monumentale della filosofia non può andare senza l’apporto di quella “critica” e neppure di quella “antiquaria”, posto che quest’ultima non sia intesa come fine a se stessa, ma come punto di partenza per l’esercizio scientificamente controllato delle prime due. Queste ultime sembrano difficilmente compatibili l’una con l’altra, ma questa è solo un’impressione. I grandi “monumenti” della storia della filosofia non sono mai nati senza la critica distruttiva di ciò che i predecessori più diretti avevano compiuto. Pensiamo al trattamento inflitto da Hegel a Kant e a Fichte, ma pensiamo anche alla riduzione caricaturale che il giovane Moore, seguito da Russell, dovette fare delle posizioni

di Bradley, per poter inaugurare un nuovo stile di pensiero. Sembra dunque che senza “critica” non sia possibile la creazione di nuovi “monumenti”, e che entrambe abbiano costantemente cooperato, aspramente confliggendo l’una con l’altra, per la creazione di quei concetti che, nell’apparente pallore della loro astrattezza, sono le tappe monumentali della storia della filosofia.

Essi sporgono, nel tempo, oltre il tempo e permettono perciò quell’instaurazione di storicità che abbiamo collegato all’insegnamento della filosofia in quanto pratica di comunicazione. Una comunicazione, dicevamo, che se letta alla luce del presente si determina come contro-comunicazione vera e propria. Ma questo “contro” non è più che un’ombra, che viene proiettata sull’insegnamento filosofico se si assume come punto prospettico la comunicazione giornalistica, mediatica, virtuale. Privo di opposizione, scevro di reattività, esso si afferma come positività pura nel momento del suo esercizio ed in ciò che, sperabilmente, esso lascia a sua volta in eredità. Eredità quest’ultima fragilissima e più che mai aleatoria. L’importante, secondo me, è non cedere alla falsa popolarità del compromesso, il cui nome atroce è diventato: divulgazione. Ciò che è difficile deve restare tale, ed *insegnare non è divulgare*.

In questo senso, il nesso di condizionalità dev’essere quello del rapporto tra filosofia e insegnamento, in quanto entrambi condizionanti le modalità della comunicazione didattica, e non viceversa, come purtroppo il pedagogismo prevalente rischia di voler imporre: la comunicazione didattica come ciò che deve condizionare, attraverso l’imposizione di metodi e strumenti prefissati, ciò che è suscettibile di essere insegnato e *come* deve esserlo. Solo così la storia della filosofia diventa affermazione del concetto, e dunque a suo modo forma di sapere scientificamente strutturato, di contro all’onnipervadenza della *doxa*, come sapere platonicamente “misto” di ignoranza e di arroganza.

Qui dovrò dire allora un’eresia, cioè che l’insegnamento, così come la filosofia, è *incompatibile con la discussione* nell’accezione liberal-democratica e del suo immiserimento contemporaneo. Piuttosto, essa è più affine a una pratica di *allenamento*. Anche per questo tante volte ho insistito sul termine “esercizio”: certo per mettere in luce il carattere sempre “attuale” (nel senso che spero di avere sopra determinato) del pensiero, ma anche per sottolineare l’incidenza che tale esercizio ha rispetto alle attitudini del *corpo* e agli *stili di vita*. Nel suo ultimo corso al Collège de France (1984), Foucault ha molto insistito su questi aspetti. Lo stesso Gramsci ricordava la disciplina richiesta per poter studiare molte ore al giorno. Lo studio richiede l’acquisizione di capacità che sono intellettuali solo nella misura in cui la mente, in quanto piega espressiva del corpo, fa di quest’ultimo la palestra del suo potenziamento e della sua stessa costruzione. L’insegnamento dovrebbe dunque essere propedeutico ad uno studio che faccia della riflessione un’*abitudine*, la quale sarebbe impossibile confondere con una torpida *routine* proprio perché l’ambiente a cui dovrebbe acclimatarsi è quello dell’al-

La storia della filosofia, oggi

tezza, di ciò che fa irrompere l'eterno nel temporaneo: la singolarità irriducibile del concetto, che proprio perciò si presta ad essere appreso e ripetuto, di contro alla scontatezza dell'ordinario che si perpetua come banalità del sempre uguale. Qui sta il rapporto, dal lato di chi apprende, tra monumentalità e insegnamento: l'abitudine a studiare come allenamento a pensare, l'atletismo del pensare come agilità nel muoversi tra un concetto e l'altro.

Ma che cosa a che fare, tutto questo, con la "creditizzazione" – mirabile invenzione burocratica – dei corsi di studio? Come commisurare la monumentalità dell'eterno ritorno nietzschiano alle ore-studio che dovrebbero essere necessarie e sufficienti per comprenderlo? E così torniamo al nodo dei rapporti tra storia della filosofia e università. A questo proposito, mi viene in mente un'affermazione fatta da Umberto Eco sul "silenzio" come privilegio non contrattabile dell'università. Aule studio, biblioteche, sale di lezioni o per seminari: tutto questo dovrebbe consentire una sospensione nei rapporti con l'esterno, la creazione di uno spazio in via di principio raccolto in se stesso, dove la ricerca e la comunicazione fra studenti e professori dovrebbe potersi svolgersi in modo *libero*. Certo non è il caso di discutere ora il concetto di libertà, ma uno dei suoi tratti fondamentali vale la pena di essere ricordato. Sto pensando all'idea kantiana dell'*autonomia*, e al fatto che quegli spazi dovrebbero costituire, nella solidità della loro stessa forma architettonica, i luoghi attraverso i quali la ricerca possa svilupparsi secondo le sue proprie *leggi*, così come la trasmissione dei saperi dovrebbe avvenire secondo modalità comunicative protette dall'invasività dei media e dei loro stilemi.

Tutti sappiamo che non è così, ma ciò non toglie che almeno per me, così *dovrebbe* essere. In fondo, la discrepanza tra la realtà e l'Ideale è sempre stata una delle matrici fondamentali per la creazione filosofica e per la sua diffusione mediante l'insegnamento. Ora questa forbice rischia di chiudersi, o perlomeno sempre più forti sono le voci di chi, dall'interno dell'università, opera perché essa si chiuda. Non nascondiamoci il fatto che le trasformazioni dell'università negli ultimi decenni sono state se non caldegiate comunque accompagnate senza opposizione di rilievo dalle componenti dell'università, fatte salve alcune manifestazioni di dissenso da parte di alcuni strati studenteschi. Non voglio aprire un discorso politico, ma accennare a quanto potremmo fare come storici della filosofia in rapporto alla situazione dell'università e della storia della filosofia nell'università.

Ho voluto menzionare Umberto Eco perché le sue riflessioni, anche se non si riferivano strettamente alla storia della filosofia, mostrano quanto importante sia l'università per la storia della filosofia ed il suo insegnamento. La parte più difficile è sostenere in modo convincente la relazione inversa, cioè l'importanza che la storia della filosofia potrebbe rivestire per l'università e nell'università. Avrete notato che dall'indicativo sono dovuto a passare al condizionale. Al momento, infatti, non si può dire che tale importanza ci sia, né tantomeno che essa venga

invocata o riconosciuta da altri, che a loro volta non siano storici della filosofia. S'intuisce che in questo caso i motivi dichiarati non siano identici ai motivi reali per cui tale importanza viene richiamata. Ma in proposito è ancora più difficile non ripetere cose note. Qui la differenza non la fanno i discorsi, ma la *convinzione* con la quale i discorsi vengono sostenuti. Siamo dunque nell'ambito dell'opinabile e del facilmente contestabile, ma azzardiamo lo stesso. È giunto, infatti, il momento di concludere, e proverò a farlo nel modo più coerente possibile con ciò che ho sostenuto fino ad ora.

Se la storia della filosofia è innanzitutto la storia dei suoi concetti, ciò significa che il rapporto della filosofia con le altre discipline differenti dalla filosofia andrà cercato appunto sul piano dei concetti, dal punto di vista della loro storia da una parte, della loro strutturazione teorica, dall'altra. Ciò vorrà dire che la storia della filosofia, senza rinunciare al suo statuto disciplinare, dovrà positivamente affermare la sua irriducibilità a tale statuto disciplinare, proprio perché i concetti, almeno in Occidente, hanno attraversato e attraversano da sempre tutto l'orizzonte dei saperi e delle scienze, sia per quanto riguarda la loro costituzione storico-genetica, sia per quanto riguarda la formalizzazione dei rispettivi statuti epistemologici. In questo senso, non è presunzione affermare che la storia della filosofia potrebbe rivendicare legittimamente la sua presenza in *tutti i corsi di laurea*, poiché è l'unica disciplina ad avere uno statuto meta- ed infra-disciplinare, nel doppio senso per cui essa è differente sia rispetto alle competenze che sono richieste per il suo esercizio (le competenze restano dunque *sotto* il livello dell'assestamento propriamente disciplinare), sia rispetto alla possibilità che essa si esaurisca nella sua definizione in senso disciplinare (qui non riprendo le considerazioni che ho svolto all'inizio).

Che cosa significa tutto ciò? Che solo la storia della filosofia, essendo in grado di ricostruire la genesi storica dei concetti, è in grado di mostrare come *i concetti non si esauriscono nella loro storia*, e di mettere dunque in evidenza *la mobilità dei concetti* non solo al di là dell'epoca in cui sono sorti, ma anche al di là delle configurazioni epistemiche che ne sono state inizialmente all'origine. Ciò significa che i concetti trasmigrano non soltanto da un'epoca all'altra, bensì anche tra i diversi campi del sapere. In questo modo, il concetto certo si trasforma, ma anche tali trasformazioni del concetto possono essere adeguatamente messe in luce solo all'interno di una prospettiva che coniughi riflessione teoretica e competenza storico-filosofica.

Qui sta dunque la possibilità, che in realtà io leggo in termini di auspicabile *necessità*, di una comunicazione feconda fra storia della filosofia da una parte, e le cosiddette discipline tecnico-scientifiche dall'altra, perché proprio la storia della filosofia è in grado di mostrare non solo la genesi delle scienze dalla filosofia (se e quando c'è stata), ma soprattutto in che modo i concetti della filosofia continuano ad operare nelle scienze diverse dalla filosofia e in secondo luogo,


La storia della filosofia, oggi

cosa forse oggi ancora più importante, essa permette di “estrarre” i concetti anche laddove questi si generano e operano *nei saperi e nelle scienze “al di fuori” della filosofia e della sua storia*.

Ma qui, temo, veniamo a scontrarci con *due* idee di università, che si fronteggiano sempre più duramente, nonostante lo squilibrio evidente di forze, *all'interno* dell'università. Da una parte, l'idea che con le idiosincrasie del caso ho cercato implicitamente di difendere, di un'università che nel rispetto delle rispettive competenze rimanga aperta a uno scambio e a un confronto fra le discipline, rompendo la dicotomia di matrice idealistica fra saperi che “pensano” e saperi che “fanno”, fra saperi umanistici e saperi autenticamente tecnico-scientifici: i primi incerti nei loro fondamenti epistemologici, notoriamente inutili perché economicamente improduttivi, e quindi liberi di dire ciò che vogliono, purché accettino il loro inevitabile confinamento in spazi – fisici ma soprattutto finanziari – sempre più ristretti; metodicamente e scientificamente “duri” i secondi. Tale terminologia machista, su cui non vale la pena neppure di ironizzare, vorrebbe affermare come per sé evidente che in quelle discipline l'università, come appendice o infrastruttura del sistema economico complessivo, deve trovare le ragioni “produttive” della sua esistenza.

Uno storico della filosofia, anche non particolarmente brillante, fa presto a notare la dipendenza di questo schema di ragionamento da una mentalità di tipo primitivo, se per “primitivo” intendiamo ciò che Levi-Strauss imputava a Sartre: l'impiego acritico, appunto, di schemi concettuali di ragionamento che si vorrebbero pienamente contemporanei, e invece riproducono senza saperlo modelli arcaici. Nel nostro caso, come prima accennato, si tratta della riproduzione della dicotomia tra filosofia e scienze, letteralmente inventata dai nostri idealisti del primo Novecento – penso soprattutto a Croce – i quali parlavano dei concetti scientifici come pseudo-concetti, e riservavano alla filosofia il privilegio di elaborare i concetti veri e propri. Ciò che è cambiato è il segno di valore, che da meno è passato a più, ed anche questo è un segno dei tempi. Ciò che non è cambiato, però, è lo schema del ragionamento, sintomo di un'arretratezza che investe non solo l'impostazione “teorica” del rapporto tra filosofia e scienze, né la stessa assunzione dogmatica di quella distinzione come intangibile, ma che non manca di riflettersi sulle storture *economiche e imprenditoriali* del nostro stesso sistema produttivo. La storia della filosofia, tacciata da molti di arcaismo, potrebbe invece affermarsi come disciplina massimamente contemporanea, se non cerca di diventare come le altre, con la scusa che “così fan tutte”, bensì afferma con forza la propria specificità, di messa in questione dei concetti e degli statuti disciplinari ad essi connessi – come abbiamo visto, a partire dal proprio.




Al riparo dalle tarme e dai ladri
Sul significato filosofico della storia della filosofia
Emanuele Cafagna
(Università degli Studi G. d'Annunzio, Chieti-Pescara)
emanuele.cafagna@unich.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*
Ricevuto: 13/09/2020 – Accettato: 05/11/2020 – Pubblicato: 12/2020

Title: Far From Woodworms and Thieves. On the Philosophical Meaning of the History of Philosophy

Abstract: This article provides a brief overview of two different approaches to understanding the philosophical meaning of the history of philosophy. The current paper is organised as follows: first I attempt to show how Hegel treats the topic to then examine the definition of the history of philosophy put forward by Williams and the great influence it has exerted on the subsequent discussions by later authors. In the last section, I provide a comparative analysis of these two frameworks and demonstrate that they imply and rely on a diverging way of conceiving philosophy as a concept. I argue that, in order to fully comprehend the meaning of this conceptual shift in its entirety, it is crucially important to contextualise and ascribe it to specific historical reasons. The comparative perspective presented here also opens up the opportunity to discuss some key features of and yet unresolved challenges to a contemporary approach to the history of philosophy.

Keywords: History of philosophy; Metaphilosophy; Hegel; Williams.

Nella seconda metà del Novecento la riflessione sullo statuto disciplinare della storia della filosofia ha conosciuto un'inedita intensificazione e ha coinvolto autori di differente orientamento teorico. L'urgenza condivisa da molti di sottoporre la storia della filosofia a un rinnovato scrutinio, volto a chiarirne l'ambito e la legittimità, rivela che a essere in questione non era soltanto il destino di un venerabile insegnamento universitario ma il senso stesso della ricerca filosofica. Per molti, infatti, la storia della filosofia possiede un profilo a sua volta filosofico, che la rende peculiare nel confronto con altre storie settoriali, come ad esempio la storia dell'arte, della scienza o della letteratura. A differenza di queste ultime, e in aggiunta alle questioni attinenti alla pratica della ricerca storica,

la storia della filosofia sembra esigere una definizione preliminare di ciò che si intende per filosofia e del rapporto del sapere filosofico con la storia.

Questa constatazione diffusa corrisponde, tuttavia, a una molteplicità di approcci così disparata che è arduo affermare che il Novecento filosofico ci abbia consegnato una definizione univoca di cosa sia, propriamente, la storia della filosofia. Non è infrequente, peraltro, imbattersi in prese di posizione che sgombrano il campo dal problema, negando che il lavoro dello storico sia quello di difendere la rilevanza filosofica del suo oggetto di indagine. Se si ritiene il testo filosofico un documento storico nient'affatto peculiare, il problema di definire la storia della filosofia o la storia delle idee si può far coincidere con una serie di considerazioni metodologiche, valide non soltanto per i testi filosofici ma, più in generale, per qualsiasi testimonianza scritta del passato.

Senza negare l'importanza di quest'ultima prospettiva, è altrettanto indubbio che l'approfondimento del profilo filosofico della disciplina consente di cogliere meglio le sue trasformazioni e di distinguere con più nettezza la specificità dei suoi esiti recenti. In alcune teorie contemporanee, infatti, la storia della filosofia è presentata come una disciplina che, sebbene non si impegni nella ricerca filosofica attuale, fa parte a pieno titolo della filosofia. Questa impostazione non è inedita, e consente un paragone con modelli del passato che egualmente attribuivano alla storia della filosofia un significato filosofico. Nel seguito ci si limiterà a indicare due modelli esemplari, consapevoli della parzialità della scelta. Nella prima parte si farà riferimento a Hegel, che ha rinnovato la tradizione moderna della storia della filosofia impostando in maniera nuova la questione della sua rilevanza per la filosofia. Nella seconda parte si proporrà l'analisi di un approccio contemporaneo allo stesso tema, prendendo in considerazione la riflessione di Bernard Williams e l'influenza che essa ha esercitato. Dalla comparazione dei due modelli risulteranno, nella terza parte, alcune considerazioni conclusive.

1. *Una storia senza il tempo*

Nella *Introduzione alle Lezioni sulla storia della filosofia*, chiarendo le peculiarità della sua trattazione della disciplina, Hegel presenta una tesi a tutta prima paradossale. Sebbene la storia della filosofia sia una disciplina storica, in essa non avremmo a che fare con qualcosa di passato. In questo ambito scientifico, infatti, ciò che viene elaborato è «il vero», e il vero è eterno, non appartiene a un periodo della storia umana in particolare. A questo Hegel aggiunge che, certo, la storia della filosofia si occupa di filosofi, esseri umani al pari degli altri, che con la loro vicenda biografica e il loro peculiare destino sfuggono a qualsiasi eternità. Ma ciò che propriamente impegna la storia della filosofia è il «contenuto razionale» delle loro opere, il quale non condivide la mortalità degli uomini e non riposa per sempre assieme a loro. Gli atti compiuti in vita dai filosofi del passato, a differenza dei prodotti dell'arte,

Al riparo dalle tarme e dai ladri

sono risultati e opere che non sono stati a loro volta superati e distrutti da ciò che a essi è seguito; essi non hanno per elementi, in cui vengano conservati, la tela, il marmo, la carta o la rappresentazione e la memoria – elementi che sono di per sé transeunti o che sono un transeunte supporto – ma il pensiero, l'essenza non transeunte dello spirito, dove non penetrano né le tarme né i ladri¹.

L'accenno alle tarme e ai ladri cita il 'Discorso della montagna' e, implicitamente, include la filosofia tra i tesori celesti, non esposti, a differenza di quelli terreni, al deperimento e al saccheggio. Questa conclusione non è soltanto una frase a effetto, ma è la coerente conseguenza di una tesi precedentemente argomentata. La storia della filosofia è, per Hegel, quella disciplina scientifica che espone secondo una sequenza cronologica uno 'sviluppo' che non è mosso dal trascorrere del tempo. L'ordine dei sistemi che si succedono nella storia della filosofia ha infatti la sua ragione nella stessa dialettica di affermazione e autosuperamento che trova esposizione nella «deduzione logica delle determinazioni concettuali dell'idea»². Anche se le filosofie nella storia si presentano secondo un ordine cronologico, la loro sequenza è un intero unitario che compone un 'sistema' e non, semplicemente, un accumulo di elementi successivi³.

Ciò che di una tale impostazione oggi continua a sorprendere non è tanto l'assertività con cui Hegel, trattando di storia della filosofia, parla del 'vero', dell'«eterno», dello 'spirito', quanto piuttosto l'idea di una storia priva della dimensione del passato: «la storia della filosofia ha a che fare con ciò che non invecchia, con ciò che è vivo al presente»⁴. Questa frase entra in urto irrimediabilmente con il nostro 'senso storico', e non è un caso che, nel corso del Novecento, Hegel sia stato fra i bersagli polemici preferiti da quanti hanno riflettuto sulla storia della filosofia e sul suo statuto disciplinare. Per rimanere all'Italia e ai dibattiti degli anni Cinquanta, in cui è ancora vivo il problema del rapporto con la tradizione idealistica, Hegel trova invariabilmente citazione quando si fa riferimento a un modello storico-filosofico aprioristico, che non soddisfa né dal punto di vista teorico né dal punto di vista metodologico. Studiosi per altri versi in disaccordo fra loro trovano nella asserita corrispondenza fra il decorso storico della filosofia e l'ordine della scienza logica un obiettivo polemico comune, al quale contrapporre le ragioni della temporalità dell'esistenza oppure quelle della rigorosa ricerca storica⁵. Inoltre,

¹ Il brano si trova in un manoscritto hegeliano del 1820, che testimonia in maniera parziale l'introduzione alle sue lezioni di storia della filosofia, cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von P. Garniron – W. Jaeschke, Teil 1, Meiner, Hamburg 1994, p. 47. Il riferimento evangelico è a *Matth.* 6, 19 ss.

² Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1, cit., p. 27.

³ Ivi, p. 25.

⁴ Ivi, p. 47.

⁵ E. Paci, *Hegel e il problema della storia della filosofia*, in A.A. V.V., *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, Arethusa, Asti 1956, pp. 147-172, vd. in part. p. 157; E. Garin, *La storia della filosofia*, in *Verità e storia*, cit., vd. in part. p. 105. Il confronto diretto fra Garin e Paci si segue nell'Appendice a *L'«unità» nella storiografia filosofica*, ora in E. Garin, *La filosofia come sapere storico. Con un saggio autobiografico*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 18-32.

peggiora la dubbia fama di Hegel il fatto che la sua concezione della filosofia sembra assegnare alla storia un ruolo fondante, contraddicendo l'idea che la filosofia si collochi in un eterno presente. La nota sentenza della *Prefazione* dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, secondo la quale la filosofia è «*il suo tempo afferrato (erfaßt) in pensieri*», è invariabilmente citata quando si vuole ricordare che a Hegel e all'hegelismo va riconosciuto il merito di aver richiamato l'attenzione sul problema della natura storica del 'reale'⁶.

L'apparente ambiguità della posizione hegeliana deriva da una complessa concezione della storia della filosofia e del suo significato per il sapere filosofico. Nelle sue linee generali, essa prevede che ogni filosofia sia tale perché in grado di riportare l'epoca in cui è sorta, e la 'contingenza' che caratterizza l'epoca, a quella «verità che sa» che è l'«idea assoluta»⁷. Questa natura 'autofinale' della filosofia, che a differenza dell'arte e della religione coglie l'«assoluto» in una dimensione di puro pensiero, libera questo sapere dalla dimensione del tempo. Tuttavia, è lo stesso Hegel, nell'introduzione al corso del 1824/25, a dettare ai suoi studenti la seguente frase: «la filosofia è completamente identica allo spirito del proprio tempo» e, quindi, «non è oltre il suo tempo»⁸. Lo «spirito del tempo» è la ragione che determina ciò che è oggettivo per la vita politica, artistica o religiosa delle diverse epoche cosmico-storiche, e le filosofie nella storia ne condividono il carattere, senza essere né il fondamento ultimo delle altre manifestazioni dello spirito assoluto né, d'altro canto, il mero effetto degli eventi politici, culturali o religiosi di un'epoca⁹. Riprendendo un paragone già presente nella *Prefazione* ai *Lineamenti*, tale opinione viene esplicitata paragonando la singola filosofia all'individuo umano e constatando che «non si può saltar fuori dal proprio tempo, come non si può uscire dalla pelle»¹⁰.

Hegel stesso ha avvertito il rischio di apparire contraddittorio e ha provato a evitarlo con l'ausilio di diverse strategie espositive, tra cui l'utilizzo della coppia concettuale 'contenuto' e 'forma'. Dopo la frase appena citata, Hegel infatti aggiunge: «tuttavia, secondo la forma, la filosofia è oltre il suo tempo, essendo il

⁶ E. Garin, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, ora in *La filosofia come sapere storico*, cit., pp. 33-86, vd. in part. p. 51. Per questa definizione della filosofia cfr. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968 -, XIV, 1, p. 15.

⁷ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *Gesammelte Werke*, cit., XX, § 236, p. 228 e § 574 p. 569.

⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1, cit., p. 237.

⁹ Una delle esposizioni più dettagliate del modo in cui va concepito il rapporto reciproco fra filosofia e altre forme della civiltà si trova nel corso del 1825/26, cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1, cit., pp. 236-237.

¹⁰ Ivi, p. 237. Il paragone riprende la frase della *Prefazione* ai *Lineamenti* in cui viene detto che ciascuno è «*un figlio del suo tempo*», cfr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., p. 15. La metafora rimanda probabilmente a Schiller, che in *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* parla dell'artista come un figlio del proprio tempo. Abitualmente si ritiene che Hegel riprenda Aulo Gellio o Bacone, per i quali, invece, è la verità a essere figlia del tempo.

Al riparo dalle tarme e dai ladri

pensiero di ciò che è lo spirito sostanziale [del tempo] – in quanto lo oggettivizza (*zum Gegenstand macht*)»¹¹. Il sapere che lo spirito ha di se stesso è determinato nel suo ‘contenuto’, e nessuna filosofia esprime un sapere dello spirito che tragga i suoi contenuti da tempi che non siano il suo. La ‘forma’ del sapere filosofico, tuttavia, non subisce la determinatezza di questo contenuto. La verità della filosofia è determinata dalla sempiterna capacità dello spirito di avere coscienza di sé, ovvero di cogliere se stesso riflettendosi su ciò che, in rapporto a ciascuna epoca, è ‘oggettivo’. Sebbene dunque le filosofie sorgano in un mondo storico determinato, e si differenzino in relazione al tempo loro proprio, il loro sapere condivide una ‘forma’ che prescinde dalla diversità dei ‘contenuti’ presenti nei rispettivi mondi.

Evitando una terminologia di tipo speculativo, si può provare a esporre la medesima concezione nel modo seguente. Rendendo oggetto di conoscenza la razionalità che regge la civiltà in cui è sorta, il sapere della filosofia si affranca dalla determinatezza di ciò che ha conosciuto e si consegna a una storia più ampia di quella della sua civiltà. La natura determinata di ciascuna epoca cosmico-storica richiede modelli differenti di razionalità, che consegnano il sapere filosofico a una inevitabile pluralità. Ma ciascuna filosofia persegue un fine analogo, che non coincide con la finalità determinata che regge il mondo etico di cui essa ha fatto parte. Non a caso, il sapere dell’‘assoluto’, cui la filosofia dà voce, non si esprime nei periodi di piena fioritura delle civiltà dominanti ma nei momenti della loro decadenza, quando gli eventi della storia sembrano contraddire la razionalità che regge il ‘reale’. Proponendosi come ‘scandaglio’ del razionale e cogliendo con il pensiero – e non con i sensi – ciò che è reale, il sapere filosofico separa il suo destino dal mondo storico in cui ha operato e non partecipa al tramonto di esso¹².

Anche se si può concedere a Hegel di non risultare contraddittorio, rimane tuttavia l’impressione che la sua concezione vanifichi la pratica stessa della ricerca storico-filosofica. La tesi di un pieno parallelismo fra l’ordine cronologico della storia e l’ordine logico delle determinazioni dell’idea viene abitualmente letta come l’imposizione di un ordine necessario alla storia, per sua natura aperta alla variabilità e alla contingenza. Hegel, inoltre, non scrive soltanto che, spogliati dalle loro «conformazioni esteriori», i principi fondamentali dei sistemi nella storia riproducono i gradi differenti della determinazione logica dell’idea. Egli scrive che vale pure l’inverso, ossia che i momenti principali della logica riproducono «la progressione delle apparenze storiche»¹³. Se la si legge fuori dal

¹¹ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1, p. 237.

¹² A questo probabilmente si riferisce Hegel con la famosa affermazione, contenuta nella *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto*, secondo cui la civetta di Minerva spicca il volo sul fare del crepuscolo. Per una lettura differente, che in questa affermazione hegeliana legge una riflessione, fatta propria dalla filosofia, sull’«angosciante sentimento della sera» cfr. A. Massolo, *La storia della filosofia e il suo significato*, ora in *La storia della filosofia come problema*, a cura di L. Sichirullo, Vallecchi, Firenze 1973, pp. 29-41, cfr. p. 39.

¹³ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1, cit., p. 27.

suo contesto, questa seconda affermazione risulta insostenibile quanto la prima e suggerisce che nessuna delle due vada presa in termini assoluti.

La relazione fra logica e storia non va letta, infatti, come un rapporto di reciproca dipendenza causale, in cui la necessità logica metterebbe le briglie alla contingenza storica oppure un certo determinismo storico detterebbe le categorie della logica. Come si accennava, l'insieme delle filosofie si ordina nella storia secondo lo 'sviluppo' dell'idea. Tale sviluppo va concepito non tanto come una sequela di nuove scoperte che i filosofi hanno fatto per conto dell'umanità, quanto piuttosto come la progressiva coscienza che lo 'spirito' acquista di sé. Questo riferimento allo spirito chiarisce che la coscienza di cui si tratta non va riferita a un soggetto umano ma alle differenti civiltà che si sono affacciate sulla storia del mondo, le cui rispettive filosofie esprimono la 'concretezza' dello spirito in una maniera più o meno adeguata. Tanto le prime categorie della logica quanto le prime filosofie della storia possono infatti definirsi 'astratte', perché il contenuto dell'idea vi è assunto come un 'dato', esterno al pensiero, da cui si astraie l'universalità dell'idea. La concretezza raggiunge invece il culmine nelle filosofie più recenti, nelle quali l'assolutezza dell'idea è assunta come tale, e la filosofia è capace di differenziare, come determinazioni 'interne' all'idea, ciò che prima aveva bisogno di un riferimento 'esterno'¹⁴.

Il parallelismo fra logica e storia va letto in relazione a questa progressiva differenziazione dell'idea e interessa propriamente un elemento terzo, ovvero sia lo spirito. È la crescente capacità dello spirito di avere coscienza di sé, e non il concetto logico o la mera cronologia, a conferire un ordine sequenziale alle filosofie¹⁵. Questo è un aspetto dirimente per comprendere il senso dell'affermazione dalla quale qui si è partiti, e cioè che nessuna filosofia è, propriamente, passata. Tale affermazione non implica che tutte le filosofie siano a noi contemporanee o che tutte le filosofie siano egualmente adeguate a cogliere la concretezza dell'idea. Ogni filosofia esprime un grado determinato dello sviluppo dell'idea, il quale può essere inadeguato a comprendere ciò che si articola secondo una maggiore concretezza. La dichiarazione che nessuna filosofia è, propriamente, passata non va dunque letta nel senso che ogni filosofia è all'altezza di qualsiasi tempo, ma va letta nel senso che in ogni tempo continuano a essere cogenti gradi precedenti dello sviluppo dell'idea, laddove se ne riconosca il carattere 'astratto'.

Hegel stesso si è preoccupato di fornire esempi che chiarissero questo articolato approccio. A proposito della filosofia di Eraclito egli detta: «questa filosofia non è qualcosa di passato», e aggiunge: «il suo principio è essenziale e si trova

¹⁴ Ivi, 1, p. 30. La spiegazione dello sviluppo dell'idea come un passaggio dall'«astratto» al «concreto» ricorre in vari cicli di lezioni, cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1, pp. 148-149; pp. 211-212; pp. 283-284. L'uso dei due attributi deriva probabilmente dalla trattazione dell'idea del «conoscere», per la quale cfr. *Enzyklopädie*, § 227, p. 223.

¹⁵ Gentile leggeva invece il parallelismo fra logica e storia come la concessione che si possa fare storia della filosofia tanto in una prospettiva «logicistica» quanto in una prospettiva «storicistica», cfr. G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954³, pp. 97-137, vd. in part. pp. 132 ss.

Al riparo dalle tarme e dai ladri

all'inizio della mia *Logica*, subito dopo l' 'essere' e il 'nulla' »¹⁶. La filosofia di Eraclito è dunque ancora presente in una filosofia moderna, come quella di Hegel, ma ne esprime soltanto le componenti più astratte. L'affermazione che ogni filosofia è presente non implica dunque l'assenza di un criterio per giudicarne l'adeguatezza rispetto alla progressione storica dello spirito. Le epoche di rinascenza, ad esempio, sono sempre state caratterizzate da una ripresa della filosofia antica, per cui nel 15° e 16° secolo si è tornati a professare il platonismo, lo stoicismo, l'epicureismo, spesso in polemica con l'oscurantismo del proprio tempo. Ma le filosofie d'epoca moderna che assumono i principi delle filosofie antiche come il culmine della progressione dello spirito, o come l'unica autentica filosofia cui ritornare, costituiscono meramente «un punto di passaggio»¹⁷. La fisiologia del *Timeo*, per fare un secondo esempio, è troppo indistinta perché per suo mezzo si possa concepire la 'vita' così come richiede un'idea compiuta e differenziata dell'organismo¹⁸.

Queste e altre analoghe affermazioni si prestano facilmente a un equivoco, in cui diversi interpreti sono incorsi. L'incremento di concretezza che interessa l'idea assoluta nel suo sviluppo non va confuso con la progressiva conquista della verità, che condanni come sbagliate le filosofie successivamente 'superate'¹⁹. Proprio perché ogni filosofia esprime un grado determinato dello sviluppo dell'idea, esse non sono opzioni alternative che svaniscano con il succedersi delle epoche. Ognuna è una configurazione egualmente necessaria a comporre quello specifico approccio alla verità che chiamiamo filosofia. Nessuna filosofia in particolare, quindi, è propriamente confutata dalla successiva, ma tutte lo sono quando ritengono che il loro rispettivo, peculiare principio sia in grado di esaurire la verità²⁰. Anche l'affermazione che nella filosofia lo spirito giunge a piena coscienza di sé non va fraintesa, immaginando che con ciò si voglia dire che lo spirito conquisti piena coscienza di sé grazie alla filosofia hegeliana. Hegel, com'è noto, concludeva i suoi cicli di lezioni con l'esposizione della filosofia di Schelling, e l'opinione che il suo sistema della filosofia voglia includere in sé la storia della filosofia occidentale si basa su un mero fraintendimento di un passaggio della *Enciclopedia*²¹.

¹⁶ Così nel corso del 1825/26, cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 2, hrsg. von P. Garniron – W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1989, pp. 72-73.

¹⁷ Si trovano riferimenti a Ficino o a Lipsio nel corso del 1819, cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1, p. 118. Analoghi riferimenti al 15° e 16° secolo anche Ivi, p. 49.

¹⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1, p. 118.

¹⁹ Dal Pra, nel 1956, interpretava in questo modo il «superamento di una dottrina da parte di un'altra» nella concezione hegeliana della storia della filosofia, cfr. M. Dal Pra, *Del «superamento» nella storiografia filosofica*, ora in *Storia della filosofia e della storiografia filosofica. Scritti scelti*, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 73-83.

²⁰ Per queste affermazioni si veda il corso del 1823/24, cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1, p. 154.

²¹ Hegel, *Enzyklopädie*, cit., § 573, p. 555. Hegel identifica la filosofia con un «movimento», termine con cui si riferisce non alla sua storia ma alla capacità della filosofia di conquistare la 'forma assoluta' nel confronto con l'arte e la religione. Su questo cfr. W. Jaeschke, *Die Philosophie*, in H. Schnädelbach (hrsg.), *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, pp. 466-501, in part. p. 472.

La storia della filosofia ha per Hegel uno scopo tutt'affatto differente da quello di una qualsiasi filosofia attuale, compresa la sua propria. Secondo Hegel si fa storia della filosofia quando si coglie la necessità del principio a fondamento di ciascuna delle filosofie, evitando di guardare alla loro successione come a un «deposito di opinioni» o a una «galleria di sciocchezze»²². Scopo della storia della filosofia non è semplicemente l'illustrazione di ciò che, nel tempo della storia, ha preceduto la filosofia del presente, quanto piuttosto la dimostrazione che il 'pensiero' mantiene in sé l'intero sviluppo dell'idea. La storia della filosofia, in altri termini, illustra che il pensiero non è soltanto la prerogativa del singolo filosofo ma un 'risultato', cui partecipano, nella differenza del loro approccio all'assoluto, tutte le filosofie apparse nella storia del mondo.

Questo è il significato propriamente filosofico che Hegel riconosce alla storia della filosofia e, al tempo stesso, il motivo per il quale si può sostenere che la sua versione della disciplina segni una discontinuità nella tradizione moderna. L'idea di delineare una 'storia generale' della filosofia non nasce certamente con i corsi hegeliani a essa dedicati²³. Ma nessuno prima di Hegel ha sostenuto che l'argomento proprio della storia della filosofia sia lo sviluppo dell'idea, tolto il quale viene meno l'oggetto stesso di una storia della filosofia. Questa constatazione non implica che Hegel abbia escluso un approccio puramente storico al documento filosofico. Lui stesso richiama l'attenzione dei suoi uditori su questo aspetto, presentando varie storie generali e discutendone il diverso valore rispetto alla capacità di fornire nuove fonti e documenti per quella che lui chiama la «storia esterna» della filosofia²⁴. In quali circostanze una determinata filosofia nasca, si affermi, fiorisca, decada o risorga in tempi lontani dal suo sorgere, quali maestri o figure prevalenti la abbiano appoggiata o avversata, che rapporti essa abbia avuto con le istituzioni politiche o religiose del suo tempo sono tutte questioni meritevoli di un trattamento scientifico. Ma tali indagini presuppongono l'esame della rilevanza di una determinata filosofia rispetto allo sviluppo dell'idea.

L'attenzione al rilievo filosofico della testimonianza storica non va vista come una predilezione da filosofo speculativo, propenso a sottomettere la storia alla filosofia. Al contrario, nelle intenzioni di Hegel, il significato filosofico della storia della filosofia è propriamente ciò che ne fonda l'autonomia disciplinare, dandole lo statuto di scienza²⁵. Nel Settecento la storia della filosofia non era certo assente nella istruzione universitaria, e in apertura dei corsi sul sistema della filosofia – differente in base ai vari indirizzi di Scuola – figurava abitualmente

²² Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1, cit. p. 15.

²³ Mette in evidenza che la storia generale di Hegel è preceduta dalla grande tradizione seicentesca delle storie generali M. Longo, *In margine al concetto di storia "generale" della filosofia*, in: «Rivista di Storia della Filosofia», LV, 2, 2003, pp. 181-191, vd. in part. p. 182.

²⁴ L'espressione «storia esterna (*äußere Geschichte*)» compare già nel corso del 1819, cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1, p. 125.

²⁵ Sulla natura di scienza della storia della filosofia Hegel richiama l'attenzione nel manoscritto del 1820, nel corso del 1825/26 e nel corso del 1827/28, cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1, pp. 28-29 p. 221 e p. 293.

Al riparo dalle tarme e dai ladri

una rassegna delle principali dottrine filosofiche del passato. Rispetto a questo precedente, Hegel fa però un'operazione intenzionalmente diversa, e già nei suoi anni giovanili, dedicando alla storia della filosofia un intero corso e prevedendo che a questo insegnamento debba spettare un'autonoma collocazione all'interno degli studi universitari²⁶. Questa novità può legittimamente essere messa sullo sfondo della grande tradizione sei-settecentesca di 'storia critica' della filosofia; ma se si tiene presente il significato filosofico che Hegel assegna alla sua storia della filosofia, è forse opportuno accentuare le differenze piuttosto che le continuità con questa tradizione²⁷. La polemica contro Tennenmann, e un modello di storia della filosofia che giudica l'intera tradizione occidentale alla luce della filosofia kantiana, rivela che Hegel avverte la natura ormai epigonale della 'storia critica'. Da una storia critica della filosofia che si pone a giudice della tradizione, rifiutandole un ossequio che faccia velo alla verità, si è passati, con autori come Tennenmann, a una storia della filosofia che nei presunti errori delle dottrine filosofiche, passate al vaglio del criticismo, vede confermata la tesi che «il vero non può essere conosciuto»²⁸.

2. La storia della filosofia come sapere genealogico

Sebbene non esaurisca il panorama della filosofia contemporanea, la filosofia analitica fornisce una prospettiva particolarmente interessante da cui guardare alla situazione attuale della storia della filosofia. In alcuni dei testi fondativi di questo indirizzo è stata esplicitamente teorizzata la separazione fra la ricerca filosofica come tale e ciò che in passato hanno pensato i filosofi²⁹. Risulta dunque degno di nota il fatto che nelle tendenze più recenti della filosofia analitica si torni a guardare con interesse ai modelli teorici del passato e si dichiari l'importanza della storia della filosofia per la ricerca filosofica. L'idea che la filosofia possa affrancarsi del suo passato, sostituendolo con un'atemporale "scolastica", è divenuta ormai minoritaria, e ha ceduto il passo a programmi teorici più settoriali, che non disdegnano di valutare la stessa ricerca analitica

²⁶ Hegel ha tenuto per la prima volta un corso di storia della filosofia a Jena nell'anno accademico 1805/06. Sul ruolo della storia della filosofia nel percorso universitario degli studi cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1, p. 27.

²⁷ Per una ricostruzione complessiva di questa tradizione, che individua continuità e discontinuità della concezione hegeliana, si rimanda a E. Garin, *La storia «critica» della filosofia nel Settecento*, in «Giornale critico della filosofia italiana», IV, I, 1, 1970, 37-69, su Hegel vd. in part. p. 48.

²⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Nachschriften zu den Kollegien 1819 und 1820/21*, in *Gesammelte Werke*, XXX, 1, p. 251.

²⁹ Il brano che viene abitualmente citato a questo proposito si trova nella *Prefazione* a L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1968, p. 3. Per un primo orientamento sui modi differenti con cui la filosofia analitica ha guardato alla storia della filosofia e al problema della storicità della filosofia cfr. H.-J. Glock, *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2008, in part. pp. 89 ss.

come il risultato di una storia³⁰. I filosofi analitici a noi contemporanei sembrano applicare a se stessi la profezia che MacIntyre scherzosamente evocava in un contributo risalente agli anni Ottanta del secolo scorso. Alla battuta di Quine, secondo cui ci sono due generi di persone interessate alla filosofia, ossia quelli interessati alla filosofia e quelli interessati alla storia della filosofia, MacIntyre controbatteva che quelli adesso interessati alla filosofia sono destinati a diventare, fra cent'anni, l'oggetto di interesse degli storici della filosofia³¹.

In un paio di contributi di qualche anno fa, ad esempio, Tim Crane ha ricordato che ciò che accomuna i filosofi analitici, rendendo peculiare il loro indirizzo, è uno stile, un metodo ma, soprattutto, una serie definita di problemi filosofici che trovano esposizione in testi canonici³². Crane include nel canone non soltanto opere di autori attivi nell'Ottocento e nel Novecento come Frege, Russell o Quine ma anche opere di più antica data, che per i filosofi della mente – come è lo stesso Crane – possono comprendere le *Meditazioni metafisiche* di Descartes. È infatti opinione di Crane che non soltanto i testi di riferimento dell'indirizzo analitico ma anche una certa maniera di leggere i classici del passato concorrano a definire quella che lui chiama la «tradizione analitica». Proprio perché le domande della filosofia non nascono ogni volta di nuovo nella mente dei singoli pensatori, ma si formano nella continuità di una tradizione, rivolgersi agli autori del passato ha l'obiettivo di ricostruire la genesi dei problemi che la filosofia assume come i propri.

L'impostazione di Crane è ampiamente debitrice nei confronti di una concezione del sapere filosofico che si può fare risalire, nella sua formulazione classica, a autori come Russell o G. E. Moore³³. In estrema sintesi, ciò che oggi chiamiamo filosofia coinciderebbe con l'insieme dei suoi problemi, ovvero con una serie di questioni, non immediatamente demandabili al sapere scientifico, relative ai fondamenti linguistici, logici, psicologici delle nostre conoscenze. Crane utilizza

³⁰ Si pensi a monografie dedicate a un solo autore, come P. Hylton, *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1990 o a ricostruzioni storiche complessive come S. Soames, *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, 2 Voll., Princeton University Press, Princeton 2005.

³¹ Cfr. A. MacIntyre, *The relationship of philosophy to its past*, in R. Rorty – J.B. Schneewind – Q. Skinner (ed.), *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1984, pp. 31-48, p. 40. Sul conflitto fra storia della filosofia e filosofia nel sistema degli studi universitari statunitensi sempre interessante la lettura di P. O. Kristeller, *Philosophy and Its Historiography* e di R. H. Popkin, *Philosophy and the History of Philosophy*, in: «The Journal of Philosophy», LXXXII, 11 (1985), pp. 618-625 e pp. 625-632. Più recentemente, per una panoramica complessiva sulla storiografia filosofica novecentesca di area nordamericana, si veda G. Hatfield, *The History of Philosophy as Philosophy*, in T. Sorell – G.A.J. Rogers, Oxford University Press, 2005, pp. 83-128, in part. pp. 85-89.

³² T. Crane, *Philosophy, Logic, Science, History*, in: «Metaphilosophy», XLIII, 1-2., 2012, pp. 21-37, e Id., *Understanding the question: philosophy and its history*, in E. Fischer – J. Collins, (ed.), *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism: Retinking Philosophical Method*, Routledge, London 2015, pp. 72-84.

³³ B. Russell, *The Problems of Philosophy*, Holt-Williams, New York and London 1912; G. E. Moore, *Some main Problems of Philosophy*, Allen & Unwin, London 1953.

Al riparo dalle tarme e dai ladri

questa definizione della filosofia, enfatizzando tuttavia il ruolo che nella stesura dell'elenco dei problemi può avere la tradizione filosofica del passato e i suoi testi. Anche questo aspetto non è particolarmente innovativo, ma è nuova invece l'idea che la storia della filosofia possa servire a aggiornare l'elenco dei problemi della filosofia. La consapevolezza dei motivi teorici all'origine di un problema può infatti aiutare a ridefinire i termini con cui esso è abitualmente affrontato e può dissipare pregiudizi teorici consolidati, che le interpretazioni correnti delle filosofie del passato solitamente rafforzano. Non a caso, Crane fa sue le critiche rivolte a Jonathan Bennett, un autore spesso citato quando si vogliono mettere in evidenza i limiti di una certa storia della filosofia di tradizione analitica. Mentre Bennett ritrova nei classici della filosofia argomenti che potrebbero figurare nel dibattito attuale, la storia della filosofia proposta da Crane interpreta i classici in modo da contrastare l'immagine che essi possiedono attualmente³⁴.

Concepita in tal modo la relazione fra i problemi della filosofia e la sua tradizione storica, Crane mette in evidenza tre aspetti che legittimano l'attribuzione di un significato filosofico alla storia della filosofia. La consapevolezza dell'origine storica di un problema tuttora al centro del dibattito può aiutare a comprendere meglio il problema stesso, illustrando ad esempio come si sia formata una determinata terminologia. Analogamente, un approfondimento storico dei motivi per i quali una determinata questione è sorta – soprattutto se, da lettori, si affronta per la prima volta un testo filosofico – aiuta a capire perché essa rappresenti un problema per la filosofia. Non sempre, infatti, un problema schiettamente filosofico può essere colto come tale da un lettore del nostro tempo, e la spiegazione della sua genesi storica aiuta a capire perché, in generale, un tale problema si sia posto. Ma soprattutto, indagando la genesi storica dei suoi problemi, la filosofia comprende la «contingenza» di essi e, con essa, la contingenza dei motivi che hanno spinto la filosofia a occuparsene. L'approfondimento dell'origine storica dei problemi aiuta così la ricerca contemporanea a relativizzare impostazioni assunte semplicemente per inerzia e a metterne in dubbio la necessità. La storia della filosofia, in definitiva, serve non soltanto a darsi ragione di come un determinato problema filosofico sia sorto ma, prima di tutto, serve a verificare se la sua impostazione abbia ancora 'senso' per noi e a suggerire un'alternativa quando l'ossequio alla tradizione impedisce di dare al problema una soluzione attuale³⁵.

L'esempio offerto da Crane permette di constatare quanto diffusa sia diventata, all'interno della tradizione analitica, una concezione del sapere filosofico che si deve a Bernard Williams. In opposizione all'idea della filosofia accreditata dal-

³⁴ T. Crane, *Philosophy, Logic, Science, History*, cit., p. 34. Di Bennett si veda *Locke, Berkeley, Hume: central themes*, Clarendon Press, Oxford 1971 e, più recentemente, *Learning from Six Philosophers*, Voll. 1-2, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2003.

³⁵ T. Crane, *Understanding the Question: Philosophy and its History*, cit., vd. in part. pp. 82-83. La concezione che Crane ha della storia della filosofia è rappresentativa di una tendenza piuttosto diffusa. Per fare un esempio italiano, Marconi caratterizza la storia della filosofia in maniera non molto dissimile, cfr. D. Marconi, *Il mestiere di pensare. La filosofia nell'epoca del professionismo*, Einaudi, Torino 2014, cfr. in part. p. 143.

lo «scientismo», Williams considera la filosofia come una «disciplina umanistica», che ha il compito di «cogliere il senso» di ciò che noi uomini proviamo a fare «nelle nostre attività intellettuali»³⁶. Con questo, Williams non intende né mettere la filosofia in concorrenza con la scienza né mettere in dubbio l'oggettività del sapere scientifico. Il problema è, piuttosto, contestare la pretesa esclusività del modello scientifico rispetto alla definizione dell'oggettività della conoscenza e mostrare che la «concezione assoluta del mondo», di cui si fa interprete la scienza, non è idonea a ottemperare al compito proprio della filosofia³⁷.

La comprensione del senso delle cose umane, infatti, non può essere fornita da un modello di conoscenza che, per suo statuto, deve prescindere dalla prospettiva locale o dalle idiosincrasie di colui che indaga. Il campo disciplinare d'elezione del sapere filosofico è, piuttosto, il sapere storico, che aiuta la filosofia a conquistare una visione prospettica dell'oggettività e a individuare quegli elementi basilari della nostra mentalità che Williams definisce, con un termine tedesco, «*unhintergebar*»³⁸. Ciò che in ambito etico-politico risulta non discutibile, nel senso di non giustificabile ulteriormente, è per Williams il risultato ineluttabile di una storia condivisa, che ci connette ancora ad alcune idee di fondo originatesi nel passato e ritenute da noi non negoziabili. Per esempio: avere coscienza delle radici storiche delle idee di libertà e autonomia, all'origine della mentalità diffusa nelle società dell'Occidente democratico, significa darsi ragione di qualcosa che tutti assumiamo come ovvio, e cioè l'eguale rispetto che si deve a ogni essere umano. Una filosofia consapevole dell'origine storica delle sue idee offre l'occasione di ripensare le nostre convinzioni fondamentali e può aiutare a viverle con consapevolezza e convinzione, quando se ne sia smarrito il senso. D'altro canto, proprio questa consapevolezza ci vincola alla natura determinata della nostra prospettiva, impedendoci di trascenderla. Noi siamo in grado di prevedere ciò che il futuro ci riserva in senso empirico, mettendo in campo strategie di spiegazione scientifica. Questo futuro, tuttavia, non ha alcuna rilevanza etica per noi, se non riguardo al prevedibile distacco da ciò che fonda la nostra mentalità e, quindi, come la «scena di una regressione, desolazione o perdita»³⁹.

Questa caratterizzazione della filosofia è strettamente legata alla riflessione sullo statuto disciplinare della storia della filosofia, a cui Williams ha dedicato più di un intervento. Già nella *Prefazione* al suo libro su Descartes, che è del 1978, Williams definisce in modo innovativo tale statuto, accennando a una par-

³⁶ B. Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, in *Philosophy as a Humanistic Discipline*, ed. by A. W. Moore, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2006, pp. 180-199, p. 186. Williams non è il solo a aver indicato la rilevanza della storia per una definizione del sapere filosofico. Per fare un esempio degli stessi anni si pensi a Charles Taylor e alle sue critiche al cosiddetto «modello epistemologico», cfr. C. Taylor, *Philosophy and its history*, in *Philosophy in History*, cit., pp. 17-30.

³⁷ Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, cit., p. 195. Per un approfondimento di questi aspetti, e del carattere peculiare da attribuire all'oggettività scientifica, cfr. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge, Abington 2006, vedi in part. pp. 187-188.

³⁸ Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, cit., p. 195.

³⁹ Ivi, p. 197.

Al riparo dalle tarme e dai ladri

tizione che ha poi illustrato in maniera più diffusa in un saggio del 1994. Williams propone di utilizzare l'etichetta 'storia delle idee' per quella disciplina che è interessata alla storia prima che alla filosofia e che si concentra sul contesto in cui prende vita e si sviluppa la filosofia di un determinato autore, di una Scuola o di una tradizione di pensiero. 'Storia della filosofia', invece, indicherebbe quella disciplina che è interessata al versante propriamente filosofico delle testimonianze del passato e che ottempera a due differenti compiti: mettere in relazione la concezione del filosofo del passato con i problemi attuali della filosofia e indagare la sua «influenza» sullo svolgimento della filosofia successiva⁴⁰.

Questa distinzione non esclude, nelle intenzioni di Williams, un possibile, proficuo scambio fra storia delle idee e storia della filosofia. Marcare la differenza fra le due discipline, tuttavia, serve a collocare in particolare evidenza il secondo compito assegnato alla storia della filosofia. La storia della filosofia ha come scopo principale quello di mettere in discussione l'interpretazione dominante di una filosofia del passato, formatasi nel tempo della sua 'influenza'. Va precisato che quando Williams parla di 'influenza' non si riferisce alla tradizione effettiva di un determinato indirizzo filosofico o di una Scuola, quanto piuttosto all'immagine prevalente che una determinata filosofia del passato possiede per la filosofia contemporanea. In questa immagine, che si modifica in accordo con le sue riesposizioni, si depositano fraintendimenti e letture stereotipate che, molto spesso, sono funzionali alle polemiche ingaggiate nel dibattito contemporaneo. A testimonianza della rilevanza che il tema possiede per l'area culturale anglo-americana, si può ricordare che qualcuno ha proposto di adottare l'espressione 'storia ombra (*shadow history*)' anche per la filosofia, rivendicando l'autonomo interesse che questa storia possiede e proponendo di farla a sua volta oggetto di indagine scientifica⁴¹.

Williams sottolinea l'importanza di non assuefarsi all'immagine che le filosofie assumono nel corso della loro recezione e vede nella storia della filosofia ciò che rende inconsueto l'abituale. Riprendendo la *Prefazione* della seconda *Inattuale* di Nietzsche, egli afferma che, a somiglianza della filologia, la storia della filosofia deve servire a agire «contro la propria epoca», mettendo in crisi una certa immagine della tradizione⁴². Questo compito non può essere assunto dalla storia delle idee, che nella definizione di Williams si occupa di considerare le filosofie nel loro contesto storico, e quindi non ha tra i suoi scopi quello di dimostrare quanto l'immagine attuale di una filosofia del passato sia problematica o erronea; ma non può essere assunta neanche dalla storia della filosofia così come viene abitualmente

⁴⁰ Cfr. B. Williams, *Descartes and the Historiography of Philosophy*, in *The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy*, ed. and with an Introduction by M. Burnyeat, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2006, pp. 257-264, vd. in part. p. 257. La medesima distinzione era già presente nella *Prefazione* di B. Williams, *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Routledge Classics, New York 2015 [Penguin, London 1978], pp. XV-XVI.

⁴¹ R. A. Watson, *Shadow History in Philosophy*, in: «Journal of the History of Philosophy», XXXI, 1, 1993, pp. 96-109.

⁴² Williams, *Descartes and the Historiography of Philosophy*, cit., p. 259.

praticata dalla filosofia analitica. Quest'ultima incorre infatti, intenzionalmente, nell'anacronismo di leggere le filosofie del passato come filosofie a noi contemporanee, annullando la distanza critica che la collocazione nel passato fa guadagnare.

La definizione della filosofia come sapere umanistico e la definizione della storia della filosofia nella sua differenza dalla storia delle idee rimangono in Williams ambiti di riflessione separati, sebbene sia evidente che la storia della filosofia confermi la natura umanistica della filosofia. In anni a noi più vicini, non sono mancati autori che hanno fatto interagire esplicitamente le due definizioni, come dimostra la ricostruzione della storia della metafisica in epoca moderna proposta da Adrian W. Moore⁴³. Ponendosi esplicitamente sulla scia di Williams, e della sua maniera di distinguere la storia della filosofia dalla storia delle idee, Moore non tratta le metafisiche del passato come se i suoi autori partecipassero a una discussione contemporanea. Il principale significato filosofico della storia della filosofia consiste infatti, per Moore, nell'indicare «voci del passato che *non possono* essere ascoltate come prendenti parte a discussioni metafisiche contemporanee»⁴⁴. Se la storia della filosofia non prospettasse questa alternativa, si continuerebbe a assumere per garantite soluzioni che in realtà non sono tali, oppure si cercherebbero soluzioni dove non vanno cercate⁴⁵.

Uno degli aspetti più interessanti della ricerca di Moore è che esso rappresenta il tentativo finora più organico e coerente di interpretare una parte consistente della evoluzione della metafisica occidentale alla luce della definizione che Williams dà del sapere filosofico. Moore, infatti, legge nell'evoluzione storica della metafisica una conferma dell'idea che il compito della filosofia sia quello di cogliere il senso delle cose umane. Rispetto ai presupposti di Williams, che affidava il carattere umanistico della filosofia alla possibilità di opporre il sapere storico all'egemonia delle scienze esatte, Moore sembra compiere un passo ulteriore. Nella ricostruzione storica che Moore ne offre, è la metafisica stessa a divenire una disciplina umanistica, giungendo a assumere come suo compito specifico la comprensione del senso delle cose umane. Alla fine del racconto della sua evoluzione – che comprende anche i tentativi di intendere la metafisica come una scienza storica – Moore conclude che la metafisica non deve affatto sforzarsi di apparire una scienza, intendendo per 'scienza' non soltanto la fisica ma anche la storia, la sociologia o l'antropologia⁴⁶. Sebbene non abbia un fondamento scientifico, e neanche nelle scienze umane, la metafisica non manca di possedere un proprio statuto disciplinare nell'essere «antropocentrica»⁴⁷, presupponendo l'umano come ciò che in ultima istanza ne determina l'oggetto.

⁴³ A. W. Moore, *The Evolution of Modern Metaphysics. Making Sense of Things*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2012. La storia della metafisica moderna, proposta in questo libro, comincia con la filosofia di Descartes e si conclude con la filosofia di Deleuze.

⁴⁴ Moore, *The Evolution of Modern Metaphysics*, cit., p. 587.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Ivi, p. 604.

⁴⁷ *Ibidem*. In questo contesto Moore fa riferimento allo Husserl di *Krisis der europäischen Wissenschaften*.

3. *La storia della filosofia dopo la filosofia*

Gli autori appena visti offrono l'esempio di una storia della filosofia che è differente in senso sostanziale da quella praticata da Hegel. È facile giudicare questa affermazione un'ovvietà, posto che qualsiasi scienza non può mancare di compiere progressi rispetto alla sua fase aurorale e che la prima metà dell'Ottocento è da tempo alle nostre spalle. In realtà, l'accostamento fra il modello hegeliano e un modello contemporaneo di storia della filosofia ha lo scopo di mettere in luce l'assenza di qualsiasi continuità fra essi. Sebbene entrambi i modelli attribuiscono alla storia della filosofia un significato filosofico, ciascuno dei due ha alla base una maniera peculiare di intendere il sapere filosofico e di guardare alla storia come a un fattore della sua evoluzione. Nel caso di Hegel, il legame della filosofia con la sua storia non è affidato al tempo, e la successione delle filosofie non è determinata semplicemente dal mutare dei tempi storici, ma è determinata dalla mutevole capacità con cui ogni filosofia si mostra in grado di trascendere il proprio tempo. Nel caso degli autori contemporanei, la filosofia del presente seleziona ciò che del passato è rilevante, nel presupposto che il nostro mondo e i suoi fondamenti culturali discendano, in parte, da un mondo di ieri.

Il senso di questa comparazione, va precisato, non è né suggerire che oggi si sia smarrita una supposta autenticità della disciplina, legata alla sua origine, né proporre una storiografia filosofica esemplata su quella di Hegel. Piuttosto, evocando un precedente del tutto in contrasto con la sensibilità odierna, come è quello hegeliano, si intende contestare un'idea che in Italia ha avuto un certo corso anche fra gli storici di professione, e cioè che le differenze fra modelli di storia della filosofia possano ridursi a differenze di 'genere'⁴⁸. Il termine 'genere' suggerisce che si possa scegliere la storia della filosofia da praticare così come si sceglie un genere letterario e, soprattutto, che i generi della storia della filosofia possano essere mescolati, ricorrendo a una pluralità di approcci che corrisponde a declinazioni diverse della medesima disciplina.

L'analisi qui proposta mostra invece la reciproca irriducibilità dei modelli considerati. La definizione del significato filosofico della storia della filosofia si accompagna sempre a una concezione specifica del sapere filosofico, la quale determina il possibile uso dell'indagine storica. Mentre in Hegel questa connessione è giustificata da una complessiva teoria dello 'spirito assoluto', il modello contemporaneo si fonda su due presupposti che vengono assunti come "naturali". Il primo è che il sapere filosofico coincida con il 'filosofare', cioè con la pratica effettiva di elaborare teorie, concetti, soluzioni a problemi.

⁴⁸ R. Rorty, *The historiography of philosophy: four genres*, in R. Rorty – J. B. Schneewind – Q. Skinner, *Philosophy in History*, cit. La liberalità nei confronti di alcuni generi non esclude la condanna per le storie generali della filosofia, il genere che, curiosamente, Rorty denomina «dossografia», cfr. pp. 61 ss. Per un giudizio positivo sulla «varietà di storie possibili» prospettata da Rorty cfr. ad esempio P. Rossi, *Filosofia e storia della filosofia*, ora in *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 57-109, vd. in part. p. 104.

A motivo di ciò 'filosofo' è colui che realizza in maniera professionale, rispondente a criteri cui si riconosce la scientificità di una disciplina umanistica, un'esigenza di sapere che appartiene alla natura dell'uomo e che, in vario modo, è stata espressa nella sua storia. Il secondo è che la storicità, secondo cui questa esigenza è stata soddisfatta, implichi una persistenza nel presente di concezioni che risalgono al passato. Occupandosi della sua storia – intesa come *res gestae* – la filosofia si occuperebbe di qualcosa che è ormai trascorso definitivamente, ma che è necessario rievocare perché il presente se ne possa riappropriare oppure liberare.

Questi due presupposti sono abitualmente riferiti, nel quadro a noi contemporaneo, a una certa attitudine della natura umana e non sembrano richiedere una teoria particolarmente sofisticata che li giustifichi. In realtà, essi sono il risultato di una vicenda teorica che si è svolta nel corso del Novecento, e che si è compiuta molto prima che la tradizione analitica volgesse i suoi interessi verso la storia. Perché si arrivasse a sostenere che le condizioni contemporanee del pensiero determinano la storiografia della filosofia, o che l'oggettività della filosofia dipende dalla storia, è stato necessario un profondo lavoro concettuale, che ha avuto il suo carattere qualificante proprio nel congedo da Hegel e dal suo modello di storia della filosofia.

Il Croce degli anni Quaranta, per fare un esempio, accusava Hegel di non avere mai approfondito «la qualità propriamente storica del filosofare», la quale, a suo parere, non va riferita al carattere generale di un'epoca, che in quanto tale è astratto, ma «alla individua sollecitazione passionale e morale che si esercita sempre in ciascuno che pensi e che lo muove a pensare»⁴⁹. Croce individuava l'arcaicità della storia della filosofia praticata da Hegel nella pretesa di porsi fuori dal suo «luogo storico» e di collocarsi in quello «immaginario della Filosofia che è arrivata al suo più alto punto, oltre di cui non può andare»⁵⁰. Il difetto di fondo di un tale approccio consisterebbe, in altre parole, nel fatto che Hegel sottrae oggettività storica alla sua filosofia e la assegna a un'oggettività immaginaria, indicata come il compimento di una storia in cui la filosofia è giunta a risolvere, in maniera finalmente veridica, il problema che l'ha impegnata sin dal suo sorgere.

Contro questa concezione della storia della filosofia, l'unità che lega filosofia e giudizio storico si ottiene, per Croce, evitando di intendere «il soggettivo» del «filosofare» con «l'arbitrio pratico e col capriccio» e «l'oggettivo» con qualcosa di totalmente esteriore. Di fronte a un 'soggettivo' inteso come il pensiero «di me uomo vivente e operante», ciò che è 'oggettivo' dal punto di vista storico «è la concretezza e interezza stessa di questo pensiero, nel suo rapporto con gli altri

⁴⁹ B. Croce, *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, in *Il carattere della filosofia moderna*, Edizione nazionale delle opere di Benedetto Croce. Saggi filosofici, X, a cura di M. Mastrogregori, pp. 9-28, p. 26.

⁵⁰ B. Croce, *Il concetto della storia della filosofia*, in *Il carattere della filosofia moderna*, cit., pp. 55-71, p. 60.

Al riparo dalle tarme e dai ladri

pensieri da esso contrastati e spinti più in alto, e cioè con la propria storia»⁵¹. In questo modo la storia diviene quel che propriamente fonda tanto il giudizio storico quanto la filosofia, intesa come una forma di tale giudizio. Incorre dunque in un vero e proprio «errore filosofico», pari a asserire «l'impossibile e l'impensabile», sia il giudizio di quanti alterano le dottrine filosofiche del passato, trattandole come fossero a loro contemporanee, sia il giudizio di quanti considerano le dottrine passate semplicemente estranee. In quest'ultimo caso, all'errore filosofico si aggiunge l'errore in «istoria», dato che «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 nostro»⁵².

Certo, si può supporre che nessuno degli autori qui considerati nella seconda parte adotterebbe per la propria filosofia l'etichetta di 'storicismo assoluto'. Eppure, la loro concezione della filosofia ci sembra riprendere da un certo storicismo l'idea che il sapere filosofico trascorra assieme alla storia, e che quanto di esso si conserva al presente sia da considerare un residuo del passato. In Bernard Williams questa ascendenza è più esplicita, come maggiore è la consapevolezza delle implicazioni teoriche legate a una fondazione storica del sapere filosofico⁵³. In altri, come Adrian Moore, il passato della filosofia è interpretato alla luce di quel che oggi si assume sia il sapere filosofico, così che la prospettiva storica rende possibile alla filosofia attuale di "generare da sé" la propria tradizione. Semplificando un po', si potrebbe dire che la riflessione sulla storia della filosofia di questi autori assommi in sé, senza coglierne la contraddittorietà, due tesi che nel corso del Novecento si sono presentate in opposizione. O la storia della filosofia è definita dalla persistenza nella storia di un'attitudine umana a cercare soluzioni a una serie di questioni ultime, che ha preso forme differenti in relazione alle realtà politiche e sociali in cui la filosofia ha esercitato la sua funzione; oppure la storia della filosofia è definita a partire da una teoria filosofica specifica, che, al presente, dà una soluzione a problemi che la filosofia del passato ha vanamente cercato di risolvere⁵⁴.

Tenere assieme i due corni del dilemma, confermando tanto l'uno quanto l'altro, non è, evidentemente, un modo per risolverne l'opposizione. Si può evitare di incorrere in contraddizione scegliendo una tesi a preferenza dell'altra; oppure si può provare a sostenere che un'antinomia di questo tipo non è necessaria, ricordando che la tradizione occidentale disponeva di approcci teorici, come quello hegeliano, che la depotenziano. L'alternativa fra quanti riducono la filosofia alla storia e quanti riducono la storia alla filosofia è vanificata dall'idea che

⁵¹ B. Croce, *Il concetto della storia della filosofia*, cit., p. 61.

⁵² Ivi, pp. 61-62.

⁵³ Molto importanti e rivelatrici le sue riflessioni su Collingwood, cfr. B. Williams, *An Essay on Collingwood in The Sense of the Past*, cit., pp. 341-358.

⁵⁴ A puro titolo di esempio, e come simboli di un'opposizione, si possono citare W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, in *Gesammelte Schriften*, V, Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig 1957, pp. 339-416, vd. in part. p. 345 e E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Theil. Kritische Ideengeschichte*, in *Husserliana*, VII, hrsg. von R. Boehm, Martinus Nijhoff, Haag 1956, vd. in part. p. 6.

il pensiero come tale ha uno sviluppo, e che questo sviluppo non è ridicibile né alle elaborazioni dei singoli filosofi né a ciò che è esterno alla filosofia, ovvero al contesto politico e sociale. Non c'è, per così dire, da un lato la filosofia e, dall'altro, la sua storia passata, quasi che la filosofia invecchi come invecchia uno stile musicale o divenga superata come lo diviene una teoria scientifica. Come la storia della filosofia attesta, alla filosofia concorre la pluralità delle sue forme, che non smettono di essere filosofia anche quando il loro principio fondamentale diviene inservibile per la ricerca filosofica attuale.

Questa tesi non va confusa con l'opinione secondo cui la storia della filosofia debba avere una posizione ancillare nei confronti della filosofia. Il tema della subordinazione della storia della filosofia alla ricerca filosofica è particolarmente sentito da chi si occupa di storia intellettuale o da quegli storici della filosofia che giustamente rivendicano la necessità di non farsi dettare il proprio piano di ricerca dai filosofi di professione⁵⁵. Contro questa indebita invasione di campo, il primo istinto è quello di rivendicare la specificità del lavoro filologico e storico richiesto dalla interpretazione di testi del passato. Ma a questo ovvio presupposto andrebbe aggiunta la convinzione che l'oggetto della storia della filosofia non è un insieme di filosofie passate o fuori corso ma è la filosofia come tale, illustrata nella piena varietà delle sue configurazioni⁵⁶.

Come altre manifestazioni delle civiltà umane, le filosofie si mostrano capaci di testimoniare il loro tempo e di consegnarci i documenti di perfezioni raggiunte lontano dal nostro presente. Accanto a questo aspetto, andrebbe tuttavia ricordato che la filosofia non è, soltanto, un sapere radicato nella propria epoca ma è anche un sapere che "fa epoca". In ragione di ciò, le filosofie non vanno considerate come rovine di un passato perduto per sempre ma vanno viste, piuttosto, come componenti essenziali dello sviluppo del pensiero. È dunque certamente necessaria una storia delle idee o una storia intellettuale capace di guardare alle opere filosofiche nell'ottica della cultura di un'epoca, intravedendo ciò che è filosoficamente rilevante anche in altre manifestazioni della civiltà,

⁵⁵ M. Edwards, *Philosophy, early modern intellectual History, and the History of Philosophy*, in: «Metaphilosophy», XLIII, 1-2, 2012, pp. 82-95. Per una prospettiva più attenta alle opere filosofiche e alla rilevanza di un approccio storico alla loro interpretazione cfr. D. Garber, *Towards an antiquarian History of Philosophy*, in: «Rivista di storia della filosofia», 2, 2003, pp. 207-217, vd. in part. p. 213. In Italia il tema è stato più volte sollevato negli ultimi decenni del secolo scorso. Valga come esempio la polemica fra Paolo Rossi e Paolo Parrini, cfr. P. Rossi, *Sulle idee variopinte e le teorie rigorose*, ora in *Un altro presente*, cit., pp. 225-237 e P. Parrini, *Ancora su filosofia e storia della filosofia*, ora in *Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento. Figure, correnti, battaglie*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 303-324.

⁵⁶ Per un elenco dei compiti specifici della storia della filosofia che ripropone il problema della «dimensione eterna» della filosofia, distaccandola dalle circostanze accidentali del tempo in cui si è espressa, cfr. P. O. Kristeller, *History of Philosophy and History of Ideas*, in: «Journal of the History of Philosophy», II, 1 (1964), pp. 1-14, vd. in part. pp. 8-11. Una possibile impostazione della questione relativa alla temporalità propria delle dottrine filosofiche la offre ancora G. Tonelli, *Qu'est-ce que l'histoire de la philosophie?* in: «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CLII, 1962, pp. 289-306, vd. in part. p. 290.

Al riparo dalle tarme e dai ladri

siano esse arte, scienza o ideologia. Non è sbagliato, inoltre, affermare che le filosofie, come gli uomini, vivano nella storia, e ritenere che della storia possano essere sottolineate le fratture più che le continuità, sostenendo che ciò che è passato non sempre è il *nostro* passato ma «*un altro presente*»⁵⁷. Ma la storia della filosofia ha a che fare con un oggetto, il pensiero, che non è soltanto un riflesso del suo tempo storico. Questa considerazione, più di ogni altra, ci sembra liberi la filosofia dall'assillo di sottoporre i propri risultati al giudizio delle scienze esatte o a un'ideale misura dell'umano.

⁵⁷ G. Preti, *Filosofia e storia della filosofia*, in: «Giornale critico della filosofia italiana», III, XIV, 1, 1960, pp. 94-103, in part. p. 100. Si veda anche la replica a questa affermazione in E. Garin, *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo*, in: «Giornale critico della filosofia italiana», III, XIV, 4, pp. 521-535, in part. p. 530. Garin giustamente contesta la possibilità di utilizzare la categoria di 'presente' al di fuori di un approccio compiutamente storico.



Il «circolo della filosofia e della storia della filosofia» oggi Una riconsiderazione critica

Paolo Quintili
(Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”)
quintili@lettere.uniroma2.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Ricevuto: 01/09/2020 – Accettato: 03/11/2020 – Pubblicato: 12/2020

Title: Gentile's «Il circolo della filosofia e della storia della filosofia» Today. A Critical Reconsideration.

Abstract: Starting from a critique of the famous Gentile thesis that philosophy cannot «give itself» except in its history and that it «cannot be divided into separate or separable parts», the essay analyzes the weight that this conception of philosophy has had on Italian philosophical historiography. «Doing philosophy», including the models of Eugenio Garin (philosophy as historical knowledge), Paolo Rossi and Delio Cantimori who also criticized the actualistic and metaphysical presuppositions, signifies do it as Gentile did. Philosophy in Italy has been and still is learned today, for the most part, still «only in its history». The example of the manuals adopted in teaching philosophical discipline in upper secondary schools in Italy is eloquent. To go beyond this model, which still retains its great historical and philological merits (analyzed here), we propose an example of doing philosophy (and teaching it) as a *history of problems*, starting from the problems and philosophical themes of the present. In this sense, a key notion of Western thought is analyzed, the problematic notion of «Nature», faced from multiple points of view: from the theme of the so-called «Human Nature» linked to Greek physis, to the hendiadys of nature/culture, and finally, the connection between human nature and political power. It is a new model of «Doing philosophy» that attempts to keep the philological achievements of the Garnian and Gentilian lessons, in order to overcome them, in view of a new critical philosophical thought at the beginning of the 21st century.

Keywords: History of Philosophy, History of Problems, Historical Knowledge, Teaching, Critical Thinking, Nature.

1. *Il modello neoidealistico del «fare storia» della filosofia, in quanto filosofia*

È trascorso oltre un secolo dalla pubblicazione del celebre saggio di Giovanni Gentile, apparso nella rubrica «Varietà» della rivista di Benedetto Croce «La Critica», nel 1909 intitolato: «Il circolo della filosofia e della storia della filoso-



Paolo Quintili

fia». Il filosofo di Castelvetro assereiva, con grande chiarezza, il concetto – anche metodologico, che per la storiografia filosofica avrebbe ispirato il suo lavoro di editore dei grandi testi della tradizione italiana, da Bruno a Galilei – della «medesimezza» della filosofia e della sua storia. E dunque la filosofia come scienza unitaria dello Spirito si risolverebbe tutta nella sua storia; la quale a sua volta, rettamente intesa, è *filosofia*. *Voilà* il «circolo». Tale concetto veniva elaborato con diretto riferimento al modello vichiano della storia in quanto scienza. Val la pena di ricordarne *l'incipit*:

L'intrinseca medesimezza della filosofia e della sua storia, – uno dei principii fondamentali della storia hegeliana della filosofia, – è una conseguenza necessaria – come credo di avere altrove dimostrato¹ – dello stesso concetto della verità nella filosofia moderna in opposizione al concetto antico, specialmente platonico, della sua trascendenza assoluta. Se la verità è sviluppo; se, come diceva G. B. Vico, la scienza è unità della filosofia e della filologia, la filosofia non si può realizzare se non nella sua storia².

L'approccio idealistico gentiliano di marca hegeliana, ma centrato sulla tradizione italiana d'ispirazione risorgimentale (comune anche a Croce), arriva dunque a postulare l'identità della stessa storia *tout court* con la filosofia, in quanto, secondo i coerenti presupposti dell'attualismo di Gentile, «fuori della filosofia non vedo *attualità* spirituale, né fuori dello spirito vedo realtà di sorta, di cui si possa fare la storia»³. Gli interlocutori critici del discorso attualistico di Gentile sono, da una parte il W. Windelband, autore di un *Die Philosophie im Beginn des 20^{sten} Jahrhundert* (1904-1905), pubblicata nel *Festschrift* dedicato a Kuno Fischer, e dall'altra, ovviamente, l'amico Benedetto Croce, anche lui autore di un testo fondamentale dello storicismo europeo, i *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro* (Napoli, 1905), con cui Gentile ancora dialoga in sintonia, prima della celebre rottura dei decenni successivi⁴. Il testo di Gentile sul «Circolo» ha valore fondatore per gli storici italiani della filosofia; e non solo. Il concetto di una filosofia come coincidente con la sua storia, intendeva anche aggiustare il tiro della tesi del Windelband secondo il quale la «rappresentazione sistematica» della filosofia o «almeno del suo ufficio» è ulteriormente garantita anche dall'«idea indeterminata polisensa (*vieldeutig*)» del filosofare stesso, che ci viene dal «pensiero comune», non filosofico, il quale s'affianca alla «autodeterminazione scientifica della filosofia», a creare «la» filosofia anche comunemente intesa. Tant'è che il senso comune stesso opera scelte decisive, nel collocare nella

¹ «Si veda la mia prolusione: *Il concetto della storia della filosofia*, in *Rivista filosofica*, fasc. settembre-ottobre 1908». È questo il testo preso in considerazione, più tardi, dai numerosi critici dell'approccio neoidealistico alla storia della filosofia, in primis Eugenio Garin (*infra*, nota 10).

² G. Gentile, *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», diretta da B. Croce, 7, 1909, pp. 143-149.

³ *Ibidem*.

⁴ Su queste note vicende vedi la biografia: G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze, Giunti, 1995; e A. Negri, *Giovanni Gentile*, 2 vol., Firenze, La Nuova Italia, 1975.



Il «circolo della filosofia e della storia della filosofia» oggi

categoria dei «filosofi» tale o tal altro personaggio della storia, come una sorta di «materiale», afferma Gentile, che «sta lì bello e preparato per le denominazioni onde la tradizione ha contrassegnati uomini e dottrine come filosofiche»⁵.

Il «circolo» dunque, secondo Gentile, è un circolo *virtuoso*, s'arricchisce di sempre nuove «sintesi a priori» legate all'operazione storiografica – ai singoli «atti storiografici» – e in sé si rinnova con il trascorrere delle epoche. Gentile non ha dubbi:

Questa soluzione del Windelband in sostanza è la vera; perché è la sola che risponda alla realtà del processo dello spirito [...] Ora che significa ciò? Che il circolo additato ancora una volta dal Windelband, sia senza uscita? No, se non si vuol dire che la filosofia, com'è stato pur detto, sia già sempre tutta un circolo. Ma il circolo della filosofia ha quest'uscita o entrata che dir si voglia: la negazione delle parti, ossia l'unità di tutte le parti in cui si vuol dividere.

Gentile qui perviene alla sua tesi attualistica *vincente* – per l'avvenire della stessa storia della filosofia in Italia – e cioè che la filosofia

non si divide in parti separate o separabili. Così il circolo della filosofia e della sua storia non può avere altra uscita che nell'accettazione, per dir così, della sua circolarità: affermando che la filosofia è storia della filosofia e che la storia della filosofia è filosofia, come in fondo suona la risposta del Windelband se si rende più coerente⁶.

Quella di Gentile è, come si sa, una filosofia dell'Unità, secondo l'ammalian-te dettato hegeliano (*das Ganze ist das Wahr*), dell'unificazione parti-tutto che sola è in grado di dare senso al discorso filosofico, e fuori della quale non c'è che «astrazione», «intellettualismo» ecc. La filosofia non ha parti. Della filosofia (*la filosofia eterna, philosophia perennis*) non si possono distinguere sezioni speciali (morale, politica, psicologia, metafisica ecc.) ma un solo grande Tutto, una totalità, tenuta insieme dall'atto eterno dello Spirito che pensa e fa la sua storia. Dunque della filosofia – che Gentile arriva a definire come essenzialmente «metafisica»⁷ – occorre studiare gli autori, i «classici» che esprimono variamente quello Spirito, secondo i suoi diversi momenti – gli altri filosofi, i cosiddetti «minori», sono svalutati a strumenti di contorno, abbandonati al cosiddetto «filologismo» dei piccoli storiografi⁸ – che vanno compresi, ugualmente, nella loro unità.

⁵ G. Gentile, *Il circolo* cit., p. 144.

⁶ *Ibidem*, pp. 144-145. Su questo punto di metodo, Eugenio Garin stesso sarà gentiliano, *supra*, § 2.

⁷ *Ivi*, p. 149.

⁸ Esempio, al riguardo, è ancora il giudizio alquanto sprezzante di uno degli ultimi storici «attualisti» della filosofia, A. Negri, *Storia della filosofia ed attività storiografica*, Roma, Armando Editore, 1972, p. 101: «Viviamo in un tempo in cui c'è ormai, anche lo specialista nella diciottesima parte di uno spillo storiografico, lo specialista in capocchie di spillo storiografiche. Ed è questo tempo ad essere estremamente ostile all'*homo ludens*, a creargli intorno un'aria mefitica in cui non può respirare più».

La gran parte della migliore storiografia italiana del secondo dopoguerra si è adoperata a contestare, a criticare e a superare questo approccio attualistico alla storia della filosofia, da Eugenio Garin⁹, a Paolo Rossi¹⁰, da Delio Cantimori¹¹ (grande traduttore del primo libro del *Capitale* di Marx¹²) allo stesso storico gentiliano Antimo Negri¹³. Ma – e qui oso avanzare la mia tesi –, tale operazione culturale di critica, pure riuscita sotto molto punti di vista, non ha ottenuto un vero successo finale, sul piano delle concrete pratiche pedagogiche, didattiche e scientifiche correnti. È restato (e resta) fermo il fatto che in Italia ancora oggi la filosofia è appresa sempre e comunque *solo nella sua storia*. E il più delle volte la filosofia a questa sola storia – certo, come scienza filologica dei testi – è ridotta. Gli attuali manuali in uso, in quasi tutti gli istituti secondari superiori italiani per l'insegnamento della Filosofia, sono manuali di Storia della filosofia¹⁴. E sono, senza mezzi termini, assai fedeli all'impostazione metodologica gentiliana indicata nel saggio del 1909. Anche per il senso comune, in Italia, «studiare filosofia» significa conoscere e studiare gli *autori* della storia della filosofia, per coglierne lo «spirito» (il loro nucleo più o meno «eterno» o intemporale); e ciò mi pare sia ancora un dato di fatto evidente.

Com'è possibile, allora, riconsiderare criticamente questa singolare vicenda culturale e intellettuale italiana, del superamento completo nelle idee, nelle ideologie e nelle università, del «gentilianesimo» in filosofia, ossia in teoria, e la sua permanenza di fatto nelle pratiche dell'insegnamento e della coscienza comune del «filosofare»? I grandi storiografi italiani del Novecento hanno contestato il metodo del gentilianesimo – l'unità «a priori» della sintesi storiografica, per «tipi» ed «essenze» eterne («kantismo», «hegelismo», «aristotelismo», «cartesianismo» ecc.) – ma ne hanno mantenuto fermo il principio fondamentale. La filosofia si fa *solo* nella sua storia.

2. Il modello gariniano della «filosofia come sapere storico»

È significativo il fatto che nel saggio d'apertura del lavoro di Garin già menzionato – *La filosofia come sapere storico* (1959) – dal titolo «L'Unità' nella storiografia filosofica», l'autore prenda di petto criticamente il Gentile de *Il concetto della*

⁹ Cfr. E. Garin, *La filosofia come sapere storico. Con un saggio autobiografico*, Roma-Bari, Laterza, 1959¹, 1990².

¹⁰ Cfr. P. Rossi, *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Torino, Einaudi, 1969, in particolare il primo, lungo saggio del volume: «La storiografia filosofica dell'idealismo italiano» (pp. 17-69).

¹¹ Cfr. D. Cantimori, *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Torino, Einaudi, 1971.

¹² Cfr. K. Marx, *Il capitale*, Traduzione di Delio Cantimori, Introduzione di Maurice Dobb, Libro Primo: «Il processo di produzione del capitale», Roma, Editori Riuniti, 1968.

¹³ Cfr. A. Negri, *Storia della filosofia ed attività storiografica*, cit.

¹⁴ Non sto qui ad elencarne la lista, di titoli tra l'altro assai noti, autorevoli e ben fatti: Reale-Antiseri, Adorno-Gregory-Verra, Abbagnano, Giannantoni, Berti-Volpi, Cioffi-Gallo-Luppi-Vigorelli-Zanette, Givone-Firrao-Mori ecc. ecc.

Il «circolo della filosofia e della storia della filosofia» oggi

storia della filosofia [1907], testo contenuto in *La riforma della dialettica hegeliana*, e poi taccia del tutto dell'altro saggio del Gentile di due anni successivo sul *Circolo*, che approfondisce e mette a punto il «principio» attualistico della storia (della filosofia) *come filosofia tout court*. Anzi, nell'aggiunta scritta nel 1989, «Sessanta anni dopo», che chiude la nuova edizione dell'opera, Garin ritraccia il suo percorso formativo giovanile negli anni immediatamente successivi alla Riforma Gentile (1923), sottolineando proprio il merito di questa in rapporto al passato. Tale merito starebbe tutto nell'aver posto il principio del *Circolo*, ossia l'identità della filosofia con la (sua) storia:

In quell'anno [1923] entravano in vigore i nuovi programmi di filosofia introdotti dalla Riforma Gentile: lettura, nei tre anni di liceo, di alcune (quattro) opere di grandi filosofi (antichi, medievali, moderni e contemporanei) con un sobrio commento storico. Era un programma saggio, che poteva riuscire molto fecondo anche perché i testi indicati erano davvero grandi testi [...], e facili a collegarsi con opere e problemi che si studiavano in altre materie. Furono invece molti gli insegnanti che, per pigrizia o impreparazione, rimpiansero il precedente insegnamento sistematico, di elementi di psicologia, logica ed etica, distribuiti nei tre anni del liceo: un insegnamento fatto su manuali spesso sciagurati, oppure molto complessi e poco adatti (per esempio quello di Filippo Masci, arduo anche per l'Università)¹⁵.

Il giudizio del Garin sulla Riforma Gentile è inequivocabile. Il «prima» dell'insegnamento filosofico scolastico, di stampo positivistico – di cui ancora oggi si conosce ben poco, del resto¹⁶ – è relegato in un limbo negativo del quale il giovane intellettuale è stato ben lieto di sbarazzarsi fin da subito, nel corso della propria formazione. Il ciclo di studi del Garin, descritto in questa succinta autobiografia, è marcatamente «gentiliano», nella sostanza: tutto centrato sulle scienze umane; e tra gli studi svolti è quasi del tutto assente quello delle scienze e della filosofia delle scienze, nella dimensione europea che questa disciplina andava acquisendo proprio in quei decenni. Dunque, filologia, storia, letteratura, arti, affiancano e arricchiscono la filosofia nel senso di uno studio rigoroso e scientifico del «testo» in generale, e dei «classici» in particolare¹⁷. La lezione gariniana, pure critica del metodo attualistico, ne ha raccolto pienamente l'eredità, che passò attraverso un affinamento del metodo storico-filologico, contro le tipologie gentiliane, ma dove la filosofia è comunque il prodotto della sua storia, secondo il modello del *Circolo*. Afferma Garin:

Mi ero convinto che studiare un autore significava leggerlo in quanto ci aveva lasciato: leggerne ogni pagina, ogni frammento, fino a farne risultare ogni sfumatura di significato, ogni tensione interna, ogni minima variazione di tono, ogni eco di letture,

¹⁵ E. Garin, *La filosofia come sapere storico* cit., p. 119.

¹⁶ Cfr. Vega Scalerà, *L'insegnamento della filosofia dall'Unità alla riforma Gentile*, Firenze, La Nuova Italia, 1990.

¹⁷ *Ivi*, pp. 127-129.



Paolo Quintili

di conversazioni, di polemiche, di contrasti. Fondamentale, per questo, mi sembrava scandire nel tempo testi in apparenza compatti, sottolineare le varianti di sensi di un termine, ritrovando oscillazioni, incertezze, conflitti. Ricordo che la mia tesi di laurea aveva al centro la enumerazione dei significati che “amor di sé” (*self-love*) aveva nei *Sermons* di Butler, gli aggettivi a cui si accompagnava, il mutare di tono. Dal nesso fra l’amore di sé e la ragionevolezza, dalla profonda sfiducia nella capacità della ragione, cercavo di far scaturire la tesi del Butler circa il primato della coscienza morale da lui proposto con tanta energia e efficacia¹⁸.

Sono pagine che hanno fatto e fanno, ancora oggi, scuola. Fare filosofia in Italia, dopo Gentile e Garin, significa anzitutto *leggere bene* i testi filosofici, secondo un metodo filologico rigoroso applicato oramai non ai soli «Classici» ma anche ai «Minori»; e questo è uno degli acquisti maggiori della storiografia gariniana, che ci ha insegnato a vedere nei «minori» un’uguale dignità, posti sullo stesso terreno storico dei «maggiori», imponendo anche una giusta revisione (e allargamento) di quest’ultima categoria storiografica («i Classici»). Il merito del Garin è in tal senso immenso, quanto a sviluppo di strumenti di metodo e a finezza di concetto necessari a «fare bene storia» della filosofia. Ma è questo «fare», un fare filosofia *tout court*?

3. *La filosofia e la sua storia, come storia dei «problemi». Un nuovo modello.*

A nostro avviso un limite forte resta, in questo modello gentiliano-gariniano, erudito e filologico, del fare storico-filosofico, perché certe volte pare adombrarsi, minacciosa, quella figura dello «specialista in capocchie di spillo storiografiche», contro cui mise in guardia, pure in modo sgarbato, l’ultimo degli storici gentiliani della filosofia, Antimo Negri¹⁹. Il rapporto tra storia e filosofia, nel secondo decennio del secolo XXI, diviene sempre più problematico, giusto per il proliferare di ricerche super-settoriali che sembrano in certa misura perdere di vista un’ispirazione minimalmente «attualistica». Attualista non nel senso gentiliano del termine, ma in quello di un’attività intellettuale libera e volta alla *problematizzazione* del presente storico; mentre gli studi universitari (e scolastici in genere) di filosofia in Italia mostrano invece uno scollamento sempre più marcato della ricerca storiografica *dalla filosofia* stessa, intesa – come vorremmo continuare a intenderla – nel senso hegeliano, originario (della stessa disciplina in quanto tale), espresso nella celebre definizione: «La filosofia è *il proprio tempo appreso col pensiero* [...] Riconoscere la ragione come la rosa, nella croce del presente e quindi godere di questa – tale riconoscimento razionale è la *riconciliazione* con la realtà, che la filosofia consente...»²⁰.

¹⁸ *Ivi*, p. 130.

¹⁹ *Supra*, nota 9.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Con le aggiunte compiute da Eduard Gans*, trad. it. a cura di F. Messineo, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 18-19; il passo è citato in esergo proprio



Il «circolo della filosofia e della storia della filosofia» oggi

La storia della filosofia intesa nella maniera per noi oramai tradizionale, ovvero la filosofia *afferrata* nella/dalla sua storia²¹, ha in gran parte perso di vista «il proprio tempo appreso col pensiero», ossia *i problemi del presente* e andrebbe perciò riarticolata appunto nella forma di una storia dei problemi o delle «nozioni» filosofiche fondamentali – esempi: «La Natura», «La Tecnica», «La Storia», «La Coscienza», «La Libertà», «L'Arte», «Il Diritto» ecc. o anche nozioni ancora più contemporanee, come «Il Computer», «La Rete», «La Telematica», «La Società della Comunicazione», «L'Audience», «Il Fumetto»²² ecc. con riferimento alla loro genesi temporale *mirata sul presente*. C'è comunque assoluta necessità di un modello nuovo, diverso di storia della filosofia che colga, e debba cogliere, le questioni «classiche» già affrontate in vario modo (storicizzabile, appunto) dai benamati «Classici», con riferimento tuttavia al nostro presente.

Il modello che vorremmo proporre qui non è propriamente nuovo in senso stretto, ma fa riferimento, in maniera diretta, alla forma adottata in Francia e nei paesi anglosassoni di insegnare e fare filosofia *per problemi*, nelle scuole e nelle università²³. Da circa trent'anni si discute, in Italia, a livello istituzionale, di una «nuova riforma» dell'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria, che svecchi il modello gentiliano-gariniano, per andare in una direzione *più europea*, ma senza successo. La «Commissione Brocca», alla fine degli anni '80 del secolo scorso, aveva avviato un progetto importante che non ha poi avuto seguito (se non in chiave «sperimentale», ossia estemporanea e spesso improvvisata), di estensione dell'insegnamento della filosofia in tutti gli istituti secondari di secondo grado, con la scelta di un metodo storico-problematico e con programmi differenziati per ogni tipo di scuola²⁴.

dal Garin, all'inizio del saggio «Osservazioni preliminari a una storia della filosofia», in *La filosofia come sapere storico* cit., p. 33. Tale saggio fa seguito all'interminabile dibattito, che agitò a lungo la filosofia italiana, nella seconda metà del secolo scorso, sul primato tra Storia della filosofia (Garin) e Filosofia teoretica, nel saggio: «Filosofia e antifilosofia (Una discussione con Enzo Paci)», in *La filosofia come sapere storico* cit., pp. 18-32. Nel terzo decennio del secolo XXI siamo oramai fuori da quel contesto i dibattito ed è possibile ripensare il nesso storia-filosofia su un terreno nuovo, *transnazionale ed europeo*.

²¹ Un ottimo esempio è offerto dall'opera di Jacques D'Hondt (1920-2012); cfr. M. Vadée-J.C. Bourdin (éds.), *La philosophie saisie par l'histoire. Hommage à Jacques D'Hondt*, Paris, Kimè, 1999.

²² Un altro eccellente esempio di come si può (e si deve) far filosofia su queste nozioni fondamentali del nostro presente, come «il proprio tempo appreso col pensiero», lo offre A. Tagliapietra, *Filosofia dei cartoni animati. Un mitologia contemporanea*, Torino, Bollati Boringhieri, 2019, in cui non si tratta di leggere i «Cartoni Animati» da una prospettiva semiologica, artistica, cinematografica ecc. ma specificamente e segnatamente filosofica, come nei cap. 2: «Antropologia del cartone animato. Animare l'inanimato»; e cap. 3: «Ontologia ed estetica del cartone animato». Ci permettiamo di rinviare anche ai nostri fumetti: P. Quintili, *L'Illuminismo a fumetti. 1. L'Illuminismo inglese e scozzese*, Illustrazioni di Norie Kajihara, Roma, Editori Riuniti, 2001; e ID, *L'Illuminismo francese e la Rivoluzione a fumetti*, Illustrazioni di Norie Kajihara, Roma, Editori Riuniti, 2002.

²³ *L'Académie d'Amiens* ha pubblicato un ampio e dettagliato dossier sulla questione dell'insegnamento della filosofia in Francia, dal secolo XIX a oggi, in rete: <http://philosophie.ac-amiens.fr/028-histoire-de-l-enseignement-de-la-philosophie-en-france.html>.

²⁴ Cfr. AA.VV., *Piani di studio della scuola secondaria superiore e programmi dei trienni. Le proposte della Commissione Brocca*, Firenze, Le Monnier, 1992; G. Polizzi, *Programmi e orientamenti*



Paolo Quintili

Oggi il dibattito è fermo alla «riforma Gelmini» (2010) e ai tentativi di aggiustamento, più o meno mirati a estendere l'insegnamento della filosofia fuori dei confini dei Licei, ma più o meno con il medesimo approccio storicistico del passato²⁵. Di più, a nostro avviso è in corso, da oramai oltre un decennio, un vero e proprio «attacco» alla filosofia come pensiero critico-problematico, che ha fatto capo precisamente alla suddetta «Riforma Gelmini»²⁶. Il balletto di proposte, orientamenti, indicazioni, linee ecc. emanate dal 2010 a oggi è risultato essere uno specchietto per le allodole pedagogiche; e la proliferazione di «strumenti» testuali (libri, guide, manuali ecc.) è servita e serve ad autoalimentare l'industria editoriale scolastico-universitaria, lasciando poi la realtà delle pratiche d'insegnamento così come sono, abbandonate a se stesse o alla buona (o cattiva) volontà dei singoli docenti. C'è necessità – invece di discutere interminabilmente di «metodi» (perchè di questo ci si occupa nei diversi documenti orientativi, improntati tutti a un vuoto didatticismo metodologico) –, di gettarsi direttamente, come invitava a fare Hegel, nelle nuove acque filosofiche e imparare a nuotare.

4. *La nozione problematica di «natura»*

Portiamo qui un esempio diretto di come affrontare in modo alternativo, nei primi gradi scolastici del ciclo secondario superiore, l'insegnamento della filosofia, nella sua storia ma mirata al presente (ossia fuori del paradigma gentiliano-gariniiano). Si parte dall'analisi di un *problema* specifico, un grande problema, ovvero da una nozione filosofica precisa e importante: *La Natura*. È il primo capitolo di un potenziale Manuale di Storia della filosofia, per nozioni e per problemi. Potremmo articolare il concetto «classico» di natura – dopo un'*Introduzione* che si soffermi sull'etimologia greca di *Physis*, come «schiudimento», «nascimento» e il confronto con le nozioni di «caso» e di «arte/artificio», con relativi testi classici (es. Platone, *Leggi*, X, 889a²⁷) ecc. – in tre capi principali.

nell'insegnamento della filosofia in Italia e in Europa, in Enzo Ruffaldi (a cura di), *Insegnare filosofia*, Scandicci, La Nuova Italia, 1999 [2012²].

²⁵ Armando Girotti, *Riforma Gelmini e insegnamento della filosofia*, Padova, Sapere Edizioni, 2011. L'ultimo documento MIUR relativo alla questione è il dossier: *Orientamenti per l'apprendimento della Filosofia nella società della conoscenza*, disponibile in rete, che lascia intravedere un rinnovamento reale (atteso): <https://www.miur.gov.it/documents/20182/0/Documento+Orientamenti.pdf/14a00e61-8a8e-4749-9245-0d22bbb3c5eb>.

²⁶ Mi permetto di rinviare, su questo punto, a P. Quintili, *La philosophie sous attaque. L'Italie et la philosophie*, intervento al Convegno internazionale dedicato al 150° anniversario della morte di Victor Cousin (Cannes-Paris Sorbonne, 16-31 gennaio 2017: «Mort de l'enseignement philosophique ou épuisement du paradigme cousinien? »), in «I Problemi della Pedagogia», n.1/2018, pp. 147-161, in *Appendice*: « Dernières indications de règlement concernant l'enseignement de la Philosophie en Italie, dans les écoles secondaires, notamment dans les Licei (2010) ».

²⁷ Platone, *Leggi*, in *Opere complete*, vol. 7, a cura di A. Zadro, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 324-325: «ATENIESE. Le cose più grandi e importanti, dicono, fra quelle sopra elencate e le più belle, sembra le facciano la natura e il caso, e che l'arte faccia quelle meno importanti e più piccole,



1/ Il problema della «natura umana»

Grande tema, originariamente legato a quello della natura *tout court*, può essere sotto-articolato in un'analisi a) dell'«*Insufficienza dello 'stato di natura'*». L'idea di una *originaria* natura cui l'uomo apparterebbe, tutto intero, e tuttavia dal quale, «essere generico», per poter divenire veramente «essere umano», dovrebbe uscire²⁸. E qui il confronto/scontro va ovviamente verso Rousseau e Hegel, fino a una seconda sotto-articolazione, b) «*La definizione dell'uomo e della sua natura con la negatività*», l'uomo trasforma e cambia il proprio ambiente, costume, habitat ecc. sempre a partire da Hegel, Kant, Rousseau, ad es. le filosofie dell'esistenza del Novecento (i possibili testi a riguardo sono tanti²⁹). Dunque si arriva a una terza sotto-articolazione c): «*La 'perfettibilità' tipica dell'uomo, che lo differenzia dalle altre 'nature'*», qui i modelli critici di confronto sono noti: il Rousseau del secondo *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* (1755)³⁰ e le già citate «obiezioni» di Hegel e Kant. Infine, da questa

parte la quale, prendendo dalla natura i principi originari delle opere prime e più grandi, plasma e costruisce tutto ciò che è più piccolo e secondario e che noi tutti chiamiamo 'opera d'arte'...».

²⁸ Cfr. G. W. F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, a cura di N. Cantatore e G. Guerra, Roma, Antonio Tombolini Editore, 2017, pp. 212: «Lo stato di natura è la condizione della rozzezza, della violenza e della mancanza di diritto. Gli uomini devono uscirne per entrare nella società statale, poiché soltanto in essa si realizza il rapporto giuridico. *Chiarimento*. Lo stato di natura viene spesso rappresentato come una condizione *più compiuta* per l'uomo, più felice e di migliori, costumi. Per prima cosa va notato che l'*innocenza* in quanto tale non ha alcun valore morale, quando essa è inconsapevolezza del male e deriva dalla scarsità dei bisogni, che possono provocare il male. In secondo luogo, questa è molto più una condizione di *violenza* e di *ingiustizia*, anche perché in essa gli uomini si trattano secondo natura, e proprio secondo natura essi sono *disuguali*, tanto dal punto di vista della forza corporea, quanto da quello delle disposizioni spirituali, e fanno valere queste differenze l'una contro l'altra, con la violenza o con l'astuzia».

²⁹ Cfr. I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Lo stato di diritto*, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1973, pp. 51-55; E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1967, pp. 7-8: «L'homme lutte avec ses congénères pour son habitat, [...] pour la nourriture, mais ce n'est pas assez pour lui d'avoir chassé le concurrent, l'adversaire ; il veut le détruire ou le forcer à se soumettre à lui et à reconnaître sa maîtrise et sa domination, à faire à sa place ce que, jusque-là, il avait fait lui-même, à transformer ce que la nature présente immédiatement à l'homme, à chercher, produire, préparer la nourriture, la maison, à garder les femmes, à élever les enfants. En somme, l'homme ignore ce qu'il veut. Mais il sait très bien ce qu'il ne veut pas: [...] l'homme n'est pas ce qu'il est [...] parce qu'il ne veut pas être ce qu'il est, parce qu'il n'est pas content d'être ce qu'il est, d'avoir ce qu'il est. Il est l'animal qui parle, un des animaux qui parlent, mais il est le seul animal qui emploie son langage pour dire Non».

³⁰ Cfr. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, éd. par B. Gagnebin e M. Raymond, vol. III, Paris, Gallimard, 1964, p. 142: «Il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans. Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile? N'est-ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme rependant par la vieillesse ou d'autres accidents tout ce que sa *perfectibilité* lui avait fait acquérir,



Paolo Quintili

sotto-articolazione antropologica, si procede alla quarta, di carattere morale e etico-politico, della nozione di natura, d) «*L'idea di natura e il suo carattere normativo*», dove più che di una natura reale, si tratta di una natura immaginata, agognata e concepita come valore-limite. *Physis kryptestai philei*³¹, «la natura ama nascondersi», in un luogo u-topico e ideale, un «Altrove»³² che resta molto spesso al di là delle possibilità di esperienza umana, ma in cui giace la visione di una felicità piena, lungi dall'essere compiuta. È un aspetto fondamentale della nozione di natura riferita all'umano e all'umanizzazione del naturale³³. E da qui passiamo al secondo capo principale:

2/ *Natura e cultura*

L'endiadi è conseguente al discorso analitico precedente sulla natura umana, la quale si offre, nella sua dimensione compiuta, come *natura culturale*. Una prima sotto-articolazione fondamentale è a) «*Natura umana e società*». Anche qui si può partire da Platone, e dal celebre mito della creazione delle stirpi, di Epimeteo e di Prometeo, nel *Protagora* (320c-322e). Al momento della creazione

retombe ainsi plus bas que la bête même? Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir que cette faculté distinctive et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme; que c'est elle qui le tire, à force de temps, de cette condition originaire, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents; que c'est elle qui, faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature».

³¹ Cfr. G. Colli, *La natura ama nascondersi. Physis kryptestai philei*, Milano, Adelphi, 1988 [1948¹].

³² Cfr. il nostro *L'Ailleurs chez Rousseau. La cité et la campagne*, in J.-M. Counet, *La citoyenneté*, Actes du XXXIV^{ème} Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française (AS-PLF), n-Paris-Dudley, Peeters Publishers, pp. 127-139.

³³ Cfr. S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1967, pp. 43-44: «Les difficultés commencent lorsqu'on est sommé de désigner cette nature et d'en cerner le caractère normatif. Les deux doctrines prévalentes à ce sujet divergent fortement. La première projette cet ordre aux débuts brillants de l'espèce. Alors l'humanité en pleine sympathie avec son milieu accédait, sans effort excessif, aux choses auxquelles son appétit l'inclinait. Les créatures végétales et animales, l'eau, le vent, étaient à son niveau, elle les comprenait par communication spontanée, intuitive, grâce à un code pré-établi entre son âme et le monde. Tout ce qui écarte l'homme de cet état premier le rattache au domaine des artifices qui conviennent si peu au substrat organique de l'espèce, qu'ils surchargent et gauchissent. Par l'invention, de tous côtés, de structures inanimées, de nourritures chimiques, d'œuvres conçues grâce à des manipulations auxquelles font défaut le souffle de la vie et la finesse du sentiment, c'est une réalité déshumanisée qui s'installe. Notre nature subit nécessairement une altération profonde. C'est justement à ce propos que surgit l'incertitude. L'état naturel authentique est toujours un 'ailleurs' [...]. Cependant, tout en sachant que cet état est révolu, on ne réussit pas à le définir avec précision. L'appel du 'retour à la nature' est puissant. *Mais à quelle nature?* La seconde croyance, celle du progressisme naturel, décrit les débuts d'une humanité encore plongée dans le monde animal, à l'existence précaire, livrée à l'ignorance, aux hasards de la maladie, des saisons et de la pénurie. L'essentiel est de sortir de l'engourdissement originel. La robustesse et l'intelligence de notre espèce augmentant, les sciences parviennent à pallier les infirmités de notre constitution. Pourvu que l'on ne songe à ce passé que pour s'en détourner, on parviendra, dans l'avenir, à maîtriser l'univers qui aura enfin trouvé un antagoniste à sa taille. Aussi cette doctrine, forte de maint exemple, soutient-elle que la perfection de nos instruments et de notre savoir nous achemine vers l'état de nature transparent et achevé».



del mondo, dalla terra e dal fuoco, gli dèi incaricarono Epimeteo di assegnare a ciascuna specie animale delle qualità adatte a sopravvivere.

«Ad alcuni assegnava forza senza velocità, mentre forniva di velocità i più deboli» e a tutti, in vari modi, i mezzi per la sopravvivenza. Volendo aiutarli a sopportare le diversità delle stagioni e dei climi, li rivestì di spesse pellicce e li dotò di zoccoli e di corna ecc. « Solo che Epimeteo, al quale mancava compiuta sapienza, aveva consumato, senza accorgersene, tutte le facoltà naturali in favore degli esseri privi di ragione: gli rimaneva ancora da dotare il genere umano e non sapeva davvero cosa fare per trarsi d'imbarazzo». A questo punto, Prometeo, venuto a controllare il lavoro del fratello, è sorpreso nel constatare che questi aveva dimenticato di provvedere la razza umana di mezzi adeguati: «vede che tutti gli altri esseri viventi armoniosamente posseggono di tutto, e che *invece l'uomo è nudo, scalzo, privo di giaciglio e di armi*».

Quindi Prometeo, non sapendo cosa fare, ruba ad Efesto e ad Atena il fuoco e la conoscenza tecnica (*èntechnos sofia*), poi ne fa dono all'uomo per permettergli così di sopravvivere³⁴.

Questo grande mito – che può essere letto e commentato in classe – sta a significare che l'essere umano, in «natura», è originariamente *nudo* e non riesce a proteggersi se non facendo ricorso agli artifici dell'utensileria³⁵ e, in ultima istanza (come sostiene Protagora), alle risorse dell'arte politica, che è una vera e propria scienza³⁶. Questa nudità primitiva è stata quindi coperta, per così dire, da ciò che gli antropologi moderni, dopo J.-J. Rousseau³⁷, chiamano *la cultura*, che designa «*l'insieme delle forme acquisite di comportamento di un gruppo di individui uniti da una tradizione comune, trasmesse dall'educazione*»³⁸.

Il fatto constatabile che l'uomo è l'animale naturalmente culturale, che attua la propria stessa natura tramite artifici (ad. es. il linguaggio), si manifesta in modo chiaro nel caso dei «bambini selvaggi». Il caso del piccolo selvaggio Victor de L'Aveyron (1785-1828) – bambino dell'apparente età di 12 anni ritrovato tra le foreste dell'Aveyron in Francia, privo di linguaggio –, caso studiato dal medico e pedagogista francese Jean Itard (1774-1838) sul finire del secolo XVIII, attesta con chiarezza che la mancanza di contatto con altri uomini in società, e privo di stimoli «tecnici», l'uomo non differisce molto da altri animali bipedi, come i primati: «sarebbe uno dei più deboli e dei meno intelligenti tra gli animali»³⁹. *L'enfant d'Aveyron* sarebbe quindi l'unico esemplare di uomo al vero «stato di natura»?

³⁴ Platone, *Protagora*, trad. it. di F. Adorno, in *Opere*, vol. 1, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 1079-1080.

³⁵ Cfr. D. Morris, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale uomo*, trad. it. a cura di M. Bergami, Milano, Bompiani, 2017 [1967¹].

³⁶ Cfr. J. Brun, *La nudité humaine*, Paris, Fayard, 1973.

³⁷ Cfr. C. Levi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, in J.-J. Rousseau, *Emilio, o dell'educazione*, a cura di P. Massimi, Milano, Mondadori, 1997, pp. 701-711: «Postfazione».

³⁸ Margaret Mead, *Société, traditions et technologie*, Paris, Unesco, 1953, p. 13 [traduzione nostra].

³⁹ J. Itard, *Mémoire sur Victor de l'Aveyron*, in L. Malsoni, *Les Enfants Sauvages*, Paris. U.G.E. 10/18, 1984, pp. 24-25: «Jeté sur ce globe sans forces physiques et sans idées innées, hors d'état d'obéir par lui-même aux lois constitutionnelles de son organisation, qui l'appellent au premier



Paolo Quintili

È certo, tuttavia, che l'uomo è se stesso solo grazie alla società. Ma il concetto di una generica «società umana» basta essa sola a caratterizzare ciò che vi è di *originale* (non certo di «speciale»⁴⁰) nell'uomo in rapporto all'animale? La risposta può anche essere negativa. E qui perveniamo ad un'altra sotto-articolazione possibile del concetto di «natura», in forma di domanda: b) «*La società è una contro-natura?*». Gli antropologi e gli psicologi sociali più accorti (più filosofi) ci mettono in guardia contro una certa concezione pseudo-evoluzionista della società, una società «contro natura» (Moscovici) appunto, alimentata da un disconoscimento dei popoli «aborigeni» (ossia autoctoni, indigeni) o «selvaggi», e generatrice di *etnocentrismo*, neologismo-chiave utilizzato da C. Lévi-Strauss per designare quell'atteggiamento che consiste nel «*ripudiare puramente e semplicemente le forme culturali: morali, religiose, sociali, estetiche, che sono più lontane da quelle alle quali noi [occidentali] ci identifichiamo*»⁴¹.

Anche Serge Moscovici osserva che l'intolleranza, il razzismo e la xenofobia – prodotti dell'etnocentrismo – derivano da quest'idea di società «contro natura» che è generata da un'implicita (e ingenua) visione della natura stessa, come il luogo del puro biologico *inculturale*:

La foi dans l'existence d'une seconde nature, culturelle, surajoutée au substrat intact d'une première nature, biologique, est des plus tenaces. [...] Amalgamés, l'individu, l'animal, l'instinct, d'un côté, le collectif, l'homme, la raison ou la loi, de l'autre côté, rendent manifeste la cloison étanche qui sépare la fonction biologique de la fonction sociale. [...] La fragilité de ce partage commence à nous apparaître. [...] Bref, la société existe partout où existe la matière vivante relativement organisée: elle n'a pas commencé avec notre espèce et rien ne laisse supposer qu'elle disparaîtra avec nous. [...] Aussi bas et aussi loin que l'on descende sur l'échelle de l'évolution, on n'arrive pas à déceler l'existence d'un individu biologique, totalement non social. [...] De grands efforts intellectuels ont été dépensés pour trouver les racines de la société, système exclusivement humain, dans la nature: on l'imaginait comme un ordre triomphant du désordre, celui-ci animal, s'entend. Les observations auxquelles je fais

rang du système des êtres, l'homme ne peut trouver qu'au sein de la société la place éminente qui lui fut marquée dans la nature, et serait, sans la civilisation, un des plus faibles et des moins intelligents des animaux: vérité, sans doute, bien rebattue, mais qu'on n'a point encore rigoureusement démontrée... Les philosophes qui l'ont émise les premiers, ceux qui l'ont ensuite soutenue et propagée, en ont donné pour preuve l'état physique et moral de quelques peuplades errantes, qu'ils ont regardées comme non civilisées parce qu'elles ne l'étaient point à notre manière, et chez lesquelles ils ont été puiser les traits de l'homme dans le pur état de nature. Non, quoi qu'on en dise, ce n'est point là encore qu'il faut le chercher et l'étudier. Dans la horde sauvage la plus vagabonde comme dans la nation d'Europe la plus civilisée, l'homme n'est que ce qu'on le fait être; nécessairement élevé par ses semblables, il en a contracté les habitudes et les besoins; ses idées ne sont plus à lui; il a joui de la plus belle prérogative de son espèce, la susceptibilité de développer son entendement par la force de l'imitation et l'influence de la société».

⁴⁰ Cfr. il grande libro di F. Ferretti, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

⁴¹ C. Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, Unesco, 1952, p. 19.



Il «circolo della filosofia e della storia della filosofia» oggi

allusion nous informent que l'homme, s'il est arrivé autrement que la majorité des êtres vivants à instaurer un tel système, n'a pas pour autant accompli un acte exceptionnel ; *il a suivi une tendance commune à tous*⁴².

Non v'è cesura, in questa prospettiva, tra uomo, società e natura; e l'uomo risulta dunque essere (terza sotto-articolazione) c) «*Un essere sociale 'dotato di cultura'*», espressione/definizione coniata dall'etnologo e scrittore surrealista Michel Leiris (1901-1990), il quale ci sollecita con questa domanda di *culturalità naturale* come carattere «originale» dell'uomo, legata anzitutto al corpo e all'esperienza vissuta (e vivibile) del suo corpo, attraverso il linguaggio:

Les connaissances que la science occidentale de ce milieu du XX^e siècle possède en matière d'ethnographie, branche du savoir aujourd'hui constituée en discipline méthodique, permettent d'affirmer qu'il n'existe actuellement pas un seul groupe humain qu'on puisse dire "à l'état de nature". Pour en être assuré, il suffit de prendre en considération un fait aussi élémentaire que celui-ci: nulle part au monde on ne trouve de peuple où le corps soit laissé à l'état entièrement brut, exempt de tout vêtement, parure ou rectification quelconque (sous la forme de tatouage, scarification ou autre mutilation), comme s'il était impossible – si diverses que soient les idées dans le domaine de ce qu'en Occident on nomme la pudeur – de s'accommoder de ce corps en le prenant tel qu'il est de naissance. L'homme à l'état de nature est, en vérité, une pure vue de l'esprit, car il se distingue de l'animal précisément en tant qu'il possède une culture, dont même les espèces que nous considérons comme les plus proches de la nôtre sont privées, faute d'une intelligence symbolique suffisamment développée pour que puissent être élaborés des systèmes de signes tels que le langage articulé et fabriqués des outils qui, valorisés comme tels, sont conservés pour un usage répété. S'il n'est pas suffisant de dire de l'homme qu'il est un *animal social* (car des espèces très variées d'animaux vivent elles aussi en société), il peut être défini comme un *être doué de culture*, car, seul de tous les êtres vivants il met en jeu des artifices tels que la parole et un certain outillage dans ses rapports avec ses semblables et avec son environnement⁴³.

Una quarta sotto-articolazione dell'endiadi natura-cultura è offerta dalla definizione della cultura come codice di «regole», che vengono condivise da una collettività di uomini, «aborigeni» o «civilizzati» (ossia appartenenti al Primo o

⁴² S. Moscovici, *La Société contre nature*, Paris, U.G.E. 10/18, 1972, pp. 27-37, conclude l'autore: «L'inassouvie intolérance à l'altérité, passion nourricière de notre pensée, nous a poussés à voir un néant dans ce qui ne nous reflète pas, à restituer le différent comme lacunaire. Démarches parfaitement justifiées à partir de l'erreur initiale commise en identifiant les collectivités aborigènes, par exemple, à une ébauche barbare du système social à son point de jonction avec le système naturel, quand tout nous montre qu'elles ont suivi une évolution remarquable, distincte de la nôtre. Cette dernière, comparée à la leur, se révèle en fin de compte moins résistante au temps qui l'engendre et qu'elle engendre. Couverte par cette erreur, l'œuvre de la culture a pu être œuvre de destruction, parce que ses protagonistes se sont toujours donné le droit d'annihiler les débris d'un passé qu'elle estimait avoir mandat d'assimiler et d'effacer».

⁴³ Michel Leiris, *Cinq Études d'ethnologie. Le racisme et le Tiers Monde*, Paris, Gonthier-Média-tions, 1951, pp. 35-36.



Paolo Quintili

al Secondo mondo) che siano: d) «*La regola, segno della cultura*». Ancora una volta è l'antropologo-filosofo C. Lévi-Strauss a indicarci una via di comprensione di questo concetto essenziale. Il mondo delle regole si confronta costantemente con il disordine, il caos e l'entropia, da intendersi non come anomalie bensì quali correlati dialettici del «regolare» o del «normale». Affermò Lévi-Strauss, in un'opera ormai celebre (*Le strutture elementari della parentela*):

Cette absence de règles semble apporter le critère le plus sûr qui permette de distinguer un processus naturel d'un processus culturel. Rien de plus suggestif, à cet égard, que l'opposition entre l'attitude de l'enfant, même très jeune, pour qui tous les problèmes sont réglés par de nettes distinctions, plus nettes et plus impératives, parfois, que chez l'adulte, et les relations entre les membres d'un groupe simien, tout entières abandonnées au hasard et à la rencontre, où le comportement d'un sujet n'apprend rien sur celui de son congénère, où la conduite du même individu aujourd'hui ne garantit en rien sa conduite du lendemain. C'est, en effet, qu'il y a un cercle vicieux à chercher dans la nature l'origine de règles institutionnelles qui supposent – bien plus, qui sont déjà – la culture, et dont l'instauration au sein d'un groupe peut difficilement se concevoir sans l'intervention du langage. La constance et la régularité existent, à vrai dire, aussi bien dans la nature que dans la culture. Mais, au sein de la première, elles apparaissent précisément dans le domaine où, dans la seconde, elles se manifestent le plus faiblement, et inversement. Dans un cas, c'est le domaine de l'hérédité biologique, dans l'autre celui de la tradition externe. On ne saurait demander à une illusoire continuité entre les deux ordres de rendre compte des points par lesquels ils s'opposent⁴⁴.

Alla diversità delle società corrisponde dunque la diversità delle culture, mentre l'*universale* (oggetto della filosofia), ossia ciò che è comune a tutti gli uomini, è il segno della loro natura. È quanto afferma, del resto, lo stesso Lévi-Strauss, quando chiosa: «*Asseriamo dunque che tutto ciò che è universale nell'uomo dipende dalla natura e si caratterizza per la spontaneità, che tutto ciò che è sottoposto ad una norma, appartiene alla cultura e presenta gli attributi del relativo e del particolare*»⁴⁵. Ma a questo punto l'antropologo-filosofo segnala il fatto, unico nel suo genere, della proibizione dell'incesto. Come istituzione, tale proibizione dipende dalla regola, dunque dalla «cultura»; ma nello stesso tempo è un fenomeno universale e appartiene, come sembra, all'ambito della «natura». La natura umana ha questo di originale, che si radica nel culturale, e la cultura fa parte integralmente della natura dell'uomo.

C'è infine l'aspetto biologico dell'uomo e della *regola*. E qui giungiamo alla quinta e ultima sotto-articolazione dell'endiadi natura/cultura: e) «*Civilizzazione e patrimonio ereditario*». L'uomo, come tutti gli animali, è dotato di una *natura fisiologica* che non potrebbe mai essere modificata dalle regole e dalle abitudini

⁴⁴ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Berlin-New York, Mouton-De Gruyter, 2002 [1947¹], p. 9.

⁴⁵ *Ivi*, p. 10.



Il «circolo della filosofia e della storia della filosofia» oggi

sociali, cioè dalla cultura. Il costume, la consuetudine, non possono diventare «natura». Senza il supporto sociale tutto, per l'uomo, sarebbe indefinitamente da riiniziare sul piano culturale. Solo che sappiamo, ora, che il carattere proprio dell'uomo è precisamente quello di non attenersi mai alla sua sola natura biologica, ma al contrario di superarla, di trascenderla. Quello che chiamiamo «progresso», «civiltà», dunque, non è una fatalità naturale, genetica, ma è opera dell'uomo. La «natura umana» vive dentro questa contraddizione, dentro questo apparente paradosso. È quanto un grande biologo e umanista. Jean Rostand (1894-1977) ha saputo ben rilevare, ossia (contro le tesi celebri di Lamarck) la *non trasmissibilità dell'acquisito*:

Beaucoup d'auteurs ont supposé que les adjonctions successives qui constituent le progrès de la civilisation dans l'ordre intellectuel et moral, avaient pu retentir à la longue sur la substance même de l'homme. Quelque chose de l'acquis serait devenu inné. L'hérédité sociale se serait convertie en hérédité organique. Certes, nul n'a jamais pensé que cette conversion se fût accomplie selon des modes précis, et que, même après des millénaires de haute civilisation, les petits d'homme dussent venir au monde avec une science ou une morale infuses; mais on a pu présumer que les humains, à force d'avoir appris et compris, étaient devenus plus aptes à apprendre et à comprendre, qu'à force d'avoir redouté et respecté les règles sociales, ils étaient devenus plus enclins à obéir. Bref, sans que le contenu de la civilisation se fût inscrit dans le patrimoine héréditaire de l'espèce, elle s'y serait inscrite par une modification des habitudes et des instincts qui auraient rendu la matière humaine en quelque sorte plus éducable, plus ductile, plus civilisatrice. Si de tels esprits étaient dans le vrai, s'il était réel que le milieu intellectuel et social créé par l'esprit humain retentit sur l'animal humain, s'il le façonnait, s'il le préparait dans l'intimité de sa chair, si la coutume, pour peu que ce fût, devenait nature, alors tous les espoirs seraient permis quant à l'évolution future de notre espèce. De siècle en siècle, l'homme naîtrait mieux adapté à la société; et, ses qualités intellectuelles et éthiques se haussant de génération en génération, il progresserait indéfiniment, dans le sens même que réclament les nécessités collectives. Mais il faut bien rabattre d'un tel optimisme. [...] Il faut renoncer à l'idée que l'état de civilisation ait pu dans le passé modifier la substance humaine, et qu'il soit appelé à le modifier encore dans l'avenir. Tout ce que l'homme s'ajoute par le savoir, la réflexion ou la discipline, lui reste extérieur et superficiel. Ses gènes n'en reçoivent rien et donc, *rien ne s'en inscrit dans l'espèce*⁴⁶.

E giungiamo così al terzo e ultimo capo di questa nozione problematica di natura.

3/ *Natura umana e potere politico*

Nessun filosofo, forse, meglio di Rousseau, ha messo in evidenza la *patogenesi* della società umana (poi borghese), quando questa ha sancito le disuguaglianze (non naturali) tra gli uomini, come prodotto dell'istituzione culturale della socie-

⁴⁶ J. Rostand, *L'Homme. Introduction à l'étude de la biologie humaine*, Paris, Gallimard coll. «Idées», 1941, pp. 52-53.



Paolo Quintili

tà privata. È un testo fondatore della filosofia politica moderna, all'esordio della seconda parte del *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*. È questa dunque la prima sotto-articolazione del rapporto natura (umana) e politica: a) *Il conflitto tra l'uomo e la civiltà*. Osserva Rousseau:

Il primo che, recintato un terreno, ebbe l'idea di dire: Questo è mio, e trovò persone così ingenua da credergli, fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, guerre, assassini, quante miserie ed orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che, strappando i paletti o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: Guardatevi dall'ascoltare quest'impostore; siete perduti, se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra non è di nessuno. Ma con ogni probabilità allora le cose erano già arrivate al punto da non poter continuare come prima; infatti questa idea di proprietà, in quanto dipende da molte idee che la precedono e che son potute nascere solo gradualmente, non si formò all'improvviso nello spirito umano: si dovettero fare molti progressi, acquisire molte abilità e conoscenze, trasmetterle ed accrescerle di epoca in epoca, prima di arrivare a questo estremo limite dello stato di natura⁴⁷.

Ecco il paradosso espresso da Rousseau: la *perfettibilità*, caratteristica della natura umana, agisce e può agire, sul terreno sociale, etico e politico, anche in senso negativo; l'uomo può perfezionarsi tanto nel bene, quanto, soprattutto – nell'età moderna e contemporanea – *nel male*.

Se è vero che l'uomo è un essere sociale, questo soggetto naturale deve nondimeno fare un apprendistato della vita in società che comporta dei rischi, delle scelte e, in ultima analisi, dei valori. L'esistenza comunitaria non potrà svilupparsi se non grazie all'intervento di una disciplina collettiva e coercitiva, secondo Rousseau, all'origine della quale c'è un atto di *violenza*. Da ciò il carattere inevitabile del conflitto che opporrà, da sempre, l'individuo alla civiltà, che è opera anche di addomesticamento e di controllo, come asserisce Sigmund Freud studiando la natura biologica e istintiva dell'uomo, centrata sulla sessualità. L'essere umano sociale deve rifiutare i desideri più profondi, legati alla sua natura di essere naturalmente «libidico», e piegarsi alle ingiunzioni (alle regole) della società. Come Freud sottolineò con forza, l'uomo deve controllare, dominare il «principio di piacere» e fare posto al «*principio di realtà*». Un «dominio» che è la fonte di molteplici forme di nevrosi e di altre patologie mentali⁴⁸.

⁴⁷ J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, Sansoni, 1972, p. 60.

⁴⁸ Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà* [1931], a cura di S. Mistura, trad. it. di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2009, p. 137-138: «Al culmine di un rapporto d'amore, per l'ambiente non resta alcun interesse; la coppia di innamorati basta a se stessa, non ha nemmeno bisogno del figlio in comune per essere felice. In nessun altro caso *Eros* rivela così chiaramente la sua essenza più profonda, l'intento di fare di una pluralità uno; ma quando, come è ormai proverbiale, nell'innamoramento di due persone raggiunge lo scopo, non vuole andare oltre. Fin qui potremmo benissimo immaginare una comunità civilizzata composta da simili individui doppi che, saziati libidicamente in se stessi, fossero collegati dal lavoro e dagli interessi comuni. In tal caso, la civiltà non dovrebbe sottrarre energia alla sessualità. Ma questa auspicabile condizione non esiste e non è mai esistita; la realtà ci insegna che la civiltà non si accontenta dei legami che sinora le sono stati concessi, che vuole



Il «circolo della filosofia e della storia della filosofia» oggi

Per altro verso, un'altra sotto-articolazione del rapporto natura/politica è offerta dalla concezione pessimistica della natura umana – all'opposto di quella di Rousseau – che ebbe Machiavelli, il quale mise in evidenza la naturale crudeltà dell'essere umano, l'astuzia che lo connota, al servizio del potere e dell'azione politica in società. Ecco la seconda sotto-articolazione: b) *Il potere e la democrazia opposti alla natura*. Consigliando al Principe di «essere volpe per riconoscere le trappole e leone per far paura ai lupi», Machiavelli afferma il principio, celebre, che «il (giusto) fine giustifica i (malvagi) mezzi», secondo i principi di un realismo politico che fa passare avanti gli interessi dello Stato e della cosa pubblica, rispetto alle strette esigenze della morale personale. È il definitivo divorzio della politica dalla morale. Infatti, il potere politico, quanto meno alle origini, favorisce la casta dei governanti e reprime le rivendicazioni del popolo, se necessario, nel caso, con la violenza⁴⁹.

In un testo celebre del 1932 (*Le due fonti della morale e della religione*), alle soglie dell'abisso nazi-fascista in cui stava cadendo l'Europa, Henri Bergson (1859-1941) prende di petto la questione sollevata da Machiavelli, e la prende sul serio, senza condanne o infingimenti, mostrando che la *democrazia*, che è un valore politico acquisito per l'età contemporanea *ma fragile*, la cui ambizione è di riasociare, in modo nuovo dopo la lezione machiavelliana, i valori morali ai valori politici, non può apparire che al termine di una lunga evoluzione, di un *progresso reale* dell'umanità. È necessario un vero e proprio cambiamento antropologico, senza il quale ciò che chiamiamo «democrazia» diviene un mero gioco di false apparenze e di maschere (Machiavelli, ancora). Afferma infatti Bergson:

On comprend donc que l'humanité ne soit venue à la démocratie que sur le tard [...]. De toutes les conceptions politiques c'est en effet la plus éloignée de la nature, la seule qui transcende, en intention au moins, les conditions de la « société close ». Elle attribue à l'homme des droits inviolables. Ces droits, pour rester inviolés, exigent de la part de tous une fidélité inaltérable au devoir. Elle prend donc pour matière un homme idéal, respectueux des autres comme de lui-même, s'insérant dans des obligations qu'il tient pour absolues, coïncidant si bien avec cet absolu qu'on ne peut plus dire si c'est le devoir qui confère le droit ou le droit qui impose le devoir. Le citoyen ainsi défini est à la fois « législateur et sujet », pour parler comme Kant. L'ensemble des citoyens, c'est-à-dire le peuple, est donc souverain. Telle est la démocratie théorique. Elle proclame la liberté, réclame l'égalité, et réconcilie ces deux sœurs ennemies en

unire anche libidicamente i membri della comunità, che a questo scopo si serve di ogni mezzo, che favorisce in ogni maniera la creazione fra loro di forti identificazioni, che mette in campo grandi quantità di libido inibita nella meta per rafforzare attraverso rapporti di amicizia i legami all'interno della comunità. Per raggiungere tali obiettivi è inevitabile la limitazione della vita sessuale. Non riusciamo però a comprendere quale necessità spinga la civiltà lungo questo percorso e sia all'origine della sua ostilità nei confronti della sessualità. Deve trattarsi di un fattore perturbante che non abbiamo ancora scoperto».

⁴⁹ Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe. Saggi e commenti*, edizione del centenario, a cura di G. Inglese, Roma, Treccani, 2013, p. 122: «Sendo dunque necessitato uno principe sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il leone: perché el leone non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi; bisogna adunque essere golpe a conoscere e' lacci e leone a sbigottire e' lupi: coloro che stanno semplicemente in sul leone non se ne intendono».

leur rappelant qu'elles sont sœurs, en mettant au-dessus de tout la fraternité. Qu'on prenne de ce biais la devise républicaine, on trouvera que le troisième terme lève la contradiction si souvent signalée entre les deux autres, et que la fraternité est l'essentiel: ce qui permettrait de dire que la démocratie est d'essence évangélique, et qu'elle a pour moteur l'amour. [...] Voilà donc la démocratie dans son essence. Il va sans dire qu'il y faut voir simplement un idéal, ou plutôt une direction où acheminer l'humanité. D'abord, c'est surtout comme protestation qu'elle s'est introduite dans le monde. Chacune des phrases de la *Déclaration des droits de l'homme* est un défi jeté à un abus⁵⁰.

E qui Bergson conclude che tale «sfida» all'abuso è anche una sfida alla e *contro la natura*.

Potremmo concludere ritornando qui sulla tesi fondamentale di Freud e la constatazione che il prezzo da pagare per la conquista di una dimensione «democratica» della natura umana è sempre molto alto e che il pericolo dei «lupi», delle «volpi» e dei «leoni» machiavelliani è sempre lì, presente, sullo sfondo di ogni regime democratico attuale. In questa prospettiva, arriviamo alla terza e ultima sotto-articolazione possibile del tema natura/politica: c) «*La Natura repressa*». E qui chiamiamo in causa il punto di vista «rivoluzionario» di Herbert Marcuse, esposta nel celebre *L'uomo a una dimensione* (1964). L'idea essenziale e, forse, ancora attuale, di Marcuse è che l'umanità invece di obbedire a una sua finalità naturale (l'Eros, di Freud; l'amore/*agàpe*, di Bergson), è sottomessa a una finalità artificiale imposta da interessi economici privati basati su una struttura socio-economica che privilegia certi gruppi sociali contro altri. La *repressione* – politica e libidica – che ne risulta spiegherebbe i disagi e le infelicità di cui soffrono gli uomini contemporanei. È quanto affermarono, negli anni '70 del secolo scorso, ad esempio anche i sostenitori dell'anti-psichiatria: le malattie mentali sarebbero il risultato di un'aggressione della società che soffoca artificialmente la normalità naturale. Scrive l'anti-psichiatra scozzese Ronald D. Laing: «*Noi nasciamo in un mondo in cui l'alienazione ci aspetta. Siamo potenzialmente uomini, ma in stato di alienazione, e questo stato non è semplicemente un processo naturale. L'alienazione, che è il nostro destino presente, è il risultato di una violenza scandalosa perpetrata da certi esseri umani contro altri esseri umani*»⁵¹. La stessa argomentazione propone Marcuse, denunciando

⁵⁰ H. Bergson, *Les deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 1932, p. 151-152, concludendo: «Les formules démocratiques, énoncées d'abord dans une pensée de protestation, se sont ressenties de leur origine. On les trouve commodes pour empêcher, pour rejeter, pour renverser; il est moins facile d'en tirer l'indication positive de ce qu'il faut faire. Surtout, elles ne sont applicables que si on les transpose, absolues et quasi évangéliques, en termes de moralité purement relative, ou plutôt d'intérêt général; et la transposition risque toujours d'amener une incurvation dans le sens des intérêts particuliers. Mais il est inutile d'énumérer les objections élevées contre la démocratie et les réponses qu'on y fait. *Nous avons simplement voulu montrer dans l'état d'âme démocratique un grand effort en sens inverse de la nature*» (corsivo nostro).

⁵¹ R. D. Laing, *La politique de l'expérience. Essai sur l'aliénation*, Paris, Stock, 1969, p. 16, cit. in Clément Rosset, *L'anti-nature. Éléments pour une philosophie tragique*, Paris, P.U.F. 2015, chapitre 2: «Les aléas modernes de l'idée de nature», p. 295 [traduzione nostra].

Il «circolo della filosofia e della storia della filosofia» oggi

do i misfatti della «società industriale avanzata», che impone all'umanità una felicità fittizia – quella del mondo dei consumi e dei mercati – cioè una felicità *contro natura*, che causa repressione e nevrosi. E torniamo così alle tesi rousseauiane del secondo *Discorso*.

La filosofia critica di Marcuse è una denuncia di falsi bisogni, «non naturali» e «non-necessari» – per dirla con Epicuro – che la società capitalista impone ai soggetti consumatori, con violenza occulta ma non meno repressiva e disumanizzante:

L'intensità, la soddisfazione e persino il carattere dei bisogni umani, al di sopra del livello biologico, sono sempre stati condizionati a priori. Che la possibilità di fare o lasciare, godere o distruggere, possedere o respingere qualcosa sia percepita o no come *un bisogno* dipende da che la cosa sia considerata o no desiderabile e necessaria per le istituzioni e gli interessi sociali al momento prevalenti. In questo senso i bisogni umani sono bisogni storici e, nella misura in cui la società richiede lo sviluppo repressivo dell'individuo, i bisogni di questo e la richiesta di soddisfarli sono soggetti a norme critiche di importanza generale. È possibile distinguere tra bisogni veri e bisogni falsi. I bisogni 'falsi' sono quelli che vengono sovrimposti all'individuo da parte di interessi sociali particolari cui preme la sua repressione: sono i bisogni che perpetuano la fatica, l'aggressività, la miseria e l'ingiustizia. Può essere che l'individuo trovi estremo piacere nel soddisfarli, ma questa felicità non è una condizione che debba essere conservata e protetta se serve ad arrestare lo sviluppo della capacità (sua e di altri) di riconoscere la malattia dell'insieme e afferrare le possibilità che si offrono per curarla. Il risultato è pertanto un'euforia nel mezzo dell'infelicità. La maggior parte dei bisogni che oggi prevalgono, il bisogno di rilassarsi, di divertirsi, di comportarsi e di consumare in accordo con gli annunci pubblicitari, di amare e odiare ciò che altri amano e odiano, appartengono a questa categoria di falsi bisogni. Tali bisogni hanno un contenuto e una funzione sociali che sono determinati da potenze esterne, sulle quali l'individuo non ha alcun controllo; lo sviluppo e la soddisfazione di essi hanno carattere eteronomo. Non importa in quale misura tali bisogni possano essere divenuti quelli propri dell'individuo, riprodotti e rafforzati dalle sue condizioni di esistenza; non importa fino a qual punto egli si identifica con loro, e si ritrova nell'atto di soddisfarli: essi continuano ad essere ciò che erano sin dall'inizio, i prodotti di una società i cui interessi dominanti chiedono forme di repressione. Il prevalere di bisogni repressivi è un fatto compiuto, accettato nel mezzo dell'ignoranza e della sconfitta, ma è un fatto che deve essere rimosso sia nell'interesse dell'individuo felice sia di tutti coloro la cui miseria è il prezzo della sua soddisfazione. I soli bisogni che hanno un diritto illimitato ad essere soddisfatti sono quelli vitali: il cibo, il vestire, un'abitazione adeguata al livello di cultura che è possibile raggiungere. La soddisfazione di questi bisogni è un requisito necessario per poter soddisfare tutti gli altri bisogni, sia quelli non sublimati sia quelli sublimati⁵².

⁵² H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Trad. it. di L. Gallin e T. Giani Gallino, Torino, Einaudi, 1967, pp. 63-65.

Paolo Quintili

Abbiamo offerto qui solo un esempio del modo di presentare il rapporto Filosofia (concetti, problemi) e Storia (fatti, testi e documenti), ai fini di un apprendimento corretto e consapevole della nostra disciplina a scuola, in un'articolazione diversa rispetto alla tradizione recente (ma non in contraddizione con essa, per l'attenzione filologica al testo e al contesto)⁵³. Ci auguriamo, concludendo, che un consimile approccio per contenuti e problemi, possa finalmente entrare nei prossimi progetti di «riforma» dell'insegnamento secondario della filosofia in Italia.

⁵³ Un buon manuale di Filosofia per i licei, che procede in tale direzione, il solo, a nostra conoscenza, per ora è quello di S. Givone-F. P. Firrao, *Philosophia/Filosofia. Con Seminari*, 2 vol, Firenze, Bulgarini, 2012.

⊕

Providence in Ordinary

On Human Language in Giambattista Vico's *The New Science*

Thomas K. Graff
(University of Cambridge)
tkg25@cam.ac.uk

Articolo sottoposto a *double blind peer review*
Ricevuto: 19/06/2020 – Accettato: 23/08/2020 – Pubblicato: 12/2020

⊕

Abstract: Against a presumed antagonism in 18th century philosopher Giambattista Vico between divinity and humanity as the “true” author of history, this article aims to recuperate one aspect of the harmony of human and divine action via what I term the “ordinary providence” of Vico’s *The New Science*. According to Vico’s philosophy of history, the histories of the Gentile and Hebrew races diverge not with respect to whether but how divine providence is variously present to them. The nondescript providential gift of the former, I argue, is realized in and as human language itself. In this unity, the *poiesis* of language is ontologically significant: humans as signifiers both form and are formed by their signs. Ultimately, via exploration of Vico’s “ordinary providence,” I offer that divine providence can be re-imagined not as overwhelming human agency in history (contra the neo-Stoicism and neo-Epicureanism of Vico’s time) nor as interrupting or suspending it (contra claims of occasionalism in Vico), but as fully capacitating it.

⊕

Keywords: Giambattista Vico; philosophy of history; providence; language; *poiesis*

Introduction

If *The New Science of Giambattista Vico* frustrates straightforward interpretation of the relation of divine providence and human agency in history, its aim is at least clear. Vico’s *magnum opus* boldly claims to re-establish the centrality of divine providence to the origin, progress, and end of civil society, and conversely, to rebuke any vision of humanity in history that disregards its divine foundation. Vico images this intellectual *lacuna* in his famous frontispiece as a half-supported globe, writing,

Perciò il globo, o sia il mondo fisico, ovvero natural in una sola parte egli dall’altare vien sostenuto; perché i filosofi infin’ ad ora, avendo contemplato la divina provveden-

za per lo sol'ordine naturale, ne hanno solamente dimostrato una parte [...] ma no 'l contemplarono già per la parte, ch'era più propria degli uomini, la natura de' quali ha questa principale propietà d'essere socievoli¹.

With his visionary socio-historical spirit, Vico thus hopes to restore a firm foundation to what in his eyes has become an enervated epistemology, upon which the “globe” of the natural world precariously verges. His muse is the «metaphysic» of the frontispiece, «the lady with the winged temples» who «contemplates in God the world of human minds [...] in order to show His providence in the world of human spirits, which is the civil world or world of nations»². On the one hand, Vico thus justifies the role of divine providence in history as «a chief business of our Science», and accordingly entitles his radically new science «a rational civil theology of divine providence»³. On the other hand, what is charted throughout is emphatically the course of human history, whose emphasis on the *civil* threatens to far outstrip its theology. Hence the complexity, if not the expected equivocation, of the *New Science*: who is the protagonist of providential history, divine intervention, or human sociality?

This article proposes that the antagonism presumed within Vico's *New Science* between divine providence and human social agency is ultimately a false dialectic. There are indeed multiple ways to confound the relation between human and divine agency, and Vico concerns himself in the text with disabusing various misrepresentations within Stoic and Epicurean cosmologies. Nevertheless, I argue that what might reground a proper reading of the harmony of God's providential action in history and humanity's socio-historical agency is to recuperate the centrality of what I term the “ordinary” providence of Vico's *New Science*.

This grace, which informs the history of the Gentile race in particular, is the capacity for language itself. For Vico, human language, its instantiation in embodied practices of signification and sociality, and ultimately the Gentile race's capacity to author history itself is *also* a manifestation and consequence of divine gift. In this unity, history is God's ordinary providence realized in human

¹ Giambattista Vico, *La Scienza Nuova* (1744), a cura di Paolo Cristofolini e Manuela Sanna, vol. 9, *Opere di Giambattista Vico* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2013), §2. The typographical peculiarities of capitalization and italics in Vico's original 1744 text have here been simplified for the sake of legibility. «The globe, or the physical, natural world, is supported by the altar in one part only, for, until now, the philosophers, contemplating divine providence only through the natural order, have shown only a part of it [...] But the philosophers have not yet contemplated His providence in respect of that part of it which is most proper to men, whose nature has this property: that of being social», Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, trans. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch (Ithaca: Cornell University Press, 1948), §2.

² Vico, *The New Science*, §2, «La donna con le tempie alate»; «contempla in Dio il mondo delle menti umane [...] per dimostrarne la provvidenza nel mondo degli animi umani, ch'è 'l mondo civile, o sia il mondo delle nazioni [...]», Vico, *La Scienza Nuova*, §1.

³ Vico, *The New Science*, §2, «che principalmente s'occupa questa scienza di ragionare»; «una teologia civile ragionata della provvidenza divina», Vico, *La Scienza Nuova*, §2.

Providence in Ordinary

language. Grace capacitates human speech, and humanity in and through the practice of embodied language, which Vico will define further in his exploration of *piet * and the *senso comune*, propels the course of history.

1. *Part One. Providence or Puppetry?*

For Vico, in order to vindicate the integrity of divine providence in history, one must first disabuse its alluring but mendacious philosophical alternatives. As Joseph Mali notes in *The Rehabilitation of Myth: Vico's New Science*, the natural philosophies of Stoicism and Epicureanism and their intellectual recrudescence in Vico's early 18th century Naples actively rejected notions of the providential in history. Mali writes,

In his own time, [Vico] found the same old polar positions of "fate" and "chance" reaffirmed, respectively, by the modern exponents of "Stoic" determinism and "Epicurean" libertinism: "the latter asserting that human affairs are agitated by a blind concourse of atoms, the former that they are drawn by a deaf chain of cause and effect"⁴.

Max Harold Fisch and Thomas Goddard Bergin further isolate Epicureanism as the regnant Neapolitan philosophical heritage which Vico most actively resisted. The «eclectic interests and enthusiasms» of Vico's Napoli for Epicureanism is described as a kind of philosophical patriotism. Naples was

the Italian seat of Epicureanism in Roman times; it was there that Siro and Philodemus taught and Virgil and perhaps Lucretius studied. In the Renaissance, Giovanni Pontano, founder of its Accademia Pontaniana, was the first serious critic of the text of Lucretius. And now in Vico's boyhood a fresh impetus to Epicurean studies had been given by the writing of Pierre Gassendi⁵.

Yet, behind this illustrious past lurks an illusory anthropology. Simply put, for Vico Epicurean cosmology debilitates human volition. The claim, as Mali glosses, that

all beings, including man, were only "bodies in motion", moving at random according to their inner will-power, or natural "endeavor", inflated the efficacy of "free will" beyond meaningful proportions⁶.

⁴ Joseph Mali, *The Rehabilitation of Myth: Vico's New Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 110–1. Internal Citation from *The New Science*, §342.

⁵ Max Harold Fisch and Thomas Goddard Bergin, introduction to Giambattista Vico, *The Autobiography of Giambattista Vico*, trans. Max Harold Fisch and Thomas Goddard Bergin (Ithaca: Cornell University Press, 1944), 31–2.

⁶ Mali, *The Rehabilitation of Myth*, 111.

That is to say, «agitated» by a blind, atomic, and random reality, the Epicurean is not self-determining but rather the ontological prey of a «deaf chain of cause and effect»⁷. Even under the pretense of a free will, human beings are not agents in history, but rather its captives.

Significantly, Vico observes an unexpected *coincidentia oppositorum* with regards to Epicureanism and Stoicism, as philosophical models that variously but equally undermine human agency in history. As Benedetto Croce writes,

la dottrina [stoica] del fato si aggira in un circolo vizioso, perché la serie eterna delle cagioni, con la quale esso tiene cinto e legato al mondo, pende dall'arbitrio di Giove e Giove è insieme soggetto al fato; onde c'è rischio che gli stoici restino avvolti in quella «catena di Giove», con la quale vogliono trascinare le cose umane⁸.

Binding and bound, the cosmological ouroboros of Stoicism envisions reality as a brute concatenation of events willed by “Jupiter,” whose own divine agency is circumscribed within fate. In a contemporary idiom, Vico would likewise criticize Spinoza’s adaptation of Stoic philosophy, especially in its subtle rhetorical substitution of Jupiter with “God.” As Mali writes, «by identifying everything (including God) with Nature, and subjecting all beings to her laws, [Vico] completely undermined the validity of freedom, spontaneity, and hence of free will»⁹.

1.1. *Mind in Vico*

Vico thus discards both Epicureanism and Stoicism as philosophical half-truths. The former is overly capricious, a «deaf chain of cause and effect»; the latter a fatalistic recapitulation of the same. Instead, Vico attempts to vindicate humanity as the author of history in and through a focused study of human society, the knowledge of which, he argues, humanity has privileged access. «One cannot but marvel», he writes,

Lo che a chiunque vi rifletta, dee recar maraviglia; come tutti i filosofi seriamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale; del quale, perché Iddio egli il fece, esso ne ha la scienza; e traccurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile; del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini [...] ¹⁰.

⁷ Mali, *The Rehabilitation of Myth*, 111. .

⁸ Benedetto Croce, *La Filosofia di Giambattista Vico*, a cura di Felicita Audisio (Napoli: Bibliopolis, 1997), 114, «the [Stoic] doctrine of fate moves in a vicious circle, because the eternal series of causes in which it holds the world bound and chained, depends upon the will of Jupiter, and at the same time Jupiter is subject to fate; whence it results that the Stoics are themselves entangled in that ‘chain of Jupiter’ with which they would imprison all things human», Benedetto Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*, trans. R.G. Collingwood (New York: Russell & Russell Inc., 1964), 117.

⁹ Mali, *The Rehabilitation of Myth*, 111.

¹⁰ Vico, *The New Science*, §331, «that the philosophers should have bent all their energies to the study of the world of nature, which, since God made it, He alone knows; and that they should have neglected the study of the world of nations, or civil world, which, since men had made it, men

Providence in Ordinary

Social science, the «study of the world of nations», spans the course of human history from its origins to Vico's own 18th century Italy, all of which is intelligible, he continues, to the «modifications of our own human mind»:

Ma in tal densa notte di tenebre, ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar' in dubbio; che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini: onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i principj dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana¹¹.

Here, “mind” denotes the uniquely *human* genius and genesis of civil history: a history that is eminently knowable by humans because made by humans—an insight originally formulated 30 years prior as the *verum-factum* principle with which he begins his *De Antiquissima Italorum Sapientia*, i.e. that «[t]he true is precisely what is made» (*verum esse ipsum factum*)¹². Ultimately, neither fate nor chance directs history, but the creative intelligence of the human mind. In the concentric circles of human relations, private and public, human action is sovereign: prospectively inaugurating and refining civil history, and retrospectively studying its development, because eminently knowable in and as modification of mind.

Nevertheless, Vico's denotation of “mind” in the *New Science* as a whole seems ambivalent. While intuitively referring to the human mind in its historical modification and development, “mind” attracts equally divine resonances from the onset of the *New Science*. Charting the serendipitous passage from humanity's vice-ridden prototypical forms of human society to the great virtues of commonwealths, Vico in fact praises a *divine* mind:

come della ferocia, dell'avarizia, dell'ambizione [...] ne fa la milizia, la mercatanzia, e la corte; e sì la fortezza, l'opulenza, e la sapienza delle repubbliche: e di questi tre grandi vizj, i quali certamente distruggerebbero l'umana generazione sopra la

could come to know», Vico, *La Scienza Nuova*, §114.

¹¹ Vico, *La Scienza Nuova*, §113–4, «But in the night of thick darkness enveloping the earliest antiquity, so remote from ourselves, there shines the eternal and never failing light of a truth beyond question: that the world of civil society has certainly been made by men, and that its principles are therefore to be found within the modifications of our own human mind», Vico, *The New Science*, §331.

¹² Giambattista Vico, *On the Most Ancient Wisdom of the Italians*, trans. L.M. Palmer (Ithaca: Cornell University Press, 1988), 46. Vico introduces the *verum-factum* principle as follows: «Latinis *verum*, & *factum* reciprocantur, seu [...] convertuntur [...] hominem autem vulgo describebant animantem *rationis participem*, non compotem usquequaque. Altrinsecus uti verba idearum, ita ideae symbola, & notae sunt rerum. Quare quemadmodum legere ejus est, qui colligit elementa scribendi, ex quibus verba componuntur; ita intelligere sit colligere omnia elementa rei, ex quibus perfectissima exprimitur idea. Hinc conjicere datur, antiquos Italiae sapientes in haec de vero placita concessisse: Verum esse ipsum factum; ac proinde in Deo esse primum verum, quia Deus primus Factor; infinitum, quia omnium Factor; exactissimum, quia cum extima, tum intima rerum ei repraesentat elementa, nam continet», Giambattista Vico, *De Antiquissima Italorum Sapientia*, a cura di Manuela Sanna (Edizioni di Storia e di Letteratura: Roma, 2005), I, 14.



Thomas K. Graff

terra, ne fa la civile felicità. Questa dignità pruova, esservi provvidenza divina; e che ella sia una divina mente legislatrice; la quale delle passioni degli uomini tutti attenuti alle loro private utilità [...] ne ha fatto gli ordini civili, per gli quali vivono in umana società¹³.

Vico concludes his treatise in similar opacity. He writes,

Perchè pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni [...] ma egli è questo mondo senza dubbio uscito da una Mente, spesso diversa, ed alle volte tutta contraria, e sempre superiore ad essi fini particolari, ch'essi uomini si avevan proposti [...] ¹⁴.

The passage most illustrative of this mind “often diverse” and “superior” to the ends of men is as follows:

Imperciocchè vogliono gli uomini usar la libidine bestiale, e disperdere i loro parti; e ne fanno la castità de' matrimonj, onde sorgono le famiglie: vogliono i padri esercitare smoderatamente gl'imperj paterni sopra i clienti; onde sorgono le città: vogliono gli ordini regnanti de' nobili abusare la libertà signorile sopra i plebei; e vanno in servitù delle leggi, che fanno la libertà popolare: vogliono i popoli liberi sciogliersi dal freno delle lor leggi; e vanno nella soggezion de' monarchi [...] vogliono le nazioni disperdere sè medesime; e vanno a salvarne gli avanzi dentro le solitudini; donde qual fenice nuovamente risurgano¹⁵.

In response to this passage, Mark Lilla in *G.B. Vico: The Making of an Anti-Modern* voices Vico's astonishment at his own discovery: «Must we not, Vico concludes, say that this is a counsel of superhuman wisdom?»¹⁶.

¹³ Vico, *La Scienza Nuova*, §75, «Out of ferocity, avarice, and ambition [...] it creates the military, merchant, and governing classes, and thus the strength, riches, and wisdom of commonwealths. Out of these three great vices, which could certainly destroy all mankind on the face of the earth, it makes civil happiness. This axiom proves that there is divine providence and further that it is a divine legislative mind. For out of the passions of men each bent on his private advantage [...] it has made the civil institutions by which they may live in human society», Vico, *The New Science*, §132–3.

¹⁴ Vico, *The New Science*, §1108, «[i]t is true that men have themselves made this world of nations [...] but this world without doubt has issued from a mind often diverse, at times quite contrary, and always superior to the particular ends that men had proposed to themselves», Vico, *La Scienza Nuova*, §523.

¹⁵ Vico, *La Scienza Nuova*, §523–4, «Men mean to gratify their bestial lust and abandon their offspring, and they inaugurate the chastity of marriage from which the families arise. The fathers mean to exercise without constraint their paternal power over their clients, and they subject them to the civil powers from which the cities arise. The reigning orders of nobles mean to abuse their lordly freedom over the plebeians, and they are obliged to submit to the laws which establish popular liberty. The free people mean to shake off the yoke of their laws, and they become subject to monarchs [...] The nations mean to dissolve themselves, and their remnants flee for safety to the wilderness, whence, like the phoenix, they rise again», Vico, *The New Science*, §1108.

¹⁶ Mark Lilla, *G.B. Vico: The Making of an Anti-Modern* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 224.



Providence in Ordinary

Whose mind is Vico here addressing? A human, social mind, or a «divine legislative mind»? If the latter, what use is humanity's intelligence in understanding civil institutions whose modifications derive from an unknowably divine—rather than human—mind? Does not Vico obfuscate his knowable world of nations with a mind transcendent to the modifications of the human mind? And yet, we read immediately following, «[t]hat which did all this was mind, for men did it with intelligence; it was not fate, for they did it by choice; not chance, for the results of their always so acting are perpetually the same»¹⁷.

In repudiating both Stoicism and Epicureanism and extolling instead a superhuman wisdom mind directing history, one fears that Vico inadvertently recapitulates the very determinist systems that he seeks to reject. Such a criticism, at least, Croce levies against Vico, as one who co-opts the Christian God as yet another illusive option within a philosophical shell game of human volition:

Fato, Caso, Fortuna, Dio sono spiegazioni che hanno tutte il medesimo difetto, che è di separare l'individuo dal suo prodotto, e, invece di cacciar via, come si argomentano, il capriccio o l'arbitrio individuale dalla storia, inconsapevolmente lo rafforzano o lo moltiplicano. Capriccioso è il cieco Fato, il Caso stravagante, il tirannico Dio; epperò il Fato passa nel Caso e in Dio, il Caso in Fato e Dio, e Dio si converte nell'uno e nell' altro, tutti eguali e tutt'uno¹⁸.

Alternatively, in a more conciliatory vein, Lilla sanitizes Croce's "tyrannical God" as rather an "occasionalist God" at the heart of Vico's philosophy of history. He writes,

from this presupposition that providence strictly guides the history of all mankind Vico draws the obvious inference regarding human freedom: man cannot govern his own history, since every human intention in politics can be, and usually is, exploited by providence for contrary ends [...] Vico now makes providence the "real cause" of historical change, and mankind only the "occasional cause"¹⁹.

This reading of Vico certainly resonates with the occasionalism of the late 17th century French priest and philosopher, Nicholas Malebranche. As John Milbank explains,

¹⁷ Vico, *The New Science*, §1108, «Questo, che fece tutto ciò fu pur mente; perchè 'l fecero gli uomini con intelligenza: non fu fato; perchè 'l fecero con elezione: non caso; perchè con perpetuità, sempre così facendo, escono nelle medesime cose», Vico, *La Scienza Nuova*, §524.

¹⁸ Benedetto Croce, *La Filosofia di Giambattista Vico*, 112, «Fate, Chance, Fortune, God—all these explanations have the same defect: they separate the individual from his product, and instead of eliminating the capricious element, the individual will in history, as they claim to do, they immensely reinforce and increase it. Blind Fate, irresponsible chance, and tyrannical God are all alike capricious: and hence Fate passes into Chance and God, Chance into Fate and God, and God into both the others, all three being equivalent and identical», Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*, 115.

¹⁹ Lilla, *G.B. Vico: The Making of an Anti-Modern*, 223.

[o]ccasionalism in Malebranche means that in each new motion, whether of matter or of the human mind, the full creative impulse of God is present to such a degree that the apparent cause, the prior motion of bodies, or the impulse of our will, is really a mere *occasion* for divine intervention, and no true cause at all²⁰.

The question remains: is Vico's proud human freedom the occasion of divine puppetry, however magnanimous? Accordingly, is Vico's *New Science* merely the literary occasion for disclosing this superhistorical super-imposition?

1.2. *Immanent Providence*

Just as, for Vico, Stoicism and Epicureanism philosophically distort natural theology, an occasionalist reading of history equally misperceives Vico's philosophy of history. One productive if under-considered prospective from which to re-examine Vico's *New Science* in this regard is the principal distinction made therein between the Hebrew and Gentile races. The treatise explicitly distinguishes the supernatural history of the former from the mundane history of the latter. Crucially, as Max Harold Fisch clarifies in the introduction to *The New Science of Giambattista Vico*, these two histories diverge not with respect to *whether* but *how* divine providence is variously present to them.

In fact, Vico posits for humanity “*two kinds* of providence” (emphasis added):

(1) the direct and transcendent providence of unique and special acts, which was a privilege of the chosen people, and (2) the immanent providence operating according to uniform laws and using means as natural and easy as human customs themselves, which was all the gentiles had²¹.

Vico locates this distinction internal to providence as along a qualitative gradient of “help” received by God: «For besides the ordinary help from providence which was all that the gentiles had, the Hebrews had extraordinary help from the true God, which was their reason for dividing the whole world of nations into Hebrews and gentiles»²².

In Book I on the “Establishment of Principles” Vico uses similar language, noting that «man has free choice, however weak, to make virtues of his passions», and that this choice is «aided by God, naturally by divine providence and supernaturally by divine grace»²³. God's self-disclosure as a “supernatural help” in Hebrew history is

²⁰ John Milbank, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico: 1688–1744. Part I: The Early Metaphysics*, vol. 23, *Studies in the History of Philosophy* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1991), 57.

²¹ Bergin and Fisch, introduction to Vico, *The New Science*, xxxii.

²² Vico, *The New Science*, §313, «perchè le Genti n'ebbero i soli ordinarj ajuti dalla provvidenza, gli Ebrei n'ebbero anco ajuti straordinarj dal vero Dio; per lo che tutto il mondo delle nazioni era da essi diviso tra Ebrei, e Genti [...]», Vico, *La Scienza nouva*, §109.

²³ Vico, *The New Science*, §136, «L'uomo abbia libero arbitrio, però debole di fare delle passioni virtù»; «da Dio è aiutato naturalmente con la divina provvidenza, e soprannaturalmente dalla divina

Providence in Ordinary

evident; but what of God's "ordinary help" of the Gentile race? If God's "supernatural help" is synonymous with aid given "supernaturally by divine grace," and the difference between the Hebrew's "supernatural help" and the Gentile's "natural help" lies along a gradient of divine intervention, can we say in consequence that his "ordinary help" is a lower, but nevertheless real, form of grace?

Following Vico's twofold providence, this grace would need to be immanent to history without supplanting human agency. «Of these two kinds of providence», Fisch avers, «the former [direct and transcendent providence] is incompatible with full human agency in the making of institutions, and so also is any combination of the former with the latter, but the latter [immanent providence] by itself is not»²⁴. What would it mean, on Fisch's account, to speak of an immanent, non-intrusive grace? In what would it consist, if it must «operat[e] according to uniform laws» and «us[e] means as natural and easy as human customs themselves»?²⁵.

2. Part Two. Providence Realized in/as Language

One suggestion, following Vico's own methodological suggestion in the *New Science* that «[d]octrines must take their beginning from that of the nature of which they treat»²⁶, is that this ordinary help and natural providence of the Gentile race is the gift of language.

If we are to develop a coherent doctrine of divine providence with respect to humanity in history, we might thus fruitfully begin with «the time these creatures began to think humanly»²⁷ i.e. with the birth of language. Indeed, the myth of the birth of language as the origin of the human being, sociality, and history grounds the entire *New Science*. Insofar as Vico's text concerns «the history of every nation in its rise, development, maturity, decline, and fall»²⁸, one might analogously posit that internal to the history of every nation is the rise, development, maturity, decline, and fall of language itself.

2.1. Giganti and the Birth of Language

More concretely, the founding *dramatis personae* of the *New Science* is not so much the abstract concept of language as concept, as the mythical pre-historical

grazia», Vico, *La Scienza Nuova*, §75.

²⁴ Bergin and Fisch, introduction to Vico, *The New Science*, xxxii.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Vico, *The New Science*, §314, «Le dottrine debbono cominciare, da quando cominciano le materie, che trattano», Vico, *La Scienza Nuova*, §110.

²⁷ Vico, *The New Science*, §338, «da che quelli incominciaron' a umanamente pensare», Vico, *La Scienza Nuova*, §118.

²⁸ Vico, *The New Science*, §349, «le storie di tutte le nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze, e fini», Vico, *La Scienza Nuova*, §124.

giganti, or giants, that first shaped it. These «first men, stupid, insensate, and horrible beasts» are the first subject to be treated in Book II, Section 1, entitled “Della metafisica poetica” (“Poetic Metaphysics”). Here, Vico locates the genesis of religion in the imagined encounter by pre-linguistic *giganti* with the cacophonous and protean bursts of thunder and lightning. He writes,

il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori, e tuoni spaventosissimi [...] Quivi pochi giganti [...] eglino spaventati, ed attoniti dal grand’effetto, di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi, ed avvertirono il cielo: e perchè in tal caso la natura della mente umana porta, ch’ella attribuisca all’effetto la sua natura [...] si finsero il cielo esser’ un gran corpo animato, che per tal’aspetto chiamarono Giove, il primo dio delle genti dette maggiori²⁹.

In the first metaphor of history, the insensate *giganti* identified their «very violent passions» of shouting and grumbling with the sky, calling it Jove. The first god was thus born; and in a Vichian sense, so too was history.

Retrospectively, Vico names the metaphoric theogony of the *giganti* as a «confused idea» of divinity. Nonetheless, he determines this confused encounter to be a founding moment of divine providence:

Questa dignità stabilisce, che nello stato eslege la provvidenza divina diede principio a’ fieri, e violenti di condursi all’umanità, et ordinarvi le nazioni, con risvegliar’in essi un’idea confusa della divinità, ch’essi per la lor’ignoranza attribuirono a cui ella non conveniva; e così con lo spavento di tal’ immaginata divinità si cominciarono a rimettere in qualche ordine³⁰.

If the *giganti* attributed divinity to «that to which it did not belong», to what did this divinity belong? What is the true referent of “Jove”? The *gigantic* appeared to discover a god, but what they functionally divinized and “discovered” was language itself. It is true that «[t]heir poetry was at first divine»: not, as they believed, because «they imagined the causes of the things they felt and wondered at to be gods»³¹, but because they literally obeyed their own language *as* divine, and so sought to better understand and reverence this inchoate language. Vico writes,

²⁹ Vico, *La Scienza Nuova*, §140, «the sky fearfully rolled with thunder and flashed with lightning [...] Thereupon a few giants [...] were frightened and astonished by the great effect whose cause they did not know, and raised their eyes and became aware of the sky. And because in such a case the nature of the human mind leads it to attribute its own nature to the effect [...] they pictured the sky to themselves as a great animated body, which in that aspect they called Jove, the first god of the so-called greater gentes», Vico, *The New Science*, §377.

³⁰ Vico, *La Scienza Nuova*, §84, «This axiom establishes that divine providence initiated the process by which the fierce and violent were brought from their outlaw state to humanity and by which nations were instituted among them. It did so by awaking in them a confused idea of divinity, which they in their ignorance attributed to that to which it did not belong. Thus through the terror of this imagined divinity, they began to put themselves in some order», Vico, *The New Science*, §178.

³¹ Vico, *The New Science*, §375, «ch’essi immaginavano le cagioni delle cose, che sentivano, ed ammiravano, essere Dei», Vico, *La Scienza Nuova*, §139.

Providence in Ordinary

credettero [...] che Giove comandasse co' cenni, e tali cenni fossero parole reali, e che la natura fusse la lingua di Giove; la scienza della qual lingua credettero universalmente le Genti essere la divinazione; la qual da' Greci ne fu detta teologia, che vuol dire scienza del parlar degli dei³².

By extension, what would it mean to consider language as the foundational, providential gift to the Gentile race? Language, as immanent to history, allows humanity to experience, author, and record history. Language moreover bears a divine origin in God's act of creation without the threat of occasionalism. That is, language is the ordinary help given naturally by divine providence to the Gentiles, not *in* human history but *before* history, and precisely *as the possibility of* history—historicized here by Vico's imagined figure of the *giganti*. Gentile providence, then, is not a super-imposed interruption or suspension of history, but its pre-condition. Intrinsic to human createdness, on Vico's account, is the capacity for signification, first intuited in the divinization of the thunderbolt. In this light, to criticize God for imposing *upon* the course of human history would be tantamount to criticizing God for creation itself.³³

2.2. Pietà and Corporality

Vico's Gentile or «ordinary» providence of language, moreover, proceeds «from a vulgar metaphysics»³⁴ of confused notions of divinity only insofar as it is also a “corporal” metaphysics: the birth of language as fundamentally wed to the corporal, embodied practices of the *giganti*. As Vico admits, post-Cartesian thought does not readily foreground the body as the source and vehicle of language. Vico furthermore confesses the sheer imaginative difficulty of «enter[ing] into the vast imagination of those first men, whose minds were not in the least abstract, refined, or spiritualized, because they were entirely im-

³² Vico, *The New Science*, §379, «[t]hey believed that Jove commanded by signs, that such signs were real words, and that nature was the language of Jove. The science of this language the gentiles universally believed to be divination, which by the Greeks was called theology, meaning the science of the language of the gods», Vico, *La Scienza Nuova*, §142.

³³ The harmony of divine and human making, and specifically between *natura* (nature) and *ingenium* (human ingenuity or wit) is a topic explored, if in a more interrogative mode, in *De Antiquissima*. Vico writes, «Porro *ingenium* & *natura* latinis idem: an quia humanum ingenium natura hominis sit: quia ingenii est videre rerum commensus, quid aptum sit, quic deceat, pulchrum, & turpe, quod brutis negatum? An quia ut natura gignit physica, ita ingenium humanum parit mechanica; ut Deus sit naturae artifex, homo artificiorum Deus?», Vico, *De Antiquissima*, VII, §III, 118.

³⁴ Cf. Vico, *La Scienza Nuova*, §119: «Ma tali primi uomini, che furono poi i principi delle nazioni gentili, dovevano pensare a forti spinte di violentissime passioni, ch'è il pensare da bestie. Quindi dobbiamo andare da una *volgar metafisica*, la quale si è avvisata nelle degnità, e troveremo, che fu la teologia de' poeti; e da quella ripetere il pensiero spaventoso d'una qualche divinità, ch'alle passioni bestiali di tal' uomini perduti pose modo, e misura, e le rendè passioni umane. Da cotal pensiero dovette nascere il conato, il qual'è proprio dell'umana volontà di tener'in freno i moti impressi alla mente dal corpo, per o affatto acquetargli, ch'è dell'uomo sappiente, o almeno dar loro altra direzione ad usi migliori, ch'è dell'uomo civile». Emphasis mine.

mersed in the senses, buffeted by the passions, buried in the body»³⁵. Whereas the Cartesian mind-body dichotomy prioritizes the former over the latter in encountering and verifying reality, in Vico we find the exact opposite: corporality produces mind in and through language. He writes, «[t]o sum up, man is properly only mind, body, and speech, and speech stands as it were midway between mind and body»³⁶.

If corporality is the vehicle of language, *pietà* (“piety” or “devotion”) is likewise its virtue. Vico defines *pietà* as the “god-fearing” quality intrinsic to divine metaphor that compels obedience to Jove: «[P]iety sprang from religion, which properly is fear of divinity»³⁷. Just as religion inspires *pietà*, so *pietà* produces a *morale poetica*, or “poetic morality”: «Thus poetic morality began with piety, which was ordained by providence to found the nations, for among them all piety is proverbially the mother of all the moral, economic, and civil virtues»³⁸.

The moral significance of Vico’s piety-inducing religion is etymological: religion concerns the ritual practice of the Latin verb *religando*, meaning «binding»³⁹. The mythological root of religion as binding, he notes, is «those fetters with which Tityus and Prometheus were bound on the mountain rags to have their hearts and entrails devoured by the eagle; that is, by the frightful religion of the auspices of Jove»⁴⁰. Vico further specifies religious “binding” as “obligation” via consideration of the mythical lyre of Orpheus. David L. Marshall explains,

[i]n Vichian inquiry, Orpheus becomes a poetic character for obligation, for the stipulation of connections between persons. In the first households, the force of the patriarchs was expressed not abstractly but concretely as a cord: force was expressed by chorda in Greek and fides in Latin. The lyre of Orpheus stands for taming the wild beasts of Greece, harnessing them with the chords, bonds of obligation, and rendering them, thus, human⁴¹.

³⁵ Vico, *The New Science*, §378, «entrare nella vasta immaginativa di que’ primi uomini; le menti de’ quali di nulla erano astratte, di nulla erano assottigliate, di nulla spiritualezzate; perch’erano tutte immerse ne’ sensi, tutte rintuzzate dalle passioni, tutte seppellite ne’ corpi [...]», Vico, *La Scienza Nuova*, §141.

³⁶ Vico, *The New Science*, §1045, «In somma non essendo altro l’uomo propriamente, che mente, corpo, e favella; e la favella essendo come posta in mezzo alla mente, et al corpo», Vico, *La Scienza Nuova*, §478.

³⁷ Vico, *The New Science*, §503, «E la pietà incominciò dalla religione; che propriamente è timore della divinità», Vico, *La Scienza Nuova*, §212.

³⁸ Vico, *The New Science*, §503, «Quivi la morale poetica incominciò dalla pietà; perch’era dalla provvidenza ordinata a fondare le nazioni; appo le quali tutte la pietà volgarmente è la madre di tutte le morali, iconomiche, e civili virtù [...]», *La Scienza Nuova*, §212.

³⁹ Cf. Vico, *La Scienza Nuova*, §212.

⁴⁰ Vico, *The New Science*, §503, «Cioè da quelle catene, con le quali Tizio, e Prometeo eran’ inca tenati sull’alte rupi, a’ quali l’aquila, o sia la spaventosa Religione degli auspicj di Giove, divorava il cuore, e le viscere [...]», Vico, *La Scienza Nuova*, §212.

⁴¹ David L. Marshall, *Vico and the Transformation of Rhetoric in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 217.

Providence in Ordinary

Therefore, while *pietà* originates in fear of an all-powerful god, it translates in practical terms into social obligation. As multiple scholars have noticed, Vico's *pietà* is not so much an affective disposition as a corporal practice: the *giganti*'s development of a *morale poetica* began quite simply with the physically ritualized "bonds of obligation" that obtained within their emergent social relations. Sandra Rudnick Luft thus invites the reader to re-orient one's own conception of humanity's "free will" as fundamentally rooted in embodied ritual practice, i.e. in *pietà*:

The creation of Jove arouses fear in the creators, and with fear *conatus*, the movement of the will that curbs the impulses of the body, giving rise to piety. Once again, piety is not a spiritual or psychological phenomenon, but the practices of public morality associated with observation of the auspices. The extent to which "public morality" is *nothing other* than those practices is obscured, however, by Vico's references to "mind" as that which curbs bodily impulses, such as "lust"⁴².

Vico's theory of human language is also a theory of human embodiment: how ritual, repetitive corporal practices generate social *relation* and thus human sociality. Far from a "spiritual or psychological phenomenon," human language is "nothing other" than the "practices of public morality" produced through the observation of the auspices, i.e. through the linguistic ritual of divination. Vico's ambiguous language of "mind" is here in part clarified. Luft writes that for Vico,

mind *itself* is an artifact constructed by social and linguistic practices. Mental or spiritual activity is no more substantively distinct from the body than is *conatus* or "free will" [...] *conatus* is inseparable from *practices* that the beasts *must* "freely" perform to satisfy human needs and utilities in the face of natural necessity⁴³.

Although the *giganti* purport to discern the abstruse, fearful will of Jove, their augury and divination *de facto* initiate a corpus (quite literally) of language which further establishes systematized networks of interactivity, social practice, and obligation. Luft emphasizes that human *pietà* is significant, not insofar as it fosters true understanding of the nature of Jove, but rather insofar as it creatively re-fashions their own human character. She writes,

For Vico, the act of making human mindfulness begins in the corporeal skills of making a thing—that is, in the making of an image signified and fixed with the language of naming that originates with it, and the practices inseparable from image and name. The act is not only creative, a *poiesis*, but also ontologically significant, modifying the nature of creators who, believing and worshipping their *factum*, bring into existence a human world not given in nature⁴⁴.

⁴² Sandra Rudnick Luft, *Vico's Uncanny Humanism* (Ithaca: Cornell University Press, 2003), 177.

⁴³ *Ibidem*, 146.

⁴⁴ Luft, *Vico's Uncanny Humanism*, 147.

One significant example of this fixed signification in *The New Science* is the grave marker. According to Vico, after the *giganti* became cognizant of the stench of dead corpses rotting near their residence and began the practice of burial,

essi dovettero in segno di seppoltura o sopra o presso a ciascun tumulo [...] detto da' greci φύλαξ, che significa custode, perchè credevano i semplici, che cotal ceppo il guardasse; e *cippus* a' Latini restò a significare sepolcro; ed agl'Italiani *ceppo* significa pianta d'albero genealogico [...]⁴⁵.

From this birth of genealogy, in turn, came the first nobles, Vico's «sons of the earth», and the first class distinction between the nobles and *famuli*⁴⁶.

Following Luft, we can conclude that for Vico, the *poiesis* of language is ontologically formative. The gods are not changed by the linguistic practice of the *giganti*; the *giganti* are. As *pietà* springs from religion and issues into the semiotics of a *morale poetica*, this *morale poetica*—a growing linguistic system of social practices and obligations—likewise molds *giganti* slowly into human beings. For Vico, human *poiesis* is reciprocal: signifiers both shape and are shaped by their signs.

2.3. Providence and the Senso Comune

Just as the embodied socio-linguistic practice of *pietà* can be seen ontologically to humanize the *giganti*, so too, I argue, can we read divine providence as operative within the Gentile race via the genesis and growth of linguistic sociality. The *prima facie* objection to this proposal, however, is its manifestation in and through Vico's mystifying “heterogenesis of ends,” a phrase Milbank defines as

the way in which human intentions issue in unintended results, and public structures are able to operate with perfect “rationality”, despite the fact that they have not been deliberately planned, and despite the fact that none of the individual social actors may fully identify with the interests of the whole⁴⁷.

⁴⁵ Vico, *La Scienza Nuova*, §231, «[A] stake must have been fixed as a burial marker upon or near the mound [...] The grave marker was called by the Greeks the *phylax*, or guardian, because these simple people believed that the post would guard the grave. *Cippus*, the Latin name for the post, came to mean sepulcher, and *ceppo* in Italian means the trunk of a genealogical tree», Vico, *The New Science*, §529.

⁴⁶ Cf. Vico, *La Scienza Nuova*, §232–3: «Così con essi sepolcri de' loro seppelliti i giganti dimostravano la signoria delle loro terre; lo che restò in ragion romana di seppellire il morto in un luogo proprio, per farlo religioso: e dicevano con verità quelle frasi eroiche, noi siamo figliuoli di questa terra, siamo nati da queste roveri; come i capi delle famiglie da' Latini si dissero *stirpes*, e *stipites*; e la discendenza di ciascheduno fu chiamata *propago*; et esse famiglie dagl'Italiani furon' appellate *legnaggi*; e le nobilissime case d'Europa, e quasi tutte le sovrane prendono i cognomi dalle terre da esse signoreggiate; onde tanto in greco, quanto in latino egualmente figliuoli della terra significò lo stesso che nobile; ed a' Latini *ingenui* significano nobili, quasi *indegeniti*, e più speditamente *ingeniti*; come certamente *indigenae* restaron' a significare i natj d'una terra [...]

⁴⁷ John Milbank, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico: 1688–1744. Part II: Language, Law, and History*, vol. 32, *Studies in the History of Philosophy* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1992), 44.

Providence in Ordinary

In Vico's reading of history, vice can thus transmogrify unexpectedly into virtue, violent self-interest into sociality, and private utility into public justice. The theological temptation is to explain away this seemingly inexplicable, inverted causal relationship as a form of divine "intervention." On this reading, providence functions as the *deus ex machina* of occasionalism, whereby God intercepts human agency in pivotal moments in history, like «some divinity which impose[s] form and measure on the bestial passions»⁴⁸. The occasionalist God produces a virtuous, civil society for humanity *in spite of* its egoism. This reading, at least, lurks behind interpretations of Book I, Section IV, entitled "Method," in which Vico paints, in ever widening sociological strokes, the social transformation possible when providence guides humanity's self-interest. He writes:

[m]a gli uomini per la loro corrotta natura essendo tiranneggiati dall'amor proprio; per lo quale non sieguono principalmente, che la propria utilità [...] Quindi stabiliamo, che l'uomo nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie, e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle famiglie; venuto a vita civile ama la sua salvezza con la salvezza delle città; distesi gl'imperj sopra più popoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni; unite le nazioni in guerre, paci, alleanze, commerzj, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il gener'umano⁴⁹.

Commenting on this passage, Milbank questions whether one ought to read these concentric circles of self-interest and social commitment as in any clear sense dichotomies, for the sole reason that the distinction itself is anachronistic. Readers, he avers, must resist asking such questions of providence «in terms of the assumption of a highly reflective and "secondary" ethical discourse».⁵⁰ He continues,

[w]e are altogether missing Vico's point if we ask, is the human being's identification with family, city, nation, and world a matter of genuine widening moral sympathy, or rather simply one of a self-interest become more subtle, disguised and indirect, so that it is bound up with that of others?⁵¹

⁴⁸ Vico, *The New Science*, §340, «D'una qualche divinità, ch'alle passioni bestiali di tal'uomini perduti pose modo, e misura [...]», Vico, *La Scienza Nuova*, §119.

⁴⁹ Vico, *La Scienza Nuova*, §120, «But men, because of their corrupted nature, are under the tyranny of self-love, which compels them to make private utility their chief guide [...] We thereby establish the fact that man in the bestial state desires only his own welfare; having taken wife and begotten children, he desires his own welfare along with that of his family; having entered upon civil life, he desires his own welfare along with that of his city; when its rule is extended over several peoples, he desires his own welfare alongside that of the nation; when the nations are united by wars, treaties of peace, alliances, and commerce, he desires his own welfare along with that of the nation; when the nations are united by wars, treaties of peace, alliances, and commerce, he desires his own welfare along with that of the entire human race», Vico, *The New Science*, §341.

⁵⁰ Milbank, *The Religious Dimension, Part II*, 44.

⁵¹ *Ibidem*.

For the *giganti* to attain an egoism over against which social obligation might compete for obedience is unrealistic because it presumes a foreign, ironic mentality: one that can, in ever more complex ways, distance itself from one's pious social practices in order to compare them to one's "own" selfish aims, and so calibrate the optimal "compromise" in light of that second-order ethical calculus. In short, the *giganti* cannot dissemble:

the first primitive "giants" – become men—never think of their moral obligation *in abstraction* from socio-linguistic structures, or as something *different* from and "in addition to" the facts which delimit the world. No; it is only the existence of "legal wife" and "legal children" – a *linguistic* existence—which places any bounds upon the giants' natural selfishness [...] these developing human structures *exist* in part *as* a more primary ethical discourse, as a language *defining* human being as something constituted in constraining relations so fundamental that the question—is this genuine sympathy or subtle self-interest—can scarcely even arise⁵².

In a sense, for Milbank, to misread Vico's linguistically emergent *giganti* as self-reflective is to miss the entire point of the "heterogenesis of ends" entailed in providence. There is no such thing as obligation abstracted from and antagonized by human thinking; language is piously "bound" to its social practices necessarily, for it develops out of them and defines their social content. Accordingly, providence is not a divine super-imposition, but embodied language writ large, and realized as a process of unanticipated, creative social development.

We might conclude that providence realized as *pietà* or embodied sociality is what Vico ultimately means by the *senso comune*, or common sense. «At each stage of their journey from *stultus* to *sapiens*», claims Lilla, «men are now said to share the psychological foundations of common sense, whether their instincts or their reason happens to dominate at that stage»⁵³. In and through the social obligations of language, man slowly enters into this shared rationality of the *senso comune*, characterized by «judgment without reflection, shared by an entire class, an entire people, and entire nation, or the entire human race»⁵⁴. Or as Vico concludes, «[u]niform ideas originating among entire peoples unknown to each other must have a common ground of truth»⁵⁵. It is this common ground of truth that for Vico arises from the manifold, philological narratives comprising *The New Science*. Far from anything superimposed upon humanity, an emergent *senso comune* charts the providential diachrony of history, and thus of humanity itself.

⁵² Milbank, *The Religious Dimension, Part II*, 44–5.

⁵³ Lilla, G.B. *Vico: The Making of an Anti-Modern*, 157.

⁵⁴ Vico, *The New Science*, §142, «Giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un'ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione, o da tutto il gener'umano», Vico, *La Scienza Nuova*, §76.

⁵⁵ Vico, *The New Science*, §144, «Idee uniformi nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti, debbon' avere un motivo comune di vero», Vico, *La Scienza Nuova*, §76.

Providence in Ordinary

3. Conclusion

Croce writes, «[t]he true and only reality then, in the world of nations, is the course of their history: and the principle which regulates this course is Providence»⁵⁶. Vico's providence in ordinary, ultimately, is the human being becoming human, as it were, in and through ever-developing embodied social practices of language. That humanity's very being is capacitated for language by the divine is perhaps no theological surprise for Vico. Yet for the modern reader, it may appear surprising that the Gentile race's divine origin in creation might so heavily influence his reading of Providence as the harmonious realization of divine gift in human action.

In sum, if Vico's text offers us a "new" science, it might just as easily offer us a glimpse of a "new Gentile": an entire human race created by God for linguistic encounter with and attunement to reality, and therefore dynamically formative of and formed by history. In this light, a new frontispiece emerges: the Gentile's ordinary providence stabilizes a tipping globe as Vico's winged lady, metaphysic, contemplates divine providence realized in human history; that is to say, «in respect of that part of it which is most proper to men, whose nature has this principal property: that of being social»⁵⁷.

⁵⁶ Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*, 112, «La vera e unica realtà del mondo delle nazioni è dunque il loro corso; e il principio che governa il corso delle nazioni è la Provvidenza», Croce, *La Filosofia di Giambattista Vico*, 109.

⁵⁷ Vico, *The New Science*, §2, «ch'era più propria degli uomini, la natura de' quali ha questa principale proprietà d'essere socievoli [...]», Vico, *La Scienza Nuova*, §2.





Metafisica ed etica della Storia I *Cahiers pour une morale* di Jean-Paul Sartre

Ciro Adinolfi

(Institut Catholique de Toulouse / Università Vita-Salute San
Raffaele di Milano)

ciro.adinolfi91@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Ricevuto: 03/07/2020 – Accettato: 18/09/2020 – Pubblicato: 12/2020

Title: Metaphysics and Ethics of History. Jean-Paul Sartre's *Cahiers pour une morale*

Abstract: The philosophy of Jean-Paul Sartre started as a reflection about the consciousness and the self, questioning about the possibilities of the individual. Suddenly, the WWII caught all these possibilities, forcing the young bourgeois Sartre to convert to the reality of his time. His life, his thoughts, his philosophy changed. Since then, History has become a sort of focal point. The relationships between the individual and the society, the man and the Epoch, the historical action and its practical results were the centre of Sartrean reflection. All these ideas were destined to constitute the mature *Critique of Dialectical Reason*. This paper wants to show how much the historical changes that were at the core of European society at the end of '30s led to the ethical turn that occurred in the '40s in Sartrean philosophy, which brought Sartre to describe the possibilities of the actions of the mankind, namely the History and its horizons. This movement discloses an ethical side of Sartre that is generally undervalued, but that could surely give some suggestions about the insertion of the Ethic in the History. The central question of this paper concerns the roots of the historical action, which are situated in the ground of Sartrean ethical reflection. To act historically is to act socially, and to act socially is, inexorably, to act ethically.

Keywords: Action, Ethics, History, Metaphysics, Sartre.

1. *Introduzione*

Jean-Paul Sartre si è occupato ampiamente del tema della Storia, soprattutto nel suo secondo periodo di produzione con l'opera *Critique de la raison dialectique*, edita in due volumi, nella quale si avvicina con forza, grazie all'ampio



utilizzo del metodo dialettico, a una concezione materialistica della struttura sociale della contemporaneità, nonché a una visione escatologica della processualità storica¹. Al contrario, durante la fase iniziale della sua speculazione, culminata nel 1943 con *L'être et le néant*², il filosofo si è dedicato principalmente allo studio fenomenologico della coscienza e dell'immaginazione³, restando sostanzialmente fedele alle riflessioni di Edmund Husserl, per rivolgersi poi alla comprensione della condizione umana *tout court*, sulla scia del suo avvicinamento al pensiero di Martin Heidegger avvenuto alla fine degli anni '30, come testimoniano i taccuini scritti durante la *drôle de guerre*⁴ e la biografia più accreditata sull'esistenzialista⁵.

Ciò che crediamo sia interessante, e che vorrà essere l'oggetto del presente elaborato, riguarda quel periodo mediano, animato da riflessioni ibride e complesse, che ha permesso a Sartre di passare dall'onto-fenomenologia giovanile alla dialettica degli anni '60. Il fulcro teoretico di questo mo(vi)mento della sua riflessione, che affonda le proprie radici nei *Carnets de la drôle de guerre*, è rappresentato dai *Cahiers pour une morale*⁶. Proveremo a mostrare la natura pratica dell'approccio sartriano alla Storia, rivelandone la dimensione etica fin dai suoi primi albori, tanto nell'ottica soggettiva, quanto in quella collettiva. Si vedrà come Sartre guardasse alla Storia come al luogo in cui si realizza l'Etica, e viceversa, all'Etica come produttrice della Storia⁷. Il loro punto di congiunzione è l'azione, la quale soltanto dischiude l'ingresso nel divenire storico.

¹ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique Tome I, précédé de Questions de méthode*, Gallimard, Parigi 1960; ed. it. di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963 – *Critique de la raison dialectique Tome II*, Gallimard, Parigi 1985; ed. it. di F. Cambria, *L'intelligibilità della Storia. Critica della Ragione dialettica Tomo II*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2007.

² J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Parigi (1943) 2019; ed. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano (1964) 2014.

³ Ne sono un esempio opere come *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique in Recherches philosophiques* (1936), poi in Librairie Philosophique, Vrin, Parigi (1965) 1985; ed. it. di N. Pirillo, *La trascendenza dell'Ego*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011 – *L'Imagination*, Puf, Parigi 1936; ed. it. di N. Pirillo, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano (1962) 2004 – *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in «Nouvelle Revue Française», 304, 1939, poi in *Situations I*, Gallimard, Parigi 1947; ed. it. di P. A. Rovatti e F. Fergnani, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità in Materialismo e rivoluzione*, Il Saggiatore, Milano 1977 – *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Parigi 1939; ed. it. di N. Pirillo, *L'immaginario. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano (1962) 2004 – *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'Imagination*, Gallimard, Parigi 1940; ed. it. di R. Kirchmayr, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007.

⁴ J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Parigi 1983; ed. it. di P. A. Claudel, *Taccuini della strana guerra*, 2 voll., Acquaviva, Bari 2002, vol. 2, pp. 105-106.

⁵ A. Cohen-Solal, *Sartre. 1905-1980*, Gallimard, Parigi (1985-1999) 2019, pp. 242-243.

⁶ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Parigi 1983; ed. it. di F. Scanzio, intr. di F. Cambria, *Quaderni per una morale*, Mimesis, Milano 2019.

⁷ «La Storia implica la morale (senza conversione universale nessun senso per l'evoluzione o per le rivoluzioni). La morale implica la Storia (nessuna moralità possibile senza azione sistematica sulla situazione).» – J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, cit., p. 616.

2. Metafisica della Storia

Il punto di partenza della nostra lettura si basa su un semplice assunto, per lo più condiviso dalla critica⁸: l'impossibilità della morale sartriana deriva dall'impossibilità di calarla nella storia poiché, data la sua natura *contingente*, lontana da ogni formalismo o assiologia, risulta impossibile immaginare un orizzonte normativo tale che possa applicarsi alla Storia come universalità trans-generazionale. Quello che vorremmo sostenere è che il legame tra storia e morale sia, in realtà, ancora più radicale, in qualche maniera *assoluto*, fondativo altresì della stessa filosofia della Storia sartriana: l'impossibilità della morale si basa sull'impossibilità di un compimento storico, certo, ma quest'ultimo emana dall'agente che costituisce il processo storico. L'essere umano, posto in una condizione esistenziale che gli impedisce, ontologicamente, di essere *causa sui*, assume una posizione metafisica costitutiva la quale, a causa del suo costante dislocarsi temporaneamente, è impossibilitata a fondarsi una volta per tutte⁹ – ciò impone di considerare la Storia come anch'essa votata all'impossibilità di un compimento, essendo plasmata da un agente che, nel produrla, si produce a sua volta, ma mai in maniera definitiva¹⁰. L'orizzonte escatologico della Storia sartriana è difatti da considerarsi aperto, forato al suo interno¹¹. La Storia è, pertanto, metafisicamente inconclusa, poiché costituita da un essere a sua volta *da fare*. L'etica allora non trova spazio se non come compito all'interno della Storia stessa, assunto che non possa essere stabilita universalmente e una volta per tutte, ma che sia legata inscindibilmente a una pratica contingente e situata. Tale constatazione assume rilievo alla luce del tema del valore: quest'ultimo dona spessore metafisico a quell'assoluto che è la libertà, la quale non si realizzerebbe, nell'ottica di Sartre, se non fosse appellata dal valore a uscire da sé¹². Dunque ciò che

⁸ Si veda ad es. J. Bourgault, *L'indépassable passe. Sartre et le paradoxe éthique*, in «Bollettino Studi Sartriani», 7, 2011, pp. 27-48; T. R. Flynn, *Sartre, Foucault, and Historical Reason, Volume One. Toward an Existentialist Theory of History*, The University of Chicago Press, Chicago 2005, pp. 3-96; J.-M. Mouillie, *Vers une morale concrète in Lectures de Sartre*, Ellipses, Parigi 2011, pp. 287-309; M. Russo, *Per un esistenzialismo critico. Il rapporto tra etica e storia nella morale dell'autenticità di Jean-Paul Sartre*, Mimesis, Milano 2018, pp. 89-163; F. Scanzio, *Sartre et la morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*, Vivarium, Napoli 2000, pp. 257-312; F. Scanzio, *Jean-Paul Sartre: la morale introvabile*, IPOC, Milano 2014, pp. 147-167; P. Verstraeten, *Sens de l'abandon de la Morale de 1947 par Sartre*, in AA.VV., *Justifications de l'éthique*, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 1982, pp. 459-468; P. Verstraeten, *Y a-t-il une morale dans «Critique de la raison dialectique»?*, in «Etudes sartriennes», 4, 1990, pp. 45-68., 4, 1990, pp. 45-68.

⁹ «Dire che il per-se ha da essere ciò che è, dire che è ciò che non è, non essendo ciò che è, dire che in esso l'esistenza precede e condiziona l'essenza significa dire una sola e medesima cosa, cioè che l'uomo è libero» – J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 506. È questo l'esito delle ricerche di *L'être et le néant*, le quali ci mostrano, da un lato, l'inconsistenza ontologica della condizione umana e, dall'altro, il movimento della sua costituzione, che è tutta la libertà dell'uomo.

¹⁰ T. R. Flynn, *Sartre, Foucault, and Historical Reason*, cit., p. 25.

¹¹ «La Storia si rivela allora agli individui e ai gruppi come forata: i suoi morti sono miliardi di buchi che la lacerano[...]» – J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica. Tomo II*, cit., p. 406.

¹² Questa riflessione si basa sulla rilevazione di alcune vicinanze teoretiche tra l'onto-fenomenolo-

smuove il processo storico è anche ciò che smuove la libertà che lo costituisce: il valore. Se «l'etica è la teoria dell'azione», grazie alla quale soltanto ci si può «sbarazzare decisamente dei pregiudizi di una metafisica della rappresentazione che subordina a questa il fenomeno dell'azione»¹³, ci chiediamo quale metafisica si possa concepire per una Storia che non è mai data, ma che è sempre in atto. Alcuna, all'infuori di quella che costituisce una «logica dell'azione effettiva»¹⁴. È in questi termini che il problema di una metafisica della Storia trova luogo nella filosofia della storia sartriana. È negli anni che abbiamo preso in esame che tale metafisica trova il suo sviluppo originario.

Una filosofia della Storia e una Storia, una morale storica dovrebbero in primo luogo interrogarsi sulla natura dell'azione. È necessario ripartire dal livello stesso dell'ontologia, poiché la Storia studia l'azione degli uomini sul mondo, l'azione dell'uomo sugli uomini, la reazione degli uomini e del mondo all'azione iniziale. Si tratta perciò di una categoria essenziale tanto per la Storia che per la morale e che non è mai stata studiata.¹⁵

Possiamo osservare la volontà sartriana di ricollocare il discorso sulla storia a un livello *materiale, pratico*, lontano da letture meta-storiche che, ai suoi occhi, consentono unicamente di perdere di vista il fatto storico concreto, lungi dal

gia sartriana e le posizioni spiritualiste di Louis Lavelle e René Le Senne. Per quest'ultimi, il Valore non funge da polo normativo, bensì ha una funzione metafisica ben determinata: esso è ciò che muove il soggetto a essere nel tempo, o meglio, a esserne la fonte grazie all'azione, nonché è ciò che viene vissuto dal soggetto nella sua interiorità, come affettività. In questo modo si realizza quella partecipazione all'essere in cui il soggetto stesso esiste, tale per cui l'esistenza si dota della possibilità di trascendere il dato e, così, divenire esperienza umana. Se l'onto-fenomenologia sartriana mostra i movimenti costitutivi dell'esistenza, sia essa autentica o inautentica, la sua (inconsapevole?) metafisica annuncia il sorgere della possibilità che l'esistenza è, all'interno di tutto ciò che la realizza. La domanda che muove gli interrogativi sartriani, allora, riguarda il motivo di questo avvenire all'essere e le sue modalità, che rimandano alla comprensione del tema dell'azione nel mondo, al di là della riflessione su di sé: l'atmosfera spiritualista circonda il pensiero sartriano, pur non penetrandolo. Andrea Bellantone ci spiega che «l'attitudine metafisica vuol dire un trans, un movimento, verso ciò che non è soggetto, cioè una tensione transitiva, che non si conclude nel semplice cerchio della riflessione» (A. Bellantone, *La métaphysique possible. Philosophies de l'esprit et modernité*, Hermann, Parigi 2012, p. 111). È su questo sentiero che collochiamo il percorso della nostra ricerca. Crediamo, pertanto, che sia lecito concepire il valore, nell'esistenzialismo sartriano, come appello della libertà a se stessa, come sprone a uscire dalla propria assoluta potenza, per divenire atto. Tutto questo rimanda inevitabilmente a una processualità temporale e ricade nell'ordine del discorso circa lo sviluppo storico dell'umanità. Per una panoramica dei temi spiritualisti nell'ottica di questa nostra rilettura, si veda, tra gli altri, Y. Bouchard, *Le modèle tout-partie dans l'ontologie de Louis Lavelle*, in «Revue de Métaphysique et de Morales», 3/1999, 351-378; R. Kühn, *L'idéalisme axiologique et existentiel de René Le Senne*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 70, 4, 1986, pp. 577-590; R. Maistriaux, *La liberté dans l'œuvre de René Le Senne*, in *Les Études philosophiques*, 10, 3, 1955, pp. 458-465; R. Schönberger, *Louis Lavelle: l'expérience de l'être comme acte*, in «Archives de Philosophie», 53, 2, 1990, 271-280.

¹³ M. Henry, *L'éthique et la crise de la culture contemporaine* in *Phénoménologie de la vie, Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Puf, Parigi 2004, p. 32.

¹⁴ J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, cit., p. 171.

¹⁵ *Ivi*, p. 105.

possederlo. Dopotutto per Sartre «anche nella Storia l'esistenza precede l'essenza», dato che l'interpretazione storica non si eleva al di sopra del fatto che analizza, ma ne fa assolutamente parte, come sua componente: la «Storia è ciò che se ne fa»¹⁶. Il passaggio da una visione della Storia come alterità radicale, fatta di *avvenimenti assoluti*¹⁷ e non di *eventi interpretati* dallo storico, a una fondata sui temi della libertà e della creazione a partire dalla contingenza assoluta¹⁸, passa attraverso la visione della Storia in atto dinanzi agli occhi dell'agente storico stesso, durante la Seconda Guerra Mondiale. Per Leonard Krieger, poiché Sartre «vedeva la storia nell'atto di farsi, cominciò a comprendere come la storia si facesse»¹⁹ e, pertanto, comprese la necessità di concepirla come un'opera umana totale, invece di pensarla come qualcosa di esterno all'agire individuale.

Crediamo che la teoria sartriana si collochi in una posizione peculiare, ma inscrivibile nel panorama di quelle di Raymond Aron e Heinrich Rickert: critico nei riguardi dello storicismo e del positivismo, Sartre ha legato inscindibilmente l'agente storico al suo contesto, inserendolo nella cornice di una ricerca morale «militante», perennemente in lotta per la propria autentica realizzazione.

Sappiamo che da Aron e dal suo *Introduction à la philosophie de l'histoire* Sartre ha ricavato le concezioni di equivocità e di inesauribilità della realtà storica²⁰. I due filosofi erano amici ai tempi in cui Aron pronunciò la difesa della sua tesi di dottorato, poi pubblicata col titolo che conosciamo, dieci anni più tardi. Ebbero dunque modo di scambiarsi opinioni, influenzandosi reciprocamente, fino alla rottura per motivi politici, avvenuta qualche anno dopo l'inaugurazione di *Les Temps Modernes*. Sartre, fin dall'inizio, non accettò mai ciò che divenne uno dei motivi di grande distanza sull'argomento. Per Aron un punto di vista oggettivo sul fatto storico sarebbe impossibile, poiché presupporrebbe il termine del processo storico o un punto di vista esterno alla storia stessa, ad esempio quello di Dio²¹, mentre per Sartre questo «ricorso a Dio» di Aron cela un idealismo che trasforma «l'essere in conoscenza» e, in sostanza, nega la fatticità del fatto storico, altra cosa rispetto al suo essere-per uno storico²². Thomas R. Flynn sostiene

¹⁶ *Ivi*, p. 84.

¹⁷ «Lo storico è sempre al livello della fatticità. Però, l'ambiguità profonda della ricerca storica sta nella volontà di *datare* quest'avvenimento assoluto, cioè nella volontà d'integrarlo di nuovo in una prospettiva umana, mentre l'avvenimento rappresenta l'in-sé inumano della realtà-umana, la sua stessa fatticità, cioè il fatto, per la realtà-umana, di non essere il proprio fondamento.» – J.-P. Sartre, *Taccuini della strana guerra*, vol. 2, p. 284.

¹⁸ J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, cit., p. 115.

¹⁹ L. Krieger, *Histoire et existentialisme chez Sartre*, in «Cités», 22, 2, 2005, p. 180.

²⁰ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Gallimard, Parigi (1948) 1981, p. 147.

²¹ *Ivi*, pp. 122-123.

²² J.-P. Sartre, *Taccuini della strana guerra*, vol. 2, pp. 136-138. Per Iain Stewart Sartre non poteva accogliere l'impostazione aroniana perché, in quegli anni, aveva già assimilato la distinzione radicale tra essere-in-sé ed essere-per-sé, la quale lo costringe a separare radicalmente l'evento storico come dato-in-sé e il fatto che questo evento possa essere-per-qualcuno. Questo essere-per rientra nell'essere di chi analizza, non fa parte del fatto storico stesso (I. Stewart, *Sartre, Aron and the Contested Legacy of the Anti-Positivist Turn in French Thought, 1938-1960*, in *Sartre Studies Inter-*

che Sartre concordi «con Aron sul fatto che, se si tratta di una questione di spiegazione o di comprensione, lo stesso evento storico può portare strati diversi di significato», ma mentre per l'esistenzialista queste interpretazioni sono tra loro irriducibili, per Aron possono darsi simultaneamente²³. Per Sartre il differenziarsi delle posizioni interpretative tra di loro sarà la mera prova della necessità di guardare al fatto storico come a ciò che è altro, nel senso radicale di ciò che sfugge alla familiarità. Questa estraneità del fatto storico è ciò che, a sua volta, mostra la possibilità della libertà: lontano dal mio presente, quel fatto storico determinato, assoluto nella sua distanza, è a mio carico, dato che è nella mia situazione contingente, ed è alla mia portata, dato che posso scegliere se includere o meno i suoi effetti nelle mie future progettualità. In buona sostanza, l'agente storico si trova sempre dinanzi alla libera scelta di riprendere o di dimenticare il passato, indirizzando così autonomamente, ma differentemente rispetto al corso della Storia ricevuta, lo sviluppo di quella situazione in cui si svolge la propria vita, facendo valere la sua scelta per sé e per gli altri²⁴. Pertanto, il problema della Storia «per Sartre è innanzitutto morale piuttosto che ontologico o epistemologico»²⁵. Flynn sostiene anche che l'assolutizzazione dell'ambiguità del fatto storico, dell'incertezza dell'agente e dell'insicurezza circa il compimento dei suoi fini, sottolineate da Sartre nei *Cahiers*²⁶, siano il punto di sovrapposizione tra storia e filosofia morale²⁷, poiché è lì, in quella intersezione, che la dialettica funge da banco di prova per l'agire e non da filtro interpretativo di ciò che è già dato. È così che in quegli anni prende corpo l'idea della moralità totale dell'uomo²⁸, che deve darsi nell'*engagement* individuale, che è in ultima istanza un impegno collettivo, data la natura condivisa della situazione in cui si agisce. Così la conoscenza storica, lungi dal volersi assoluta ed estranea al processo storico, ha per Sartre un carattere situato, di prospettiva, che non deriva dalla «relatività dell'oggetto (il "conosciuto") come vuole Aron», bensì dalla «relatività del soggetto conoscente»,

national, 17, 1, 2011, 41-60).

²³ T. R. Flynn, *Sartre, Foucault, and Historical Reason*, cit., p. 16.

²⁴ «Quando diciamo che l'uomo si sceglie, intendiamo che ciascuno di noi si sceglie, ma, con questo, vogliamo anche dire che ciascuno di noi, scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini» – J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Niged, Paris 1946; tr. it. di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano (1964) 2014, p. 31.

²⁵ T. R. Flynn, *Sartre, Foucault, and Historical Reason*, cit., p. 77.

²⁶ J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, cit., p. 611.

²⁷ T. R. Flynn, *Sartre and the poetics of history*, in *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. by C. Howells, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 229.

²⁸ «[...] l'uomo è così valore e [...] le questioni che si pone sono sempre morali» – J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, in *Situations II*, Gallimard, Parigi 1948, p. 313; tr. it. di AA. VV., *Che cos'è la letteratura?*, in *Che cos'è la letteratura?*, Il Saggiatore, Milano 2009. La traduzione è ad opera di chi scrive e viene tratta dall'originale francese, in quanto nella traduzione italiana non viene inclusa la sezione dell'opera originale dalla quale si trae la citazione. In lingua francese, l'opera viene pubblicata in quattro sezioni (I. *Qu'est-ce qu'écrire?*; II. *Pourquoi écrire?*; III. *Pour qui écrit-on?*; IV. *Situations de l'écrivain en 1947*), mentre in italiano vengono tradotte solo le prime tre (1. *Che cos'è scrivere?*; 2. *Perché scrivere?*; 3. *Per chi si scrive?*). Non è nota una differente edizione che riporti la quarta sezione dell'originale francese.

dislocato continuamente, di epoca in epoca: la filosofia della storia sartriana, in questa fase, è agli albori di quella che sarà «l'inchiesta situata e resa possibile dal processo storico in corso che unifica la storia umana» che è la *Critique*²⁹.

In questo senso abbiamo ritenuto di poter accostare la figura di Rickert a quella di Sartre. Sebbene non risultino citazioni dirette di quest'ultimo alle opere del tedesco nel testo che stiamo prendendo in esame, è utile rilevare alcuni termini rickertiani, per poter comprendere meglio le intenzioni sartriane. La filosofia della Storia, per Rickert, deve smarcarsi dall'essere una mera osservazione del fatto storico, non deve cioè fare da mediatrice tra il passato e il presente o l'avvenire, bensì deve fornirne un giudizio, tramite dei criteri normativi ben stabiliti. «Non esiste altra via per superare il relativismo e il nichilismo dello storicismo»³⁰. La filosofia della Storia ha dunque a che fare con una assiologia universale, tale per cui le azioni e le motivazioni storiche possano essere comprese e ricomprese entro un movimento universalizzante e totalizzante. La sua filosofia della Storia assume la forma di una *prolegomenologia*, cioè di una preparazione di «un sistema di valori in vista della sua utilizzazione da parte della filosofia della storia», affinché si possa produrre «una storia universale attraverso la valutazione della storia effettiva mediante tale sistema»³¹. Una dimensione critica etica si aggiunge alla dimensione meramente analitica dell'analisi storica, la quale è sì costituita su tre livelli³² che la articolano in direzione di una scientificità rigorosa, ma ha come fondamento un sistema di valori universali. Solamente quando questi saranno stati stabiliti dallo storico «si potrà allora tentare una classificazione sistematica accompagnata da una presa di posizione»³³, ricordando che il principio che dovrà guidare la critica riguarda la messa in luce della vita storica, del suo essere stata vissuta, proprio per il tramite di quei valori che, soli, la mostrano. Valori che, bisogna ricordarlo, sono intesi da Rickert come delle relazioni. «Ignorare il carattere intermediario dei valori – *relazioni* e non elementi ultimi – vuol dire sopprimere la loro affinità segreta con le aspirazioni del soggetto collettivo o individuale, vuol dire falsificarli assolutizzandoli»³⁴.

La filosofia della storia, allora, parafrasando le parole di Michel Henry, non è lo studio degli avvenimenti storici, né la comprensione del loro susseguirsi in seno a un ordine prestabilito, ma, sulla scia della prolegomenologia rickertiana, è lo stu-

²⁹ A. Feron, *Dépasser le relativisme historique. Merleau-Ponty et Sartre face à Aron*, in «Études sartriennes», 23, 2019, p. 39.

³⁰ H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einleitung*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924³; trad. franc. di B. Hebert, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une introduction*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1998, p. 157.

³¹ J. Farges, *Philosophie de l'histoire et système des valeurs chez Heinrich Rickert*, in «Lés études philosophiques», 1, 2010, p. 39.

³² «Il titolo “filosofia della storia” può dunque designare a turno una storia universale, una riflessione sui principi della vita storica [...] e una teoria della conoscenza storica» – A. Dewalque, *À quoi sert la logique des sciences historiques de Rickert?*, in «Lés études philosophiques», 1, 2010, p. 48.

³³ H. Rickert, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, cit., p. 146.

³⁴ G. Gurvitch, *La théorie des valeurs de Heinrich Rickert*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 9/10, 1937, p. 87.

dio delle condizioni di possibilità della realtà storica³⁵. Tale filosofia dovrà parlare di quella «positività della vita», la quale soltanto può «rendere conto sia della possibilità che della positività della storia», e questa filosofia deve sapere che «ciò che è all'origine, non è un progetto ma la fame, il bisogno, la vita tale che essa si prova nell'effettività del suo presente vivente, nell'affettività. Solo ciò che è affettivo può avere e innanzitutto fondare una storia. Non c'è storia dell'oggetto, non c'è storia dello spirito»³⁶, ma solo Storia umana, la quale è sì metafisica, nella sua struttura di funzionamento interna³⁷, ma è anche pratica, nella sua manifestazione concreta³⁸.

Arno Münster ci dice che è esattamente in questa prospettiva che il Sartre di *Critique de la raison dialectique* «persegue l'obiettivo di una deduzione dialettica delle categorie storico-sociali a partire dalle strutture antropologiche fondamentali che furono già abbozzate ne *L'essere e il nulla*»³⁹. Strutture antropologiche che vengono sviluppate nei *Cahiers*, assieme a una visione metafisica dell'orizzonte in cui esse trovano compimento.

È proprio nei suoi *Quaderni* che Sartre annuncia la propria visione della Storia. Parlando del sistema hegeliano della *Fenomenologia dello spirito*, ci dice che

La saggezza presuppone la fine della Storia [...] È curioso che il sistema hegeliano, così attivo, così ricco di lavoro e di travagli si chiuda sulla contemplazione. Se la contemplazione ne è la conclusione questo significa che ne era anche l'origine. Tutto il sistema sprofonda nella pura inattività contemplativa [...] Il sapere totale d'altronde esclude l'azione. L'azione appare solo quando si *tenta la propria sorte*. Implica il rischio e quindi l'ignoranza. L'ideale non è contemplare ciò che è *fatto*, ma *vivere*. Qualsiasi morale che mutili la vita è sospetta. [...] Ma d'altro canto la contemplazione delle verità eterne [...] riduce la Storia a un disordine e il tempo a un'illusione, trascura il fatto che le verità che si dicono "eterne" appaiono nella Storia e attraverso di essa. Non si tratta perciò di essere saggio, ma di essere *uomo* [...]⁴⁰.

Agente, l'uomo non è, ma *vive*, ignorando ciò che sarà, conoscendo solo ciò che è stato. A partire da questa contemplazione, che è assunzione del proprio passato, non può far altro che *tentare, creare* il presente attualizzando quel futuro che è, sin da *L'essere e il nulla*, la vera dimensione umana, quella della progettualità e del valore. L'uomo si scopre così come possibilità, cioè come possibile,

³⁵ M. Henry, *Marx*, Gallimard, Parigi 1976, p. 200.

³⁶ *Ivi*, p. 207.

³⁷ «Dire che l'Essere è dialettico significa [...] poi (sul piano metafisico) dire che l'Essere si realizza non soltanto come Mondo naturale, ma anche come un Mondo storico (o umano), dato che questi due mondi esauriscono la totalità del reale-oggettivo (non c'è un Mondo divino)» – A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947; tr. it. di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, p. 655.

³⁸ «[Per Sartre] la Storia è la relazione fondamentale che connette una prassi interpretante con il darsi delle più disparate prassi umane, facendo di queste ultime 'storie' o frammenti di storia [...]» – F. Cambria, *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, ETS, Pisa 2009, p. 20.

³⁹ A. Münster, *Dialettica, prassi e ontologia del sociale nel pensiero di Jean-Paul Sartre (una lettura della Critica della ragion dialettica)*, in *Bollettino Studi Sartriani*, 2, 2006, p. 110.

⁴⁰ J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, cit., p. 153.

dunque come contingente, non necessario in seno a ciò che ha tutti i tratti della necessità. La disuguaglianza insormontabile⁴¹ tra totalità in atto e singolarità storica genera una dialettica che è destinata a non chiudersi mai in alcuna sintesi, data la natura inesauribile dell'azione, cassa di risonanza della struttura ontologicamente libera del soggetto agente. Quest'ultimo, benché assoluto nella sua libera scelta, è relativo nella sua effettività, limitata dalla situazione storica, sociale e materiale in cui agisce. Questo assoluto-relativo si dà storicamente, sviluppandosi temporalmente tramite l'azione, su un duplice livello dialettico: se da un lato il soggetto si *temporalizza* nella sua individualità, la quale però è inevitabilmente legata alla situazione condivisa con altri, dall'altro il soggetto si *storicizza*, cioè si fa essere nella condizione storico-valoriale in cui agisce. Questa condizione è l'*epoca*, la quale deve essere assunta, affinché il soggetto possa dirsi agente storico e non meramente temporale. Agire in maniera autenticamente storica implica l'agire in comunione con l'altro da sé della propria condizione epocale.

Io mi storicizzo rivendicandomi come libera coscienza di un'epoca in situazione in quell'epoca, con il suo avvenire nell'avvenire dell'epoca e non potendo manifestare che quell'epoca, non potendo superare l'epoca se non assumendola e sapendo che questo superamento dell'epoca è d'epoca, ed io contribuisco a farlo. A questo punto l'epoca è mia: assumendola io mi assumo; non percepisco alcun compito per me se non in quest'epoca ed in rapporto ad essa.⁴²

«Volermi» – conclude Sartre – «equivale a volere la *mia* epoca»⁴³.

Ma qual è la condizione di possibilità di questo agire, ovvero l'origine della motivazione dell'agire storico? Quale assiologia dirige questo impianto dialettico? In maniera del tutto peculiare, Sartre propone l'esistenzialismo «né come termine della Storia né come progresso: esso», ci dice, «vuole semplicemente dare conto del discorso dell'assoluto che ogni uomo è per se stesso in seno al relativo»⁴⁴. Non siamo qui dinanzi a una filosofia della storia come senso della Storia (come accadrà nella *Critica*), ma la filosofia che prende corpo in questi anni vuole apprendere la tensione costitutiva della soggettività all'interno della Storia, sia come flusso assimilante che come prodotto assimilato dall'agente stesso. Nessuna assiologia, ma un unico valore: la libertà. La Storia che queste pagine ci insegnano è la storia della libertà nel suo dispiegarsi materiale, che è temporale, e sociale, che è storico. Nessun fine, ma un unico termine: la creazione. Alla fine del secondo dei due *Cahiers*⁴⁵ Sartre ci parla della vera natura dell'agire, che non è un mero rivelare, ma è un creare l'essere, un farlo emergere dall'insignificanza della propria identità, per farlo diventare qualcosa di temporale insieme al soggetto che, così, esiste. Questo tema della creazione dell'es-

⁴¹ *Ivi*, p. 152.

⁴² *Ivi*, p. 638.

⁴³ *Ivi*, p. 639.

⁴⁴ *Ivi*, p. 157.

⁴⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 578-588 e pp. 669-680.

sere sarà centrale nel secondo tomo della *Critique*⁴⁶: si origina qui l'idea sartriana, mai fino in fondo esplorata, della Storia come creazione dell'Essere. Siamo qui lontani dalla heideggeriana considerazione della «storia come accadere»⁴⁷, dinanzi alla quale si è storici solamente grazie all'attitudine del domandare, che sarebbe il luogo elettivo dell'accadere dell'Essere; né siamo prossimi alla concezione della storia come «possibilità secondo la quale un presente sa essere di volta in volta futuro»⁴⁸, dato che la Storia sartriana non è il progressivo riconoscimento delle possibilità individuali, ma la stessa condizione di possibilità del riconoscimento di sé come individuo. Piuttosto, ci pare di poter guardare alla concezione della Storia sartriana come a quell'andare oltre che «è la metafisica stessa»⁴⁹. Ma oltre il dato, c'è solo il nulla. Non come assenza, ma come altro dal dato. Ciò che è altro rispetto al dato è ciò che non è dato. Ma cosa non è dato? Ciò che non c'è. Andare verso ciò che non c'è vuol dire che questo è possibile e che, dunque, oltre il dato c'è la possibilità di ciò che non è dato. Se ciò che non è dato è possibile, vuol dire che esiste la possibilità che ciò che non è dato, sia. Ma come è, ciò che non è dato? Come ciò che è possibile che divenga dato. Far divenire dato ciò che non è dato, vuol dire agire affinché lo diventi. L'agire perché il non dato sia dato, è l'agire che realizza, è il fare. L'agire che realizza tramite il fare è la prassi. Ma la prassi agisce su ciò che è già dato. Agisce in uno spazio che separa il dato e chi coglie il dato. Uno spazio che non è dato, ma che è. Cosa è dato, non essendo un dato? L'agire, che è metafisico, perché è oltre l'urto fisico tra il dato che il soggetto è e il dato su cui agisce. La teoria dell'azione è l'etica, dicevamo. Il pensiero dell'azione è la metafisica, aggiungiamo. L'etica è la strutturazione, in teoria, del pensiero dell'azione. Se questa nostra proposta è corretta, la metafisica e l'etica sono legate: la seconda deriva dalla prima e la forma, essendone così il fondamento intrinseco, nell'atto della sua estrinsecazione. L'etica non si separa dalla metafisica. Pensare l'azione è pensare l'origine della differenza, che è l'esperienza come *jaillissement*⁵⁰, cioè come sorgere originale della coscienza in quanto relazione.

[...] noi siamo condannati a creare e, nel medesimo tempo, [...] dobbiamo essere questa creazione alla quale siamo condannati. Ce lo impone la struttura stessa della libertà: se, in un atto, la libertà si definisce come il suo carattere di *cominciamento primo*, va da sé che l'atto libero è creazione perché grazie a esso qualche cosa che non era *incomincia*.⁵¹

La Storia incomincia quando l'uomo inizia a creare. Dietro questo pensiero metafisico c'è una profonda responsabilità etica.

⁴⁶ J.-P. Sartre, *L'intelligibilità della Storia. Critica della Ragion dialettica Tomo II*, cit., pp. 437-504.

⁴⁷ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1966; tr. it. di G. Masi, pres. di G. Vattimo, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968-1979, p. 54.

⁴⁸ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1989; tr. it. di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998, p. 48.

⁴⁹ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976; tr. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001, p. 65.

⁵⁰ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 38.

⁵¹ J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, cit., p. 668.

3. Etica della Storia

Per Fabrizio Scanzio, il «problema morale non si pone che nella misura in cui l'uomo si strappa dall'automatismo della Storia, la riprende a suo carico e si sforza di individuarvi un disegno». Pertanto, conclude Scanzio, per Sartre «la morale non potrebbe in alcun modo riassumersi in una esigenza eterna e formale della ragione»⁵², dato che il suo sorgere è contingente, basato sull'intuizione momentanea della libertà. L'etica sartriana, così descritta, è incentrata «sull'azione stessa»⁵³, un'azione che «non si riferisce a una situazione oggettiva di cui sarebbe l'effetto o la conseguenza», ci dice Jean Hyppolite, ma un'azione che «svela la situazione oggettiva alla luce di un progetto interamente sospeso alla libertà»⁵⁴. Questo non mostra l'aleatorietà dell'etica sartriana, bensì la sua storicità e praticità. Maria Russo ci spiega bene che, malgrado la posizione di exteriorità della libertà rispetto alla Storia a causa della sua struttura ontologica, l'agire libero ha sia il compito di esprimere la libertà che quello di essere espressione della Storia in cui si inserisce. La «costitutiva ambivalenza dell'individuo nella storia»⁵⁵ prova la dipendenza reciproca tra agente e prodotto, ovvero tra situazione e agente. Quest'ultimo non può agire se non in seno alla Storia e, dunque, il suo progettare etico, frutto della sua libera posizione nella Storia, non può per nessun motivo non avere un «effetto performativo sul reale»⁵⁶, pena il ricadere in un idealismo che, come abbiamo potuto vedere in relazione a Hegel, causa per Sartre la perdita di contatto con la realtà.

In questo percorso che abbiamo abbozzato si inserisce quanto vorremmo mostrare. Sin dalla prima pagina dei *Quaderni*, la materialità dell'etica sartriana si dà nella sua forza. «È necessario che la moralità si superi verso uno scopo che non è essa stessa. Dare da bere a chi ha sete non per dare da bere né per essere buoni, ma per sopprimere la sete»⁵⁷. Bisogna analizzare i tre livelli di questa affermazione, che ci parlano di tre etiche differenti. L'etica esistenzialista non ha di mira l'agire nella sua dimensione estetizzante, tesa alla realizzazione di una morale individuale nel gesto virtuoso, cosa che rappresenta, nella filosofia sartriana, un'espressione della malafede (in quanto, così, si agisce per essere morali e non per realizzare la morale). Questa etica non guarda alla moralità ideale, volta alla ricerca del Valore come vuota idealità, poiché questa opzione non tiene conto del *vissuto* concreto dell'uomo (visto che l'esistenza e la Storia, per Sartre, non si danno come giustapposizione di momenti astratti, ma risultano dalla reciproca influenza di esperienze vissute). L'agire etico esistenzialista vuole operare sulla materialità della situazione penosa, eliminando la negatività che causa l'esigenza dell'altro. Questo agire non vuole esprimere, nel suo effettuarsi, una legge morale universale e valida in

⁵² F. Scanzio, *Sartre et la morale*, cit., p. 271.

⁵³ P. Verstraeten, *Sens de l'abandon de la Morale de 1947 par Sartre*, cit., p. 459.

⁵⁴ J. Hyppolite, *Histoire et existence*, in *Figures de la pensée philosophiques. Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*, T. II, Puf, Parigi 1971, p. 981, nota.

⁵⁵ M. Russo, *Per un esistenzialismo critico*, cit., pp. 99-101.

⁵⁶ *Ivi*, p. 173.

⁵⁷ J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, cit., p. 51.

ogni situazione, ma vuole toccare con mano il mondo concreto e determinato in cui sorge l'esigenza umana individuale, migliorandolo a partire da un progetto di riequilibrio delle risorse. L'etica esistenzialista è un agire creativo, lontano da ogni formalismo. Essa vuole costituire un orizzonte esistenziale, non normativo, tale per cui l'esigenza che genera l'appello dell'altro sia levata, nell'epoca a partire dalla quale viene riconosciuta e per le epoche future. In questo senso, quest'etica ha la profonda necessità di una presa sul reale e contribuisce, più di altri pensieri intorno alla morale, a chiarire la posizione dell'uomo nel mondo.

Le parole di Nicola Abbagnano sembrano esprimere meglio di altre la *positività* di un esistenzialismo di questo genere: attraverso l'*engagement* l'uomo «entra nella storia e si realizza come *storicità*. Egli sceglie ciò che deve essere: un io in una comunità solidale e in un mondo ordinato e con ciò riconosce e fa propria la sua possibilità originaria»⁵⁸, che è quella di muoversi in direzione della realizzazione autentica dell'esistenza. La Storia è così «la riaffermazione più solenne e più piena dell'umanità dell'uomo»⁵⁹, nel suo duplice senso metafisico ed etico.

In una bozza di un piano di scrittura della sua morale, Sartre sostiene che il «ruolo dell'uomo nella Storia» sia quello di preparare il regno dei fini tramite una moralità concreta⁶⁰. Per fini, qui, si intende i valori che ogni individuo attualizza tramite il proprio agire, come espressioni della propria libertà. Sono pagine, quelle, in cui il tema dell'alienazione nella Storia è l'oggetto del discorso che prende corpo. L'alienazione, intesa da Sartre come l'inevitabile *diventare altro* dell'agire individuale, una volta che le intenzioni si siano, appunto, alienate nella propria realizzazione⁶¹, permea la Storia da parte a parte. Solamente tramite una *conversione morale*, simultanea e globale⁶², sarebbe possibile recuperare le azioni alienate in quanto fini ed espressioni della libertà, le quali altrimenti finirebbero per perdersi nell'alterità assoluta e alienante del loro accadere. Tale *conversione*, abbozzata alla fine del secondo dei *Cahiers*⁶³, vuole essere l'approdo a una condizione di autenticità, cioè di perfetta adesione tra il soggetto, il mondo e gli altri.

L'uomo autentico non perde mai di vista gli scopi assoluti della condizione umana. Egli è pura scelta dei suoi scopi assoluti. Questi scopi sono: salvare il mondo (facendo che ci sia dell'essere), fare della libertà il fondamento del mondo, riprendere a proprio carico la creazione e fare che l'origine del mondo sia l'assoluto della libertà che riprende se stessa. [...] Una volta che l'esistente è sorto, l'Essere è messo in questione, può essere perso, può essere salvato. Così l'uomo raggiunge se stesso accettando di perdersi per salvare l'Essere.⁶⁴

⁵⁸ N. Abbagnano, *Fede, religione, scienza. II: Il valore come problema*, in *Scritti esistenzialisti*, UTET, Novara 2013, p. 273.

⁵⁹ N. Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo. V: L'esistenza come storia*, in *Ivi*, p. 232.

⁶⁰ J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, cit., p. 616.

⁶¹ *Ivi*, p. 102.

⁶² *Ivi*, p. 57.

⁶³ *Ivi*, pp. 616 e ss.

⁶⁴ *Ivi*, p. 588.

Metafisica ed etica della Storia

La parola creazione è qui una chiave di volta: l'individuo autentico, riconoscendo la propria responsabilità creatrice nei riguardi dell'essere (non perché lo trae dal nulla, ma perché lo fa essere ciò che è altro da sé), assume il ruolo cardine di custode della propria libertà e di quella altrui, nell'atto di preservare l'orizzonte ontologico in cui queste libertà possono esercitarsi. In sostanza, affacciandosi all'esistenza, l'uomo autentico riconosce il suo agire come intrinsecamente legato alla responsabilità verso sé, verso ciò che c'è e verso ciò che è condiviso con gli altri, come Mondo. In questo riconoscimento c'è anche quello rivolto ai fini dell'altro, non più come azioni alienate e oggettivate, ma come creazioni che fanno emergere la libertà dell'altro e, di conseguenza, accrescono la quantità di libertà e di autenticità che struttura e crea il Mondo reale. Riconoscere l'altro come libertà creatrice e porla al riparo nella propria libertà per farla essere⁶⁵ è, nel piano dell'etica sartriana, il valore supremo, oltre il quale appare «la libertà vera e propria»: la generosità⁶⁶.

Volendo aprirsi alla Storia a partire dal progetto dell'eliminazione del bisogno che l'appello dell'altro annuncia, l'etica esistenzialista sartriana vuole costruire un mondo nuovo, nel quale non ci sia più una morale, poiché non c'è più bisogno di pensare alla necessità di una morale⁶⁷. Per farlo, però, bisogna partire dalla contingenza della propria condizione epocale. L'etica si lega alla Storia perché solo in essa potrà realizzarsi. La Storia a sua volta si lega all'etica, perché è solo grazie all'agire che questa prefigura che si potrà effettivamente dare uno sviluppo storico umano, umanista, non tecnico o scientifico, al corso degli eventi. Bisogna riconoscere la storicità dell'etica e l'eticità della Storia. «Io cerco dunque la morale *di oggi*, cioè il fatto di storializzazione totale. Tento di delucidare la scelta che un uomo può fare di se stesso e del mondo nel 1948», ci dice Sartre in *Verità e esistenza*⁶⁸. Situiamo qui, in questo appunto lapidario, ma programmatico, il senso dell'etica storica sartriana: essa cerca la risposta alla domanda circa le possibilità dell'uomo, nel momento in cui quelle domande emergono. L'etica della Storia è la ricerca dell'agire giusto, in vista della costituzione di una Storia universale rispettosa dell'uomo e della sua dignità.

L'ontologia esistenzialista è essa stessa storica. C'è un evento primo, l'apparizione del Per-sé per annullamento dell'essere. La morale deve essere storica, cioè deve trovare l'universale nella Storia e riafferrarlo nella Storia.⁶⁹

⁶⁵ *Ivi*, p. 660.

⁶⁶ *Ivi*, p. 387 e p. 615.

⁶⁷ «La moralità si sopprime nel porsi, si pone sopprimendosi»; «La fine della Storia sarebbe l'avvento della Morale» – *Ivi*, p. 51 e p. 152.

⁶⁸ J.-P. Sartre, *Verité et existence*, Gallimard, Parigi 1989; ed. it. di F. Sircana, *Verità e esistenza*, Il Saggiatore, Milano 1991, p. 121.

⁶⁹ J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, cit., p. 54.

4. Conclusioni

Nei limiti di questo lavoro abbiamo dovuto trascurare molte questioni, come quelle relative all'agire rivoluzionario o alle riletture di Hegel, di Trockij, di Kant, ma crediamo di aver mostrato il nodo gordiano della ricerca sartriana degli anni '40: l'agire storico e le sue motivazioni. La Storia si è mostrata nella sua cruda materialità, non così lontana dall'intelligibilità critica degli anni '60. Sebbene nei *Cahiers* la filosofia della storia sartriana sia intrinsecamente legata all'emergente fascinazione per il materialismo, crediamo di poter affermare che i fattori sociali ed economici, quali il lavoro, la penuria, le lotte rivoluzionarie, benché presenti nelle analisi di Sartre, siano tutte sottese a un interesse di altra natura, vincolato all'agire etico e alla ricerca di un orizzonte normativo fondato unicamente sulla libertà e sulla sua difesa. L'etica ha un'importanza rilevante nella filosofia di questo periodo, un'importanza che rimarrà intatta fino agli appunti per le conferenze sull'etica del 1964-1965⁷⁰ e, in verità, fino all'ultima intervista del 1980⁷¹. Mostrare l'evoluzione dall'eticità materialista dei *Cahiers* all'eticità radicata e radicale di quegli anni potrebbe, nel panorama degli studi sartriani e, in generale, degli studi sull'etica, rilanciare un dibattito sopito, ma inesauribile, poiché consustanziale all'uomo e alla sua esistenza: come pensare materialmente un agire storico, affinché il suo prodotto sia etico? Riteniamo che le parole sartriane possano apportare il loro contributo a questo campo di ricerca sull'uomo e le sue possibilità.

⁷⁰ J.-P. Sartre, *Les racines de l'éthique. Conférence à l'Institut Gramsci, mai 1964*, in «Études Sartriennes», 19, 2005; *Morale et Histoire*, in «Les Temps Modernes», 632-633-634, Parigi 2005.

⁷¹ J.-P. Sartre, *L'Espoir maintenant*, Gallimard, Paris 1991 ; tr. it. di M. Russo, *La speranza oggi. Le interviste del 1980*, Mimesis, Milano 2019.

Storia e storiografia in Richard Rorty tra estraniamento, identificazione ed edificazione

Giulio Antonio Piva
(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)
giulioapiva@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Ricevuto: 10/09/2020 – Accettato: 25/10/2020 – Pubblicato: 12/2020

Title: History and Historiography in Richard Rorty between Estrangement, Identification and Edification.

Abstract: The aim of the paper is to inquire into the way Richard Rorty links the historical vocabulary of contingency with his re-description of philosophy as “criticism of culture”. Thus, the paper focuses on five different uses of the historical vocabulary, taken as means to the need of edification that underlines Rorty’s pragmatism. I will proceed in five steps. Firstly, I will show these uses to draw on the causal description of the man-world relation that Rorty labels “non-reductive naturalism”. Secondly, I will show how this picture gives place to two theoretical uses of the historical vocabulary and how Rorty uses them to replace the picture of man-as-knower-of-essences. Thirdly, I will show these uses to give place to several narrative uses of history as historical narration. I will show the main ones to be the history of ideas and the story of progress, by connecting them to the needs of alienation and identification required to let the process of edification of the self and of the community take place. Fourthly, I will describe how from the story of progress follows an ethical use of history, consisting in giving the community better identities by the means of more and more inclusive narratives. Finally, I will show these uses to be linked to the needs of Rorty’s post-Philosophical culture by showing the role the philosopher can play in it.

Keywords: Richard Rorty; Intellectual History; History of Ideas; Historicism; Non-reductive Naturalism.

1. *La filosofia tra scienze naturali e scienze della cultura*

«If philosophy becomes too naturalistic, hard-nosed positive disciplines will nudge it aside; if it becomes too historicist, then intellectual history, literary criti-

cism, and similar spots in “the humanities” will swallow it up»¹. In questo modo, Richard Rorty offre il proprio giudizio sulle condizioni di salute della filosofia sul finire degli anni Settanta. Il quadro che emerge è quello di uno “stato d’assedio”, in cui la rilevanza stessa della disciplina viene messa a repentaglio, attaccata, da un lato, da concezioni scientifiche che procedono a negarne la necessità o ad attribuirle il ruolo di giustificazione delle procedure adottate da chi si occupa di scienza naturale; dall’altro, minacce provengono anche dal fronte opposto, dove la critica alle pretese di neutralità epistemica tipiche della tradizione filosofica ha condotto diversi suoi rappresentanti verso quella pluralità di indirizzi spesso raggruppati sotto il nome di “scienze della cultura”. Il problema di questi due fronti è che il primo, secondo l’Autore, è legato all’elevazione dell’impresa scientifica a paradigma dell’attività umana per giudicare della validità e falsità delle altre aree della cultura; il secondo, per sua natura più plurale, procede invece a negare il bisogno di filosofia richiamandosi a discipline ritenute in grado di descrivere con più efficacia il mondo della cultura senza ricorrere agli stilemi e a i criteri propri della tradizione filosofica. La risposta di Rorty, in merito, consiste nel prendere distanza rispetto al modo di intendere la filosofia che, a oggi, ha determinato questa condizione di marginalizzazione.

L’ambizione di questo lavoro, pertanto, sta nel mostrare come l’Autore intenda restituire alla filosofia il suo *Lebensraum* mediante una radicale ri-descrizione del suo statuto e della sua funzione. In vista di ciò, si procederà considerando tre tematiche principali:

1) Anzitutto, si evidenzierà come questa ri-descrizione sia legata a un impiego differente della nozione di “storia” e, per questa via, delle varie tecniche storiografiche, sottolineando come il tema venga affrontato da Rorty secondo un’articolazione originale e stratificata, ricca di intuizioni su come tale rapporto offra strumenti per ripensare la filosofia. Lavorare su questo punto, tuttavia, richiede di soffermarsi su un’importante affermazione dell’Autore: «It is hopeless to say something general and interesting about the relation between philosophy and history»². Questa può apparire paradossale se si considera quante volte la storicità viene chiamata in causa nelle sue argomentazioni. Nel renderne conto, perciò, si mostrerà come Rorty si avvalga del tema muovendosi su due piani: da un lato, una concezione naturalistica dell’attività umana nel mondo, cui è legata la riflessione teoretica sulla contingenza; dall’altro, una “teoria” e una pratica della storia della cultura.

2) Per questa via, si tematizzerà il modo in cui Rorty pensa i rapporti tra le diverse forme di narrazione storiografica impiegate nel corso della sua carriera. Coerentemente alle sue intenzioni, queste verranno presentate non come descrizioni da misurare in base alla loro adeguatezza al proprio oggetto, ma in

¹ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 2009, p. 168; tr. it. *Filosofia e lo Specchio della Natura*, introduzione di D. Marconi e G. Vattimo, a cura di G. Millone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano 2014, p. 341.

² R. Rorty, *The historiography of philosophy: four genres*, in *Philosophy in History*, a cura di R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1984, p. 9.

quanto attività umane che, nel loro intreccio, sono praticate per soddisfare un variegato insieme di necessità. In particolare, ci si concentrerà sul rapporto tra *history of ideas* e *Geistesgeschichte*, come tra usi della storia adibiti alle attività di estraniamento-dalla e identificazione-con la propria comunità, con l'obiettivo di elaborare le migliori identità possibili per sé e per essa.

3) Infine, si mostrerà come il tipo di filosofo cui l'Autore pensa sia da intendersi non come in competizione, ma come *alleato* sia dello storico che di chi si occupa di scienza, guadagnando in tal modo rilevanza, sebbene a scapito della propria autonomia "professionale". Questa è la concezione che, per Rorty, consente di dare nuova linfa vitale alla riflessione filosofica, restituendole un ruolo fondamentale nella cultura post-essenzialista da questi auspicata.

2. *Non-reductive naturalism e gli usi teoretici della storia*

Il recupero del rapporto tra storia e filosofia avviene, in Rorty, principalmente in *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979). Tale operazione viene condotta in marcata opposizione alle correnti principali del pensiero analitico, nella misura in cui esso considera la filosofia un sapere in grado di fornire risposte precise a problemi eterni che affliggono la ragione umana non appena questa mobilita la propria capacità riflessiva.

Come rileva J. Tartaglia, nel contrapporsi a questa concezione, considerata patologica, l'Autore, in *Philosophy and the Mirror of Nature*, procede secondo due strategie principali: decostruzione teoretica e ricostruzione storica³. Ciò che si vuole ora mettere in luce è che entrambe sono caratterizzate da un certo impiego della nozione di storicità. A tal fine, è necessaria una breve descrizione di ciò che Rorty chiama *non-reductive naturalism*⁴. Questo consiste nell'adozione di una prospettiva che egli, nel tempo, giunge a definire come "biologistica" e "darwiniana". La ragione di tale caratterizzazione è che essa fa capo al vocabolario della biologia evoluzionistica, descrivendo il rapporto tra individui e mondo nei termini della dinamica per cui un organismo risponde alla pressione di varie spinte ambientali adattandosi mediante lo sviluppo di comportamenti che gli consentono di soddisfare i propri bisogni. Di qui, linguaggio e conoscenza vengono intesi, al pari dei comportamenti non linguistici tra cui trova posto, come mezzi elaborati al fine di produrre un'interazione più vantaggiosa possibile con il mondo. Dall'impiego di questa immagine dell'uomo seguono due conseguenze fondamentali:

a) La prima è che, in tal modo, viene meno la necessità che il linguaggio debba essere più o meno adeguato al mondo. Ciò non significa, in senso relativistico, che ogni descrizione sia buona quanto un'altra, ma unicamente che esse non

³ Cfr. J. Tartaglia, *Rorty and the Mirror of Nature*, Routledge, London 2007, p. 54.

⁴ Cfr. R. Rorty, *Non-reductive Physicalism*, in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers Volume I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 118-121; tr. it., *Scritti Filosofici Vol. I*, a cura di A.G. Gargani, tr. Marraffa M., Laterza, Lecce 1994, pp. 160-162.

vadano giudicate per la loro capacità di rispecchiare una realtà indipendente dal linguaggio. L'immagine biologistica, infatti, sottolinea che la conoscenza e il linguaggio, al pari del corpo, sono costantemente a contatto con il mondo, ma, al contempo, esclude la possibilità che questo prenda la forma della verifica. In questo naturalismo il rapporto individuo-mondo è infatti declinato come relazione di *causazione*, per cui pure la conoscenza viene concepita come risultato di un rapporto causale: ciò vale a dire, nel lessico di Rorty, che l'immagine scientifica viene utilizzata in senso anti-fondazionalistico. Peculiarità di tale impiego è che esso, per questa via, finisce per avere un effetto retroattivo sullo stesso discorso naturalistico, auto-destituendolo del proprio carattere scientifico. Ciò conduce a un naturalismo non riduzionista, che arriva, come nella concezione di Huw Price, a una posizione "più scientifica" di quella dello scientismo stesso, nella misura in cui rifiuta di postulare, in quanto ridondanti, meccanismi non causali per cui l'uomo avrebbe un supposto legame speciale con le essenze⁵.

b) La seconda riguarda invece l'ingresso della storicità in questa immagine a partire dalla considerazione delle dinamiche interne del linguaggio. Il vocabolario della causazione, infatti, secondo l'Autore, è adatto a discutere il rapporto che il linguaggio ha nei confronti del mondo, ma inadeguato a comprendere quello che le diverse credenze che costituiscono i vocabolari intrattengono tra loro. Come Robert Brandom mette efficacemente in luce, è proprio quando si tratta di esaminare questioni come verità, giustificazione e significato che in Rorty entra in gioco lo storicismo⁶. Questo ha come "base", in termini retorici, il vocabolario naturalistico, in grado di rendere conto dell'origine delle varie credenze e di mostrare come i linguaggi che impieghiamo traggano origine dalla casualità del corso naturale degli eventi, ma non di pensare la contingenza. Quest'ultima è una materia che si può affrontare secondo un vocabolario storico, che descrive il rapporto tra le credenze come quello tra un insieme di pratiche sociali, di comportamenti, esito di una serie di eventi non necessari. Peculiarità di tale vocabolario è che esso è in grado di descrivere la verità come proprietà dei discorsi, come giustificazione circolare, coerenza nei confronti di credenze radicate dalla ripetizione nel vocabolario che si usa sino a divenire normative, piuttosto che come rapporto conoscenza-mondo. Esso, in particolare, consente di vedere come, quando si inventa un nuovo linguaggio, si offre a chi lo adotta un ventaglio completamente nuovo di pratiche, con nuove credenze, valori e desideri, diventando esseri differenti: nella filosofia dell'Autore, questo passaggio dalla Verità come corrispondenza alla verità come creazione umana viene declinato come sostituzione della Libertà alla Verità⁷.

⁵ Cfr. H. Price, *Naturalism without representationalism*, in *Naturalism without Mirrors*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 186.

⁶ Cfr. R. Brandom, *Vocabularies of pragmatism: synthesizing naturalism and historicism*, in *Rorty and his Critics*, Blackwell, Malden 2000, p. 160.

⁷ Rorty definisce questa consapevolezza *historicist turn*, quale movimento di pensiero che affonda le radici nel XVIII secolo incentrato sul pensare la conoscenza non mediante le metafore della scoperta, ma attraverso quelle dell'invenzione. Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*,

Storia e storiografia in Richard Rorty tra estraniamento, identificazione ed edificazione

La storicità, in tal modo, scaturisce dall'immagine scientifica per pensare i rapporti interni ai linguaggi. Tale utilizzo della nozione di storia ne testimonia quindi un *uso teoretico*, nella misura in cui essa viene presentata al fine di stabilire il *non-reductive naturalism* come equilibrio tra due vocabolari indipendenti che consentono di descrivere l'essere umano. Peculiarità di questa nuova immagine è che essa si oppone a quella dell'uomo come scopritore-di-essenze, sostituendole una in cui egli, in quanto praticante del linguaggio, diviene creatore di verità. La decostruzione teoretica presente in *Philosophy and the Mirror of Nature* è legata a questo utilizzo, che dà luogo a un uso teoretico *negativo*, da cui seguono le sue conseguenze spontaneamente anti-metafisiche, e a uno *positivo*, dal momento che persuade ad adottare una nuova concezione dell'uomo. Mediante quest'ultima, modellata nel corso di quarant'anni, Rorty giunge a rispondere allo stato d'assedio mediante un naturalismo che si pone da sé in prospettiva storica, in grado di mantenere l'efficacia della descrizione scientifica mentre la priva del riduzionismo.

3. Tre descrizioni di filosofia

L'importanza di questo naturalismo, per i nostri temi, è che esso consente di cogliere il modo in cui egli concepisce l'esercizio della pratica filosofica e, di qui, la sua relazione alla storia. Infatti, il rapporto che gli individui intrattengono con i vari vocabolari fa sì che la filosofia stessa venga declinata da Rorty come legata alle sue radici storiche, in quanto, da un lato, strumento di consapevolezza della contingenza, dall'altro, di creazione di sé che segue da quest'ultima. Al fine di mettere pienamente in luce questo carattere, è necessario rivolgersi ai luoghi in cui egli si occupa di fornire una descrizione tale pratica. In particolare, l'Autore ne presenta tre generi:

I) Uno di questi luoghi è il saggio *The Philosopher as Expert*, dove Rorty si propone di mettere in luce il denominatore comune delle operazioni di coloro che tradizionalmente vengono definiti "filosofi". Il *proprium* della disciplina è qui individuato nel suo essere un pensiero dei problemi, che si concentra nel porre domande volte a individuare e a mettere in questione i presupposti presenti nei discorsi e sugli obiettivi, valori e problemi che da essi discendono⁸. Tale prospettiva conduce l'Autore a vedere la storia della filosofia come susseguirsi di differenti complessi di problemi che sorgono dall'incompatibilità tra diversi vocabolari e dal bisogno di averne di nuovi e che possono essere sostituiti da un giorno all'altro. Questa descrizione è risultato dell'impostazione pragmatista, legata a una concezione di un linguaggio come strumento per soddisfare esigenze e, di qui, che si rivela ostacolo alla prassi nel momento in cui cessa di svolgere tale

Oxford University Press, Oxford 1989, p. xiii; tr. it. *La Filosofia dopo la Filosofia*, a cura di A.G. Gargani, Laterza Lecce 2001, p. 2.

⁸ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, cit., p. 408.

funzione. Perciò, la filosofia procede a vagliare i presupposti per cui qualcosa come un problema filosofico può essere posto, indagando se il vocabolario che pone il problema sia utile da impiegare, oppure da abbandonare⁹. In questa veste, la filosofia appare come un'operazione prettamente negativa e "terapeutica", volta al distanziamento dai vocabolari che si è abituati a utilizzare, quale interesse centrale di Rorty prima degli anni Ottanta.

II) In *Philosophy and the Mirror of Nature* quest'ultima descrizione della pratica filosofica convive con quella che l'Autore prende in prestito da Sellars, come tentativo di vedere come «things, in the largest possible sense of the term, hang together, in the largest possible sense of the term»¹⁰, precisato nell'introduzione alla raccolta *Consequences of Pragmatism* (1982) come «a description of the descriptions that the race has come up with so far»¹¹, narrazione storica dei rapporti di filiazione tra le precedenti descrizioni del mondo. La relazione di questa definizione alla precedente sta nel fatto che, una volta attuata la pratica critica, viene a prodursi lo spazio affinché sia possibile adottare e produrre nuove descrizioni. Rorty, in *Philosophy and the Mirror of Nature*, denomina tale attività *edification*, dove la consapevolezza della contingenza conduce all'impegno a inventare nuove immagini di sé e della comunità di cui si fa parte, con l'obiettivo di produrre un'identità in grado di rispondere alle proprie esigenze. Un'ulteriore precisazione di questo volto della filosofia è rintracciabile in *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989). Nel testo l'Autore, prendendo in prestito la definizione hegeliana di essa come "proprio tempo appreso in pensieri", ne offre una parafrasi come «finding a description of all the things characteristic of your time of which you most approve, with which you unflinchingly identify, a description which will serve as a description of the end toward which the historical developments which led up to your time were means»¹². Qui è evidente che il bisogno di descrivere sé e il proprio mondo è indirizzato alla auto-legittimazione della propria identità, alla creazione di sé. Questa serie di precisazioni mette in luce il lato positivo della filosofia di Rorty, legato allo stimolo all'auto-perfezionamento che segue la produzione di nuove e migliori descrizioni.

III) Il prodotto di queste due descrizioni si concretizza nell'adozione della concezione di M. Oakshott della filosofia come "voce nella conversazione dell'umanità"¹³. Questa, allo stesso modo della prima, è imperniata sulla specificità della filosofia come conoscenza di una particolare storia, unendovi la consapevolezza della pluralità, di essere una voce tra le tante che compongono il concerto della cultura, ciascuna concepita come strumento con caratteri propri. Questo è indice di una filosofia de-professionalizzata, privata di un suo proprio

⁹ Cfr. *Ivi*, p. xxxi; tr. it. p. 11.

¹⁰ *Ivi*, p. 114; tr. it. p. 237.

¹¹ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, The Harvester Press Limited, Brighton 1982, p. xl; tr. it. *Conseguenze del Pragmatismo*, a cura di F. Elefante, Feltrinelli, Milano 1986, p. 35.

¹² R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, cit., p. 55; tr. it., p. 71.

¹³ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, cit., p. 264; tr. it. p. 533.

Storia e storiografia in Richard Rorty tra estraniamento, identificazione ed edificazione

oggetto, metodo e procedure specifiche. Tuttavia, ciò non impedisce al filosofo di essere considerato un esperto, come colui che ha familiarità con una certa storia e pratico nei criteri di legittimazione dei discorsi: essa diviene “voce nella conversazione”, come apporto possibile di un certo tipo di educazione al resto della cultura. Di qui, il filosofo cessa di essere giudice della Verità degli altri vocabolari, divenendo un “intellettuale polipragmatico”, che mette in rapporto varie voci occupandosi di destituire la pretesa superiorità di una sulle altre¹⁴.

4. *Filosofia e narrazione storica: la history of ideas come mezzo di estraniamento*

Le definizioni mostrano come la filosofia di Rorty sia legata a doppio filo alla storia: non solo in quanto consapevole delle radici storiche dei discorsi, ma in quanto si dà come narrazione dei rapporti storici tra i vocabolari. Al di là dell'uso teoretico, appare quindi l'importanza del sopracitato *uso narrativo* della storia, sul quale si basa la strategia della “ricostruzione storica”. Essa, infatti, viene chiamata in causa anche per produrre descrizioni sia sincroniche che diacroniche, descrivendo le descrizioni e i loro rapporti, come esse si differenzino e riprendano a vicenda. Si consideri, in merito, questo brano di Rorty:

Philosophers could be seen as people who work with the history of philosophy and the contemporary effects of those ideas called “philosophic” upon the rest of culture – the remnants of past attempts to describe the “generic traits of existences”. This is a modest, limited enterprise [...] Its greatness lies in the sheer provocativeness of its suggestions about how to slough off our intellectual past, and about how to treat that past as material for playful experimentation, rather than as imposing tasks and responsibilities upon us¹⁵.

In queste parole, tratte dal saggio *Dewey's metaphysics* (1977), sono rintracciabili le radici dell'uso narrativo della storia in Rorty. Il modello cui questi si ispira è *Experience and Nature* (1925) di Dewey, che negli anni Settanta assurge a punto di riferimento filosofico dell'Autore a scapito di altri pragmatisti. Egli legge tale opera come il luogo in cui Dewey rifiuta il modello spettatoriale della conoscenza per la sua mancanza di una ricaduta concreta sulla prassi umana. R.M. Calcaterra sottolinea, in merito, che l'importanza del testo, per l'Autore, sta nel fatto che qui viene messa in atto l'operazione di *criticism of culture*¹⁶. Questa consiste nell'avvalersi di una narrazione storica per emanciparsi dalla presa che i vocabolari hanno sui loro utenti, al fine di concentrare le proprie energie sui problemi concreti che li affliggono, senza badare a quelli ritenuti tali unicamente per tradizione.

¹⁴ *Ivi*, p. 317; tr. it. p. 635.

¹⁵ R. Rorty, *Dewey's Metaphysics*, in *Consequences of Pragmatism*, cit., p. 87; tr. it. p. 106.

¹⁶ R.M. Calcaterra, *Filosofia della Contingenza*, Marietti, Genova 2017, p. 43.

Per questa via, si apre un lungo e proficuo periodo segnato dalla sperimentazione delle varie tecniche della storia intellettuale, in particolare, in *Philosophy and the Mirror of Nature*, la *history of ideas*. Il brano sopracitato, precedente *Philosophy and the Mirror of Nature* di pochi anni, rende chiaro che questa modalità di narrazione storica, sebbene porti il nome del metodo elaborato da A.O. Lovejoy, ne sia parecchio distante. Essa non viene infatti avanzata al fine di rintracciare le idee individuali all'origine del modo in cui pensiamo¹⁷. Come sottolinea J. Le Goff, infatti, l'impostazione di Lovejoy risulta viziata dall'influenza reificante di ascendenza platonica¹⁸, quella *platononic presupposition* cui è legata la distinzione apparenza-realtà che Rorty rifiuta risolutamente. L'interesse qui sta nell'ottenere la consapevolezza storica, mostrare come interi modi di parlare e pensare che noi consideriamo intuitivi, tra cui spiccano per interesse i problemi, siano inizialmente emersi come usi inconsueti del linguaggio poi giunti a noi per un percorso che li ha portati a radicarsi come abitudini linguistiche dalla valenza normativa. Se il mezzo è lo stesso, allora, le intenzioni sono del tutto differenti. A tal fine, Tartaglia scrive: «The value of the history of ideas, for Rorty, is [...] such reflection reveals the contingency of the problem [...] we must then decide whether the problem is worth engaging with, disregarding its intuitive appeal»¹⁹. Per precisare ciò, ci si può riferire a Robert Piercey, che ha indicato come il procedimento di Rorty sia dedicato al rilevamento e alla ricostruzione dello sviluppo di ciò che definisce *philosophical pictures*²⁰. Queste si distinguono dalle teorie, intese come complessi di tesi e argomenti adibiti alla soluzione di certi problemi, nella misura in cui sono segnate da un carattere più marcatamente dinamico, come disposizioni ad approcciarsi ad alcune questioni in un certo modo e non pienamente distinguibili da essi, come formulazioni attraverso le quali le teorie trovano articolazione. Rorty, di qui, intenderebbe persuadere l'ascoltatore a vedere una *philosophical picture* in una pluralità successiva di testi, mostrando come questa abbia nei nostri confronti un'autorità di cui non siamo a conoscenza ma che determina le nostre abitudini linguistico-conoscitive: obiettivo, allora, è capire cosa esse consentano di fare per decidere se adottarle o accantonarle.

Perciò, mantenendo l'importanza che i problemi filosofici hanno per Rorty, questo viaggio alla ricerca delle intuizioni, segnato dalla coscienza del proprio carattere prospettico, ha come centro la comprensione dei problemi inerenti a un certo vocabolario storico. In questo modo, infatti, risulta possibile scorgere come le questioni che a noi paiono ovvie non sono che risultato di un processo che sarebbe potuto andare diversamente: la consapevolezza che si guadagna è

¹⁷ Cfr. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Harvard, 1961, p. 4-5; tr. it. *La Grande Catena dell'Essere*, a cura di L. Formigari, Feltrinelli, Milano 1966, p. 11-12.

¹⁸ J. Le Goff, *Peut-on encore parler d'une Histoire des Idées aujourd'hui?* in *Storia delle Idee. Problemi e Prospettive*, a cura di M. Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1989, p. 76.

¹⁹ J. Tartaglia, *Rorty and the Mirror of Nature*, cit., p. 71.

²⁰ R. Piercey, *The Uses of Past from Heidegger to Rorty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 26.

quella della loro *opzionalità*, da cui segue l'operazione pragmatistica di scegliere i vocabolari da adottare in base alle loro possibilità pratiche²¹.

Pertanto, nel comprendere il rapporto tra pragmatismo e storia delle idee, risulta corretto parlare non dell'apporto che il primo può offrire al secondo, quanto dell'*uso* che il pragmatista può fare di questo mezzo per i propri scopi. Questi consistono nel rifiuto o nell'utilizzo di un certo vocabolario o un insieme di vocabolari, comparandone potenzialità e limiti, realizzando che è possibile mettere da parte il passato per volgerci a ciò che ci serve ora. La storia delle idee rappresenta il primo modo con cui il progetto di *criticism of culture* viene perseguito, facendo interagire il bisogno che attribuisce a Dewey con il metodo elaborato da Lovejoy. L'uso narrativo della storia è allora qui declinato in senso *negativo*, come *estraniamento*, capacità di creare uno iato tra vocabolario e utente del linguaggio, come specificato dalla bella formula di Michael Williams: «history can make familiarity strange again»²².

5. *Story of progress e identificazione*

L'interesse che Rorty nutre per le forme della storia intellettuale non si esaurisce però nella considerazione della storia delle idee. A partire dagli anni Ottanta, infatti, il progetto di *criticism of culture* prosegue con altri mezzi. Testimonianza fondamentale di ciò è il saggio *The historiography of philosophy: four genres*, presente nel volume miscelaneo *Philosophy in History* (1984). Qui al centro dell'attenzione non vi è la storia delle idee, ma cinque modi diversi di praticare la storia della cultura di cui vengono considerati pregi e difetti, e che possono essere raggruppati in una distinzione fondamentale. Ciò si evince già a partire dall'introduzione al volume, firmata da tutti i curatori. Sia in essa che nel saggio di Rorty si distingue tra due generi di attività storiografica: tra una storia intellettuale e una storia della filosofia, o tra ricostruzioni storiche contestualistiche e altre definite "razionali"²³. Il primo polo risulta votato alla verità storica, una descrizione degli uomini del passato che, non badando a confini disciplinari, riesca a restituire un'immagine di essi che costoro potrebbero accettare²⁴; il secondo procede invece raccontando una storia dotata di una direzione, intendendo mostrare come si è giunti a una certa concezione della filosofia²⁵: essa è infatti indirizzata alla Verità filosofica, a capire quali siano i grandi filosofi sulla base di una

²¹ Cfr. R. Rorty, Pascal Engel, *What's the Use of Truth*, Columbia University Press, New York 2007, p. 34; tr. it. *A Cosa Serve la Verità?* a cura di P. Savidan, Il Mulino, p. 52.

²² M. Williams, *Introduction*, in R. Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature*, cit., p. xvii.

²³ Le varie forme non sono del tutto riducibili a tale polarità. Lo scopo di questa è di riportarle alla distinzione tra ermeneutica ed epistemologia proposta in *Philosophy and the Mirror of Nature*, tra il ricondurre alle proprie norme e l'apprendimento di nuovi modelli.

²⁴ R. Rorty, *The historiography of philosophy: four genres*, in *Philosophy in History*, cit., p. 50.

²⁵ R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, in *Philosophy in History*, cit., p. 3.

comprensione di quali siano le domande che chiunque dovrebbe porsi e che, pertanto, sono oggetto della filosofia, mostrando quali autori e temi siano centrali e quali periferici.

La differenza fondamentale tra questi due poli non è individuata nel fatto che il primo si occupa di cogliere i significati dei discorsi del passato e il secondo di stabilire la loro Verità o Falsità. L'idea è che questa opposizione derivi dal presupposto essenzialista che vi siano una Storia e una Filosofia in-sé cui queste ricostruzioni dovrebbero adeguarsi. Il risultato di questa impostazione è di impelagarsi in dispute, prive di un portato pratico, inerenti a quale sia questo in-sé che si cela dietro le apparenze. La mossa di Rorty consiste nella ri-descrizione della questione, sostenendo che il contrasto su cui concentrarsi sia tra un modo rappresentazionista e uno non rappresentazionista di intendere queste attività: secondo il primo, la prassi dello storico viene concepita secondo la metafora della scoperta, da cui seguono problemi relativi alla possibilità di cogliere l'essenza e a quale sia quella corretta; il secondo, invece, non considera il dibattito realismo-relativismo, giudicandolo fonte di pseudo-problemi che è possibile mettere da parte. Alla metafora della scoperta Rorty oppone quella dell'invenzione di strumenti, vedendo le due attività come pratiche ugualmente indispensabili che si concretizzano nella produzione di descrizioni che gli storici offrono a sé e a coloro che condividono le loro stesse convinzioni. Il risultato è che esse non possano svolgersi secondo una divisione netta e che, pertanto, debbano essere praticate separatamente. Queste infatti, nella loro alternanza, si supportano e, addirittura, implicano a vicenda: lo storico, infatti, ha bisogno di divenire consapevole di sé enucleando i le convenzioni che soggiacciono le proprie operazioni; allo stesso modo, affinché chi si interessa di filosofia possa comprendere quanta verità vi è nelle parole di un pensatore del passato, è necessario considerare le storie intellettuali che si hanno a disposizione, in grado di restituire un'immagine del proprio ambiente intellettuale che permettano di tradurle o riformularle.

Si comprende quindi perché Rorty non ritenga interessanti le domande riguardo a cosa siano filosofia e storia e alla corretta formulazione del loro rapporto. L'Autore, infatti, afferma: «there is however something to be said about the relation between books which can be seen as chunks of the Intellectual History of Europe and the History of the Western philosophy»²⁶. Ciò che conta, pertanto, è capire come queste due pratiche comunichino positivamente tra loro, come trovino posto nel comportamento umano, al fine di soddisfare i bisogni di un gruppo di individui. La ri-descrizione di Rorty è quindi orientata a mostrare come queste attività possano essere intese come in grado di soddisfare due generi di bisogno che ritiene fondamentali: da un lato, quello dell'auto-consapevolezza, di comprensione della propria contingenza a partire dalla realizzazione che vi sono forme di vita intellettuale totalmente differenti dalla nostra. Ciò rende chiaro come le storiografie contestualistiche rappresentino un'attività volta all'estranea-

²⁶ *Ivi*, p. 9.

zione e che perciò ricade nel dominio della *history of ideas*; dall'altro, il bisogno di auto-justificazione, consistente nel descriversi come apice di un movimento ascendente presente nella storia, legittimando le pratiche e i valori della propria forma di vita culturale. Ma ad attirare l'attenzione nel saggio di Rorty è l'apprezzamento di ciò che definisce *Geistesgeschichte*²⁷. Di questa pratica storiografica si sottolinea la sua concretizzazione nella posizione di un canone, una nuova descrizione di cosa è importante e quali siano le domande giuste, distinguendo tra chi si è impegnato a pensarle, e chi invece no, cruciale per una disciplina dotata di un senso onorifico come la filosofia. Ciò significa persuadere all'adozione di una certa immagine di quest'ultima ed è un'attività, pertanto, che, sebbene orientata anche all'auto-consapevolezza, ha una cruciale portata auto-justificatoria, relativa al bisogno di un'avanguardia di legittimarsi, di creare la propria identità di fronte a sé e alla società, pretendendo un ruolo nella storia come comunità di cui è un onore far parte.

Questo genere di storiografia risulta fondamentale nel comprendere gli sviluppi delle convinzioni meta-filosofiche dell'Autore. A tal fine, a mio avviso, è necessario chiamare in causa un'altra nozione inerente all'ambito storiografico, quella di *story of progress*. Questa, appena accennata nell'introduzione al testo del 1984 per indicare il tipo di narrazione storica dotata di una direzione tipica della storia della filosofia, viene tacitamente ripresa e approfondita più volte da Rorty. Ciò avviene già in un lavoro del 1985, in cui la nozione viene qualificata come «a story about universal history»²⁸, per poi ricomparire in uno del 1987 chiarendo: «to say that we think we are heading in the right direction is just to say [...] that we can, by hindsight, tell the story of the past as a story of progress»²⁹, dove «progresso» è da intendersi come «in grado di svolgere un'attività sempre migliore e più soddisfacente in relazione ai propri valori», come prassi aperta al futuro che non conosce sosta. Ma è in *Contingency, Irony, and Solidarity* che la nozione acquisisce un'importanza centrale. Essa viene richiamata nel contesto della spiegazione della limitatezza della metafora dello strumento per qualificare il linguaggio, nella misura in cui, come abbiamo visto, un nuovo vocabolario non è profilato in anticipo per uno scopo prestabilito, ma ha la capacità di offrire nuovi scopi. Rorty tiene a specificare che questi non siano individuabili non appena il nuovo vocabolario viene avanzato, ma solo a patto di assumere uno sguardo retrospettivo, quello con cui una forma di vita culturale ha la possibilità di interpretarsi come il fine nei confronti del quale tutti gli sviluppi precedenti sono stati mezzi. L'importanza di questa descrizione è data dal fatto che, nel presentarla, l'Autore la connette alla definizione hegeliana di filosofia e alla sopra-citata ri-descrizione, mettendo in luce la qualità filosofica della *story of progress*, la sua relazione alla *Geistesgeschichte* e come tutte queste attività rientrino

²⁷ R. Rorty, *The historiography of philosophy: four genres*, in *Philosophy in History*, cit., p. 59n.

²⁸ R. Rorty, *Cosmopolitanism without emancipation: a response to Jean-Francois Lyotard*, in *Objectivity, Relativism, and Truth*, cit., p. 211; tr. it. p. 285.

²⁹ R. Rorty, *Science as Solidarity in Objectivity, Relativism, and Truth*, cit. p. 39; tr. it. p. 52.

nel progetto positivo della sua filosofia. Queste due, infatti, sono da intendersi come strumenti di produzione di identità mediante la descrizione di cosa siamo noi, individuando di quali figure siamo figli: queste narrazioni sono un progetto di identità che viene proposto a una comunità, persuadendo ad adottarla per gestirne lo sviluppo in una certa direzione. Le due modalità testimoniano, perciò, un uso narrativo *positivo* della narrazione storica, il quale si riconnette al versante creativo della filosofia dell'Autore. Tale uso, rispetto a quello negativo, incentrato sull'estraniamento, è imperniato sull'*identificazione*, sulla creazione di un'identità che consenta di soddisfare nuovi bisogni e di crearne di più adeguati, non solo per sé, ma per tutta una comunità, indirizzandola al futuro mediante la definizione di alcuni dover-essere e dover-fare. Ciò su cui Rorty chiede, infatti, di focalizzarsi, è proprio il ruolo della narrazione storica non nel produrre una storia "rispecchiante", ma nell'affermarsi di una nuova forma di vita come attività capace di fornire immagini di sé per un'intera società.

6. *La story of progress come uso etico della storiografia*

Emerge quindi come la filosofia di Rorty operi essenzialmente su due piani: uno teoretico, volto all'elaborazione dell'immagine del *non-reductive naturalism*, e uno narrativo in cui, a partire da questa, vengono avanzate delle storie intellettuali, descrizioni che esibiscono le relazioni tra i vocabolari. Nel pensare i rapporti tra questi impieghi della storia, si può affermare che il primo uso sostenga il secondo, dal momento che è solo dopo aver persuaso all'adozione di questa concezione del comportamento linguistico che diviene possibile concepire le varie descrizioni come strumenti che è possibile inventare, adottare e revocare. Di qui, infatti, risulta possibile "giocare" con il linguaggio mediante i suoi usi narrativi, attuando le dinamiche di estraniamento e identificazione cui mira la narrazione storica. Tuttavia, anche entro l'uso teoretico vi è una relazione di supporto, nella misura in cui quello positivo dà spazio al negativo, anti-essenzialista, come sua conseguenza. L'immagine che segue è che ciascuno di questi usi vada a sostenerne un altro, dando luogo a una catena di utilizzi del linguaggio incentrati sull'elemento storico tra loro reciprocamente coerenti e innestati l'uno sull'altro, tutti scaturenti dalla retorica biologistica. Per spiegare l'attenzione che Rorty rivolge ai temi della storicità e della contingenza è tuttavia opportuno specificare tre punti essenziali:

A) Anzitutto, che egli più volte si sofferma sulla distinzione diltheiana tra *Naturwissenschaften* e *Geistwissenschaften* per prendere distanza da essa, ritenendola viziata dal presupposto essenzialista. L'Autore, infatti, ribadisce che in nessun caso il vocabolario della contingenza è qualcosa che richiede di essere impiegato per approcciarsi al mondo storico della cultura quale suo oggetto specifico: esso non è più adeguato di altri in quanto consente un miglior rispecchiamento, ma si rivela comunque più utile quando si tratta di approcciarsi al dominio dei discorsi, inteso come insieme di prassi sociali umane. La distinzione viene riformulata

come tra «a language suitable for coping with neurons and one suitable for coping with people»³⁰. Esso ha infatti il pregio di permetterci di avere a che fare con gli esseri umani descritti in quanto persone, trame di credenze e desideri, agendo nei loro confronti in questo modo, permettendoci di soddisfare certe esigenze culturali, mentre il vocabolario delle scienze naturali consente di affrontare il mondo in modo da rispondere ai bisogni di previsione e controllo: sono diversi modi, tra gli innumerevoli che ci sono, con cui l'uomo si rapporta al mondo.

B) La storia non è, perciò, oggetto specifico della filosofia. Se essa trova posto nel vocabolario di Rorty è per ragioni autobiografiche, risultato di un'educazione che lo ha portato a preferire l'insieme di metafore proposte da pensatori quali Nietzsche e Hegel rispetto ad altre. Ma al di là dell'aver imparato a impiegare questo linguaggio e della convinzione che esso debba essere diffuso per le sue capacità, non vi sono motivi per cui la filosofia dovrebbe parlare il linguaggio della storia ed essere esercitata nella forma della narrazione storica o del commento alla storia³¹. Quando si tratta di filosofia, secondo l'Autore, nulla vale più delle altre cose³². Non vi sono rappresentazioni privilegiate, autorità superiori, ma solo credenze più radicate, abiti di discorso appresi per ragioni contingenti. Il neo-pragmatismo rortiano fa infatti uso della storia non per ragioni sostanziali, ma per due motivi fondamentali: che la storia intellettuale è spontaneamente narrativa e tendenzialmente non interessata a giudicare della verità o falsità di ciò che racconta, ma alla descrizione dei rapporti di filiazione e, come tale, ha una vocazione transdisciplinare; in quanto consente di individuare immagini, delimitarle e giudicarle secondo le esigenze del *criticism of culture*, di cui l'oscillazione tra le dinamiche di estraniamento e identificazione non è che una declinazione. È per questa via che essa si rivolge alle varie tecniche storiografiche, ma per farlo ha bisogno che i vari usi non si intralcino tra loro e che, anzi, entrino in un gioco virtuoso, capace di potenziare la prassi umana. Di qui, si comprende come la sua "teoria" delle forme della storia intellettuale risponda proprio a questa necessità, a descrivere i rapporti tra queste forme in modo da fornire strumenti sempre più efficaci.

C) Il motivo per cui l'Autore presta così tanta attenzione all'elemento della storicità a scapito di quello "naturalistico" emerge considerando uno dei nodi essenziali del suo pragmatismo, quello per cui i vari vocabolari vengono impiegati per soddisfare bisogni anche di natura valoriale, radicati in una certa etnia culturale. Nel comprendere quali siano questi bisogni in Rorty, ci si può appoggiare alle pagine autobiografiche, pubblicate sul finire degli anni Novanta, *Trotzky and the wild orchids*³³, in cui proietta sulla sua opera il sopraccitato sguardo

³⁰ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, cit., p. 355; tr. it. p. 711.

³¹ Cfr. R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, *Philosophy in History*, cit., p. 13.

³² Cfr. R. Rorty, *Ten Years after*, in *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 370; *La Svolta Linguistica*, a cura di D. Marconi, Garzanti, Milano 1994, p. 135.

³³ Cfr. R. Rorty, *Trotzky and the Wild Orchids*, in *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999, p. 12.

retrospettivo. Qui, egli afferma che, sin dall'inizio della sua frequentazione con la filosofia, a guidare il suo interesse fosse la possibilità di coniugare i valori della Giustizia e dell'auto-creazione, come ricerca della propria perfezione mediante una continua ri-forma di sé, e di quella sociale volta a creare un mondo più giusto per la propria comunità. Questo duplice anelito è particolarmente evidente in *Contingency, Irony, and Solidarity*, che si pone come scopo esplicito la soluzione del problema della loro mutua incompatibilità mediante l'espedito dell'alternanza, per cui non vi è ragione di desiderare un vocabolario unico che spezzi la tensione tra pubblico e privato. Per chiarire il motivo per cui l'Autore è più interessato a questi valori piuttosto che ad altri, ci si deve richiamare al tema dell'etnocentrismo, la convinzione per cui non è possibile liberarsi dagli abiti d'azione derivanti dall'educazione entro una cultura. Riprendendo la reinterpretazione rortiana della definizione di Hegel, questi due valori sono gli elementi con cui egli si identifica, la cui compresenza è un portato specifico della cultura Occidentale. Ciò consente di gettare ulteriore luce sulla coppia estraniamento-identificazione³⁴: Rorty stesso usa la *history of ideas* quando si tratta di prendere distanza da certi tratti di quell'insieme di descrizioni che è la sua cultura, nel mentre, mediante la *story of progress*, procede a tener fermi quelli che giudica imprescindibili. Le due vanno comprese l'una in relazione all'altra, nel loro concorso alla creazione di sé da parte di uno o più individui, ovvero, in vista del progetto positivo della sua filosofia. Stabilire solidarietà e Libertà come valori cruciali ha infatti lo scopo sia di persuadere della loro importanza al fine di perfezionare l'identità individuale e sociale. L'obiettivo ultimo è perciò favorire la transizione verso una società più libera e giusta. In tal senso, le due forme di storia concorrono a questi fini: la storia delle idee si rivela infatti propedeutica alla creazione di sé da parte del singolo, mentre la *story of progress* ha una portata più ampia, sociale e dalla profonda valenza etica. Afferma infatti l'Autore: «moral philosophy takes the form of the historical narration and utopian speculation rather than a search for general principles»³⁵ e «moral development in the individual, and moral progress in the human species as a whole, is a matter of re-making human selves so as to enlarge the variety of the relationships which constitute those selves»³⁶, «a matter of being able to respond to the needs of ever more inclusive groups of people»³⁷. La *story of progress*, per la sua capacità di definire i contorni di un'identità, viene allora intesa come veicolo di progresso morale di una società, nella misura in cui è capace di descrivere l'altro come uno di Noi: di qui, Rorty auspica narrazioni sempre più inclusive, che allarghino la cerchia del Noi al fine di aumentare le opportunità di essere solidali. Ciò rende chiaro l'uso *etico* della storia, che si in-

³⁴ Ciò va oltre la descrizione di Tartaglia, che non considera come *history of ideas* e *story of progress* siano due progetti correlati, anche se da praticare nella loro alternanza.

³⁵ R. Rorty, *Contingency, Irony, and, Solidarity*, cit., p. 60; tr. it. p. 76.

³⁶ R. Rorty, *Ethics without Principles*, in *Philosophy and Social Hope*, cit., p. 79.

³⁷ *Ibidem*.

nesta su quello narrativo positivo, dal quale si distingue per l'interesse specifico che gli sottende.

In questo modo, il *criticism of culture* si connette allo spirito della *social hope* nella proposta di un nuovo progetto di sviluppo per l'identità occidentale che tenga fede ai valori giudicati migliori della sua tradizione. In tal modo, mediante l'alternanza tra queste due forme di resoconto storiografico, la filosofia rortiana diviene un vocabolario atto a persuadere a questo progetto, favorendo qualcosa come un progresso morale.

7. Il filosofo e lo storico nella cultura post-Filosofica

Pertanto, non vi sono ragioni sostanziali, ma pratiche per prendere la *historical turn*, come l'esigenza del perfezionamento individuale e sociale, la creazione di una nuova immagine della società. La sostituzione qui coinvolge un'immagine "verticale" della cultura e una "orizzontale". Nella prima, ciascun vocabolario viene giudicato sulla base della propria aderenza a una supposta Realtà; nella seconda, al centro vi è il rapporto che i vocabolari intrattengono con la loro storia e tra loro, ciascuno dei quali considerato una "voce" idonea a soddisfare certe esigenze specifiche. Questa è la cultura chiamata in causa dalla terza descrizione della filosofia, prodotto della consapevolezza offerta dal progetto negativo, volto a minare l'autorità, e di quello positivo, indirizzato alla produzione di descrizioni. In essa, quando ci si trova di fronte a un problema, si procederà a compararne pregi e difetti o a crearne di nuove. Questa è l'immagine *polifonica* della cultura in Rorty, una situazione aperta, plurale, in cui i vari vocabolari possono trovare uno spazio di convivenza, dove chiunque può procedere alla creazione privata di sé e, al contempo, della propria etnia culturale.

L'agente che può avere un ruolo chiave in essa e in questa transizione è proprio la filosofia, nella sua versione storicista come «inquiry into how conversation works»³⁸, specializzata nello sviluppo di narrazioni che mostrino il radicamento e l'effetto sul resto della cultura di certi comportamenti linguistici, in particolare le idee filosofiche. Il filosofo, infatti, in quanto "specialista nelle idee", «can offer some advice about what will happen when you try to combine or to separate certain ideas»³⁹, suggerendo ai suoi compagni come fare a bilanciare le loro variopinte, e spesso contrastanti, esigenze. Sulla scorta della propria educazione, essa è una di quelle voci che possono mettersi in gioco per praticare il *criticism of culture*, declinata in senso sociale come *cultural politics*. Obiettivo della pratica filosofica, in Rorty, perciò, è di mantenere aperta la conversazione, prevenendo la patologia storica cui segue la formazione di una cultura chiusa. Di qui, si comprende come il rapporto tra filosofo e storico venga declinato nei termini

³⁸ R. Rorty, *Holism and historicism*, in *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 181.

³⁹ R. Rorty, *Trotzky and the Wild Orchids*, in *Philosophy and Social Hope*, cit., p. 19-20.

di un'*alleanza*. Si deve qui precisare che, una volta venuta meno la distinzione apparenza-realtà propria del vocabolario filosofico, i due lavori non si discostano significativamente l'uno dall'altro. Entrambi, infatti, si esercitano sulla storia, sebbene manchino di un metodo o oggetto specifico. Eppure, la filosofia non collassa sulla storia, ma ne impiega i metodi, promuovendo l'interazione tra due bagagli culturali, forme di sapere che comunicano e possono intrecciarsi pur mantenendosi distinte. Il filosofo può essere agente di mediazione in quanto promuove questo genere di incontri, secondo la consapevolezza che vi è bisogno di collezionare più descrizioni possibili per mettere in pratica l'attitudine sperimentale cara al pragmatismo rortiano: questa è l'immagine della cultura che egli promuove, frutto della fedeltà nei confronti di quelli che considera i migliori valori dell'Occidente.

Questo è il modo in cui l'Autore ri-descrive l'importanza della filosofia, come voce che può portare vantaggi a tutta la comunità attraverso una sua cultura specifica e un proprio stile discorsivo. Mediante l'abdicazione definitiva al trono del sapere, la filosofia finisce, perciò, per ritrovare il suo spazio, riacquisendo un ruolo culturale, in concerto con la storia, la scienza e letteratura, promuovendo il mutamento culturale cui auspica per soddisfare i due valori. Scrive, infatti, Rorty: «The more philosophy interacts with other human activities – not just natural science, but art, literature, religion and politics as well – the more relevant to cultural politics it becomes, and thus the more useful. The more it strives for autonomy, the less attention it deserves»⁴⁰.

⁴⁰ R. Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, cit., p. x.

Italian Thought





Vertigini della scrittura Machiavelli, il campo della sovranità, lo stato medio del popolo

Attilio Scuderi
(Università degli Studi di Catania)
atscu@tin.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Ricevuto: 15/08/2020 – Accettato: 30/10/2020 – Pubblicato: 12/2020

Title: Writing as a vertigo: Machiavelli, Sovereignty and the “Middle Class”

Abstract: A reading of Machiavelli beyond the opposite radicalisms, of left and right wing interpreters. Beyond the “mythology of doctrines”, toward a search of the rhetorical discourse, and of the writing as a “vertigo”. The core of the “classic” as the acceptance of the failures and the limits of thought.

Keywords: Machiavelli, Intellectual History, Rhetorics, Sovereignty, Bourgeoisie, Great Books.



1. *Mitologia delle dottrine*

In un saggio sulla metodologia della storia delle idee e sui rischi sempre presenti di sovrainterpretazione corsi dallo studioso in questo ambito multidisciplinare così ricco e complesso, Quentin Skinner enuncia una *metaregola* di particolare valore euristico e da cui ci giova partire:

Voglio mettere in luce come studiare soltanto ciò che un classico del pensiero dice rischia inevitabilmente di produrre assurdità storiche e, al tempo stesso, sviscerare i vari modi in cui questi risultati possono di conseguenza essere classificati non come storie, ma più appropriatamente come mitologie. La mitologia più persistente nasce quando lo storico è fissato con l'idea che ogni scrittore classico (nella cosiddetta storia delle idee) debba in ogni circostanza formulare una dottrina su ciascuno dei temi considerati costitutivi dell'argomento, rischiando di essere influenzati (seppure inconsciamente) da quell'attitudine mentale che «trova» le dottrine di un determinato autore in ogni argomento di una certa rilevanza. Il risultato è un tipo di discussione che potrebbe essere etichettata come mitologia delle dottrine (...) Può anche darsi che un pensatore classico non sia del tutto coerente, o anche che non riesca del tutto a fornire una presentazione sistematica delle sue tesi¹.

¹ Q. Skinner, *Significato e comprensione nella storia delle idee*, in *Dell'interpretazione*, il Mulino, Bologna, 2001, pp. 14-15 e 26.



Doctrina qui va inteso nell'accezione agostiniana: insieme *actus docendi* e contenuto dello stesso atto, insegnamento e atto dell'insegnare; cultura insomma. Nel retrobottega skinneriano vi è dunque il tentativo di sottrarre la storia della cultura e delle idee a un gioco combinatorio di assolutizzazione di significati astratti e concetti puri. Nel gioco e nello scontro intellettuale non esistono concetti puri, temi fuori dal tempo; non basta dunque costruire una scienza dei significati mentali, se a tali significati non si accosta un metodo di analisi e rivelazione, il più possibile accurato e contestualizzato, degli "atti linguistici" (e qui è fondamentale il ruolo di Wittgenstein e Austin, tra altri). Tirando dunque le somme, sia pur in breve: per Skinner il classico del pensiero compie "atti di parola" che interagiscono in un contesto dato e che in tale contesto, *iuxta propria principia*, potranno essere interpretati; la storia del pensiero è più storia delle mancanze, dei *default*, degli slittamenti semantici e delle ambiguità espressive e concettuali, che trionfo di sistemi conclusi e definitivi.

Non è facile, è anzi arduo, sottrarre Machiavelli alle varie procedure "mitologiche" che su di lui si sono costruite, in negativo e in positivo, ma sempre con una polarità radicale. Ed è proprio questa radicalità ad essere in questione. Negli ultimi anni una letteratura storica e politologica, anche di alto livello e non poco attrezzata, ha letto Machiavelli sullo sfondo della dirompenza che il suo pensiero ha assunto nella cultura occidentale. Un pensiero come pochi divisivo; amato e odiato, letto e disletto, interpretato e frainteso, gelosamente nascosto e annotato e insieme pubblicamente additato all'*Indice* e bruciato nei roghi dell'Inquisizione, Machiavelli è stato forse lo scrittore e il pensatore più capace di suscitare contemporaneamente, nel tempo e nello spazio storici come nella vicenda delle sue letture, sentimenti e pensieri, adesioni e rifiuti, opposti e contrastanti. Come ha ben detto uno dei suoi esegeti, Gennaro Sasso, «non c'è, nella storia del pensiero e delle lettere, autore più controverso di Machiavelli. E la controversia dura ancora, le ragioni della condanna trovano, per esprimersi, le vie più impensate»². Da qui letture «estreme» che vedono il segretario fiorentino da un lato come portatore delle esigenze e delle strategie globali dei neo-conservatori e dall'altro come fondatore del pensiero alternativo della radicalità, delle pratiche politiche di una *moltitudine* antagonista, vitalisticamente "tumultuaria" e sovvertitrice, più democratica che repubblicana, più libertaria che liberale, (e usiamo già schemi mitologici e ideologici inapplicabili all'oggetto della nostra analisi)³.

² G. Sasso, *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, Carocci, Roma, 2015, p. 158.

³ Si vedano almeno, in una letteratura davvero ricca, il testo che ha avuto un grande influsso nella stagione di letture antagoniste di Machiavelli, ovvero A. Negri, *Il potere costituente*, SugarCo Edizioni, Varese, 1992; più di recente J. McCormick, *Machiavellian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011; J. McCormick, *Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's "Guicciardinian Moments"*, in «Political Theory», vol. 31, n. 5, 2003, pp. 615-643; in Italia si veda tra altri L. Del Savio, M. Mameli, *Il populismo è democratico: Machiavelli e gli appetiti delle élite*, in «Micromega», 13 febbraio 2014; G. Piazza, *Libertà e partecipazione. Tra i Discorsi e vecchie canzoni* in A. Scuderi (a cura di), *La libertà ostinata. Machiavelli e i confini del potere*, Mimesis, Milano, 2018. Discute acutamente questa lettura dell'opera machiavelliana S. Landi, *I due corpi*

Vertigini della scrittura

Va dunque operata una separazione paziente tra cause ed effetti, nella convinzione che i secondi non siano deterministicamente detentori della chiave di lettura delle prime; il pensiero di Machiavelli ha prodotto radicalizzazione interpretative, e anche proiezioni storico-politiche radicalizzanti (si pensi tra tutti ai libertini toscani che combattevano papato e Impero anche utilizzando il magistero machiavelliano nella Seconda Repubblica fiorentina degli anni 1527-1530): questo è indubbio. Ma tali radicalizzazioni sono *interpretazioni*, non necessariamente frutto di un pensiero “radicale” (o su cui noi proiettiamo la nostra nozione di radicalità), ma piuttosto – questa la tesi che proverò a sviluppare – di una scrittura come esperimento del e sul mondo che si muove al limite del descrivibile e del pensabile, ovvero di “atti di parola e di pensiero” vertiginosi, condotti fino al dubbio questo sì radicale, all’aporia, pregni di una procedura retorico-argomentativa, di stampo rinascimentale; una scrittura dunque potentemente dilemmatica perché aderisce a un tempo storicamente nuovo (la costruzione dello spazio politico europeo e globale) e antropologicamente inedito (la ripresa di una tematica del Soggetto che recupera una parte del pensiero antico e lo proietta in una nuova tensione tra individuo e mondo).

Negli ultimi anni intorno a Machiavelli si è andata sempre più consolidando una pregevole stagione storico-filologica di letture molto più attente alla dimensione linguistico-culturale, alla ricerca della posizione intellettuale e dei “*contraintes*” concreti della scrittura e dell’esperienza mentale del Segretario fiorentino. Ci paiono significativi di questa più matura dimensione di lettura, per prelievo, due testi, sia pur diversi per ispirazione e metodo: uno è il saggio di Maurizio Viroli, esegeta affermato e biografo di Machiavelli, sul *Principe* (*La redenzione dell’Italia. Saggio sul “Principe” di Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari, 2013), un saggio che in una chiave di dichiarata ascendenza repubblicana indaga l’attrezzatura retorica machiavelliana, elemento discriminante rispetto alle interpretazioni puramente contenutistiche. La retorica antica e in particolare la ricezione delle opere ciceroniane e pseudo-ciceroniane, argomenta Viroli, dalla *Rhetorica ad Herennium* al *De Inventione*, sono la palestra su cui il Machiavelli storico e politico, commentatore inquieto e curioso del presente alla luce del passato, allena la sua penna, affina le sue capacità di ridescrizione o paradiastole: la ridefinizione paradiastolica, come spiega anche lo Skinner lettore di Hobbes in pagine molto belle, era il metodo usato da una tradizione millenaria per giustificare i vizi, mascherandoli, ma anche per cogliere sfumature di significato capaci

della moltitudine. Un concetto chiave della critica machiavelliana, in «Storia del pensiero politico», n. 3, 2020, pp. 365-392. Un esempio di lettura neoconservatrice di Machiavelli, linea che ha avuto nella cultura americana contemporanea un certo rilievo, praticando un uso particolarmente disinvolto dell’autore, si veda in Michael Ledeen, *Il “Principe” dei neocons. Un Machiavelli per il XXI secolo*, Nuove idee, Roma, 2004. Per l’uso libertino del pensiero di Machiavelli, e la genealogia del libertinismo che a lui si è esplicitamente ispirata nella modernità europea, rimando ad A. Scuderi, *Il libertino in fuga. Machiavelli e la genealogia di un modello culturale*, Donzelli, Roma, 2018, pp. 28-43. Una discussione, anche polemica, delle recenti ricezioni in P.P. Portinaro, *Le mani su Machiavelli*, Donzelli, Roma, 2018.

di *straniare* l'esperienza e il senso comuni. Tale palestra stilistica lo portò così a strutturare l'intero suo celeberrimo *opuscolo* sullo schema di una *oratio*, facendone insieme opera di *realità* ma anche di *immaginazione*, aldilà degli schemi di un *realismo* che lo vorrebbe come grigio certificatore della Ragion di Stato. L'altro è il testo di Sandro Landi *Lo sguardo di Machiavelli* (il Mulino, Bologna, 2017), forse il recente lavoro di maggiore spessore complessivo, una storia intellettuale capace di attraversare l'intero *corpus* alla ricerca delle "fonti", culturali e mentali, e della reale esperienza che lettura e scrittura costituivano per l'autore fiorentino.

Proprio Landi nel suo studio si sofferma opportunamente sul rapporto di Machiavelli con le allora nuove tecnologie della parola e della comunicazione, quella rivoluzione della stampa che poneva problemi inediti e apriva scenari prima impensati. Machiavelli, autore certo poco digeribile per la dimensione complessa e violenta del potere italiano ed europeo nel passaggio nevralgico delle Guerre d'Italia (1494-1559), non fu – come una stagione di letture liberataria e risorgimentale ha insistito a rimarcare – un semplice *oggetto* di censura, e come tale costretto a una sorta di scrittura criptata e nascosta (come vorrebbe anche la lettura a volte brillante ma nel complesso cabalistica ed esoterica di Leo Strauss⁴). Machiavelli, elemento di non poco conto e del tutto ignorato, fu invece "attore" del primo sistema di censura messo in atto dalla Repubblica, che già dal 1507 – egli era come noto a capo della seconda Cancelleria – aveva inserito l'obbligo di licenza per la stampa all'interno del territorio fiorentino; da quell'obbligo, una forma di "calmiere" voluto dal suo mentore Marcello Adriani, sulla scorta del modello antico e a tutela delle libertà repubblicane, si sarebbero formate le forme più rigide e severe di restrizione del dissenso politico introdotte dalla Signoria medicea dopo il 1512 e dal papato mediceo di Leone X col Quinto Concilio Lateranense del 1513 e le bolle degli anni immediatamente successivi. Non è inoltre la censura – argomenta Landi – la sola o principale ragione della scelta di Machiavelli di pubblicare in manoscritto; piuttosto l'esperienza amara della stampa del *Decennale primo* (1506), opera storico-poetica cui Niccolò affidò le sue deluse attese letterarie, con le versioni clandestine e corrotte che ne seguirono, avrebbe avuto un ruolo centrale nel consolidare una ideologia prevalentemente conservatrice di fronte alla rivoluzione tecnologica; un giudizio negativo sulla *stampa meretrix* che contribuì, ancor più dopo la caduta in disgrazia del 1512, a fargli preferire la dimensione più controllabile, ma anche ben più fluida e "discorsiva", aperta e asistemica, della diffusione delle opere maggiori, *Principe* e *Discorsi*, attraverso manoscritti, e spesso ad opera di uno "scriptorium" di amici della sua cerchia più intima.

Nelle pagine che seguono proverò a saggiare un brano che costituisce una *crux desperationis* interpretativa, o più semplicemente un *locus* particolarmente divisivo per la critica delle opere machiavelliane; non certo con l'intento o l'am-

⁴ Si vedano L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, Glencoe (Ill.), 1952; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia, 1990; *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Glencoe (Ill.), 1958; trad. it. *Pensieri su Machiavelli*, Giuffrè, Milano, 1970.

Vertigini della scrittura

bizione di sciogliere tale nodo interpretativo, ma di contribuire a mostrare come Machiavelli scriveva e pensava scrivendo. Infine formulerò una breve riflessione sulla *didattica* del classico del pensiero, che ha un ritorno non trascurabile sulle forme della ricerca e della divulgazione (in un circolo ermeneutico non sempre virtuoso). Il tutto, in breve, con le indicazioni di Skinner ben salde in mente: al-dilà di ogni mitologia delle dottrine, non è *classico* ciò che esaurisce (o prefigura, anticipa, profetizza) qualsiasi domanda sul mondo che ci circonda, né ciò che “fa sistema” o che è per definizione privo di incoerenze; anzi.

2. Un'«esperienza pericolosa». Il campo di tensioni della sovranità

Il nono capitolo del *Principe* è stato, forse ancora inconfessabilmente è, uno dei cuori delle aspirazioni segrete e delle interpretazioni interessate di molti esegeti e lettori: il tema è infatti quello del *principato civile*, quella forma di stato politico che non è né ereditario né misto, né nuovo e acquisito con virtù o fortuna, né tanto meno ottenuto con crimini e *scleratezze*. Il principato civile si ottiene – qui il sogno di molti – «con il favore delli altri sua cittadini ... né a pervenirvi è necessario o tutta virtù, o tutta fortuna, ma più tosto una astuzia fortunata»⁵. Ma la scrittura del capitoletto, compiuta questa definizione forse non priva di una certa icastica ironia, inizia subito a scindersi in diadi e tassonomie, con una struttura ad albero propria dell'argomentazione d'impianto logico-aristotelico che Machiavelli utilizza come consueto strumento d'indagine e di esposizione. Il principato civile può essere infatti di stampo ottimatizio (quando sono i Grandi a promuovere tra loro chi contenga le richieste di sicurezza e libertà del popolo) o popolare (quando è il popolo che sostiene un principe che difenda la comunità dell'oppressione dei pochi).

Perché in ogni città si trovano questi dua umori diversi: e nasce, da questo, che il populo desidera non esser comandato né oppresso da' grandi, e i grandi desiderano comandare e opprimere el populo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti, o principato, o libertà, o licenza.

Se chi arriva al principato col favore dei Grandi è sempre malsicuro e insidiato, chi si appoggia al popolo ha un duplice vantaggio, sia che tale appoggio sia originario, ma allo stesso modo quando esso subentra in una seconda fase, perché quello del popolo è «più onesto fine», quello della ricerca della maggiore libertà e della maggiore sicurezza possibili (per Machiavelli i due termini sono sintonici e mai opposti); e perché il popolo ha il numero dalla sua parte, e il numero in

⁵ Cito da *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino, 2013; e *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di G. Inglese, Rizzoli, Milano, 2011. Mi limito a citare il *locus* nel testo evitando il rimando alle note. Sul capitolo, le sue letture e le sue interpretazioni, nella ampia bibliografia rimando a G. Sasso, *Principato civile e tirannide in Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, t. II, Ricciardi, Milano-Napoli, 1988, pp. 351-490.

tempo di guerra significa appoggio militare e politico. Fin qui, in fondo, sia pur nel lavoro argomentativo che aderisce in modo labirintico a una casistica che si dispiega narrandosi, la posizione machiavelliana è chiara, la preferenza per il principato civile-popolare traspare sia pur in modo equilibrato. Più complesso è il passaggio finale, dove Machiavelli pone quello che per la tradizione della retorica classica giudiziale è il cuore della *quaestio*, il punto da giudicare, quello su cui si esercita per eccellenza la *probatio*. Cosa accade quando in “stato di necessità”, nel momento della “ruina”, «ne’ pericoli», il principe è costretto ad assumere tutto il potere e «salire da lo ordine civile allo assoluto»? Qui è utile una digressione.

Infatti, nella biografia di Machiavelli il settembre 1512 con le vicende a esso conseguenti (fuga di Pier Soderini, caduta della Repubblica, ritorno dei Medici, accusa di tradimento e allontanamento dalla funzione di Segretario della Seconda Cancelleria, carcere, tortura, estromissione irrimediabile dalla vita civile) è in ogni senso il “luogo del trauma”. Nelle opere maggiori composte *post res perditas* – in particolare nel *Principe* (circa 1513-1514) e nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (circa 1513-1517) – egli ritorna dunque spesso – potremmo forse dire, estremizzando ma non discostandoci molto dal vero, che mai se ne allontani molto – alla caduta della Repubblica, alle sue cause e ragioni, a ciò che si sarebbe potuto in ultimo tentare e non fu tentato, a ciò che si sarebbe dovuto per tempo approntare e non fu approntato. Per il Machiavelli pensatore e politico, pensatore in quanto politico, il tema del passaggio del potere e dei poteri, della caduta della “fortuna” e dell’ascesa delle ambizioni, è la questione delle questioni: come si acquista e mantiene una repubblica e come si acquista e mantiene un principato? Cosa determina la caduta e il successo dell’uno e dell’altra? Quali sono le condizioni interne ed esterne, ordinamentali e sociali, che possono produrre un esito o il suo opposto? In quale situazione storica in una repubblica prevalgono la corruzione e la *ruina* e quando e come queste si possono prevedere, prevenire o rinviare? Perché si perde la libertà e come la si può riacquistare? Basta scorrere anche semplicemente i titoli dei paragrafi delle opere maggiori per vedere che la variazione su questo tema è il *leitmotiv* di un infinito variare e ritornare, mentale e riflessivo, speculativo ed esemplificativo; un variare che si concentra costantemente sulla necessità di porre *remedi* alla *ruina* del tempo e della storia⁶.

Dunque, ragiona Machiavelli, il principe civile che voglia uscire dalla condizione di «civiltà», che si avvicini per scelta o necessità alla tirannide o a una forma di signoria che disprezza o sospende ogni libertà politica, suole «periclitare», è destinato a fallire. Ma l’argomentazione machiavelliana non si arresta e fino alla fine del capitolo continua ad argomentare, come a trovare la via che

⁶ Insiste su questo aspetto il bel saggio di G. Ferroni, *Machiavelli, o dell’incertezza*, Donzelli, Roma, 2003; che la tenuta e la durata delle istituzioni siano il cuore della riflessione machiavelliana, e che tale riflessione generi come effetto centrale il “ritorno agli antichi” lo sottolineano anche L. Althusser, *Machiavelli e noi*, Manifestolibri, Roma, 1999, e in più momenti il richiamato percorso esegetico di G. Sasso. Sul tema dello stato di necessità in Machiavelli, sia pur in riferimento ad altri passi, in particolare *Discorsi*, III, 3, rimando ad A. Scuderi, *Libertà e stato di necessità*, in A. Scuderi (a cura di), *La libertà ostinata*, cit.



Vertigini della scrittura

apra un varco tra necessità e arbitrio, e consenta di immaginare una soluzione alla condizione di passaggio e vuoto di poteri.

Perché simile principe non può fondarsi sopra quello che vede ne' tempi quieti, quando e' cittadini hanno bisogno dello stato: perché allora ognuno corre, ognuno promette, e ciascuno vuole morire per lui quando la morte è discosto; ma ne' tempi avversi, quando lo stato ha bisogno de' cittadini, allora se ne truova pochi. E tanto più è questa esperienza pericolosa, quanto la non si può fare se non una volta: però uno principe savio deve pensare uno modo, per il quale e' sua cittadini sempre e in ogni qualità di tempo abbino bisogno dello stato e di lui; e sempre poi gli saranno fedeli.

L'interpretazione di questa bellissima conclusione ben difficilmente potrà essere stabile, univoca o definitiva; avrà un senso o un altro se la si legge ora, come possibile, quale ammonimento al giovane dedicatario Lorenzo di Piero dei Medici a non seguire le orme dell'incauto padre, quel Piero dei Medici che, dopo la resa ingloriosa a Carlo VIII, venne scalzato nel 1494 dalla rivolta savonaroliana; ora, come altrettanto legittimo, se leggiamo nella chiusa un tentativo, mai consumato, di riprendere le ragioni del fallimento del gonfalonierato di Pier Soderini, ferita personale e collettiva non sanata. La scrittura machiavelliana si mostra, in passi quale questo, come un esperimento scientifico e naturalistico in atto, un'«esperienza pericolosa» dell'intelletto, il tentativo di connettere il fenomeno e la ripetizione, alla ricerca di una regolarità nel flusso degli eventi. Un esperimento che cerca una uniformità nel corso della natura e per questo sovrappone e contamina casi differenti per elaborare un principio, problematico, di unità e coerenza. Ma la ricerca fallisce, la sistematicità è sconfitta dallo stesso esito della storia; rimane l'aspirazione a una politica che leghi, in *uno modo* – attraverso delle strategie da costruire, inventare, immaginare – il signore al suo *populo*; in modo da sfuggire alla corruzione dei pochi o Grandi, e aggirare i pericoli che minano la sicurezza e la libertà *dei più* nel passaggio dei poteri e nella *ruina* dello stato.

Questo argomentare dilemmatico, val bene ripeterlo, è figlio non solo delle tensioni politiche dell'esperienza dell'autore, ma anche di una pratica, antica, che è quella della scrittura *in contrario* o, come dicevano i retori greci del V secolo a.C., del *dissòs lògos*, del discorso duplice quale esercizio di difesa di tesi contrapposte. Può essere utile, per dare uno sfondo a tale pratica fondamentale del discorso rinascimentale, fornire un esempio, molto vicino a Machiavelli. In uno scritto del 1512-1513 (dunque contemporaneo o di poco successivo alla caduta della repubblica fiorentina di Soderini), dal titolo *Se sia lecito condurre el populo alle buone legge con la forza non potendo farsi altrimenti*, Francesco Guicciardini sostiene la tesi dell'uso possibile della forza in difesa della legge:

Chi mette mano alla forza perverte la legge e la libertà, fa vergogna alla città sua, e dà occasione a chi verrà in altri tempi di potere sotto lo scudo suo fare male alla patria. Da altro canto si può considerare (presupponendo che lo stato della repubblica sia in



uno termine che non si riparando la conduca in ruina certa, né si possi per le corruttele della città o divisione de' cittadini darli remedio se non col constringerli) che gli è pure meglio provvedere con modo straordinario alla salute pubblica che lasciarla ire in perdizione. Le leggi medesime se le potessino parlare consentirebbono in questo caso di essere violate una volta per cavare di questa violenza la sua perpetua conservazione, le quali tutte sogliono in ogni proibizione eccettuare lo stato di necessità⁷.

Guicciardini – che era appunto solito scrivere *in contrario*, ovvero prestare la sua penna e il suo ingegno ai due corni retorici di un dilemma, e talora a prepararsi a servire due padroni diversi – utilizza un'argomentazione che riporta ai dilemmi del passo machiavelliano. Forza sì, forza no; rottura dello spazio civile o meno; e per quali ragioni, e con che risultati? E come prevedere l'esito dell'azione politica quando l'esperimento non è ripetibile, può essere compiuto una volta sola, e quella sola può essere fatale? L'argomentare dilemmatico diventa così un atto di "prudenza", ovvero etimologicamente di "pro-videntia", previsione e profezia del tempo a venire; la scrittura logica e geometrica di Machiavelli, figlia di un passato di esperienze, osservazioni e traumi, contiene al suo interno la caccia a immagini di futuri verosimili e potenziali; il massimo della razionalità al servizio di un'anticipazione profetica, di un desiderio politico di ricomposizione dalla *ruina*: questo lo spazio di tensione vertiginoso delle riflessioni machiavelliane⁸.

Prima di concludere, due brevi considerazioni. Per Machiavelli, questa ci pare una acquisizione sufficientemente stabile, il campo della sovranità è il luogo di incontro tra l'uno e i molti, ad esclusione dei pochi o Grandi. Da un lato il Principe che garantisce lo stato civile contro la prepotenza oligarchica; dall'altro il *populo*, che non è (si noti bene) la *plebe*, il quale chiede la massima libertà possibile nel più alto livello di sicurezza garantibile, *in primis* per proprietà, o roba, e famiglia. Si vedano questi due passi, del *Principe* e dei *Discorsi*, estremamente significativi della posizione sociale e mentale di Machiavelli:

Debbe nondimanco el principe farsi temere in modo che, se non acquista lo amore, ch'e' fugga l'odio: perché e' può molto bene stare insieme essere temuto e non odiato. Il che farà sempre, quando si astenga da la roba de' sua cittadini, e de' sua sudditi, e da le donne loro; e quando pure gli bisognassi procedere contro al sangue di alcuno, farlo quando vi sia iustificazione conveniente e causa manifesta; ma soprattutto astenersi da la roba di altri; perché gli uomini sdimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio. (*Principe*, XVII, 12-14)

⁷ F. Guicciardini, *Se sia lecito condurre el populo alle buone legge con la forza non potendo farsi altrimenti*, in *Scritti politici e Ricordi*, a cura di R. Palmarocchi, Laterza, Roma-Bari, 1933, p. 230. Nell'argomento di Guicciardini riecheggia la celebre formula ciceroniana (*De legibus*, IV): *Salus populi suprema lex esto*.

⁸ Sul tema delle immagini anticipatrici, che in Machiavelli può aprire piste più che interessanti, rimando a J.J. Wunenburger, *Philosophie des images*, PUF, Paris, 1997 (trad. it. *Filosofia delle immagini*, Einaudi, Torino, 1999, pp. 47 e ss.).

Vertigini della scrittura

Farsi odiare non tornò mai bene ad alcuno principe. Il modo del fuggirlo è lasciare stare la roba de' sudditi: perché del sangue, quando non vi sia sotto ascosa la rapina, nessuno principe ne è desideroso, se non necessitato, e questa necessità viene rade volte; ma, sendovi mescolata la rapina viene sempre, né mancano mai le cagioni ed il desiderio di spargerlo (*Discorsi*, III xix, 11-12).

Max Horkheimer, in alcuni studi troppo spesso dimenticati, leggeva la posizione di Machiavelli come il primo passo della “filosofia borghese della storia”⁹. La parola “borghese” è di certo scivolosa e iperconnotata, tanto da essere sfuggente come fascinosa; certo è però che Machiavelli inizia in modo originale e deciso, ben più che la riflessione sulla radicalità della politica, quella sullo stato medio, sulla condizione socialmente e psicologicamente intermedia della società; una riflessione che lo portò ad attraversare in modo anche qui dilemmatico i temi della libera espressione e della menzogna, mettendo al centro delle sue pagine il dubbio sul e del soggetto che si sposa con la difesa dello spazio dell'autenticità, della pratica congiunta di (dis)simulazione e *parresia* (che si completano e non escludono)¹⁰.

La seconda considerazione, la quale mi pare che oggi possa tornare d'attualità. Nella riflessione, nella scrittura e nel pensiero di Machiavelli, gli “stati politici”, precedenti le sistematizzazioni dell'era liberale e contemporanea, sono massimamente fluidi: la signoria civile vira in tirannide per tornare ad essere compresa in un'ottica repubblicana; principato e libertà repubblicana contengono al loro interno come un ospite segreto il tarlo dell'oligarchia; e così via dicendo. Per dirla con le parole di un filosofo, Biagio De Giovanni:

Il dispotismo non è il rovescio patologico della democrazia, ne è piuttosto (nelle sue varie forme possibili che giungono a chiamarsi dittatura e totalitarismo) un compagno che sta annidato nel suo stesso principio, pronto ad entrare in campo quando il contesto della storia lo fa irrompere, drammaticamente o più dolcemente, nel sistema politico della vita comune¹¹.

Non è presentismo cieco, possiamo asserire che stiamo tornando, per altre vie, in nuovi modi, a una consapevolezza antica; quella reversibilità delle forme politiche che era “data” come certezza sofferta e placida in Machiavelli, diventa oggi brivido e vertigine politica nella non meno “pericolosa” contemporaneità che viviamo.

⁹ M. Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Verlag, Frankfurt, 1970; trad. it. *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Einaudi, Torino, 1970.

¹⁰ Sul tema rimando ad A. Tagliapietra, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano, 2001.

¹¹ B. De Giovanni, *Alle origini della democrazia di massa*, Editoriale scientifica, Napoli, 2013, p. 1.

3. Leggere i classici

Classico, ecco una parola apparentemente semplice, implicata come poche nelle istituzioni culturali e mentali della nostra storia. Quella di classico è una “categoria” ed una “tassonomia”, può essere letta *a parte obiecti* (come insieme di norme e stili retorici e ideologici) oppure, come è più frequente nell’era del consumo di massa, *a parte subiecti* (ed ecco l’invasione delle fenomenologie del piacere estetico, con le sue apologie dei diletti, tendenzialmente infiniti, del testo e dei testi). Come spesso capita sono gli scrittori e le scrittrici a definirne al meglio la “natura” ambigua, aperta e sfuggente. Nota Giacomo Leopardi nel suo *Zibaldone* (è un pensiero del novembre 1820):

È un curioso andamento degli studi umani, che i geni più sublimi liberi e irregolari, quando hanno acquistato fama stabile e universale, diventino *classici*, cioè i loro scritti entrino nel numero dei libri elementari e si mettano in mano de’ fanciulli, come i trattati più secchi e regolari delle cognizioni *esatte*¹².

Siamo tornati, sotto altro nome, alla mitologia delle dottrine. Fin quando insegneremo nelle scuole e nelle università la rotondità sistematica del pensiero, i classici come esercizio di regolarità e civiltà, non coglieremo l’incoerenza e la barbarie su cui germina la cultura, ogni cultura. E la ricerca continuerà, in buona parte, a smontare e rimontare, scartare e reinsertarsi in definizioni consolatorie (la golpe e il leone, l’effettualità del reale, la ragion di stato, e così via).

Forse dovremmo addestrare chi si appresta a leggere e conoscere se stesso e il mondo a cogliere le falle, le mancanze, le *defaillances*, l’asistematicità creativa e i limiti dei grandi pensatori e delle grandi pensatrici; e abituare ad apprezzare il fallimento che sta come un compagno segreto ed inevitabile nel lavoro di scrittura e lettura, e non il successo, quale crisma, se proprio deve essercene uno, della *classicità*.

¹² G. Leopardi, *Zibaldone*, Newton Compton, Roma, 1997, p. 102.

Controversie



⊕

La tentazione della fedeltà
La traduzione secondo Eco, Ricoeur e Ortega y Gasset
Giordano Ghirelli
(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)
g.ghirelli@studenti.unisr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*
Ricevuto: 03/07/2020 – Accettato: 18/09/2020 – Pubblicato: 12/2020

Title: The temptation of faithfulness. The practice of translation according to Eco, Ricoeur, and Ortega y Gasset.

⊕

Abstract: Theoretically translation seems to be impossible. The difference between languages lies in every aspect of them and makes utopian the transfer of the same meaning from one language to another. On the other hand, translation is a matter of fact. Paul Ricoeur's proposal to solve that contradiction between theory and practice of translation is to substitute the paralyzing alternative "translatable *vs* untranslatable" for the vital alternative "loyalty *vs* betrayal". As Umberto Eco shows, in translation the loyalty to the source text does not exclude target-oriented modifications: on the contrary, it encourages them. That fact brings Ricoeur to retain lingual hospitality as the model of every hospitality, because it teaches us to consider sense not as a fixed entity which must be discovered and brought from one culture to another, but rather as the result of their mutual exchange, the space itself of their encounter: an itinerary to be practised, not a meaning to be idolized. In this direction seems to go Ortega y Gasset too, when says that we need translation to see the ancients not as models, but as "errors", and to see ourselves as errors through them. A real dialogue can start only when both the speakers renounce to be in possession of the truth after all, as the case of translation clearly shows through the point of view of these thinkers.

⊕

Keywords: Ricoeur, Eco, Ortega y Gasset, translation, sense, loyalty.

Nel tradurre è interessante soltanto ciò che va perduto; per trovarlo, bisognerebbe ogni tanto mettersi a tradurre.

(Elias Canetti, *La provincia dell'uomo*)

1. Premessa

C'è un movimento antinomico sotteso alle teorie della traduzione. Da un lato si deve riconoscere l'impossibilità di dire «la stessa cosa» in un'altra lingua: la diversità delle lingue investe tutti i livelli operativi del linguaggio (fonetico, morfologico, sintattico, testuale e performativo), vanificando qualsiasi ricerca di corrispondenze univoche tra sistemi lessicali. Le lingue, infatti, differiscono non solo nella maniera di “ritagliare” il reale, ma anche nel modo di ricomporlo a livello del discorso¹. Come scrive Ortega y Gasset: «ogni lingua è un'equazione diversa tra l'esprimersi e i silenzi. Ogni popolo tace alcune cose *per* poterne dire altre. Perché sarebbe impossibile dire tutto». Da ciò deriva quella che il pensatore spagnolo definisce la *miseria* della traduzione: «essa consiste nel dire in una lingua proprio ciò che questa lingua tende a tacere»².

Tuttavia, dall'altro lato, l'evidenza del fatto che *si* traduce e *ri*-traduce, che si è sempre fatto, e dobbiamo continuare a farlo, impone la ricerca di criteri che permettano di riconoscere alla traduzione un proprio *status* – garantire almeno la possibilità di «dire *quasi* la stessa cosa», per riprendere il titolo del saggio che Umberto Eco ha dedicato alla questione, sul quale torneremo³.

Per sciogliere il dilemma tra l'impossibilità di principio e pratica della traduzione, Paul Ricoeur ha proposto di sostituire all'opzione paralizzante “traducibile *vs* intraducibile” l'alternativa “fedeltà *vs* tradimento”, «a costo di confessare che la pratica della traduzione rimane un'operazione pericolosa, sempre alla ricerca della sua teoria»⁴. Infatti, argomenta Ricoeur, in mancanza di un criterio assoluto – che poi sarebbe *il senso stesso*, scritto da qualche parte, tra il testo fonte e quello di arrivo –, «una buona traduzione non può mirare che a un'equivalenza presunta, non fondata su un'identità di senso dimostrabile»⁵.

Ciò permette di uscire da quella che il filosofo considera un'alternativa «rovinosa», in base alla quale: o la diversità delle lingue esprime un'eterogeneità radicale – a cui sovente si aggiunge l'idea che ogni suddivisione linguistica *impon*e una visione del mondo –, e pertanto si deve concludere che l'incomprensione è

¹ P. Ricoeur, *Un “passaggio”: tradurre l'intraducibile* (2004) in Id., *Tradurre l'intraducibile. Sulla traduzione*, a cura di Mirela Oliva, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008, pp. 15-25, p. 16.

² J. Ortega y Gasset, *Miseria e splendore della traduzione* (1937) in S. Nergaard, *La teoria della traduzione nella storia*, Bompiani, Milano 1993, pp. 181-206, p.195.

³ U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano 2003.

⁴ P. Ricoeur, *Un “passaggio”: tradurre l'intraducibile*, cit., p.19.

⁵ *Ibidem*. Sulla mancanza di un *tertium comparationis* vedi anche U. Eco, op.cit., pp.345-349.

La tentazione della fedeltà

sempre legittima, la traduzione teoreticamente impossibile e gli individui bilin-gui non possono essere altro che schizofrenici; oppure si giustifica l'asserzione che la traduzione esiste e quindi è possibile postulando l'esistenza di strutture nascoste dietro la diversità delle lingue, le quali *o* portano la traccia di una lingua originaria perduta da ritrovare, *o* consistono in codici *a priori*, strutture trascen-dentali che dobbiamo poter ricostruire⁶.

Ma se ammettiamo che i sistemi linguistici sono incommensurabili, allora come *fanno* i traduttori?

2. Tra il dire e il fare

È proprio il richiamo alla pratica della traduzione che, per Eco come per Ricoeur, permette di individuarne le condizioni di possibilità, altrimenti inattuabili a livello puramente teorico.

Tale richiamo permette anzitutto di evidenziare come la traduzione non ri-guardi i rapporti tra due lingue, nel senso di due sistemi semiotici – altrimenti, come scrive Eco, «l'esempio principe, insuperabile e unico di traduzione soddi-sfacente sarebbe un dizionario bilingue» – bensì «avviene tra testi»⁷. Per tradurre un testo non basta possedere un vocabolario, né tantomeno conoscerlo a memo-ria, ma «bisogna fare un'ipotesi su mondo possibile che esso rappresenta»⁸. Ciò induce anche Eco a porre la traduzione sotto l'egida della *fedeltà*:

⁶ Cfr. P. Ricoeur, *Il paradigma della traduzione* (1998), in Id., *Tradurre l'intraducibile ...* cit., pp. 27-48, pp. 30-33. La tesi dell'intraducibilità, spiega Ricoeur, è la conclusione obbligata di una certa etnolinguistica (B. Lee Whorf, E. Sapir), mentre quella della lingua originaria è stata professata da diverse gnosi, dalla Cabala, dagli eremitismi di ogni genere, fino a produrre frutti velenosi, come la difesa di una presunta lingua ariana, dichiarata storicamente feconda in opposizione all'ebraico, reputato invece sterile; ma anche preziosi, come nel caso della meditazione benjaminiana sulla «lingua pura», che ne *Il compito del traduttore* compare come orizzonte messianico dell'atto di tradurre. «Sfortunatamente – commenta però Ricoeur –, la pratica della traduzione non riceve nessun aiuto da questa nostalgia convertita in attesa escatologica» (*Ivi*, p.33). La ricerca di codici *a priori* fiorì invece nella modernità, con il proposito di eliminare le imperfezioni delle lingue naturali, fonte di ciò che Bacone chiamò gli «idoli» della lingua, e prese corpo soprattutto nell'idea leibniziana di «caratteristica universale»: l'idea, cioè, della composizione di un lessico universale delle idee semplici, completato da una raccolta di tutte le regole di composizione delle stesse. Tale ricerca ha poi ottenuto risultati parziali nelle grammatiche dette generazionali della scuola chomskyana, ma ha fallito totalmente in ambito lessicale e fonologico. Fallimento inevitabile, commenta Ricoeur, per almeno due ragioni: «da un lato, non esiste un accordo su ciò che caratterizzerebbe una lingua perfetta a livello del lessico delle idee primitive che entrano in composizione; questo accordo presuppone un'omologia completa tra segno e cosa, senza arbitrarità», dall'altro «nessuno può dire come si potrebbe far derivare le lingue naturali [...] dalla presunta lingua perfetta: lo scarto tra lingua universale e lingua empirica, tra l'*a priorico* e lo storico, sembra insuperabile» (*Ivi*, p.34).

⁷ U. Eco, *op.cit.*, p.38.

⁸ *Ivi*, p.45. Concretamente: «dato l'intero spettro del contenuto messo a disposizione da una voce del dizionario (più una ragionevole informazione enciclopedica), il traduttore deve scegliere l'accezione o il senso più probabile e ragionevole e rilevante in quel contesto e in quel mondo possibile» (*Ibidem*).

Capisco che questo termine possa parere desueto di fronte a proposte critiche per cui, in una traduzione, conta solo il risultato che si realizza nel testo e nella lingua di arrivo – e per di più in un momento storico determinato, in cui si tenti di attualizzare un testo concepito in altre epoche. Ma il concetto di fedeltà ha a che fare con la persuasione che la traduzione sia una delle forme dell'interpretazione e che debba sempre mirare, sia pure partendo dalla sensibilità e dalla cultura del lettore, a ritrovare non dico l'intenzione dell'autore, ma *l'intenzione del testo*, quello che il testo dice o suggerisce in rapporto alla lingua in cui è espresso e al contesto culturale in cui è nato⁹.

Per dirla con Ricoeur, il compito del traduttore non va dalla parola, alla frase, al testo, alla totalità culturale, al contrario: «impregnandosi dello spirito di una cultura attraverso vaste letture, il traduttore scende dal testo alla frase e alla parola. L'ultimo atto, se si può dire, l'ultima decisione, riguarda la costruzione di un glossario al livello delle parole»¹⁰. Così, procedendo dall' "alto al basso", il traduttore dà luogo alla «costruzione del comparabile»¹¹, come hanno fatto i Latini quando hanno deciso per tutti noi che *arêtê* si rende con *virtus*, *polis* con *urbs*, *pòlites* con *civis* etc. Al livello della *praxis* vediamo dunque che «*incommensurabilità non significa incomparabilità*»¹². Del resto, come ricorda Eco, è incontestabile che, per quanto infelici siano state le traduzioni in cui sono pervenuti i testi dell'Antico e del Nuovo Testamento a miliardi di fedeli di lingue diverse, «in questa staffetta da lingua a lingua, e da vulgata a vulgata, una parte consistente dell'umanità si è trovata d'accordo sui fatti e sugli eventi fondamentali tramandati da questi testi»¹³.

Ma quella del comparabile è appunto una *costruzione*, non una *scoperta*¹⁴.

⁹ *Ivi*, p.16.

¹⁰ P. Ricoeur, *Un "passaggio": tradurre l'intraducibile*, cit., p.16.

¹¹ *Ivi*, pp. 22-23.

¹² U. Eco, op.cit., p.41

¹³ *Ivi*, p.19.

¹⁴ Ciò vale più per Ricoeur che per Eco. Per il primo, infatti, come scrive Mirela Oliva, «L'equivalenza tra i testi non è presunta, preesistente, cioè già data, ma è *prodotta* dalla traduzione. Il senso, quindi, non è un'entità a priori che esiste già prima della traduzione e che il traduttore può trasferire nel suo testo tradotto. Questa è un'ipotesi che può essere giustificata solo all'interno di un'ampia area culturale determinata da scambi frequenti e lunga durata, quella europea [...] Il fatto di aver raggiunto una notevole comunicabilità all'interno dell'Europa ha spinto gli europei a presupporre questo senso fisso e comune che spiegherebbe appunto la facilità degli scambi culturali. La sedimentazione e la stabilità degli scambi ha oscurato così il *lavoro* fatto per arrivare fin qui. La familiarità che i popoli europei hanno tra loro dissimula, dice Ricoeur, la vera natura dell'equivalenza. Contenti della facilità dei loro scambi, gli Europei dimenticano che l'equivalenza non è data, ma prodotta». M. Oliva, *La traduzione e la questione del senso* in P. Ricoeur, *Tradurre l'intraducibile ... cit.*, pp. 125-157, p. 144. Umberto Eco, invece, osservando come la comparazione tra i sistemi linguistici consenta buoni successi quando abbiamo a che fare con termini o enunciati che concernono gli stati fisici o azioni che dipendono dalla struttura corporale, rimanda sulla questione al suo *Kant e l'ornitorinco*, dove appunto si discute dell'esistenza di disposizioni basilari della realtà – per metafora: di *uno zoccolo duro dell'essere* che, o indirizza la segmentazione del continuum operato dalle lingue o vi si oppone, e in tal modo permette la comparazione delle lingue, cioè di andare al di là delle forme del contenuto di ciascuna lingua per cogliere strutture comuni a ogni organizzazione del mondo, senza perciò doverle ricondurre a una supposta lingua "originaria" (Cfr. U. Eco, *op.cit.*, p. 352).

La tentazione della fedeltà

Come infatti puntualizza Eco, la fedeltà al testo non esclude la *negoziazione*, ma si pone all'insegna di quest'ultima:

Supponiamo che in un testo americano un personaggio dica a qualcun altro *you're just polling my leg*. Il traduttore non lo renderebbe con *stai solo tirandomi la gamba* e neppure *ma tu stai menandomi per la gamba*, bensì *mi stai prendendo in giro* o meglio ancora *mi stai prendendo per il naso*. Se si traducesse l'espressione letteralmente, un'espressione così inusuale lascerebbe supporre che il personaggio (e l'autore con lui) stiano inventando un'ardita figura retorica – il che non è, visto che il personaggio usa quello che nella sua lingua è una frase fatta. Sostituendo la gamba col naso, invece, si pone il lettore italiano nella stessa situazione in cui il testo voleva si trovasse il lettore inglese. Ecco dunque come un'apparente infedeltà (non si traduce alla lettera) si rivela alla fine un atto di fedeltà [...] Dunque tradurre vuol dire capire il sistema interno di una lingua e la struttura di un testo dato in quella lingua, e costruire un doppio del sistema testuale che, *sotto una certa descrizione*, possa produrre effetti analoghi nel lettore, sia sul punto semantico e sintattico che su quello stilistico, metrico, fonosimbolico, e quanto agli effetti passionali a cui il testo tendeva. "Sotto una certa descrizione" significa che ogni traduzione presenta dei margini di infedeltà rispetto a un nucleo di presunta fedeltà.¹⁵

La *negoziazione* è appunto «un processo in base al quale, per ottenere qualcosa, si rinuncia a qualcosa d'altro – e alla fine le parti in gioco dovrebbero uscirne con un senso di ragionevole e reciproca soddisfazione alla luce dell'aureo principio per cui non si può avere tutto»¹⁶. Ricoeur arriva a parlare di un necessario «lavoro del lutto, orientato verso la rinuncia all'ideale stesso della *traduzione perfetta*»¹⁷. Se poi i testi afferenti alle cosiddette scienze esatte e naturali non riserbano a traduttori e interpreti lo stesso livello di problemi terminologici delle opere *latu sensu* letterarie, è perché, come scrive Ortega, «in realtà sono già scritti nella stessa lingua in tutti i paesi; tant'è vero che sembrano ermetici, inintelligibili o quanto meno molto difficili da comprendere agli uomini che parlano l'autentica lingua in cui essi in apparenza sono scritti»¹⁸.

Ciò che infatti caratterizza una lingua, per così dire, *viva*, è che in essa «è sempre possibile *dire la stessa cosa in altro modo*»¹⁹. È quello che facciamo quando definiamo una parola attraverso un'altra dello stesso lessico, come fanno i dizionari, o riformuliamo un argomento che non è stato capito. Per non parlare poi degli usi della parola in cui è mirato qualcos'altro che il reale, come nel caso

¹⁵ U. Eco, *op.cit.*, p. 16 s.

¹⁶ *Ivi*, p. 19.

¹⁷ P. Ricoeur, *Il paradigma della traduzione*, cit., p.41.

¹⁸ J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p.184. In essi, cioè, «è l'autore stesso che ha cominciato a tradurre la sua vera lingua, in quella in cui egli "vive, si muove ed è", in una pseudolingua formata da termini tecnici, da vocaboli linguisticamente artificiosi che lui stesso ha bisogno di definire nel suo libro. Insomma, traduce se stesso passando da una lingua a una terminologia [...] Una lingua è un sistema di segni verbali grazie al quale gli individui possono capirsi senza mettersi preventivamente d'accordo, mentre una terminologia è intelligibile soltanto se chi scrive o parla e chi legge o ascolta si sono messi preventivamente e *individualmente* d'accordo sui significati» (*Ivi*, p.183).

¹⁹ P. Ricoeur, *Il paradigma della traduzione*, cit., p.43.

del falso, del possibile, del condizionale, dell'ottativo, dell'ipotetico. Così, conclude Ricoeur a margine di queste considerazioni, anche all'interno di una sola comunità linguistica ritroviamo lo stesso enigma dell'identico senso da ricercare e condividere che travaglia il traduttore di una lingua straniera, esponendolo al fenomeno del malinteso. Volenti o nolenti, dobbiamo insomma accettare che «la comprensione richiede almeno due interlocutori»²⁰, anche all'interno della stessa comunità linguistica, a riprova che lo scarto tra una supposta lingua universale e qualsivoglia lingua naturale è insanabile, e pertanto anche la migliore delle traduzioni resta un'*equivalenza senza identità*, giacché «può essere solo ricercata, lavorata, presunta. È l'unico modo di criticare una traduzione – ciò che si può sempre fare – è quella di proporle un'altra, presunta, pretesa migliore o differente»²¹. Del resto, si chiede in maniera retorica il filosofo francese, forse che, corazzati come siamo noi oggi di traduzioni della Bibbia, di Omero, di Shakespeare, etc., possiamo dirci meglio attrezzati per il risolvere il dilemma fedeltà/tradimento?

La traduzione resta dunque esposta a un rischio insuperabile, inevitabilmente soggetta a quella che egli chiama la «prova dello straniero», che è, insieme, desiderio di allargare il proprio orizzonte tramite il confronto con l'altro, e pericolo di: 1) dissolverlo completamente nel *proprium*, trasformandolo in una semplice «aggiunta» lungo una serie omogenea di fenomeni; 2) relegarlo nell'inconoscibile o, peggio, nell'esotismo folkloristico.

Del resto, la fedeltà è per definizione ciò che resta *ancora* da fare, e anche il più stoico degli amanti rimane sospeso tra inerzia e necessità di evasione, le opposte facce dell'infedeltà.

3. La tentazione come esperienza della fedeltà

Una fedeltà che infatti prescindesse dal desiderio del «nuovo» sarebbe poca cosa: non si può certo essere fedeli per partito preso. Lo si è solo nel momento della tentazione e in virtù di esso, non già perché ci dia modo di provare quella che sapevamo essere la solidità o la giustezza della nostra causa – appagati perché riconfermati nelle nostre scelte, perché scopriamo di avere *già* tutto ciò di cui abbiamo bisogno –, ma perché è *solo allora* che l'ulteriorità (se c'è) di ciò a cui ci eravamo dedicati in maniera esclusiva, a-problematica e irriflessa, ha modo di mostrarsi. In altri termini: la fedeltà, se è tale, più che con la perseveranza e la resistenza, ha a che fare con la scoperta; e la tentazione, di rimando, più che la *prova* della fedeltà – nel senso della prova scientifica, di ciò che conferma la teoria o, sotto altre condizioni, la ripetibilità di quello che altrove è stato ipotizzato o già sperimentato –, né è l'*esperienza*, intesa come ciò che permette di

²⁰ *Ivi*, p.44.

²¹ *Ivi*, p.40. In maniera analoga Eco scrive: «Si negozia il significato che la traduzione deve esprimere perché si negozia sempre, nella vita quotidiana, il significato che dobbiamo attribuire alle espressioni che usiamo» (U. Eco, *op.cit.*, p.88).

La tentazione della fedeltà

stabilire, con quello che *già* si sapeva o si faceva, un “accordo” ulteriore. Non più “vero”, semplicemente *ulteriore*. Così, il desiderio che muove a ri-tradurre ancora una volta Omero, sebbene si serva degli strumenti della filologia, resta al di sotto delle loro intenzioni manifeste: prima ancora che ad avere un Omero “più autentico” – nei termini di Ricoeur: a colmare lo scarto tra “equivalenza” e “adeguazione totale” inevitabilmente lasciato da una traduzione precedente –, punta a farne una nuova esperienza.

Proprio in quanto *equivalenza senza identità*, la traduzione costituisce allora un’occasione unica all’interno del mondo della scrittura – ancorché limitata, in quanto pur sempre vincolata a un testo scritto –, per coltivare quel gusto della variazione contro il potere della ripetizione che invece è implicito nella trasmissione orale²², il quale unisce in sé, da un lato il riconoscimento della subordinazione a un’autorità, che è perciò stesso un argine all’arbitrio delle variazioni, un “coagulante” contro l’emorragia del senso, dall’altro un’occasione di espressione personale, che è come tale libertà dal potere della ripetizione, un “anticoagulante” contro la cicatrizzazione del senso, per saggiare il quale non resta che “tentare”, elaborare ancora una volta il testo fonte. Insomma, la traduzione rimane quello spazio “artigianale” che altrimenti, al di là delle prove esplicitamente letterarie, la scrittura personale oggi fatica sempre più a trovare, al cui interno il singolo ha modo di riconciliare la necessità che ha di iscriversi in un ritmo socialmente condiviso (ripetere), con il suo bisogno di lasciare tracce (variare), senza permettere a queste due ineludibili componenti dell’umano di divaricare (o, a seconda dei punti di vista, confondersi) al punto da soccombere: l’una alla Scilla della serialità mercificata, l’altra alla Cariddi della continua ostentazione di sé a tutti i costi, come sovente accade nel mondo dei *social network* al ritmo incessante di like, hashtag e condivisioni.

La decisione echiana di porre la fedeltà al testo all’insegna della *negoziazione* risulta perciò particolarmente atta a salvaguardare questo movimento *vitale* della traduzione – movimento verso qualcosa? No, *movimento per il movimento* –, contro ogni scelta di campo che pretenda di irreggimentarlo preventivamente. Come fa invece Schleiermacher, quando, ponendo la celebre questione se il traduttore debba portare il lettore all’autore o viceversa, prescrive che, quale che sia la via imboccata, egli debba seguirla fino in fondo²³; oppure Croce, il quale, convinto che «nel fatto estetico non si hanno se non parole proprie», affibbia alle traduzioni di opere letterarie il proverbio «Brutte fedeli o belle infedeli», giacché a suo dire la “buona” traduzione, non potendo essere in alcun modo riproduzione dell’originale, è al più «un’approssimazione, che ha valore originale d’opera d’arte e può stare da sé»²⁴. In tutti e due i casi viene

²² Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991.

²³ Cfr. F. Schleiermacher, *Sui diversi metodi del tradurre* (1813) in S. Nergaard, op. cit., pp. 143-179.

²⁴ Cfr. B. Croce, *Indivisibilità dell’espressione in modi o gradi e critica della retorica* (1902) in S. Nergaard, op. cit., pp. 207-213. Per cui, conclude altrove, o le traduzioni «sono semplici strumenti per l’apprendimento delle opere originali», oppure sono opere a loro volta «poetiche», poiché

così aggirato quella che Ricoeur ritiene il problema etico, oltrech  teorico e pratico, sollevato dalla traduzione: quello dell'*ospitalit  linguistica*.

4. *L'ospitalit  linguistica*

Ci  che infatti una traduzione dovrebbe preservare non  , come detto, l'alterit  "in quanto tale" (altrimenti a che pro tradurre?), ma l'apertura intenzionale verso l'altro. Ovverosia quel *desiderio* di allargare il proprio orizzonte che sempre la muove. Per fare ci , il traduttore dovrebbe lasciare per quanto possibile trasparire la traccia dell'*ospitalit * offerta al testo fonte, che   al contempo indice della sua condizione di *ospite*, di *estraneo* rispetto all'orizzonte di destinazione – ci  che Humboldt chiamava *Das Fremde*, distinguendolo dalla mera «stranezza» (*Fremdheit*)²⁵. In tal modo il testo non solo resta "aperto" a suscitare una nuova ospitalit , ci  ri-traduzioni future, ma *hic et nunc* pu  agire creativamente sulla lingua di destinazione, obbligandola a confrontarsi con nuove possibilit  espressive, come Humboldt e Schleiermacher auspicavano, proprio attraverso gli sforzi che il traduttore compie in essa nel tentativo di dire *la stessa cosa*²⁶.

Perci , solo distinguendo la traduzione in senso proprio, con la sua esigenza di fedelt , dal *refacimento* o dall'*adattamento*, e pi  in generale dall'interpretazione *tout court*²⁷, possiamo riconoscerne la peculiare *felicit *. La traduzione   *felice*, dice Ricoeur, ovverosia foriera di un guadagno – guadagno, ripetiamo, che non   mai senza perdita, con buona pace di chi sogna una lingua universale e «vorrebbe sopprimere la memoria dello straniero e forse anche l'amore per la lingua propria», trasformando tutti «in stranieri in se stessi, in apolidi del linguaggio» – allorch ,

«muovendo esse dalla ri-creazione della poesia originale, l'accompagnano con gli altri sentimenti che sono in chi la riceve, il quale, per diversa condizionalit  storica e per diversa personalit  individuale,   diverso dall'autore». Sotto queste ultime Croce vi include anche le rappresentazioni teatrali dei testi poetici. Cfr. Id., *L'intraducibilit  della rievocazione* (1936), in S. Nergaard, *op. cit.*, pp. 215-220.

²⁵ Cfr. W. Humboldt, *Introduzione alla traduzione dell'Agamennone di Eschilo* (1816) in S. Nergaard, *op. cit.*, pp.125-141, p.137: «La traduzione ha raggiunto i suoi alti fini se invece della stranezza fa sentire l'estraneo; infatti dove appare la stranezza in s  e questa addirittura oscura l'estraneo, il traduttore tradisce di non essere all'altezza dell'originale». Per cui, commenta Eco: «il lettore sente la stranezza quando la scelta del traduttore appare incomprensibile, come se si trattasse di un errore, e sente invece l'*estraneo* quando si trova di fronte a un modo poco familiare di presentargli qualcosa che potrebbe riconoscere, ma che ha l'impressione di vedere veramente per la prima volta» (U. Eco, *op. cit.*, p.173). Come per  Eco sottolinea, criteri cos  severi (straniare *vs* addomesticare/modernizzare *vs* arcaicizzare etc.) valgono solo per testi remoti per antichit  o assoluta diversit  culturale, mentre «il criterio dovrebbe essere pi  flessibile per i testi moderni. Scegliere di orientarsi alla fonte o alla destinazione rimane in questi casi un criterio da negoziare frase per frase» (*Ivi*, p.193).

²⁶ Basti pensare all'impatto che ha avuto la traduzione della Bibbia di Lutero sulla lingua tedesca, o le traduzioni di Heidegger sullo stile di molti filosofi francesi. Per questi e altri esempi, cfr. U. Eco, *op. cit.*, capitolo settimo.

²⁷ Cfr. U. Eco, *op. cit.*, pp.115-138; 225-253; 315-344.

La tentazione della fedeltà

legata alla perdita dell'assoluto linguistico, accetta lo scarto tra l'adeguazione e l'equivalenza senza adeguazione. Qui sta la felicità. Riconoscendo e assumendo l'irriducibilità della coppia del proprio e dello straniero, il traduttore trova la sua ricompensa nell'intrascendibile statuto di dialogicità dell'atto di tradurre come orizzonte ragionevole del desiderio di tradurre. Nonostante il conflitto che drammatizza il compito del traduttore, questi può trovare la sua felicità in ciò che io chiamerei *l'ospitalità linguistica* [...] in cui il piacere di abitare la lingua dell'altro è compensato dal piacere di ricevere presso sé, nella propria dimora di accoglienza, la parola dello straniero²⁸.

In maniera analoga Ortega, dopo aver parlato della traduzione come di un'utopia, ne riconosce lo *splendore*. Non tutte le utopie meritano infatti lo stesso rispetto, spiega il filosofo spagnolo con parole che a nostro avviso riassumono il percorso finora tracciato:

Il cattivo utopista, come quello buono, considera auspicabile correggere la realtà naturale che isola gli uomini nel recinto di lingue diverse, impendendo così che possano comunicare tra loro. Il cattivo utopista pensa che questo, *poiché* auspicabile, è possibile, e da qui credere che sia facile il passo è breve. Convinto di ciò non starà troppo a pensare al problema di come bisogna tradurre, ma comincerà il lavoro senza indugi. Ecco perché quasi tutte le traduzioni fatte finora sono cattive. Il buon utopista al contrario pensa che, *sebbene* sia auspicabile liberare gli uomini dalla distanza imposta loro dalle lingue, non è probabile che ci si possa riuscire; e quindi ci si deve limitare ad un risultato approssimativo. Ma questa approssimazione può essere maggiore o minore ... fino all'infinito, e appare così davanti ai nostri sforzi un agire senza limiti in cui è sempre possibile il miglioramento [...] Tutta l'esistenza umana consiste in attività di questo tipo. Immaginate che al contrario voi foste condannati a fare soltanto ciò che è possibile, ciò che ha in sé la possibilità di essere realizzato. Che angoscia! Sentireste la vostra vita quasi svuotata di se stessa. Proprio perché la vostra attività riesce in ciò che si propone, vi sembrerebbe di non stare facendo nulla. L'esistenza dell'uomo ha un carattere sportivo, di sforzo che si compiace di se stesso e non del suo risultato. La storia universale ci mostra l'incessante e infaticabile capacità dell'uomo di inventare progetti irrealizzabili. Nello sforzo per realizzarli ottiene molte cose, crea innumerevoli realtà che la cosiddetta natura è incapace di produrre da sola. L'unica cosa che l'uomo non ottiene mai è proprio ciò che si propone, e questo va tutto a suo favore. Queste nozze tra la realtà e l'incubo producono nell'universo le uniche crescite di cui esso è suscettibile.²⁹

L'uomo è un'entità storica, e ogni realtà storica e pertanto non definitiva «è innanzitutto un errore», prosegue Ortega. Ma egli non lo sa, perché i bisogni lo inchiodano al presente, e in ciò consiste, oggi come allora, la «barbarie». Per fuoriuscirne, occorre allora «un viaggio all'estero, all'estero in senso assoluto, cioè un viaggio verso un tempo molto remoto e verso un'altra civiltà profonda-

²⁸ P. Ricoeur, *Sfida e felicità della traduzione* (1997) in Id., *Tradurre l'intraducibile ...* cit., pp. 49-57, p.57.

²⁹ J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, pp. 188-189.

mente diversa», che solo la traduzione può consentire agli uomini, a patto però che porti «all'estremo dell'intelligibile le possibilità della loro lingua affinché traspasino in essa i modi di parlare propri dell'autore tradotto»³⁰. Abbiamo perciò bisogno di avvicinarci agli antichi, dice Ortega, non come è stato fatto finora, cioè in quanto modelli da cui prendere spunto, ma al contrario «in quanto errori esemplari»; ovvero: «non tanto per quello che dissero, pensarono e cantarono, ma semplicemente perché furono, perché esistettero, perché, poveri uomini come noi hanno disperatamente agitato le loro braccia nel perenne naufragio del vivere». In quanto cioè dissimili da noi ma, ugualmente distanti dall'ideale, per questo *fraterni*: «*fratelli proprio nell'aver/passioni di uomini/che allegri, inconsci, interi/vivono di esperienze/ignote a me ...*», per riprendere i versi pasoliniani de *Il pianto della scavatrice*. Perché è appunto in questo, conclude Ortega, che consiste il compito di ogni conoscenza storica e il suo ineguagliabile merito: «imparare a vedersi come errori»³¹.

Ciò fa tutt'uno con il *lavoro del lutto* auspicato da Ricoeur, il quale non implica la rinuncia al “senso” *tout court*, ma al senso come contenuto fisso che governa le equivalenze, ridotto a una questione semantica di significato e referenza, per viverlo piuttosto come un *itinerario*³²: spazio di incontro, non di conversione. Da questo punto di vista, per Ricoeur, l'ospitalità linguistica è modello di ogni altra ospitalità³³.

Per cui dobbiamo tradurre non perché solo una delle parti in gioco detenga il senso, o perché senso non ci sia, ma *affinché* vi sia. Del resto, solo chi viaggia – chi è in “errore”, direbbe Ortega – può diventare ospite; ed è solo perché non siamo l'altro, non abbiamo la sua “formula” e ne percepiamo il segreto, che possiamo ospitarlo, “tentarlo” e non semplicemente “ripeterlo”.

La traduzione allora, quale *tentazione della fedeltà*, nel duplice senso di riconoscimento dello scarto inesauribile tra noi e l'altro (tentazione *per* l'altro), e di pulsione sempre nuova a colmarlo (tentazione *dell'*altro), più che il punto di partenza verso un'equivalenza irrealizzabile e perciò paralizzante, è un indizio del fatto che in parte, quell'irrealizzabile, lo si è *già* lasciato alle spalle.

Perché si vede la mèta? No, perché ci stiamo muovendo.

³⁰ *Ivi*, p. 206.

³¹ *Ivi*, pp. 201-203.

³² Cfr. a proposito M. Oliva, op. cit., pp. 140-147.

³³ Cfr. P. Ricoeur, *Il paradigma della traduzione*, cit., p.42.

Note Critiche





Nascita: una promessa insostenibile
Note sui concetti di temporalità ed eredità a partire
dalla nozione fenomenologica della nascita

Aldo Bisceglia

(Università degli Studi di Messina/Institut Catholique de
Toulouse)

aldobisceglia@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Ricevuto: 26/07/2020 – Accettato: 08/09/2020 – Pubblicato: 12/2020

Title: Birth: an untenable promise. Notes on the concepts of temporality and heritage from the phenomenological notion of nativity.

Abstract: The attempted aim of this contribution is to rethink the meaning of history, of the three temporal ecstasies, and not least the theme of heritage from the phenomenological notion of birth.

The starting point of our work is the difference, proposed by M. Vergani, between two notions of birth: birth as coming to life and birth as coming into existence. We will try to show how the time of life is the anonymous linear time of repetition, always indebted to the past and where the future is already mortgaged. While the time of existence is the free time of promise, yet always shared and ethical, in which the past is not an unquenchable debt but an appeal for justice that asks to be heard. Fundamental have been, on the one hand, the comparison with the commentary that J. Derrida devotes to the Platonic myth of the Demiurge, on the other hand, the comparison with the II thesis on the concept of history by W. Benjamin.

Keywords: Birth; Temporality; Phenomenology; Derrida; Mario Vergani; Benjamin.

*E dall'affanno, chi si concede all'esistere dimenticandosi
di quanto deve alla nascita, giunge fatalmente alla lotta. E la lotta,
di necessità, e a volte per fortuna, si volge in agonia, in vera agonia,
perché è impossibile abolire la nascita e la sua promessa*

M. Zambrano, *Chiari del bosco*

1. Non la *caduta* della tradizione gnostica, né la *gettatezza* dell'essere-nel-mondo¹ heideggeriano – che alla prima si ispira – possono essere considerate le im-

¹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1977; tr. it. di P. Chiodi, nuova edizione a cura di F. Volpi, *Essere e tempo* Longanesi, Milano 2009, §§ 29, 31, 38, 58, 68 b.



magini più potenti relative al concetto di nascita. Al contrario, sono certamente quelle più cupe, in cui la nascita viene in certo senso depotenziata e non dimeno ignorata, in favore del suo opposto, ovvero la morte.

Al contrario, l'immagine più alta delle 'filosofie della nascita' – che si trovano in assoluta controtendenza e in minoranza rispetto alla tradizione filosofica molto più affascinata dal concetto di morte che da quello di nascita – è certamente quella della *luce*. Il nascere, per queste filosofie, non è *rovinio nel* mondo da un altrove, ma è propriamente il *venire alla luce*. Questa non è però un'altra luce che si aggiunge alle altre, né l'ingresso dentro il campo visivo degli altri. Essa è pensata come luce 'propria', la luce dell'irruzione, del risveglio, la luce del primo mattino del cosmo: nascere è *inizialità* – ovvero la capacità di introdurre una novità nella storia. Per María Zambrano, la luce della nascita è quella dell'*aurora*², il primo lampo che da avvio al mondo: una luce abbacinante che rende ciechi, impossibile da sostenere allo sguardo. Per questo motivo, sempre la Zambrano sostiene che l'uomo, travolto da questo fascio accecante, tende a voler «ridurre la luce» che la nascita emana: «seppure per un istante la riceve egli, ormai soggetto di azione e dell'indispensabile conoscenza, la restringerà a una luminosità quanto più omogenea possibile»³ per poterla cogliere più nitidamente. «E il miracolo che entra per gli occhi quando la luce si presenta intera sarà preso per un abbagliamento, da fuggirsi e da affondare nell'oblio»⁴.

1.1. M. Vergani, nel suo *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, riferendosi ai saperi positivi che «non hanno mai cessato di affaccendarsi e di interrogarsi»⁵ sul fenomeno della nascita, parla non a caso di *riduzionismo* naturalistico e storico-socioculturale⁶. Il primo che si basa sulle scienze della natura, pensa la nascita a partire dalla questione della generazione *biologica*: la nascita è procreazione e riproduzione della specie. Il secondo, invece, che opera sulla base delle scienze umane e sociali, pensa la nascita come un *accadimento storico* sempre uguale a sé stesso in cui si ripete in maniera anonima il fenomeno della trasmissione delle pratiche culturali tra le generazioni. I saperi positivi della nascita rappresentano dunque quella «indispensabile conoscenza», per riprendere le parole della Zambrano, che però fugge dalla luce della nascita, che la riduce, attenuando il suo bagliore per meglio vedere, per meglio osservare il fenomeno: «per i saperi positivi la nascita è osservabile. La nascita è un fatto»⁷. Il precipitato logico di questo atteggiamento riduzionista è la manipolazione tecnologica della nascita: il suo trattamento medico come quello sociale. La nascita è infine intesa come fatto empirico e storico su cui è possibile intervenire medicalmente, socialmente e politicamente.

² M. Zambrano, *De l'aurora*, Ediciones Turner, Madrid 1986; tr. it. di E. Laurenzi, *Dell'aurora*, Marietti, Genova 2000.

³ M. Zambrano, *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 1977; tr. it. di C. Ferrucci, *Chiari del bosco*, SE, Milano 2016, p. 25.

⁴ *Ibidem*.

⁵ M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, Carocci, Roma 2020, p. 9.

⁶ *Ivi*, pp. 10-12.

⁷ *Ibidem*.

Nascita: una promessa insostenibile

2. Se l'effetto più *visibile* di questo atteggiamento di esonero, di riparo dall'esplosione all'evento accecante del nascere, è il potere strumentale, l'operatività pratica, il trattamento di controllo del fenomeno della nascita, ve n'è un altro, di certo meno visibile, che opera all'interno della nostra coscienza, influenzando e alterando il nostro senso del *tempo*, della *storia* e della successione delle generazioni. Se il significato della nascita è ridotto ad un mero fatto biologico o sociale, se la nascita dunque è procreazione e riproduzione, il tempo e la storia saranno vissuti come un processo anonimo e lineare, come *ripetizione* continua e *ripresa* fedele del medesimo; mentre l'*eredità* e la trasmissione tra le generazioni saranno vissuti come *debito* inestinguibile nei confronti del passato. Dice Ricoeur parlando della memoria imposta al livello etico-politico: «l'idea di debito è inseparabile da quello di eredità. Siamo debitori a coloro che ci hanno preceduto di una parte di ciò che siamo. Il dovere di memoria non si limita a custodire la traccia materiale, scritturale o altra, dei fatti compiuti, ma serba il sentimento di essere obbligati nei confronti di questi altri [...]. Pagare il debito, diremo, ma anche sottoporre l'eredità a inventario»⁸. La nascita piuttosto che promettere l'irruzione del nuovo del mondo, diventa previsione e calcolo, la promessa si perverte e diventa una minaccia⁹: «indebitato e legato per sempre al passato, io sarei mia madre e mio padre e da ultimo non sarei mai nato»¹⁰.

Tuttavia, secondo la lettura di Vergani, tutto muta, tutto cambia nel nostro modo di vivere il tempo, la storia, l'eredità se, piuttosto che pensare la nascita a partire dalla temporalità lineare della sequenza delle generazioni – intesa come processo continuo e anonimo di ripetizione – pensassimo la storia a partire dalla nascita – intesa come *inizialità*, come *venire alla luce*, come *aurora* del mondo. Partendo dalla nascita¹¹ tutto cambia, poiché, non la storia può spiegare la nascita ma, al contrario, «il segreto della storia e della generatività sono le nascite»¹².

3. Il punto è capire *quale* nascita sia il segreto della storia. Per farlo, è necessario abbandonare la nozione dei saperi positivi e approfondire quella fenomenologica – ovvero serve approfondire il senso fenomenologico del nascere come *venire alla luce*. Questo decisivo passaggio si gioca tutto, secondo Vergani,

⁸ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oublié*, Seuil, Paris 2000; tr. it. di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano 2003, p. 127.

⁹ Per J. Derrida la promessa «deve poter portarsi al di là di ogni programma possibile, perché è nel non promettere che il calcolabile e il sicuro non si promettono più» (J. Derrida, «Avances», préface à S. Margel, *Tombeau du dieu artisan*, Minuit, Paris, 1995; a cura di G. Bordoni, *Avances*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 48). Sul tema del rischio di previsione e calcolo intrinseco in ogni promessa cfr. anche M. Crépon et M. de Launay (a cura di), *La philosophie au risque de la promesse*, Bayard, Paris 2004, in cui sono presenti, tra le altre, ulteriori riflessioni di J. Derrida sul tema della promessa.

¹⁰ M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, op. cit., p. 65.

¹¹ Per uno dei primi studi sulle filosofie della nascita del Novecento dedicato al recupero del concetto di nascita in chiave etico-relazionale, si veda G. Costanzo, *La nascita, inizio di tutto. Per un'etica della relazione*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

¹² *Ivi*, p. 218.

all'interno della differenza tra la nozione di *vita* e quella di *esistenza*. Per i saperi positivi nascere è *venire-alla-vita*, ovvero l'entrata nel processo, nella catena di riproduzione della specie: il nuovo nato è un altro anello di trasmissione genetica e culturale. La temporalità della nascita pensata come *venire-alla-vita* è già da sempre indebitata, anonima e *senza nome*. Mentre «la nascita, in senso fenomenologico, è sempre una nascita determinata e unica»¹³, è la nascita del *nome proprio* che squarcia il presente, vivendo un tempo libero dal passato – tuttavia sempre condiviso e in relazione con ciò che lo precede. Se nascere è sempre irruzione dell'inedito nel mondo, nella riduzione della nascita alla *vita* biologica, inevitabilmente si perde «l'elemento di discontinuità e di separazione che fa di una nascita una nascita, cioè l'inaudito che ogni nuovo venuto è, spezzando il corso continuo del tempo»¹⁴. Perché nell'evento della nascita, non giunge una nuova vita ma viene *alla luce* un'*esistenza* unica, qualcosa che mai si è visto prima.

La nascita intesa come *esistenza* è luce che acceca, è strappo che deforma, sconquassa, deviando, il corso lineare della temporalità: il tempo della nascita è *out of joint*¹⁵, esso è letteralmente *fuori di sesto*, dis-giunto, disturbato, deviato – come nel dramma shakespeariano dell'Amleto. La nascita, da un lato, disloca il tempo, recide ogni legame di continuità tra il vecchio e il nuovo mondo: essa crea un *abisso di morte* tra le generazioni, in cui la sua luce fa tornare tutto all'indistinto bianco, dove ogni cosa – sembra – tornare all'istante prima della creazione. D'altro però, essa ricomponi il tempo, articolando altrimenti le tre estasi che non smettono di essere in relazione tra loro. Tuttavia prima dei 'chiari' – accecanti – dell'*aurora* che riassemblano diversamente il tempo, vi è l'ombra scura del nulla.

4. Il primo capitolo di *Ecce Homo* di Nietzsche, intitolato *Perché sono così saggio*, si apre così: «la fatalità della mia esistenza ne ha fatto la felicità, le ha dato, forse, il suo carattere unico: io, parlando per enigmi, come mio padre sono già morto, come mia madre vivo e invecchio»¹⁶. L'enigma dell'esistenza – che dona ad essa il suo carattere unico – è questa «doppia discendenza [...] *décadent* e *inizio* al tempo stesso [...]»¹⁷ in cui il miracolo della vita è tuttavia preceduto da un evento di morte: Nietzsche stesso dice poco più avanti «[...] io sono il maestro *par excellence* di tutto questo, – conosco l'una e l'altra cosa, sono l'una e l'altra cosa»¹⁸, ovvero la vita e la morte¹⁹. La nascita è evento natale e mortale insieme.

¹³ *Ivi*, p. 254.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Per un approfondimento sulla temporalità pensata a partire dalla celebre frase «*The Time is out of joint*» che appare nell'Amleto di Shakespeare cfr. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993; tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994.

¹⁶ F. Nietzsche, *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist* (1888) in *Werke – Kritische Gesamtausgabe*, vol. IV/3, a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlin- New York 1964; a cura di R. Calasso, *Ecce homo: come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 2010, p. 17.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Per un approfondimento sull'esergo di *Ecce Homo* di Nietzsche, si rimanda a J. Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nome propre*, Éditions Galilées, Paris 1984;

Nascita: una promessa insostenibile

Anche Amleto si sta rivolgendo allo *spettro* del *padre* quando afferma «*i tempi sono fuori di sesto*, brutta sorte, che io debba *esser nato* a mettere ordine»: alle spalle di ogni nascita vi è l'ombra di uno spettro, una latenza, uno spazio lasciato vuoto. Il passaggio di generazioni – quello tra 'padre' e 'figlio' – è dunque un «abisso, nomi di nomi e tra uno e l'altro ogni volta la morte»²⁰. Quel tempo intermedio, quel *tra noi* non può che essere attraversato dal nulla: «nessuna cosa al mondo può passare da una realtà a un'altra se prima non è passata per il nulla, cioè per la realtà dello stadio intermedio. Là essa è nulla [...] poiché essa è giunta al gradino del nulla come prima della creazione»²¹.

La generazione dei 'padri', ad un certo momento, come colpita da una pulsione di morte, smette di agire, molla la presa sul mondo, diventa *inoperosa*, lascia uno spazio vuoto, un trono vacante: vi è abdicazione. In questo abbandono di forze, non vi è più garantito il vecchio ordine del mondo: esso, pertanto, inizia a essere *fuori di sé*, dissestato – come nell'Amleto.

5. Vi è, oltre all'Amleto, un altro 'dramma' e un'altra 'maschera teatrale' molto celebre alla quale si rifà Derrida e in cui vi è, al centro della *scena*, una morte simbolica, un'abdicazione, una drammatica assenza e il ritiro di un'autorità. Questo dramma è il *Timeo* di Platone, mentre la *persona* teatrale è il Demiurgo – commentato però, non direttamente dalla fonte antica ma a partire dal testo di S. Margel, intitolato *Il sepolcro del Dio artefice*²², a cui Derrida dedica una ricca *introduzione*²³. Il testo di Margel più che un commento al mito platonico ha per Derrida la forma di un *poema sepolcrale*: esso è più nello specifico un *cenotafio*, un vero monumento funebre, tuttavia *vuoto*, poiché dedicato non tanto alle spoglie del Dio, quanto alla celebrazione della sua assenza, della sua fuga. Ma è anche da considerarsi un testo sulla temporalità, o meglio, esso è una raffinata drammaturgia del *tempo inoperoso*, del tempo del dispendio originario. All'origine, allo schiudersi del sipario del mondo, vi sarebbe dunque un morente, il Demiurgo, «che scrive il mondo nell'istanza della sua morte, la sua o quella del mondo»²⁴.

Al Demiurgo – «che sarebbe in generale qualcuno che lavora, opera, agisce, un artigiano, o un artista, talvolta un «professionista», un tecnico, un esperto»²⁵ – ad un certo momento, vengono meno le forze, egli si trova come spossato dalla sua fatica: un principio interno di morte, come dice Margel, sembra lavorare contro di lui, è all'opera per ostacolare la sua opera. Questo incalcolabile dispen-

tr. it. di R. Panattoni, a cura di M. Ferraris, *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Il Poligrafo, Padova 1993, pp. 35-60.

²⁰ M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, op. cit., p. 236.

²¹ M. Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, Manesse Verlag, Zürich; tr. it. di G. Bemporad, *I racconti del chassidim*, in *Opere*, Mondadori, Milano 2008, p. 616.

²² S. Margel, *Tombeau du dieu artisan*, op. cit.

²³ J. Derrida, *Avances*, op. cit.

²⁴ *Ivi*, p. 40.

²⁵ *Ivi*, pp. 44-45.

dio di energia, all'improvviso consuma ogni sua capacità poetica, lo costringe a rinunciare alla pretesa di iscrivere un principio di conservazione eterna nel mondo. «Ora, costui patisce l'improduttività. Appartiene alla sua natura di tollerare questa finitezza, di *sopportarla*. Ma egli ne soffre anche [...]»²⁶.

Il Demiurgo pertanto non è il diavolo né il male, la sua «finitezza impotente» non ha fini distruttivi, è piuttosto benevolenza per il mondo. Nel lasciare che l'impotenza lo colga, nell'accettare – suo malgrado – di abdicare, di ritirarsi, di morire, non vi è peccato, al contrario: in questo volere – il non-volere – del Demiurgo, vi è una buona volontà, «un volere in origine buono, cioè promettente» un «buon volere spinge il Demiurgo al sacrificio, alla «morte simbolica», a ritirarsi dal mondo per lasciarlo essere, affinché gli dei subalterni che lui ha appena prodotto (gli astri) creino una razza mortale»²⁷ destinata a ricevere il suo lascito. Il tempo inoperoso del dispendio pertanto coincide con il tempo delle ultime volontà della massima autorità del mondo.

Questo libro parla pertanto dell'«ultima volontà di un testamento» che «apre la possibilità dell'avvenire»²⁸: il tempo del ritiro, della morte del Demiurgo non è il tempo della distruzione nichilistica del mondo, piuttosto è il tempo della vita. È il tempo in cui il Demiurgo, artefice del nostro mondo, mette in scena la sua fuga, la sua abdicazione, in quanto chance e possibilità di ogni avvenire del mondo, di ogni mondo possibile. Lui si sacrifica perché agli altri, agli uomini, si data la possibilità di godere del 'suo' mondo.

5.1. Questo tempo mitico del Demiurgo così descritto da Margel è insieme tempo di *décadence* e di inizio – come diceva Nietzsche. Solo se vi è un ritiro, uno spazio aperto, solo a partire dal *nulla* e dalla morte che fa spazio, una nuova *nascita* e un nuovo mondo possono venire alla luce.

Alla luce di tutto questo, che tipo di relazione vi può essere tra il Demiurgo e gli uomini, tra chi ha 'fatto' il mondo prima, *en avance*, e nuovi 'nati' che lo ricevono? La morte finisce per spezzare ogni tipo di continuità, ogni tipo di collegamento tra passato e futuro? Vi è ancora relazione possibile *tra noi*? Per Vergani, uno dei temi più decisivi della fenomenologia della nascita è proprio il momento del passaggio di questo *tra*: «bisogna tornare esattamente a indagare il punto decisivo che è quello *tra* intergenerazionale, cioè della generatività»²⁹.

Derrida dice che «al centro del *Sepolcro*..., noi troviamo [...] la promessa, l'impegno, il testamento, l'eredità, il sacrificio, il debito e dunque il dovere; l'*esser-davanti* si lega così all'ambiguità altrettanto temibile di un essere-indebitato rispetto a chi lo precede, un *esser-davanti* – debitore – [...]»³⁰. Il Demiurgo stanco, avrebbe promesso di non abbandonare il mondo a condizione però di vincolare

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, p. 47.

²⁸ *Ivi*, p. 40.

²⁹ M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, op. cit.

³⁰ J. Derrida, *Avances*, op. cit., p. 37.

Nascita: una promessa insostenibile

gli uomini ad un compito infinito: preservare quanto gli è stato lasciato. Al cospetto di questo Demiurgo, noi mortali, saremmo «degli eredi indebitati» da «prima dell'origine del nostro mondo, anche da prima del tempo»³¹. Allora quello di Margel sarebbe, non il libro della celebrazione di un'abdicazione, né il libro della temporalità in cui il nuovo viene alla luce, quanto piuttosto il libro *del più vecchio* testamento in cui si celebra e si rinnova la promessa, il dovere e il debito verso chi ha 'fatto' e ci ha consegnato il mondo, verso il passato. Innalzando questo sepolcro al Dio che viene in anticipo, Margel avrebbe custodito la promessa, ma «non una promessa fra le altre, una promessa nel mondo, ma un mondo di promessa, una *promessa come il mondo*, l'esistenza sempre a venire del nostro mondo in quanto promessa»³²: la promessa del mondo che ci vincola indissolubilmente a ciò che ci precede.

E il Demiurgo pur essendo altrove, *laggiù*, sempre laggiù piuttosto che qui – come dice Derrida – pur non essendoci più, perché già morto, sarebbe ancora qui, sarebbe in realtà sopravvissuto. Morendo sarebbe ancora vivo: egli sarebbe un Dio che in realtà non vuole morire, che non vuole abdicare e che si ripresenta eternamente come uno *spettro* sulla scena, come un *fantasma* venuto a tormentare i propri figli. Questo Demiurgo, pertanto, avrebbe *promesso* agli uomini non il mondo né l'avvenire, ma avrebbe – sarebbe meglio dire – *minacciato* la sua sopravvivenza, l'oltrepassamento della morte³³, il *suo* eterno ritorno, il *nostro* infinito debito, il nostro dovere verso di lui. L'abisso del nulla *tra* le generazioni allora non è il momento intermedio di passaggio che lascia essere, che fa spazio, il buio prima della luce, ma il buco nero, la voragine che inghiotte avidamente ogni nuova nascita e che spegne la *luce* di novità che essa porta con sé. Il tempo della nostra nascita non sarebbe mai nostro, mai libero ma già da sempre indebitato: «il tempo si indebita con un altro, dunque, un tempo si deve all'altro [...]»³⁴. *Tra* Demiurgo e uomini, *tra* passato e futuro non ci sarebbe allora una relazione tra separati, tra diversi, ma l'antico rapporto tra *debitore* e *creditore*³⁵ – che Nietzsche sosteneva essere l'origine della responsabilità umana. Questo, lungi dall'essere il tempo della separatezza, della discontinuità, della libertà dell'*esistenza*, è il tempo anonimo, ipotecato e sempre uguale a sé stesso della *vita*.

6. «Se è così, allora esiste un appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra. Allora noi siamo stati attesi sulla terra. Allora a noi, come ad ogni generazione che fu prima di noi, è stata consegnata una *debole* forza messianica, a cui il passato ha diritto [*Anspruch*]»³⁶. Così scriveva Benjamin nella II tesi

³¹ *Ivi*, p. 38.

³² *Ivi*, p. 39.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, p. 44.

³⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887), in *Werke – Kritische Gesamtausgabe*, vol. IV/2, a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlin- New York 1968; tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1984, pp. 45- 52.

³⁶ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Id.*, *Gesammelte Schriften*, II, Suhrkamp,

del testo *Sul concetto di Storia*. In questa immagine suggestiva il filosofo tedesco «evoca in effetti l'esigenza, l'appello, la rivendicazione o la pretesa [*Anspruch*] che sollevano le generazioni passate e che rivolgono come una ingiunzione ai loro discendenti»³⁷. Letto superficialmente, il momento del *tra* delle generazioni, del *passaggio* sarebbe allora piuttosto una *farsa*, una finzione scenica: noi saremmo da sempre attesi sulla terra a questo appuntamento – già stabilito da tempo dai nostri avi – e convocati d'urgenza al fine di siglare un contratto che garantisca l'immortalità al passato, che faccia sì che ciò che è stato non muoia mai. Le generazioni passate contano su di noi per garantirsi la sopravvivenza. Il Demiurgo morente resterebbe dunque vivo e avrebbe la pretesa [*Anspruch*], a buon diritto, che il suo mondo, quello che ha 'fatto' con le sue mani, resti sempre lo stesso.

Questa «ingiunzione d'*oltre tomba*, tanto fragile quanto *spettrale* che ci prescrive una responsabilità che noi non abbiamo scelto»³⁸ non fa che confermare un istinto primordiale dell'uomo: far sì che, come sostiene la Arendt, «le nuove generazioni crescano in un mondo vecchio; e dunque preparare una generazione nuova per un mondo nuovo indica solo il desiderio di strappare dalle mani dei nuovi arrivati l'occasione di farsi il proprio mondo»³⁹.

7. Eppure, se analizzati in profondità, sia il *segreto* della promessa del Demiurgo, sia il *misterioso* appuntamento tra le generazioni, così pensato da Benjamin, non risiedono né nel debito, né nel tempo lineare e continuo della storia, ma piuttosto nel tradimento 'fedele'⁴⁰, nella scelta libera ma etica e nel rovesciamento cronologico.

La promessa del Demiurgo, in quanto deve essere rinnovata ed ereditata da noi, è in ultima analisi una promessa *insostenibile*: «essa conferma la promessa ereditata rinnovandola, ma essa conferma anche, ahimè, che essa è e resta, nella sua stessa struttura, *insostenibile*»⁴¹. La nascita è una promessa insostenibile su cui nessuno, nemmeno il Demiurgo può fare affidamento. Nell'intimo della generatività delle generazioni ogni continuità con il passato è spezzata: in quanto nuovi nati, non possiamo essere contemporanei di chi ci precede, non possiamo mantenere le loro promesse. Il futuro è nostro, non dell'altro che sta prima. Il Demiurgo deve realmente abdicare e lasciare che gli uomini possano ricevere il mondo senza che la loro opera futura sia ipotecata, prevista, preparata. Il futuro

Frankfurt a.M. 1940: a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 23.

³⁷ J.-O. Bégot, *La tâche de l'historien. Sur le matérialisme de Benjamin*, in M. Crépon et M. de Launay (a cura di), *La philosophie au risque de la promesse*, op. cit., p. 102, traduzione mia.

³⁸ *Ivi*, p. 103, corsivi miei, traduzione mia.

³⁹ H. Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin, Harmondsworth 1954; tr. it. di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1992, p. 232.

⁴⁰ Sul tradimento pensato come *chance paradossale* di restare fedeli alla propria tradizione di appartenenza, cfr. l'interessante saggio di B. Giacomini, *Jacques Derrida, il marrano: tradire l'ebraismo per restargli fedele*, "Paradosso", 1, 2019, pp. 39-49.

⁴¹ J. Derrida, *Avances*, op. cit., p. 48.

Nascita: una promessa insostenibile

non può essere anticipato ma deve essere lasciato incompiuto per l'altro che viene. Poiché «se il promesso della promessa (ivi compreso il senso, il soggetto e l'oggetto dell'atto del promettere che fanno parte del contenuto promesso) è assolutamente conosciuto, determinato, presentificato o presentabile [...] non c'è più promessa, c'è soltanto calcolo, programma, anticipazione, provvidenza, previsione, pronostico: tutto sarà già accaduto, *tutto è prima*, ripetuto in anticipo»⁴². E a sua volta, l'uomo diventato Demiurgo del mondo, investito di questo compito, dovrà ripetere lo stesso gesto: fuggire, abbandonare, lasciare spazio al nuovo, anche se ciò, inevitabilmente, espone all'estremo rischio, anche se la promessa si può tramutare in tradimento e in minaccia per il mondo. Il tempo non è dell'altro che sta prima, non esistono contemporanei.

In questo tempo mio, in questo tempo interrotto, al centro non vi è il *debito* che ipoteca ma la scelta che dimentica, la decisione che ignora e che 'tradisce'. Ancora in *Spettri di Marx*, Derrida afferma: «una eredità è sempre la riaffermazione di un debito, ma una riaffermazione critica, selettiva, filtrante»⁴³. Ereditare è quindi ricevere un debito senza però indebitarsi: è sì accogliere dall'altro, ma scegliere e anche tradire l'altro, non essergli fedele.

Questa è nient'altro che «la testimonianza della nostra finitudine. Solo un essere finito può ereditare [...] imponendogli di accogliere ciò che è più grande, più vecchio, più durevole di lui. E, ancora una volta, è la finitudine che lo obbliga a scegliere, a preferire, a sacrificare, a escludere, a tralasciare. E ciò proprio per poter rispondere all'appello che lo ha preceduto, per rispondervi e per rispondere di esso – in suo nome e in nome dell'*altro*»⁴⁴. Non si può che tralasciare ciò che si è ricevuto, 'tradire' ciò che ci interpella.

Tuttavia, come diceva Benjamin e come ripete in più luoghi Derrida, un *appello* che viene dal passato pretende *ancora* qualcosa da noi. La questione allora è: cosa farne di questo appello, di questa pretesa che ci invita ad un appuntamento segreto e misterioso? Come rispondere senza soccombere, senza indebitarsi, a questo invito che viene dal passato delle generazioni? Qualcuno, qualcosa continua a chiamare e chiede ascolto.

7.1. Dopo la rottura abbacinante, lo strappo, la lacerazione abbagliante, la separazione irreversibile del venire alla luce della nascita, dopo la promessa tradita, il passato sembra restare inevitabilmente indietro. Non c'è ponte, collegamento possibile: il futuro della nascita è liberazione dal passato. L'appello si perde nell'indifferenza, non viene ascoltato. Non esistono responsabilità.

È questa l'altra faccia della temporalità lineare, cronologica. La storia o si ripete linearmente sempre uguale a sé stessa – come catena delle generazioni –, oppure è una freccia in cui ciò che è passato fugge via, resta indietro irreversibil-

⁴² *Ivi*, p. 59.

⁴³ J. Derrida, *Spettri di Marx*, op. cit., p. 118.

⁴⁴ J. Derrida, E. Rudinco, *De quoi demain... Dialogue*, Fayard et Galilée, Paris 2001; tr. it. di G. Brivio, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 17.

mente, per non tornare mai più. Se nel primo caso, come si è mostrato, il tempo è indebitato, è ipotecato e infine appesantito da un passato troppo ingombrante, in questo secondo caso, il passato è leggero come un soffio: la luce accecante del nuovo nato cancella ogni forma precedente, ogni superficie viene levigata, il mondo torna al momento prima della creazione, esso è di nuovo una tavola bianca pronta per essere colorata – il passato è come se non fosse mai esistito. Tuttavia questo, non è il tempo dalla novità, ma piuttosto è il tempo della *noia*: nel momento in cui il passato svanisce, non c'è nulla più da aspettare e questo porta ad una paradossale inoperosità. Se tutto è illimitatamente possibile, nulla ha più necessità, urgenza di esser fatto⁴⁵. Questo atteggiamento – se è vero che sembra superare la visione della storia e della temporalità come ripresa e ripetizione – ricade tuttavia nel presupposto *riduzionista* di concepire l'effrazione della nascita *a partire* dal tempo lineare, dalla successione cronologica continuista del passato, del presente e del futuro. Cosa succede se invece invertiamo le posizioni, e pensiamo l'inizialità unica e irripetibile della nascita come il segreto della storia e del tempo?

Come non smette di sottolineare Vergani, «quando la temporalizzazione del tempo viene indagata alla luce della nascita, il corso omogeneo, neutro, anonimo e irreversibile del tempo viene spezzato; si dà la possibilità impossibile di deformalizzare il flusso temporale, scomporlo, arrestarlo, deviarlo, e in tal modo, là, vi è nuovo inizio»⁴⁶: più specificatamente deformalizzare il tempo significa letteralmente invertire e «rovesciare il rapporto tra passato e futuro»⁴⁷. Pensare il tempo a partire dalla nascita produce una dislocazione delle tre estasi temporali: il tempo è, ancora una volta, dissestato, lussato; passato e futuro non sono più al loro posto, si riarticolano diversamente. In che modo?

Il passato *sta prima*, è anteriore al futuro, tuttavia esso non *indebita* né ipoteca, ma chiede docilmente di essere *redento*, di essere pensato *altrimenti*, di avere *voce*, ingiungendoci tuttavia non di ripetere, ma di scegliere – anche al rischio di tradimento: il tempo dell'*esistenza* è allora tempo libero, senza debiti, e tuttavia è un tempo autenticamente etico. Non vi è bisogno di eticità quando la scelta viene meno, quando essa è superflua, perché ciò che riceviamo va soltanto ripetuto meccanicamente, quando il passato va semplicemente ripreso in blocco, inventariato. Noi siamo sì chiamati da un appello silenzioso che viene dal passato, ma questo passato dell'altro è un *inedito*, un compito *inaudito* e inatteso che ci riguarda: qualcosa di urgente è rimasto in sospenso, c'è qualcosa da fare, qualcuno mi chiede docilmente di occuparmene.

Non quello del debito infinito e instinguibile della vita come dono⁴⁸, ma que-

⁴⁵ Cfr. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Shurkamp, Frankfurt a.M. 1982; a cura di R. Tiedemann, *I « passages » di Parigi*, in *Opere complete*, IX, Einaudi, Torino 2000, p. 113.

⁴⁶ M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, op. cit., p. 217.

⁴⁷ *Ivi*, p. 226.

⁴⁸ Come sostiene Vergani, pensare la nascita a partire dal presupposto del *dono* non può che generare «vincoli di riconoscenza e di dipendenza, di doveri di restituzione. Una vita resta così indebitata all'infinito, catturata dentro una circolarità sacrificale» (*Ivi*, p. 249).

Nascita: una promessa insostenibile

sto passato silenzioso che non pretende nulla ma che ha bisogno di noi, rappresenta «il cuore pulsante e segreto della storia [...] il passato dei vinti, incompiuto che ancora attende. Questo secondo» passato «non assolve, obbliga invece senza debito, ovvero è un passato che non si ripete sempre uguale a se stesso [...] non ipotecando il futuro, ma finalmente liberandolo»⁴⁹. Il tempo dell'esistenza è allora nuovo, separato, libero e allo stesso tempo sempre relato, sempre già-stato, condiviso sempre in comune. La storia, la temporalità lineare resta però perturbata: davanti a noi abbiamo un «futuro anteriore» che «sta davanti a noi come un da-farsi»⁵⁰ che non chiede di essere semplicemente ripetuto ma che si impone come novità assoluta e che soprattutto invoca giustizia: esso è l'appello di giustizia dei vinti che mai è stato ascoltato.

Siamo chiamati sì a *ripetere*, visto che, come dice Derrida, «non c'è a-venire senza eredità e possibilità di *ripetere*. Non c'è a-venire senza qualche *iterabilità*, almeno sotto forma dell'alleanza a sé e della conferma del sì originario»⁵¹; tuttavia «la singolarità di questa ripetizione è che è ripetizione di ciò che non ha mai avuto luogo, di un passato che si dà solo nel futuro [...]»⁵². Nella *ripetizione* di questo futuro anteriore – che va sempre riaffermata scegliendo – è riposto il segreto della storia: un tempo mai visto, in cui il nuovo erede è libero di scegliere, di tradire e di dimenticare, ma non di ignorare ciò che resta da fare.

7.2. In questa perturbazione cronologica che è inversione *etica* delle estasi temporali è custodito il senso profondo dello strano *appuntamento* tra le generazioni di cui ci parla Benjamin, ma anche il mistero della debole forza messianica consegnata alle nuove generazioni. Se tra le generazioni vi è l'abisso di morte a separarli, allora «il futuro è il ponte sull'abisso che collega»⁵³ passato e futuro. «Questo ponte, che ha condotto il passato nello spazio del presente, consente la *redenzione* delle possibilità ancora in attesa di realizzazione»⁵⁴. Ogni voce inascoltata, ogni possibilità inespressa, ogni grido di giustizia soffocato, ogni desiderio di libertà e felicità infranto, ha la chance di non cadere nell'oblio. Eppure essendo esposte esposto al rischio, al pericolo della scelta delle generazioni future che, a partire dalla loro finitezza, dovranno scegliere, vagliare, e spesso anche scartare, non tutto ciò che è rimasto incompiuto verrà redento e liberato: per questo la forza escatologica delle nuove nascite resta sempre *debole*. Nonostante l'impotenza di questa forza redentiva, la finitezza di questo potere escatologico, l'abisso tra passato e presente in Benjamin, non è vuoto, non è attraversato

⁴⁹ *Ivi*, p. 235.

⁵⁰ *Ivi*, p. 247.

⁵¹ J. Derrida, *Foi et Savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, Seuil, Paris 1996; tr. it. di A. Arbo, «Fede e sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti della semplice ragione», *Annuario Filosofico europeo* a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 51.

⁵² M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, op. cit., p. 248.

⁵³ D. Gentilini, *Il tempo della storia. Le tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 54.

⁵⁴ *Ivi*, p. 55

dal nulla, ma riempito dall'attesa di un futuro diverso. Questa attesa si configura come «la possibilità nascosta, ombra delle generazioni che sono state, che consegna alla generazione presente una debole forza messianica»⁵⁵ di riscatto, di speranza. Il tempo perturbato della nascita, il tempo dissestato e invertito è inedito, pieno, è etico ma non indebitato. Lo sguardo del nuovo nato, delle nuove generazioni allora deve essere simile a quello dello storico benjaminiano che in quanto *profeta rivolto all'indietro* si interessa al tempo dell'altro, al tempo dell'oppresso, del vinto – che allora diventa tempo nuovo, tempo del mai-stato, del non-ancora – al fine di redimere le sofferenze del suo passato che senza di lui si perderebbero nella notte della storia.

8. In conclusione possiamo dire che la nascita pensata a partire dalla nozione fenomenologica – la nascita in quanto *venire alla luce* – non può che essere una *promessa insostenibile* in due sensi. Se essa è pensata come continuità, come ripetizione del passato, essa *tradisce*, in quanto è interruzione, pietra scagliata contro un vetro per infrangerlo: il tempo della nascita è solo 'suo', essa non ha contemporanei. Se invece è pensata come novità assoluta, libera da ogni legame e confronto con il passato, essa *tradisce* ancora, perché ha il passato come compito, esso è davanti e dietro: il tempo è dell'altro. Pertanto la nascita non è in grado né di essere *ripetizione*, in quanto è sempre novità, né di essere vera *novità*, perché non può esimersi dall'essere una 'ripresa' del passato.

Per questo la nascita, all'interno del presente lavoro, è stata accostata alla nozione di promessa. E tuttavia, è bene precisarlo, non a quella fedele alla logica performativa⁵⁶ – per cui ogni atto promissorio per essere tale, ha il dovere di mantenere ciò che si è obbligato a fare nel futuro – ma quella pensata a partire dalla sua deformalizzazione⁵⁷. La nascita pertanto condivide lo stesso statuto *aporetico* che Derrida – ma non solo – attribuisce alla promessa, proprio nel testo in cui commenta il mito del Demiurgo. «Ciò che Margel non dice, almeno non direttamente [...] che c'è qui un'aporia intrinseca al concetto di promessa. Come se per struttura, deve restare inconcepibile, se non impensabile. La storia del Demiurgo non fa insomma che illustrarla, da che questa aporia (che è anche una possibilità della promessa e non soltanto una minaccia negativa che la penalizzerebbe) è senza dubbio più forte del dio stesso. [...] questa ingombra e mette forse in movimento ogni discorso sulla promessa»⁵⁸. È necessario che la promessa per essere tale «resti *sostenibile* senza assicurazione d'esser *mantenu-*

⁵⁵ *Ivi*, p. 61.

⁵⁶ Cfr. J.-L. Austin, *How Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford-New York 1962; tr. it. di C. Villata, *Come fare cose con parole*, Marinetti, Genova 1987; A. Reinach, *I fondamenti a priori del diritto civile*, tr. it. di D. Falcioni, Giuffrè, Milano 1990.

⁵⁷ Per un approfondimento prezioso sulla deformalizzazione che ha subito il concetto di promessa dalla teoria degli atti linguistici fino alla rilettura derridiana, cfr. M. Vergani, *Promessa e alterità*, in *Id.*, *Dal soggetto al nome proprio*, Mondadori, Milano 2017, pp. 139-153.

⁵⁸ J. Derrida, *Avances*, op. cit., p. 48.

Nascita: una promessa insostenibile

ta, essa deve poter restare insostenibile, possibilmente insostenibile per poter restare ciò che essa sarà stata, cioè una promessa»⁵⁹.

Allo stesso modo la nascita non può e non deve assicurare nulla, né anticipare il futuro, meno che mai ereditare tutto: essa è sì, senza dubbio, sempre una *bene-dizione*, un *bene-dire*, una promessa appunto, ma sempre esposta al rischio di dimenticarsi del passato – del suo grido silenzioso di giustizia – o di ripeterne acriticamente gli errori e gli orrori.

Pensare la nascita diversamente significa soprattutto ipotecare il tempo e la storia: pensare la nascita a partire dalla temporalità lineare indebita l'uomo e allo stesso svuota il suo tempo redendolo anonimo e senza futuro. Mentre è a partire dalla nascita come promessa insostenibile che va pensata la storia, in quanto essa è l'intimo segreto del tempo in cui è custodita ogni possibilità futura, in cui è serbata la sua debole forza messianica di riscatto e redenzione.

⁵⁹ Ivi, p. 52.



Il problema del nichilismo e la filosofia contemporanea
Erminio Maglione
(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano / Université
François Rabelais de Tours)
er.maglione@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The Problem of Nihilism and contemporary Philosophy

Abstract: The aim of this article is to analyze the interpretation of the Italian philosopher Costantino Esposito regarding the phenomenon of contemporary Nihilism. Taking into the background of his treatment the great analyzes that European philosophy has carried out on the subject – Nietzsche, Heidegger, Sartre, Severino etc. –, the philosopher comes to propose an original reading of the nihilistic phenomenon. In fact, it would be undergoing a fundamental paradigm shift, transforming itself from the nullification of all values into a *need for meaning*. Following this path, Nihilism, far from being an insuperable condition, would represent a fundamental *chance* for a deeper understanding of man. In fact, overcoming Nihilism means rethinking the notion of *Nothingness* according to an *existential meaning*, as a philosophical tool capable of enhancing the *mystery* of being and of the man who inhabits it.

Keywords: Nihilism, Being, Nothingness, Costantino Esposito, Existence, History.

1. *Esperienza e nichilismo*

In un frammento postumo scritto nel 1885, Nietzsche descrisse il nichilismo come il «più inquietante di tutti gli ospiti» del nostro tempo (FP 1885-1887, 2 [127])¹. Esso bussava alla porta dello spirito europeo e quest'ultimo doveva prepararsi, *irrimediabilmente*, a fare i conti con lui. Ma *come* bussava e com'è che veniva questo nichilismo? Nonostante fosse identificato dal suo essere inquietante (*Unheimlich*), non aveva la forma dello spettro o del fantasma, come

¹ Per l'ed. delle opere di F. Nietzsche cfr. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1967 sgg.; ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964 sgg. I testi saranno citati nel corpo del testo secondo le sigle degli apparati dell'edizione critica di riferimento. *L'incipit* del frammento, in tedesco, suona così: «Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?».

si potrebbe immaginare, non assomigliava a qualcosa d'impalpabile in grado di dissolversi. Esso veniva piuttosto come un ospite (*Gast*), come una presenza ben tangibile, come un corpo che si può toccare e, per l'appunto, *ospitare*. Il nichilismo va fatto entrare in casa, non va cacciato o, peggio, ignorato; il compito dell'uomo contemporaneo, ci suggerisce il filosofo tedesco, deve esser quello di stargli dappresso, cercando di fronteggiare il timore e i traumi che una simile presenza può indurre. Per combattere efficacemente questa patologia della cultura è necessario prima di tutto conoscerla e, per conoscerla, bisogna imparare a frequentarla, ad attraversarla, a viverla nella maniera più profonda e consapevole, come ci viene puntualmente ricordato in un altro luogo, di poco più tardo².

Molte sono state le analisi che hanno cercato di scandagliare questo tema dalle radici relativamente lontane se si pensa che, dal punto di vista lessicale, anche se non prettamente filosofico (per il quale bisognerà attendere l'epoca delle controversie attorno all'idealismo a fine XVIII secolo), il termine fa la sua comparsa già negli anni della Rivoluzione francese quando Anacharsis Cloots, barone e membro della Convenzione nazionale a cui poi fu tagliata la testa, dichiarava, in un discorso del 26 dicembre 1793, che «la Repubblica dei diritti dell'uomo non è né teista né atea, è nichilista»³. L'Italia, da questo punto di vista, ha prodotto importanti contributi teorici – si pensi a voci come quella di Luigi Pareyson, Alberto Caracciolo o Emanuele Severino –, stimolati dalla grande fortuna di cui godettero il pensiero di Nietzsche e Heidegger fra gli anni '70 e '80 del secolo scorso⁴. Ancora oggi però, nonostante queste grandi interpretazioni, il problema del nichilismo non smette d'inquietarci e le domande ad esso legate, lungi dall'essere completamente risolte – ma quale domanda *autenticamente* filosofica lo è davvero? –, tornano ad impegnare le nostre indagini con l'urgenza della bruciante attualità.

In particolare, rileggendo i frammenti nietzscheani sopra richiamati, crediamo

² Ci riferiamo ovviamente al celebre § 3 del FP 11 [411] risalente al periodo fra il novembre 1887 e il marzo 1888. È qui che Nietzsche rivendica fieramente il proprio *nichilismo classico* – quella declinazione positiva del fenomeno che consente la posizione di nuovi valori “creando spazio” e riconoscendo la volontà di potenza come carattere fondamentale dell'accadere – definendosi «come il primo perfetto nichilista d'Europa, che però ha già vissuto in sé fino in fondo il nichilismo stesso – che lo ha dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé».

³ A. Cloots (pseudonimo di Jean-Baptiste du Val-de-Grâce), *Écrits révolutionnaires 1790-1794*, Champ libre, Paris 1979, p. 643.

⁴ Cfr. a riguardo il capitolo intitolato *Il nichilismo in Italia* contenuto in F. Volpi, *Il nichilismo* (1996), Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 157-172. Importanti analisi sul tema generale del nichilismo sono state svolte da: O. Pöggeler, “*Nililist*” und “*Nililismus*”, in «Archiv für Begriffsgeschichte», 19 (1975), pp. 197-210; W. Müller-Lauter, *Nililismus*, in J. Ritter *et al.* (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VI, Schwabe & Co., Basel-Stuttgart 1984, pp. 846-853; M. Riedel, *Nililismus*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. IV, Klett-Cotta, Stuttgart 1978, pp. 371-411. Per gli studi di area italiana cfr. V. Verra, *Nichilismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. IV, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1979, pp. 778-790; S. Givone, *Storia del nulla* (1995), Laterza, Roma-Bari 2006; F. Vercellone, *Il nichilismo* (1992), Laterza, Roma-Bari 2009.

Il problema del nichilismo e la filosofia contemporanea

si possa scorgere in essi – come in realtà spesso accade con il pensatore di Röcken e prima ancora d’imbattersi in un contenuto teorico determinato – ciò che Heidegger chiamerebbe una *postura* dell’io (*Haltung*), una direzione dello sguardo, in altre parole, un *tratto*⁵. Il suggerimento sembrerebbe andare primariamente nella direzione di un’*azione* piuttosto che verso un’attività riflessivo-speculativa: il nichilismo per essere sconfitto va prima di tutto *agito* e *vissuto*, solo così si potrà realmente *capirlo*. Esso va, preliminarmente ad ogni filosofare, esperito; la fonte delle risposte alle sue domande va cercata nel darsi storico dell’esistenza, nella vita quotidiana degli esseri umani. Nella diagnosi di questo fenomeno è come se Nietzsche ci ammonisse dall’intraprendere quella via che tante volte aveva vituperato, quella esclusivamente teoretica e astrattamente speculativa, per instradarci, al contrario e più concretamente, sul piano *storico-esistenziale*: egli può definirsi un perfetto nichilista perché ha *già* vissuto sino alle estreme conseguenze il nichilismo, lo ha *già* drammaticamente consumato attraverso le esperienze della propria vita.

2. La filosofia come cura

Il diagnosta più penetrante e, proprio per questo, più risolutivo, sarà dunque colui che saprà riconoscere la portata epocale degli accadimenti legati alla realtà sociale, antropologica e culturale del nostro tempo, scandagliando criticamente ciò che troppo spesso sembra sfuggire ai filosofi: il modo della vita, l’essere al mondo dell’uomo come fattore di simboli aventi un *corpo* e, dunque, una *storia*. Su questa direttrice storico-esistenziale lavora con originalità il recente saggio di Costantino Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, di cui qui tenteremo di svolgere alcuni snodi centrali. Il metodo del lavoro è subito esposto e si contraddistingue per la sua fondamentale attenzione verso l’*effettualità* del vivere e del sentire umani; è infatti «nei dati dell’esperienza quotidiana» che vanno verificate «le questioni fondamentali del nostro essere al mondo»⁶. Il filosofo assume qui i tratti del raddomante di simboli, del cronista appassionato che segue le tracce disseminate dal proprio oggetto di studio che, come si sottolinea a più riprese, è un fenomeno in costante movimento, caratterizzato da un dinamismo proteiforme. Esposito tiene particolarmente all’impostazione analitica scelta per affrontare la questione del nichilismo e, suggerendo un’operazione che difficilmente potrebbe lasciare indifferente lo storico delle idee, ci invita ad agire

⁵ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Günther Neske Verlag, Pfullingen 1961; trad. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 323.

⁶ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci editore, Roma 2021, p. 13. Una simile attenzione all’analisi filosofica della contemporaneità si trova anche in Id., *Una ragione inquieta. Interventi e riflessioni nelle pieghe del nostro tempo*, Edizioni di Pagina, Bari 2011.

«come se usassimo un pantografo e rintracciassimo le grandi linee della cultura degli ultimi secoli nel nostro modo quotidiano di stare al mondo»⁷.

Come sempre, e specialmente in questo caso, la forma ci parla anche, e diremo *essenzialmente*, del contenuto: il lavoro del cronista, il *reportage*, non avendo la pretesa né la finalità di appiattire la complessità della materia in una risoluzione ad una sola dimensione, punta soprattutto a farla giungere alla visione, a *mostrarla* plasticamente in tutte le sue peculiarità e implicazioni. Il problema del nichilismo è avvertito da Esposito come una questione *vitale* e, in quanto tale, essa va affrontata come *esperienza*, come darsi della vita nella concretezza del suo svolgersi: le radici del nichilismo, la sua evoluzione come le sue cangianti maschere, vanno indagate concentrando l'attenzione sul multiforme estrinsecarsi dell'esistenza nella sua totalità, tenendo in debito conto e, per certi versi addirittura privilegiando, quella che Italo Valent chiamò la «grammatica sotterranea» del *sensu comune*, «la forma più capiente, perciò in qualche modo la più spregiudicata, atta a ospitare il sisma ininterrotto della storia»⁸. In tal modo, partendo dalla vita per arrivare alla vita, potremo essere in grado di accogliere il segreto dell'essere, ponendoci in suo ascolto. Ne va insomma della più tradizionale delle questioni filosofiche, quella della verità, una verità però che, per poter essere un efficace argine alla marea nichilista, deve diventare *mia*, incarnandosi nell'intimo del mio esistere come irripetibile *singolarità*: «per comprendere l'intero, cioè un possibile senso del mondo, dobbiamo poterlo intercettare [...] nelle pieghe particolari, a volte nascoste dell'esistenza»⁹. Fare ciò significa dare nuova attualità ad una questione che da troppo tempo non è più percepita come un problema cruciale – sembrano remotissimi gli accorati appelli verso l'uscita dalla crisi nichilistica di Bloch, Jaspers o Husserl¹⁰ – ma, piuttosto, come una condizione scontata e generalmente condivisa la cui risoluzione pare oramai impossibile. Il trionfo del nichilismo insomma, se ci fermassimo a contemplare questo orizzonte, parrebbe totale e ineluttabile.

Basta però osservare meglio la situazione per accorgersi della necessità di rivedere una simile conclusione: il nichilismo come «questione aperta», tutt'altro che

⁷ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 78.

⁸ I. Valent, *L'identità come relazione*, in Id., *Asymmetron. Microntologie della relazione*, a cura di A. Tagliapietra, Moretti & Vitali, Bergamo 2008, pp. 251-263, p. 256.

⁹ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 16. Sul paradosso della formalità kantiana in cui, l'imperativo categorico, in apparenza rivela l'essenza della legge per poi, in realtà, sottrarla alla comprensione trascurando fatalmente «la pietà dell'eccezione e il sapere della singolarità» cfr. A. Tagliapietra, *Introduzione. L'amico, il filosofo e l'assassino*, in I. Kant, *Bisogna sempre dire la verità?*, a cura di A. Tagliapietra, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, p. 41. Sul nesso costitutivo fra ragione e mondo, pensiero e realtà cfr. invece C. Esposito, *E l'esistenza diventa una immensa certezza*, in E. Belloni, A. Savorana (a cura di), *Una certezza per l'esistenza*, Rizzoli, Milano 2011, pp. 42-66.

¹⁰ Ci riferiamo ovviamente a E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Oprecht & Heibling Verlag, Zürich 1935; trad. it. a cura di L. Boella, *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1992; K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, De Gruyter, Berlin-Leipzig 1931; trad. it. a cura di N. De Domenico, *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma 2002; E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), in *Husserliana*, vol. VI, Martinus Nejhoff, Haag 1962; trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1968.

Il problema del nichilismo e la filosofia contemporanea

superata o esaurita, sembra invece tornare ad imporsi in maniera tangibile attraverso la riproposizione di un questionamento che, per principio, era stato definito ormai strutturalmente impossibile¹¹. Ci riferiamo infatti a quella convinzione secondo la quale, a seguito del tramonto degli immutabili, non avrebbe più senso porre domande come quella sul senso ultimo di ciò che siamo e di ciò che esiste. Al contrario, in quella che all'apparenza si percepisce come l'età del completo dispiegamento della crisi nichilistica, tali domande tendono a riproporsi con tutta la loro urgenza. La tesi di Esposito a riguardo è senz'altro suggestiva ed è orientata da quella preoccupazione che dovrebbe sempre informare il sapere filosofico inteso, prima di tutto, come sapere *storico* in grado di criticare la contemporaneità, di porsi come fondamentale strumento per la comprensione del nostro qui e ora. Quale dunque la posizione? Il nichilismo starebbe affrontando una metamorfosi epocale, una mutazione decisiva, la cui importanza per la vita dell'uomo, per il suo essere possibilità progettante, riveste un ruolo di primo piano. Rubricare il fenomeno sotto la categoria della *perdita* diviene in tal modo ermeneuticamente riduttivo e, rispetto ai nostri tempi, insufficiente, intempestivo. Esso va piuttosto connesso all'emergere di un *bisogno*, al rendersi tangibile di un insopprimibile desiderio di senso come desiderio di "essere", «come la fioritura impossibile da una terra secca e pietrosa». In quest'accezione il nichilismo, da processo destinale e inemendabile, si trasforma in «un'opportunità, [in] un'occasione per la ricerca della verità» o, con un termine caro alle filosofie esistenzialiste, in una *chance* per la ricerca sull'autentico senso del nostro essere al mondo¹². La possibilità, in quanto «struttura ontologica del reale», come ci ricorda Sartre, rimanda infatti sempre ad una libertà declinata al dativo come *mia* libertà, come *mio* progetto di approssimazione a quell'essere che costantemente mi trascende e che, al contempo, rappresenta quell'impossibile possibilità che contribuisce a vivificare la mia ricerca¹³. Desiderare l'*essere* dunque, anelare ad esso, significa tendere costantemente verso quel *senso* impossibile da esaurire rappresentato dal *mistero* della vita stessa. È allora proprio questa inesauribilità, questa totalità impossibile da compiere – chi può dire di possedere per intero, non già il senso *della* vita, ma anche solo quello della *propria* vita? –, a rappresentare il motore della trascendenza che siamo, di quel desiderare ek-statico che, pur sapendo di non potersi *assolutamente* colmare, tende comunque verso qualcosa di più grande, verso l'*oltre* del senso come appunto ciò che ci supera e, contemporaneamente, orienta i nostri passi.

Nell'ambito storico di questa congiuntura spirituale nella quale il nichilismo da *perdita* si è tramutato in *bisogno*, esso si rivela non più all'altezza d'intercettare le questioni fondamentali per la vita. La sua è quella che si potrebbe chiamare

¹¹ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 16.

¹² Ivi, p. 20.

¹³ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. a cura di G. Del Bo, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 2008, p. 121. E più avanti, ancora più chiaramente: «Non posso concepire una possibilità che non sia la mia possibilità, né provare una trascendenza se non trascendendola, cioè cogliendola come trascendenza trascesa» (Ivi, p. 352).

una «strana vittoria», una vittoria tranquilla, statica¹⁴, come lo fu quella “strana guerra” che, al principio del secondo conflitto mondiale, fra la fine della campagna polacca e l’invasione della Francia nel maggio del ’40, sorprese e quasi divertì le nazioni coinvolte per le sue piccole scaramucce e l’apparente assenza di grandi manovre – i tedeschi, giocando col termine *Blitzkrieg*, parlarono di *Sitzkrieg* (“guerra seduta”), i francesi la chiamarono *drôle de guerre* (“guerra finta”)¹⁵. Insomma l’attuale maschera del nichilismo sembra esser rinvenibile piuttosto in ciò che Nietzsche chiamava *nichilismo passivo*, in quel «declino e regresso della potenza dello spirito» attraverso cui «i fini sinora perseguiti [divengono] inadeguati e non trovano più credito; la sintesi dei valori e dei fini (su cui riposa ogni forte cultura) si scioglie, in modo che i singoli valori si fanno la guerra» (FP 1887-1888, 9[35]). Qui la verità non è più nulla se non una semplice opinione, la crisi nichilista si traduce in un addomesticato prodotto della società dei consumi e, invece di scegliere la via della risolutiva messa in questione della verità, la riduce a placido gioco delle opinioni contrapposte. È proprio però in questo contesto che il bisogno di senso si manifesta con forza sempre maggiore, impossibilitato a placare il proprio questionamento attorno ad una verità capace d’intercettare la nostra vita nel presente, cambiandoci, arricchendoci, in una parola rendendoci liberi. Nel pieno della crisi, proprio nel momento in cui si

¹⁴ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 19.

¹⁵ A proposito del termine “guerra fasulla” (*phoney war*) scrive lo storico britannico B. H. Liddell Hart: «è un’espressione coniata in quei giorni dalla stampa americana che, come altri coloriti americanismi, finì ben presto con l’entrare nel linguaggio corrente su ambedue le sponde dell’Atlantico. [...] Chi conìò questa espressione voleva suggerire l’idea che quella tra la Germania da una parte e la Francia e la Gran Bretagna dall’altra era una falsa guerra, e ciò in quanto in quei mesi le forze franco-inglesi e quelle tedesche sembravano soprattutto intente a evitare di scontrarsi in grandi battaglie. In realtà, si trattò di mesi di inquietante attività sotterranea. [...] La gente poteva solo constatare che sui fronti di battaglia regnava la calma più assoluta, ed è logico che fosse portata a concludere che Marte doveva essersi addormentato» (Id., *History of the Second World War*, Weidenfeld Nicolson, London 1970; trad. it. a cura di V. Ghinelli, *Storia militare della seconda guerra mondiale*, Mondadori, Milano 2001, p. 46). Più o meno in questo stesso periodo, fra il settembre del ’39 e il giugno del ’40, Sartre sarà mobilitato in Alsazia per l’espletamento del servizio militare obbligatorio. Parte di questa esperienza è raccolta nei quaderni pubblicati postumi e intitolati, sintomaticamente, *Carnets de la drôle de guerre* (Gallimard, Paris 1983-1995; trad. it. a cura di P.-A. Claudel, *Taccuini della strana guerra*, Acquaviva, Acquaviva delle Fonti 2002), in cui è possibile scorgere gli abbozzi di quel sistema filosofico che vedrà poi la luce ne *L’Être et le Néant*. Per quanto questa guerra fosse definita “strana”, tranquilla, altro non era che l’ennesimo travestimento della prassi nichilista. Come sapeva bene Ernst Jünger, che pure operava in questo torno d’anni, il più intimo senso del nichilismo non va trovato principalmente nella *décadence* spirituale ma, piuttosto, nella capillare e militarizzata organizzazione di una società costantemente mobilitata (cfr. Id., *Die totale Mobilmachung* [1930], in E. Jünger [a cura di], *Krieg und Krieger*, Junker und Dünhaupt, Berlin 1930; trad. it. a cura di F. Cuniberto, *La mobilitazione totale*, in E. Jünger, *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997). È qui che il nichilismo assume il suo aspetto ordinato, “borghese”, improntato al funzionamento del reale come puro sistema d’ordine. È qui che risulta *strano*, come appunto *strana* era la sua vittoria, perché, all’apparenza, addirittura rassicurante – tutto funziona come deve. Su questo cfr. anche U. Galimberti, *Psiche e techne. L’uomo nell’età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.

Il problema del nichilismo e la filosofia contemporanea

consuma questo «divorzio consensuale» fra vita e senso¹⁶ – non a caso un altro grande esistenzialista, Albert Camus, descrisse l'assurdo proprio come l'originario divorzio fra uomo e mondo¹⁷ –, è la *filosofia* ad emergere in quanto rimedio efficace, in quanto soluzione *per l'uomo*.

Crediamo che il potente messaggio del libro di Esposito stia nell'educarci ad esser sempre desti dinanzi all'assurdo, rammentandoci che il modo migliore per piombare nelle fauci del nichilismo è proprio quello di smettere d'interrogarci, abbracciando supinamente verità precostituite incapaci di accedere al fondo del senso. La filosofia come rimedio, la filosofia come cura nel momento in cui lo sguardo brancola nel buio o è troppo abbagliato. Tema antico, questo. Ecco allora che Esposito sente la necessità di richiamarsi ad un autore caro, René Descartes. Proprio lì infatti dove nasce il canone della filosofia moderna, ove il razionalismo pianta il suo seme, già inizia ad insinuarsi un'ipotesi che, latamente, potremmo assimilare al gesto nichilista, quella celeberrima del Dio ingannatore. Come scritto nella *Seconda meditazione*, questa figura potrà tentare di fuorviarmi a suo piacimento ma non potrà mai «far sì che io sia nulla, fintanto che penserò di essere qualcosa»¹⁸; insomma se posso essere ingannato vuol dire che esisto, per poter ingannare bisogna che vi sia una *res* che possa esser presa in trappola. Attualizzando il discorso rispetto al nostro orizzonte, anche se la tecnica cercasse di fuorviarmi con i suoi contenuti artificiali spacciati per reali, non potrà mai sopprimere in me l'esigenza di esserci e di essere ciò che sono, la mia volontà di senso. L'importanza del luogo citato sta proprio in questo: scopro il mio io già in atto nell'emergere di quello che si potrebbe chiamare un doppio movimento desiderante, quello di essere e quello di essere ciò che sono. Ma Descartes, in questo passo capitale, sembra andare ancora oltre. Il pensiero di sé e del mondo – in una parola, la filosofia – è il *Gegenzug*, la contro-mossa rispetto all'ipotesi “nichilista” dell'inganno divino: il pensiero che si coglie in atto, l'azione della filosofia, dissolve il processo di rodimento nullificatore ordito dall'ingannatore. Praticamente è come se il grande filosofo francese ci suggerisse la soluzione contemporaneamente alla posizione del problema: la vertigine del nulla non può resistere all'argine del pensiero che si serba desto, alla filosofia. Tornare ad interrogarsi su se stessi, avendo il coraggio e la lucidità di porre le questioni esistenziali fondamentali, è la via maestra per l'uscita dal nichilismo. Il cambio di paradigma individuato da Esposito, il farsi *bisogno* del nichilismo, descrive dunque, già di per sé, un movimento di uscita e di superamento dal nichilismo stesso. Tale *oltrepassamento* sarebbe infatti già iniziato, «potrà forse durare molto, o moltissimo tempo, non sappiamo: ma comunque è già iniziato»¹⁹.

¹⁶ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 19.

¹⁷ Cfr. A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942; trad. it. a cura di A. Borelli, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 2017, p. 29 e sgg.

¹⁸ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (1641), ed. it. a cura di L. Urbani Ulivi, *Meditazioni metafisiche*, Rusconi, Milano 1998, p. 163.

¹⁹ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 12.

L'uomo in grado di abitare creativamente la crisi sarà dunque l'uomo dalla «coscienza attenta», come direbbe Camus, quello che «riconosce la lotta» e decide di gettarsi nella mischia pur conscio dell'inevitabile scacco²⁰. Egli è colui che non tarda a riconoscere il carattere tipico del nichilismo contemporaneo, il suo veicolare il vuoto di senso, celandolo, attraverso l'organizzazione tecnicizzata delle nostre vite in cui, l'indagine esistenziale, cede fatalmente il passo allo schematismo procedurale, al computo che *annulla* il senso. La filosofia rappresenta l'antidoto a questo stato di cose perché ci educa all'esercizio più difficile per l'uomo contemporaneo, ma forse anche più genuinamente filosofico, quello del "fare attenzione". Attraverso questa postura del sé, in cui desiderio e intelligenza s'intersecano dialetticamente, ci si scopre disponibili a lasciarsi lambire, senza alcuna volontà di sopraffazione o determinazione intellettualistica, dalla complessità del reale. La posta in gioco risulta essere allora il ricupero di quella gioia scaturita dall'incontro con la realtà, dall'attrattiva verso la sua presenza mai scontata e per ciò *inimmaginabile*. Esposito, con Simone Weil, ci ricorda infatti che «l'intelligenza può essere guidata soltanto dal desiderio. E perché ci sia desiderio, devono esserci piacere e gioia. L'intelligenza cresce e porta frutti solo nella gioia»²¹. Ma, si badi bene, il tentativo non è quello di riproporre l'ennesimo elogio della razionalità fine a se stessa, del logocentrismo autoreferenziale, quanto piuttosto di meditare una nuova nozione di filosofia, e dunque d'intelligenza, che sappia mettersi in ascolto del reale liberandosi dalla boria dell'approccio fondazionale. Bisogna accogliere l'essere lasciandolo semplicemente *essere*, questo il difficile compito. Il reale c'è già, i fenomeni non attendono noi per essere salvati, se mai siamo noi che possiamo imparare a salvarci attraverso i fenomeni, rendendoci disponibili ad *accogliere* e *curare* il mistero dell'apparire di ciò che appare. Soltanto praticando questa fondamentale apertura del sé, questa lucida ricettività in cui il *logos* non è più intento a scacciare la carnalità del desiderio, l'attenzione potrà estrinsecarsi nel suo essere *concauità*, sospendendo le pretese dell'intelletto – tutto è razionale, tutto è *categorizzabile* e, dunque, *utilizzabile* – per renderlo, in un gesto kenotico di liberazione, finalmente «disponibile, vuoto e permeabile all'oggetto»²². Esser lucidi, attenti nel senso di permeabili rispetto alla realtà, è il presupposto di una filosofia che può permettere l'oltrepassamento del nichilismo proprio perché tiene salda la domanda di senso come problema della vita stessa.

²⁰ A. Camus, *Il mito di Sisifo*, op. cit., p. 35.

²¹ S. Weil, *Attente de Dieu*, La Colombe-Ed. du Vieux Colombier, Paris 1950; trad. it. a cura di M. C. Sala, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 196. Lo splendido passo continua così: «La gioia di apprendere è indispensabile agli studi come la respirazione ai corridori. Dove è assente non ci sono studenti, ma povere caricature di apprendisti che al termine del loro apprendistato non avranno neppure un mestiere».

²² *Ivi*, p. 197.

3. Il richiamo del nulla e l'oltrepassamento del nichilismo

In ciò che ci ostiniamo ancora a chiamare *cultura* contemporanea – quel luogo in cui l'immane quantità di saperi rischia di oscurare una volta per tutte quello stesso soggetto che conosce e che si vorrebbe, in un estremo paradosso, conoscere – risulta dunque tutt'altro che scontato comprendere come il senso non possa essere inteso come il semplice sapere dell'oggetto ma, in un'ottica filosoficamente olistica, come il problema di quella stessa realtà in cui accadono e prendono posto quell'oggetto e quello stesso domandare²³. Il senso è *l'intero* orizzonte del senso, ecco perché è *misterioso*: esso è un mistero perché è impossibile da attingere nella sua totalità. Questo *resto* del senso, questa tracimanza rispetto al piano della conoscenza in cui l'impersonalità del *cogito* oggettivo pretende di risolvere il reale come un problema, è ciò che ci permette di stare al mondo in quanto esseri desideranti e progettanti, sempre impegnati nel proprio auto-trascendimento. Comprendere ciò significa imparare a fare i conti con l'esistenza in quanto *enigma* impossibile da risolvere – se si risolvesse saremmo in presenza di un problema, e la vita non sarebbe che una sorta di matematica... –, in quanto *evento dell'essere* che mette alla prova l'uomo. L'enigma infatti si *sopporta*, esso non agisce sul piano della *necessità*, che è il dominio dell'intelletto determinate, ma su quello della *possibilità*, della vertigine imprevedibile del poter essere altrimenti. Esposito dunque, parlandoci «di come la ricerca di una consapevolezza di sé e della possibilità di un senso del mondo – quindi la stessa filosofia – nascono sempre da un'urgenza dell'esperienza»²⁴, ci invita a rapportarci col mondo attraverso una modalità che non sia *esclusivamente* quella del *significato*, riconduci-

²³ Sull'oblio del *senso* a favore del *significato* e sulla conseguente dimenticanza dell'uomo, non solo nelle cosiddette "scienze dello spirito", si è polemicamente soffermato Ernst Cassirer nella sua *summa* filosofica della maturità, *l'Essay on Man*: «In paragone con la ricchezza delle attuali conoscenze, il passato può apparire assai povero. Ma una ricchezza di fatti non significa necessariamente una ricchezza di pensiero. A meno di trovare un filo d'Arianna che ci porti fuori da questo labirinto, non si potrà giungere ad una vera conoscenza del carattere generale della cultura umana; ci si troverà sperduti fra una massa di dati sconnessi e disgregati che sembrano escludere qualsiasi unità ideale» (Id., *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven 1945; trad. it. A cura di C. d'Altavilla, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, Armando Editore, Roma 2009, p. 75). Ed è proprio a una simile *unità ideale* che avrebbe dovuto tendere la filosofia della cultura cassireriana attraverso lo studio delle forme simboliche. In generale però il tema dell'eliminazione dell'interesse esistenziale all'interno della visione della scienza contemporanea e, in senso più ampio, della tecnica, è percepito come un problema fondamentale da larga parte degli intellettuali europei del Novecento, come non manca di testimoniare anche M. Scheler: «In nessun altro periodo della conoscenza umana l'uomo è divenuto così problematico a sé stesso come ai giorni nostri» (cfr. Id., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Otto Reichl Verlag, Darmstadt 1928, pp. 13 e sgg.). A far da eco alle critiche di Scheler e Cassirer, ancora negli anni '60, sarà J.-P. Sartre: «Le scienze dell'uomo non si interrogano sull'uomo: esse studiano lo sviluppo e le relazioni dei fatti umani, e l'uomo appare come un medio significante (determinabile per mezzo di significati) nel quale fatti particolari (strutture di una società, di un gruppo, evoluzione delle istituzioni, ecc.) si costituiscono» (Id., *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960, p. 104).

²⁴ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 132.

bile al nominativo del soggetto che opera sul piano disincarnato della necessità logico-cognitiva, ma a riscoprire quell'estatica ricettività che caratterizza l'ordine del senso – che è l'ordine della storicità dell'esistenza – ed ha a che fare con il desiderio, l'emotività e, dunque, *anche* con l'attenzione e la razionalità²⁵.

Soltanto dunque all'interno di una cornice come quella dell'ordine del senso è possibile vedere il nulla come una possibilità del reale che ci induce costantemente a riflettere su ciò che siamo. Il nulla rappresenta piuttosto, dal punto di vista della *singolarità*, una sorta di “chiamata” che ci invita ad una maggiore comprensione dell'essere, piuttosto che ad un suo oblio attraverso la negazione. Esposito ci invita a guardare oltre la pur nobile tradizione dell'approccio “parmenideo” secondo cui il nulla è l'opposto, il contraddittorio, rispetto a ciò che è. Un non essere che è credenza nel divenire – questa la grande follia dell'Occidente nichilistico secondo Severino²⁶ –, una fede nella transizione dall'essere al non essere o dal non essere all'essere. Resta questa una posizione inaggrabile dal punto di vista filosofico ma che, forse, rappresenta un modo ancora parziale di affrontare il problema. Essere e nulla sussistono infatti in una costante implicazione, in una complessa relazione impossibile da ridurre esclusivamente all'asserzione secondo la quale il nulla sarebbe l'opposto dell'essere. Su questo tema molto fecondo sarebbe interessante, secondo Esposito, tornare a riflettere adeguatamente sulla concezione ebraico-cristiana del nulla riferita alla creazione *ex nihilo*. È qui operante uno sguardo nuovo, una volontà di affrontare il problema per mostrarne le inedite implicazioni. Tutte le cose sono considerate nella loro gratuità estrema, come un dono, poiché nulla postulava *necessariamente* che fossero. Il fatto è che l'essere umano può pensare alla dimensione del nulla proprio perché le cose ci sono già; questo significa però che non tutto ciò che c'è appare e che, in definitiva, le cose non sono mai, *semplicemente*, ciò che sono. Percepire questa *ulteriorità* che è la provenienza dal nulla e del nulla, significa vedere le cose nel loro venire all'essere, nel loro accadere in quanto donazioni di qualcosa che poteva anche non essere. Nella famosa domanda leibniziana contenuta nel § 7 dei *Principi razionali della natura e della grazia* (1714) – «Perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?» – è espresso lo stupore metafisico di fronte al venire al mondo delle cose come *eventi*, in quanto possibilità contingenti che testimoniano l'ulteriorità del nulla come dimensione generatrice di ciò che ancora non c'è e che non è necessario sia²⁷.

²⁵ La distinzione fra *senso* e *significato* è fondamentale in A. Tagliapietra, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, pp. 110-111. Sulla natura *difficile* dell'attenzione e sul suo essere rimedio alla nullificazione alla domanda di senso cfr. ancora una volta S. Weil: «Nella nostra anima c'è qualcosa che ripugna la vera attenzione molto più violentemente di quanto alla carne ripugni la fatica. Questo qualcosa è molto più vicino al male di quanto lo sia la carne. Ecco perché ogni volta che si presta veramente attenzione si distrugge un po' di male in sé stessi. Un quarto d'ora di attenzione così orientata ha lo stesso valore di molte opere buone» (Id., *Attesa di Dio*, op. cit., p. 197).

²⁶ Il riferimento è ovviamente a E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

²⁷ G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714), trad. it a cura di S. Cariati, *Principi razionali della natura e della grazia*, in Id., *Monadologia*, Rusconi Editore, Milano 1997, p. 47.

Il problema del nichilismo e la filosofia contemporanea

Medesimo sentimento del *thaumàzein* si sarebbe tentati di leggere alla fine del *Tractatus logico-philosophicus* (1921) quando Wittgenstein scrive: «Non *come* il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è» (6.44)²⁸. Troviamo qui operante il nulla nella sua declinazione *eversiva*, nel suo essere interruzione, interstizio, lacuna rispetto al continuismo determinista e all'omogeneità uni-lineare della causalità positivista. Leibniz sembrava insomma volersi riferire ad un *altro* nulla rispetto a quello che tutti crediamo di conoscere, al suo *impensato*: al nulla come condizionalità dell'esser possibile della possibilità. Nella sua domanda rinveniamo infatti un radicale sovvertimento del tradizionale paradigma metafisico incentrato sulla ricerca della ragion d'essere delle cose, delle loro cause. Su questo ha svolto considerazioni decisive Heidegger nel suo *Was ist Metaphysik?*, capolavoro del 1929, in cui ci suggerisce una strategia alternativa a quella quasi sempre adottata dalla filosofia²⁹. La domanda sul perché vi è qualcosa, sulla presenza dell'ente invece che del niente, può esser intesa come una questione che s'interroga sulla ragione delle cose (*Grund*), sul motivo che le ha rese ciò che sono. Questo però significherebbe imboccare la strada più battuta, quella tradizionale. Se invece ci si sofferma sulla seconda parte della domanda, quella sul nulla appunto, si scoprirà che essa, lungi dall'essere un semplice complemento retorico a quella sulla presenza dell'ente, ne rappresenta al contrario l'origine misteriosa, occulta. La seconda parte della domanda ci suggerisce infatti che l'essere non può coincidere senza residui con l'ente, né con l'insieme degli enti, ma che si delinea come la *differenza* rispetto alle cose e alla somma di queste ultime. L'essere è allora il *differente* rispetto all'ente, è l'*altro* dalle cose, è il *niente* appunto. È questo il profondo motivo metafisico che detta la natura misteriosa dell'essere come puro, infondato, darsi delle cose; ecco perché esso rappresenta quell'*origine* impossibile da possedere che testimonia se stessa attraverso il movimento sistolico-diastolico del concedersi e del ritrarsi, del donarsi e del negarsi. Il nulla è una dimensione che pertiene costantemente tutte le cose che appaiono, rappresentando la loro provenienza, la *traccia* del loro accedere all'essere. Ecco che, concependo il nulla come gratuità donantesi e non come causa necessitante, è possibile attingere la dimensione originaria delle cose:

Tutto quanto – compreso me stesso – non solo è stato strappato al nulla all'inizio, ma sul nulla si afferma in ogni istante del suo esistere. Anche *ora*, in ciò che è qui, presente, il nulla non è un residuo superato o una negazione dialettica rispetto a ciò che c'è, ma è la persistenza del mistero della *presenza* di ogni cosa *presente*³⁰.

²⁸ L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, in «Annalen der Naturphilosophie», XIV, pp. 185-262 (trad. ingl., *Tractatus logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London 1922); trad. it a cura di A. G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1968, p. 81.

²⁹ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Friedrich Cohen, Bonn 1929; trad. it. a cura di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, Milano, Adelphi, 2015.

³⁰ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 72. Ma cfr. anche L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* (1995), Einaudi, Torino 2000.

Il movimento ek-statico della trascendenza è fondato su questo *mistero*, su questa indeducibilità che, in quanto tale, è *libertà* – non dipende da nulla, non è causata da nulla, è semplicemente l'apertura del proprio darsi. Il futuro dell'uomo contemporaneo, la sua rinascita come la sua catastrofe, sembra suggerirci Esposito, dipenderà in larga parte da questo decisivo ripensamento del nulla come accesso alla gratuità dell'essere, come salvaguardia del suo mistero rispetto al pensiero calcolante della tecnica che mira a devitalizzarne il *surplus* simbolico, appiattendolo sulla controllabilità e prevedibilità algoritmica. Ecco perché, con Heidegger, bisogna prima farsi «luogotenente del nulla (*Platzhalter des Nichts*)»³¹ per poi diventare, più consapevolmente, «pastore dell'essere (*Hirt des Seins*)», custode della sua verità³². La *relazione* fra uomo e nulla è allora il campo d'elezione su cui si gioca la più importante delle partite, quella sull'esistenza futura dell'uomo, sul suo esser in grado di prendersi cura del mondo e di coloro che lo abitano. Se allora il nulla, la negazione, rappresenta «la forma più propria di relazione» in quanto permette la messa in contatto, il rapporto di orizzontalità, fra «l'identità che sprigiona differenza e la differenza che sprigiona identità», diventa cruciale serbarsi più ricettivi, più *attenti*, verso questa chiamata che si fa strada direttamente dal cuore dell'essere³³.

L'importanza del messaggio di Esposito, che andrebbe per questo sempre rimeditato, sta dunque, secondo noi, proprio nel ruolo centrale attribuito alla *filosofia*, non come astratta speculazione, teoria polverosa e inservibile, ma come *forma di vita* che abita il mondo attraverso la pazienza del fare e quell'esercizio di conservazione e memoria che, in definitiva, significa pensare. Troppo spesso dimentichiamo che è dalla vita che bisogna partire per arrivare alla filosofia ma che, *esattamente per questo*, quest'ultima diviene il luogo in cui si decide sulla vita e per la vita:

Bisogna riconoscere che il problema del nostro rapporto con la realtà si gioca [...] proprio nel campo del nulla. E allora bisogna forse in qualche modo *riappropriarci di questo nulla*, attraversarlo, lasciarcene inquietare e provocare, senza aver fretta di liquidarlo e “regalarlo” così al nichilismo. Anzi mi verrebbe da dire che proprio andando al fondo del richiamo del nulla, capendo quello che ci chiede, possiamo contribuire a oltrepassare il nichilismo contemporaneo³⁴.

³¹ M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica*, cit., p. 60.

³² Id., *Über den Humanismus*, A. Francke A.G., Bern 1947; trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 295.

³³ I. Valent, *L'identità come relazione*, cit., p. 258.

³⁴ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, op. cit., p. 74.


Lo stile che aggira la censura
L'illuminismo democratico di Nicola Fiorentino
Valentina Sperotto
(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)
sperotto.valentina@hsr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*
Ricevuto: 12/08/2020 – Accettato: 28/10/2020 – Pubblicato: 12/2020

Title: The style that bypasses censorship: Nicola Fiorentino's democratic Enlightenment.

Abstract: One of the outcomes of the debate on the role of censorship and its effects on writing in the works of modern philosophers, especially in the XVIIIth century, is the attention to the formal aspect of philosophical texts. When the author cannot express his ideas clearly it is necessary to analyse stylistic choices, read “between lines” and understand the context. The works of the Italian philosopher Nicola Fiorentino, exponent of the radical and democratic Italian Enlightenment in the Naples Kingdom is an emblematic example of these practices of disguised writing.

Keywords: XVIIIth century philosophy, censorship, Italian's Enlightenment, democratic thought, style in philosophy.

Qualche mese prima della sua morte Ludovico Antonio Muratori, in una lettera a Scipione Maffei, affermava che «giacché nulla è stato proibito del mio, non vorrei, che fosse neppur da qui avanti»: l'illuminista italiano poteva permettersi di attestare che le sue opere erano sfuggite alla censura grazie a un'estrema vigilanza che egli stesso aveva esercitato sui propri scritti¹. La sorveglianza attenta dei propri testi o addirittura l'autocensura era praticata da molti pensatori illuministi, non solo in Italia, tant'è vero che un ventennio più tardi in Francia, dopo aver trattato temi temerari e con toni ben più energici di Muratori, D'Holbach osservava che «solo tremando i più grandi uomini intravvidero la verità; molto di rado ebbero il coraggio di proclamarla; quelli che hanno osato farlo sono stati quasi sempre puniti della loro audacia»² e una constatazione simile si trova anche in Diderot quando rileva

¹ Lettera del 20 gennaio 1750, in L. A. Muratori, *Epistolario* a cura di M. Campori, Società tipografica modenese, Modena 1907, vol. XI, pp. 4890-4892.

² P. T. D'Holbach, *Le Bon Senso ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, 1772, tr. it. S. Timpanaro, *Il buon senso*, Garzanti, Milano 1985, §204, p. 205.

che l'intolleranza costringeva la filosofia a vestire «di un abito di Arlecchino»³. Velatamente o apertamente questi pensatori ammettono il ricorso a pratiche di scrittura dissimulativa cui erano costretti da almeno due secoli gli autori che volessero esprimere delle idee contrarie a quelle ammesse dalla Chiesa e dallo Stato. Disponiamo ormai di numerosi studi critici sul libertinismo e sulla letteratura clandestina, cui si affiancano i fondamentali contributi sulla storia del libro, con particolare riferimento all'istituto della censura, che dimostrano la necessità di tener conto di questo fattore nello studio dei pensatori moderni, benché il peso da attribuire a esso, gli effetti sulla scrittura e il conseguente metodo interpretativo da applicare allo studio dei testi siano oggetti di un dibattito metodologico tuttora aperto⁴. Una particolare circospezione è dunque necessaria nella lettura dei testi, nonché – specialmente quando si tratta del XVIII secolo – nella valutazione del ruolo della censura libraria. Questa, come ha messo in evidenza A. Trampus, non può essere considerata in modo restrittivo come il semplice esercizio del potere sulla produzione libraria⁵, poiché in questo secolo di crisi dell'antico regime hanno avuto luogo una serie di sperimentazioni, di forme pratiche diverse e spesso compromissorie nei differenti territori le quali vanno prese in esame con attenzione e cautela⁶.

L'atteggiamento prevalente tra gli illuministi italiani fu di prudenza e moderazione – anche se non mancano insigni eccezioni – e, così come Muratori a Modena, anche Genovesi nel Regno di Napoli si orientò allo stesso modo preferendo mettere in luce l'utilità dei lumi per lo sviluppo socio-economico del Regno, invece di insistere sulla *libertas philosophandi* che emergeva nelle precedenti opere⁷, come si evince dal *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*:

egli non può dirsi che la ragione sia in una nazione giunta alla maturità, dove ella risiede ancora più nell'astratto intelletto che nel cuore e nelle mani. Ella veramente è sempre bella, ma dove ella non è operatrice è ancora acerba, che può, se volete, adornar gli uomini, ma non esser loro utile⁸.

³ D. Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, tr. it. P. Quintili *Osservazioni su Hemsterhuis*, 1774, §365, in D. Diderot, *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, Bompiani, Milano 2019, p. 1081.

⁴ Su questo si vedano per esempio L. Strauss, *Persecution and the art of writing*, Free Press, Glencoe 1952 tr. it. *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990; P. O. Kristeller, *The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free-Thought*, in "Journal of the History of Philosophy", 6/1968, pp. 233-243; Q. Skinner, *Meaning and understanding in the history of ideas*, «History and Theory», VIII, 1969, pp. 3-53 ed. it. *Significato e comprensione nella storia delle idee*, in *Dell'interpretazione*, Il Mulino, Bologna 2001 pp.11-58; G. Mori, *Persécution et art d'écrire: Strauss, Skinner et Pierre Bayle*, in L. Jaffro (a cura di), *Léo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie. Texte de 1941 et études*, Vrin, Paris 2001, pp. 197-219.

⁵ *Costituzionalizzare la censura* in E. Tortarolo, *La censura nel secolo dei lumi. Una visione internazionale*, UTET, Torino 2011, pp. 3-4; si veda anche S. Landi, *Stampa, censura e opinione pubblica in età moderna*, Il Mulino, Bologna 2011, in particolare cap. IV.

⁶ E. Tortarolo, *La censura nel secolo dei Lumi*, op. cit., p. XIII.

⁷ P. Delpiano, *Liberi di scrivere*, op. cit., p. 101 e L. Braida, *L'autore assente. L'anonimato nell'editoria italiana del Settecento*, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 32.

⁸ A. Genovesi, *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, p. 100 in F. Venturi, *Illuministi italiani. Riformatori napoletani*, tomo V, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1962.

Lo stile che aggira la censura

Come Genovesi anche Palmieri, Delfico e Galanti procedettero a una diffusione dei lumi tramite le accademie proponendo quindi un ammodernamento delle tecniche agricole, la promozione di ricerche storico-geografiche sulle condizioni delle campagne meridionali secondo lo schema dell'incivilimento⁹. Interpreti più originali dell'illuminismo, secondo V. Ferrone, furono Grimaldi, Pagano e Filangieri che legarono antichi e gravi problemi meridionali a una rinnovata sensibilità storica, filosofica, scientifica e ai metodi d'indagine elaborati in Europa¹⁰; ma alla maggiore originalità e audacia corrisposero anche «le violente reazioni dell'Inquisizione e la messa all'Indice dei primi due volumi della *Scienza della legislazione* che fu oggetto di diversi provvedimenti di censura»¹¹.

Tra gli allievi di Genovesi tuttavia, si può annoverare Nicola Fiorentino, pensatore che seppe coniugare un pensiero democratico e radicale, con attente strategie di scrittura volte ad aggirare la censura. Il merito di aver recentemente valorizzato l'opera di questo illuminista regnicolo va a Giuseppina d'Antuono che, attraverso una ricostruzione attenta della biografia e dell'opera di Fiorentino, non solo rende giustizia a un pensatore originale, ma offre anche un contributo interpretativo tanto alla questione del rapporto tra illuminismo e rivoluzione, quanto a quella dello stile nella filosofia italiana che qui ci interessa. D'Antuono, infatti, in *Lumi, diritti, democrazia nel Settecento Mediterraneo. Nicola Fiorentino 1755-1799* pone una particolare attenzione al linguaggio matematico cui ricorre Fiorentino in alcune delle sue opere, analizzandolo alla luce di studi ormai classici come quelli di Genette, Schlieben-Lange e Koselleck, ma anche delle più recenti ricerche sulla censura o sull'autocensura. Per comprendere la scrittura politica di Fiorentino, che ricorre a un linguaggio matematico, logico-razionale, è fondamentale tener conto della necessità di «depistare la censura di Stato» da parte dell'autore¹². Così siamo di fronte a un attento lavoro che mira a ricostruire «quel doppio binario del discorso che contiene tanto un messaggio esplicito per i lettori comuni, che uno dissimulato per i lettori mirati»¹³. Nella sua critica agli errori in cui spesso incorrono gli storici delle idee, Q. Skinner sottolineava l'importanza di cogliere, oltre a quello che «l'autore stava dicendo» anche «ciò che l'autore stava *facendo* con quell'affermazione»¹⁴ e come dimostra l'analisi di D'Antuono questo tipo di cautela e di approccio al testo sono necessarie nell'affrontare le opere di Fiorentino. Per il lettore delle *Lettere di Gaetano Fiorentino ad un suo amico sopra il saggio di don Ermenegildo Personé nella Diceosina dell'Abate Antonio Genovesi* (1780, pubblicate usando il nome del fratello), per esem-

⁹ V. Ferrone, *I profeti dell'illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 7.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ V. Ferrone, *La società giusta ed equa. Republicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 151, in particolare n. 58.

¹² G. D'Antuono, *Lumi, diritti, democrazia nel Settecento Mediterraneo. Nicola Fiorentino 1755-1799*, Aracne, Roma 2020, p. 25.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Q. Skinner, *Significato e comprensione nella storia delle idee*, op. cit., p. 46.

pio, alcuni passaggi dal significato poco chiaro possono essere compresi appieno solo tenendo conto del fatto che erano anche rivolti a lettori mirati, i soli in grado di decodificarli e che per comprendere il testo oggi occorre riappropriarsi del codice. Questo tipo di procedimento non solo attraversa tutta l'opera di Fiorentino, ma come mostra con accuratezza filologica D'Antuono, diviene ancor più significativo con l'adesione dell'autore alla massoneria.

La scelta stilistica dell'allievo di Genovesi consisteva in varie strategie, dal ricorso al linguaggio della matematica e della logica, alla scrittura «scucita» o discorso *décousu*, che costituivano un codice non leggibile per chi era estraneo al *milieu* di Fiorentino, il quale in tal modo faceva del paratesto il luogo dell'autocensura¹⁵. Le *Lettere*, inoltre, si concludono con otto fogli di *Correzioni*, giustificate dai due anni di distanza intercorsi tra la consegna dell'opera da parte dell'autore e la concessione del permesso di stampa. Luogo tecnico di emendamento del testo, le *Correzioni* sono in realtà soprattutto «un riuscito *escamotage*»¹⁶ che permette a Fiorentino di condividere il suo pensiero politico seppur in forma dissimulata. In queste sezioni difatti, osserva d'Antuono, Fiorentino cita i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* di Machiavelli, autore invisibile alla censura e di cui pochi anni prima (1778) era già stata condannata un'edizione a cura di Galanti. L'uso di Machiavelli era finalizzato a criticare il dispotismo in favore della repubblica e l'esercizio della giustizia fondata sulla potenza a favore del bilanciamento dei poteri¹⁷. A questo si aggiungeva il fatto che

le autorità ecclesiastiche potevano sentirsi provocate da attacchi sferrati a quei meriti definiti solo 'presunti' della prima e della seconda Crociata, che [...] non avevano ottenuti i risultati tanto pubblicizzati nei secoli, e in vista dei quali erano state piuttosto mietute migliaia di vittime¹⁸.

Un ulteriore aspetto d'interesse dell'opera di Fiorentino risiede nella sua lettura di Rousseau che costituisce per l'autore lucano anche un riferimento stilistico. Nella Penisola l'opera del ginevrino era penetrata diffusamente nonostante la censura¹⁹ ed era stata accolta in modo sostanzialmente avverso. Gli intellettuali soprattutto si erano schierati, in contrapposizione alle sue critiche alle scienze e alle arti come fattore corruzione e decadenza della società, a sostegno del dispotismo illuminato che su di esse basava la sua idea di progresso²⁰. Con la notevole eccezione di Genovesi, fine lettore di Rousseau e capace di esprimere posizioni più articolate e sfumate, gli illuministi italiani avevano costruito «intorno alle nascenti ideologie scientifiche [...] un vero e proprio

¹⁵ G. D'Antuono, *Lumi, diritti, democrazia nel Settecento Mediterraneo*, op. cit., p. 57.

¹⁶ *Ivi*, p. 58.

¹⁷ Cf. *Ivi*, pp. 59-60.

¹⁸ *Ivi*, p. 61.

¹⁹ S. Rota Ghibaudi, *La fortuna di Rousseau in Italia (1750-1815)*, Giappichelli, Torino 1961, pp. 26-27.

²⁰ *Ivi*, pp. 47-66.

Lo stile che aggira la censura

progetto realistico di rinnovamento coniugando civiltà e scienza, innovazione e assolutismo»²¹. Se dunque il Rousseau del *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* era stato oggetto di critica, diversa era stata la sorte del *Contratto sociale* le cui tesi circolavano, per aggirare la censura, spesso all'interno di opere di critica²². Le idee di bene comune e democrazia, accanto a quella di contratto sociale, secondo Genovesi, avrebbero dovuto costituire un patrimonio condiviso dai giovani. Insomma, Rousseau andava veicolato nel Regno di Napoli come pensatore a favore del progresso, ma anche in quanto autore capace di uno stile innovativo²³. Da parte sua Fiorentino nelle *Lettere* difende il ricorso al linguaggio della matematica richiamandosi a Platone, e al contempo proprio allo «spirito solido maschio pesato» di Rousseau. Tuttavia, *contra* Rousseau, Fiorentino concordava con Genovesi nel sostenere che l'essere umano non nasce buono, e giustificava le tesi del maestro, opponendosi a Personé che lo aveva criticato proprio su questo punto, richiamando l'aristotelico giusto mezzo. Nati uguali per natura, gli uomini per ambizione non si accontentano di quest'uguaglianza. Ciononostante, per salvaguardare l'utile universale occorre attenersi al giusto mezzo geometrico, senza che questo principio abbia la "rigidità" di un assioma matematico, anzi è lo stesso Fiorentino, tramite i riferimenti a Machiavelli a contemplare le eccezioni²⁴. La scelta stilistica di semplificazione del messaggio e del ricorso al linguaggio algebrico e geometrico non risponde perciò solo all'esigenza di aggirare la censura di cui si è detto sopra, ma svolge una specifica funzione di chiarificazione del pensiero espresso, tenendo conto di una nuova e più ampia platea di lettori che egli intendeva raggiungere, nonché, nel caso della critica al lusso, di vero e proprio criterio di valutazione secondo i principi di proporzione, progressione e ragion composta, com'era stato in Montesquieu. A proposito della critica al lusso, proprio il Rousseau del *Contratto sociale*, accanto a Raynal, è alla base della concezione di un ordine di agricoltori in cui l'applicazione di nuove tecniche di coltivazione andava di pari passo, secondo Fiorentino, con la legge evangelica «che non accorda che un pane quotidiano». Allontanandosi su questo punto dai fisiocratici e riprendendo quelle posizioni critiche del Genovesi contro gli abusi operati dal clero che beneficiava di elargizioni, testamenti, maggioraschi destinati ai bisognosi, Fiorentino riaffermava le posizioni anticlericali del pensiero francese proponendo una critica alla società meridionale che toccava tanto il piano economico, quanto quello culturale. Questa non era la posizione predominante nel Regno di Napoli poiché, come ha messo in luce V. Ferrone, addirittura pensatori come Filangieri, Vasco, Verri aderirono al dispotismo illuminato vedendo nel principe quell'autorità garante necessaria per la realizzazione di un progetto complessivo di trasformazione il cui traguardo

²¹ V. Ferrone, *I profeti dell'illuminismo*, op. cit., p. 150.

²² G. D'Antuono, *Lumi, diritti, democrazia nel Settecento Mediterraneo*, op. cit., p. 110.

²³ *Ivi*, p. 111.

²⁴ *Ivi*, pp. 66-67.

politico erano le libertà civili²⁵. In tale cornice, la limitazione della proprietà e l'imposizione di limiti all'eccesso di ricchezza non costituivano un eco del pensiero di Rousseau, ma il frutto di considerazioni economiche prima che morali; lo stesso uso dell'espressione "volontà generale" e altre formule rousseauiane da parte degli illuministi italiani andavano a confluire in un singolare arricchimento della tradizione filoassolutistica²⁶. Ancora una volta, invece, Fiorentino, sul tema del lusso, ricorre «ad un linguaggio e ad un procedimento matematico per neutralizzare un comportamento scomodo per la collettività»²⁷. L'algebra e la geometria assumono una funzione civile com'era stato per i matematici giansenisti il cui pensiero si era diffuso in alcuni ambienti napoletani. «Le repubbliche terminano con il lusso e le monarchie con la povertà» aveva affermato Montesquieu nello *Spirito delle Leggi* (Libro I, cap. IV), ma Fiorentino dimostrava come essendo la realtà regnicola una monarchia, pur riscontrando entrambi i problemi, lusso e povertà, sarebbe stato il lusso a decretarne il declino. Fiorentino prova a questo punto come il vero problema fosse il fondamento giuridico della società oligarchica. La critica al sistema giuridico a fondamento delle disuguaglianze e delle ingiustizie, anzi il vero e proprio arbitrio che caratterizzava il regno, Fiorentino recupera la memoria storica, che diveniva leva per contestare la situazione presente: «se gli onesti giudici esistevano, a scarseggiare erano i buoni legislatori come Focione, Aristide Licurgo prova ne erano le leggi, ormai, tutela degli interessi dei legislatori e il denaro divenuto "mezzo dell'impunità"»²⁸.

Le tre lettere aprirono a Nicola Fiorentino – che nel frattempo era divenuto Sovrintendente delle scuole baresi – le porte dei circuiti accademici. A queste segue la pubblicazione del *Saggio sulle quantità infinitesime e sulle forze vive e morte* (1780-81) scritto per tutelare e difendere «un gruppo di filosofi-matematici del Regno dalle critiche argomentate dai geometri d'Alembert e Lagrange»²⁹. Com'è noto in Piemonte tra il 1779 e il 1773 il gruppo d'intellettuali e scienziati che portarono alla formazione dell'Accademia delle Scienze diede vita a due importanti periodici, la *Miscellanea philosophico-matematica* e i *Mélanges de philosophie et mathématique* cui furono legati studiosi del calibro di d'Alembert, Euler, Bernoulli e Condorcet³⁰. Il dibattito e la polemica tra matematici, divisi tra newtoniani e leibniziani, nella prima metà del XVIII secolo era stato estremamente vivace arrivando però a un punto di svolta proprio con la pubblicazione della *Mechanica sive motus scientia analytice exposita* da parte di Leonhard Euler nel 1736, vera e propria rivoluzione matematica³¹. A Napoli la rivoluzione nelle scienze

²⁵ V. Ferrone, *I profeti dell'illuminismo*, op. cit., p. 155.

²⁶ *Ivi*, p. 156.

²⁷ G. D'Antuono, *Lumi, diritti, democrazia nel Settecento Mediterraneo*, op. cit., pp. 74-75.

²⁸ *Ivi*, p. 80.

²⁹ *Ivi*, p. 85.

³⁰ D. Carpanetto, G. Ricuperati, *L'Italia del Settecento. Crisi, trasformazioni, lumi*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 376-377.

³¹ Cf. N. Guicciardini, *Il Dibattito sui Metodi Matematici per la Filosofia Naturale di Isaac Newton*

Lo stile che aggira la censura

«non prese mai corpo se non in termini frammentari e poco significativi»³². Non-dimeno, se è vero che ci fu un ritardo nella ricezione della fisica galileiana, va rilevato che proprio a Napoli nel 1710 era stato ristampato clandestinamente il *Discorso sopra i due massimi sistemi*, segno che il galileismo fiorentino e toscano iniziava a diffondersi anche nel Regno partenopeo³³. Inoltre, grazie a Genovesi aperto alla fisica newtoniana (mai condannata, né messa all'Indice) non solo le tesi eliocentriche di Galileo venivano diffuse, ma il pensiero genovesiano contribuì alla creazione di «una vera e propria scolastica newtoniana che temperava scienza e fede *ad maiorem dei gloriam*»³⁴. La ricezione dell'universo-macchina newtoniano-lockiano tuttavia si tradusse in una versione moderata e compatibile con i dogmi di fede affermati dal magistero, riproponendo temi che erano appartenuti al naturalismo rinascimentale e collocandosi così in posizione marginale rispetto al vivace dibattito scientifico che vedeva contrapporsi i *novatores* ai *veteres*. In questo panorama culturale con il *Saggio sulle quantità* Fiorentino si schiera a favore del metodo scientifico-sperimentale, invitando gli studiosi a impegnarsi nella ricerca teorica e nella realizzazione dell'utile per il progresso della società. In alcune pagine molto stimolanti D'Antuono ci mostra come dal *Saggio sulle quantità* emerga una figura che possiamo forse definire anomala, e in ogni caso poco studiata, del filosofo-matematico concepito come libero pensatore matematico indipendente dal sovrano. Fiorentino s'inseriva nel dibattito del tempo sul metodo troppo filosofico della matematica e troppo matematico della filosofia optando decisamente per la concretezza del metodo sperimentale. Inoltre, egli prendeva posizione a favore di Newton e contro la matematica pura di Eulero e così facendo «manifestava un approccio galileiano, mostrando di essere ben lontano e differente dalla concezione neonaturalista [...] che leggeva l'universo attraverso la metafora di un animale piuttosto che di una macchina»³⁵. Nonostante una posizione scientificamente più avanzata rispetto all'ambiente culturale regnicolo, come il maestro, anche Fiorentino intendeva armonizzare sia sul piano scientifico, sia nel suo discorso politico «i precetti evangelici [...] con le leggi fisico-matematiche degli ambienti galileiani, in assenza rigorosamente di ogni sorta di filosofia metafisica puramente platonica, spinto da un fine etico-educativo rivolto alle nuove generazioni»³⁶.

Nello stesso periodo in cui lavorava al *Saggio* Fiorentino si dedicava alla stesura di una memoria criminale in forma di dissertazione poi pubblicata con il titolo di *Dissertazione sopra alcuni punti di giurisprudenza criminale* (1780-1781), pur non

(1687-1736), in C. Sinigaglia (a cura di), *Atti del Convegno Correnti Elettriche e Illuminismo Scientifico: Manifestazioni per il Bicentenario della a Pila di Volta*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 47.

³² V. Ferrone, *I profeti dell'illuminismo*, op. cit., p. 115.

³³ D. Arecco, *From Florence to Naples, between XVIIth and XVIIIth century: fortunes and misfortunes of the disciples of Galileo and Newton*, in *Montesquieu.it*, 9(1)/2017, <https://doi.org/10.6092/issn.2421-4124/6669>.

³⁴ V. Ferrone, *I profeti dell'illuminismo*, op. cit., p. 147.

³⁵ G. D'Antuono, *Lumi, diritti, democrazia nel Settecento Mediterraneo*, op. cit., p. 99.

³⁶ *Ivi*, p. 102.

trattandosi di un genere particolarmente diffuso nella storia della filosofia, era però frequente tra gli allievi di Genovesi e, ancora una volta, aveva lo scopo di aggirare la censura perché, come rileva D'Antuono, l'assenza di *imprimatur*, così come della data e del luogo di edizione «hanno consentito d'ipotizzare una circolazione privata, lontana da interventi da parte delle autorità»³⁷. «Ponte giuspolitico tra i genovesiani baresi e quelli napoletani»³⁸ nella *Dissertazione* Fiorentino riprende nuovamente il rapporto Genovesi-Beccaria già trattato in precedenza, per esempio nel *Saggio sulle quantità*, dove al sistema gnoseologico metafisico di Beccaria aveva contrapposto un modello pragmatico sperimentale, di natura interclassista e antielitaria. Nella *Dissertazione* trova spazio un'ulteriore critica a Beccaria il cui filantropismo astratto non offriva soluzioni valide per risolvere i problemi del Mezzogiorno d'Italia³⁹. Dopo la circolazione in forma ristretta della *Dissertazione*, nel 1783 Fiorentino pubblicò il testo con *imprimatur* sotto il titolo di *I Principj di giurisprudenza criminale* in cui proponeva una riforma radicale dello stratificato codice delle leggi vigente nel Regno di Napoli, traendo argomenti e tesi da quelli che sono definiti come “lumi radicali”. E poiché le “soglie” del testo sono il luogo di dialogo tra editore, autore e lettore e possono determinare il successo di un libro⁴⁰, giustamente D'Antuono riserva una scrupolosa attenzione non solo alla dedica al Marchese Stefano Patrizi, ma anche all'epigrafe tratta dal *Demonicum* di Isocrate. Autore meno astratto di Platone, Isocrate

forniva a Fiorentino la precettistica di una differente *paideia* per la formazione del buon cittadino, ma invitava anche alla prudenza nell'esternazione delle proprie idee [...] serviva a centrare in maniera istantanea il fulcro del testo, ovvero l'essenzialità dell'educazione patriottica, per conservare e accrescere il bene della patria napoletana e offriva [...] una modalità di eloquenza camuffata⁴¹.

In quest'opera si trovano istanze democratiche forti, come l'elezione popolare della magistratura, l'istruzione del popolo, la diminuzione delle ricchezze dei ceti più ricchi, etc. frutto della fusione di paradigmi anglo-francesi con modelli antichi e rinascimentali. Accanto a queste Fiorentino elabora una confutazione di Beccaria riguardo alla pena di morte e la tortura tramite argomentazioni probabilistiche: «in nome del dovere di punizione, insita nella Legge naturale e politica, occorreva esigere la confessione del reo» e «mediante la teoria dei nove gradi di probabilità [...] dimostrava con dei calcoli che il numero dei condannati torturati era di gran lunga maggiore dei rei rispetto agli innocenti» viceversa, in uno stato che prevede il divieto di tortura «il numero dei rei assolti era di gran lunga maggiore degli innocenti assolti»⁴². Si vede qui come la tesi utilitaristica

³⁷ *Ivi*, p. 106.

³⁸ *Ivi*, p. 107.

³⁹ Cf. *Ivi*, pp. 113-114.

⁴⁰ Cf. L. Braidà, *L'autore assente*, op. cit., p. 17.

⁴¹ G. D'Antuono, *Lumi, diritti, democrazia nel Settecento Mediterraneo*, op. cit., pp. 120-121.

⁴² *Ivi*, p. 138.

Lo stile che aggira la censura

della sofferenza del minor numero (di innocenti) sia supportata dal calcolo matematico e argomentata tramite il metodo della confutazione, portando Fiorentino a sostenere l'utilità di prevedere tra le pene anche la schiavitù, temporanea o perpetua, secondo la gravità del delitto compiuto a danno della società, come in una sorta di contrappasso. Insomma la necessità pratica era il valore guida dei *Principj* così come lo era stato per il *Saggio sulle quantità*, portando il pensatore a criticare tutti quei principi teorici che considerava sterili e a proporre soluzioni applicabili sul piano sociale, politico e giudiziario. D'Antuono spiega in maniera molto circostanziata come la fase successiva dell'opera di Fiorentino sia caratterizzata da una maggiore radicalità, derivante anche dalla frequentazione di ambienti democratici e massonici. Questa si riflette per esempio sulle *Istituzioni di pratica criminale* (1785), rivolte in particolare a quel *milieu* provinciale di professionisti che lavoravano in ambito giudiziario e che non avevano solo necessità di leggi astratte, ma di rimedi concreti alle prepotenze perpetrate in provincia⁴³. Con minuzia la studiosa compila un elenco prosopografico dei contatti di Nicola Fiorentino cui il testo era rivolto avvalorandone non solo i forti legami ideologici che li spingevano a condividere le tesi testé esposte, ma anche il fatto che essi saranno «protagonisti nel processo di democratizzazione della società meridionale, partecipando alle vicende che si verificarono nel 1789 e dal 1792 dall'arrivo di Latouche-Tréville fino al 1799»⁴⁴. In questa fase, caratterizzata da una necessità di maggior prudenza politica, Fiorentino pubblica nel 1794 le *Riflessioni sul Regno di Napoli*, che costituiscono un ritorno ai temi genovesiani con un'analisi originale della necessità di rinnovamento dell'agricoltura nel Regno, egli sarà infatti il primo a collegarla all'allevamento invitando a riformare la norma che vietava l'uso del pascolo comune per i pascoli sativi⁴⁵. Criticando inoltre il sistema di dazi di confine all'origine dei monopoli Fiorentino riprende la critica sviluppata da Ferdinando Galiani nel *Dialogue sur le commerce des blés* e ripresa da Diderot nell'*Apologie de l'abbé Galiani*, al centro di un ampio dibattito cui in Italia aveva contribuito lungo il solco tracciato da Mirabeau e Genovesi, tra gli altri, Pietro Verri. Nel suo progetto *Sul piano d'annona*, successivamente rielaborato nelle *Meditazioni sulla economia politica*, aveva sostenuto che «la sola libertà e concorrenza nel commercio de' grani è la base solida e stabile per assicurare l'abbondanza pubblica nello Stato»⁴⁶. Fiorentino riconnette dunque le sue riflessioni a quelle del suo maestro e dei fisiocratici che, com'è risaputo, intendevano rinnovare la politica economica ancora di stampo feudale e trasformare l'economia in una vera e propria scienza. In quest'opera di Fiorentino sono presenti molte idee fisiocratiche e, grazie a un altro allievo di

⁴³ Cf. *Ivi*, pp. 159-160.

⁴⁴ *Ivi*, p. 166.

⁴⁵ Cf. *Ivi*, p. 195.

⁴⁶ P. Verri, *Scritti di economia, finanza e amministrazione*, p. 122 cit. in C. Capra, *Gli italiani prima dell'Italia. Un lungo Settecento, dalla fine della Controriforma a Napoleone*, Carocci, Roma 2019, p. 179.

Genovesi, ossia Giuseppe Palmieri ancora più significativo e marcato diviene il suo realismo e pragmatismo. Le posizioni economiche espresse da Fiorentino da un lato si basavano su una meticolosa analisi della situazione meridionale, dall'altro si collocano nel più vasto ambito della riflessione economica europea, da Adam Smith a Rousseau. Nella sua indagine D'Antuono dimostra sulla base di una solida documentazione che l'interesse delle tesi espresse da Fiorentino è tanto più marcato in quanto trovarono traduzione poi in proposte pragmatiche che avrebbero più tardi trovato applicazione concreta⁴⁷. La distanza dal pensiero metafisico astratto, di quelle «Penelopi della filosofia» che «vestono corazze di carta»⁴⁸, per dirla con Genovesi, si riscontra nelle opere del pensatore lucano e si traduce in pratica nel suo fervido sostegno alla Repubblica del 1799, di cui condivideva i principi ispiratori e per la quale si fece capace divulgatore attraverso pubblicistica rivoluzionaria, adoperandosi inoltre nell'elaborazione di una pedagogia democratica, nella collaborazione con la commissione legislativa, ecc. È proprio di questo periodo il proclama *Ai giovani cittadini studiosi* (1799) in cui invitava i suoi allievi a distruggere «coraggiosamente quel terribile mostro divoratore delle repubbliche chiamato egoismo che qual Vertunno in mille volti si trasforma e ci seduce e c'inganna sotto apparenza di Astrea»⁴⁹. Lo studio doveva servire per smascherare l'egoismo che sotto le mentite spoglie della giustizia imperava a Napoli. Tuttavia questo riferimento ha anche un ulteriore significato se collocato nella complessa trama di tropi letterari che saranno riproposti da Fiorentino e dai repubblicani che si servirono di «un linguaggio plurisemantico e stratificato», associato a Proteo, quale codice identificativo che li contrapponeva ai controrivoluzionari connessi a Vertunno⁵⁰. La coppia semantica Proteo / Vertunno, anticamente omogenea, veniva trasformata da Fiorentino in un'opposizione le cui radici vanno cercate negli anni precedenti alla rivoluzione e, in particolare negli ambienti patrioti in cui la figura di Proteo aveva un'accezione positiva, essendo visto come colui che «si trasformava con la finalità di non essere catturato e possedeva la qualità di aiutare l'umanità con la sua dote profetica. Vertunno, dio delle stagioni, era invece d'indole, di natura trasformista» ingannatrice tanto del popolo quanto dei governanti⁵¹. L'analisi dello stile diviene qui studio dei *topoi* mitologici e della loro rinnovata interpretazione, che non è solo recupero di una cultura umanistica, ma si fa, nel Fiorentino degli anni rivoluzionari, vero e proprio rinnovamento del linguaggio filosofico-politico.

⁴⁷ G. D'Antuono, *Lumi, diritti, democrazia nel Settecento Mediterraneo*, op. cit., pp. 204-205.

⁴⁸ A. Genovesi, *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, p. 92 e p. 95 in F. Venturi, *Illuministi italiani. Riformatori napoletani*, tomo V, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1962.

⁴⁹ N. Fiorentino, *Ai giovani cittadini studiosi* cit. in G. D'Antuono, *Lumi, diritti, democrazia nel Settecento Mediterraneo*, op. cit., p. 240.

⁵⁰ G. D'Antuono, *Lumi, diritti, democrazia nel Settecento Mediterraneo*, op. cit., p. 251. Sul mito di Proteo e la sua rielaborazione si veda A. Scuderi, *Il paradosso di Proteo. Storia di una rappresentazione culturale da Omero al postumano*, Carocci, Roma 2012.

⁵¹ *Ivi*, p. 252.

ELENCO DEI NUMERI PUBBLICATI

- 1/2009 “Individuo e modernità”
- 2/2009 “L’utile e l’inutile”
- 3/2010 “Il futuro negato, il futuro perduto, i futuri possibili”
- 4/2010 “L’animale che noi siamo”
- 5/2011 “L’uomo e lo Stato”
- 6/2012 “La fine e l’inizio (vol. 1)”
- 7/2012 “La fine e l’inizio (vol. 2)”
- 8/2013 “Che cos’è la storia critica delle idee?”
- 9/2013 “Alterità. Alienazione e immedesimazione”
- 10/2014 “Idee. Il personaggio e la storia”
- 11/2014 “Crisi e conflitto”
- 12-13/2015 “L’esperienza e le sue forme”
- 14/2015 “Hans Jonas: the Thinker of Antiquity and Modernity”
- 15-16/2016 “Figure dell’autocritica”
- 1/2017 “Figure della maturità”
- 2/2017 “Riforme religiose, rivoluzioni politiche”
- 1/2018 “Studi cartesiani tra Europa e Brasile”
- 2/2018 “Dell’uomo e dei diritti”
- 1/2019 “L’Italian Thought tra globalizzazione e tradizione”
- 2/2019 “Pratiche dell’immanenza”
- 1/2020: “Traduzione”

*Finito di stampare
nel mese di dicembre 2020
da Digital Team – Fano (PU)*