

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 espresse 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.