

Giulio Preti, Eugenio Garin e la storia della filosofia

di Massimo Ferrari*

ABSTRACT

Giulio Preti and Eugenio Garin have contributed to a great extent to the debate about philosophy and history of philosophy during the 1950s in Italy. Both their positions can be read today as highlighting suggestions in order to shed new light on the relationship between conceptual changes (or even 'revolutions') in philosophy and detailed historical accounts of its development. [_ Contributo ricevuto su invito il 21/12/2018. Sottoposto a peer review, accettato il 22/01/2019.](#)

I _ «Ogni filosofia è radicata in un momento storico»

Perché tornare ancora oggi su Preti, Garin e la discussione di sessant'anni fa intorno ai rapporti tra filosofia e storia della filosofia? Quel dibattito sembra ormai molto lontano – e non solo nel tempo. In ogni caso si tratta di una vicenda ben nota, ricostruita da più parti soprattutto per quanto riguarda il confronto svoltosi a Firenze nel 1956 (con i suoi antecedenti) e la cospicua serie di interventi che si susseguirono tra il 1959 e il 1960, quando fu pubblicata *La filosofia come sapere storico* di Garin e il «Giornale critico della filosofia italiana» ospitò le prese di posizione di una parte significativa della

cultura filosofica dell'epoca intorno alle tesi di Garin. Sembrerebbe dunque inutile aggiungere altro su quel dibattito, almeno per quanto riguarda i termini in cui si svolse¹. Eppure non tutto è archiviabile come una 'cronaca del mondo di ieri'. Non solo perché – in forme e linguaggi ovviamente differenti – alcuni aspetti di quella discussione sembrano essere presenti anche in *querelles* a noi più vicine nel tempo, ma anche perché non si tratta solo di un capitolo della storia della filosofia italiana negli anni in cui si voleva superare lo storicismo idealistico e uscire dalla provincia filosofica. L'eterno problema dei rapporti tra filosofia e storia della filosofia non ha cessato di coinvolgere i filosofi 'puri' e gli 'storici' (una partizione, come noto,

* Università degli Studi di Torino.

sancita anche a livello accademico); e per di più non si tratta – a differenza dell’opinione diffusa secondo la quale si avrebbe solo a che fare con questione nostrane – di una vicenda confinata entro i limiti della cultura italiana: anzi, per certi versi vale esattamente il contrario e non è difficile rendersene conto non appena si allarghi l’orizzonte di riferimento.

Nel suo bellissimo libro di memorie, a un certo punto Raymond Klibansky ricorda l’incontro di Ernst Cassirer con l’ambiente di Oxford, nei primissimi momenti del suo esilio dalla Germania. Erano presenti anche Alfred J. Ayer e John Austin: i rappresentanti, insomma, della prima generazione analitica. Scrive Klibansky: «Quando [Cassirer] parlava di Leibniz, mostrando Leibniz nel suo rapporto con Descartes, Leibniz nel suo tempo, l’individualità di questo pensatore, ecco tutto questo non li interessava affatto. Volevano sempre porre la domanda: “è vera questa formula?”. Volevano criticare Leibniz, ogni affermazione di Leibniz in rapporto alla filosofia analitica»². Va detto, per inquadrare meglio questa testimonianza, che non solo Klibansky aveva una lunga familiarità con Cassirer, ma sapeva anche bene – si ricordi che nel 1939 aveva pubblicato quel lavoro straordinario che è *The Continuity of Platonic Tradition during the Middle Age* – cosa volesse dire fare storia della filosofia; e lo ribadirà in termini non dissimili dall’impostazione

di Garin, il quale – come ha mostrato Saverio Ricci – aveva a sua volta avuto un rapporto profondo con l’opera di Cassirer³. Ricorda ancora Klibansky, riferendosi alle sue ricerche su Charles de Bovelles, legate proprio a Cassirer e consegnate in primo luogo all’appendice di *Individuum und Komsos in der Philosophie der Renaissance* (apparso nel 1927):

Volevo comprendere il pensiero tedesco. Per comprendere la filosofia nel suo insieme occorre evidentemente analizzare ogni filosofia in particolare per vedere se ciò che essa afferma sta in piedi. Ma occorre anche aver ben presente che *ogni filosofia è radicata in un momento storico*. Essa è condizionata dalla storia, la storia del pensatore. Le domande poste non sono domande assolute. Si spiegano attraverso la situazione di chi le pone. Per comprendere dunque le domande e comprendere anche il modo di rispondere occorre comprendere la genesi di questi pensieri⁴.

La testimonianza di Klibansky è un elegante *aperçu* su un problema che in realtà non ha mai cessato di riproporsi, nonostante siano mutati i tempi e soprattutto i protagonisti della *querelle* su filosofia e storia della filosofia. In Italia si è tornati a discuterne di recente, questa volta nel quadro del (discusso e discutibile) rapporto tra gli ‘analitici’ e i ‘continentali’. Premesso che, ovviamente, non tutti i continentali sono storici della filosofia (non lo sono certo stati

Heidegger o Derrida), la questione si è accentrata sul tipo di atteggiamento che il filosofo analitico può (o deve) assumere nei confronti della storia della filosofia. Diego Marconi (un filosofo analitico) ha scritto a questo proposito che «la storia della filosofia è, tra l'altro, un grande serbatoio di idee e argomentazioni e di discussioni di quelle idee e argomentazioni», mentre per parte sua la storiografia filosofica è «un grande serbatoio di ricostruzioni e analisi di tutto ciò». Pertanto si può sostenere che «una comunità filosofica che ignorasse la storia della filosofia sarebbe una specie di dilettante collettivo»⁵.

Si tratta di una formulazione opportunamente distinta da certi furori anti-storici (spesso trasformati in 'antistoricistici') che hanno popolato, e popolano ancora, la famiglia internazionale della filosofia analitica. Resta tuttavia il nodo dello statuto *filosofico* della storia della filosofia: un punto sul quale anche i filosofi analitici più indulgenti sembrano nutrire qualche sospetto. Non per caso lo stesso Marconi parla di «repertorio», ossia di una sorta di utile contenitore cui attingere in caso di bisogno; ma – e questo è più impegnativo – egli ritiene che «gli storici sono profondamente diffidenti nei confronti dell'idea di verità filosofica»⁶. Dunque, mentre il filosofo teorico cerca per mestiere la verità, lo storico della filosofia non solo si guarda bene dal farlo, ma se lo facesse e la trovasse (la verità) vanificherebbe la

maggior parte del suo lavoro e potrebbe chiudere bottega. Al più si può sostenere che una forma di «genealogia critica», che mostri la contingenza storica e comporti la «perdita dell'innocenza» di un concetto a lungo invalso, apra lo spazio per nuove prospettive teoriche; eppure anche in questo caso la sua utilità per la filosofia resta limitata, giacché in filosofia si tratta di escogitare nuovi argomenti o confutarli quando constatiamo che un certo «paradigma teorico [...] mostra la corda». È solo in questo ultimo senso, pertanto, che la genealogia critica si mostra efficace, perché effettivamente aiuta a capire come quel determinato paradigma si sia consumato e dove affondino le radici della sua degenerazione. Ma – fatto questo – lo storico si ferma e cede il passo al filosofo teorico⁷.

Tutto sta, però, nel capire bene che cosa concretamente fa lo storico della filosofia, spesso ridotto a un topo di biblioteca che fruga tra manoscritti e testi sepolti dalla polvere dei secoli. In verità, pur facendo *anche* questo e cercando di contestualizzare problemi, opere e figure della storia della filosofia, chi lavora in questo campo nutre pure ambizioni un po' più elevate. Va riconosciuto che, da parte analitica, sono arrivati già da parecchio tempo tentativi di guardare in maniera più tollerante in questa direzione, pur prendendo nettamente le distanze da una storiografia alla Garin (incapace di comprendere l'«organizza-

zione teorica» del pensiero scientifico e filosofico, ad esempio, di Descartes) e invocando invece un'impalcatura teorica per chi fa storia della filosofia. Qualcuno ha sostenuto che *c'est la faute* agli anni Cinquanta, allorché si sono avvelenati i rapporti tra storici e teorici con conseguenze pessime per la storia della filosofia e per la filosofia pura. Da allora la *querelle* si è trascinata, magari non in forma clamorosa, ma pur sempre mettendo in campo l'argomento secondo cui, essendo la storia fatta di tutto e del contrario di tutto, onde si possono deridere o esaltare a piacimento filosofi e filosofie, «prima o poi bisognerà decidersi ad assumere, bene o male, esplicitamente o implicitamente, le proprie responsabilità teoriche». E questo è detto da un «utente» degli studi storico-filosofici, che non esita a proporre un «fecondo interscambio fra ricerca storica ed elaborazione teorica»⁸.

Si potrebbe obiettare che dietro questi rimproveri sembra riaffiorare, al di là di ogni intenzione, la vecchia pretesa idealistica di fornire delle solide «coordinate filosofiche» senza le quali non si dà storia, magari in nome di un finale «Trionfo della Filosofia Finalmente Scientifica». Se così fosse, è storia vecchia: quanti hanno atteso l'età dell'Analisi non preoccupandosi degli storici della filosofia e badando solo alla soluzione dei problemi filosofici, nonostante quell'età non si sia definitivamente affermata ma addirittura sia andata

incontro alla sua crisi?⁹ D'altra parte, ha sostenuto Emanuela Scribano in un saggio del 1998 che non ha perso la sua validità, non solo va attenuata la contrapposizione affermatasi in altri contesti tra una storia 'esegetica' e una storia 'filosofica' della filosofia, ma soprattutto occorre convincersi (da parte dei critici della storiografia filosofica) che contestualizzare e leggere storicamente un filosofo o una corrente filosofica rappresenta un «salutare vaccino contro gli schemi precostituiti»¹⁰. A prescindere dal fatto che spesso i filosofi 'puri' sono anche, o in qualche modo, storici della filosofia (come nel caso di Richard Rorty), non è ancora ben chiaro a molti esponenti della comunità filosofica che «stabilire che *cosa* un autore ha detto [...] coinvolge grossi problemi filosofici, per non parlare di quel che accade quando lo storico esegeta intende stabilire *perché* un filosofo ha detto quel che ha detto»¹¹.

I «grossi problemi filosofici» sono, certamente, di varia natura. Riguardano l'analisi concettuale, i contesti (teorici e non solo storici), le argomentazioni e la struttura del discorso filosofico, i prestiti e le filiazioni che complicano i quadri apparentemente trasparenti delle teorie. Ma sul campo vi è anche un'altra questione, che oggi si ama definire «meta-filosofica»: l'idea stessa di filosofia, la maniera in cui essa viene considerata come una «tradizione», le continuità e le discontinuità che ne scandiscono il

ritmo, le grandi domande intorno alle quali – in un determinato periodo, in una determinata cultura – si articolano i riferimenti ai ‘classici’ (da Platone a Kant o a Husserl), di volta in volta imponendo revisioni e aggiustamenti. Impresa fallibile, ma per questo sempre aperta, la storia della filosofia non è un terreno riservato al puntiglio dello storico o soltanto al contesto che andrebbe relativizzato nella sua dimensione temporale. Ed è precisamente in questo senso che partendo dagli anni Cinquanta del Novecento si può trovare ancora uno spiraglio interessante nella nostra cultura filosofica: Giulio Preti ed Eugenio Garin, insomma, hanno qualcosa da dirci anche oggi.

2 _ Preti e la conoscenza storica

Nel mettere a fuoco il profilo filosofico di Preti di fronte alla *vexata quaestio* dello statuto della storiografia filosofica, il primo aspetto di rilievo che occorre sottolineare – diversamente da quanto solitamente si è fatto – è il modo in cui Preti inserisce il problema della conoscenza storica nel quadro del suo programma di ricerca epistemologico. Si tratta di un nodo per più aspetti cruciale, sul quale Preti si sofferma distesamente nel 1957 in un capitolo di *Praxis ed empirismo*, certamente il suo libro più noto e più originale (ma anche più discusso)¹². A giudizio di Preti

la tradizionale opposizione empirismo logico *versus* ‘storicismo’ (e conoscenza storica) è solo il frutto di un fraintendimento di fondo nella concezione della storia in generale. Nella terminologia husserliana adottata da Preti, la storia è un’«ontologia regionale», o per essere più precisi un’ontologia sia formale, sia materiale¹³, il cui quadro di riferimento categoriale (i «significati» nell’accezione di Dewey) viene individuato dall’attività mentale in base alla quale si costituiscono le condizioni di possibilità (il linguaggio, qui, è strettamente kantiano) di *tutte* le scienze, delle *Naturwissenschaften* come delle *Geisteswissenschaften*. Preti si differenzia esplicitamente, per altro, da Karl Popper e dalla sua denuncia delle «miserie» dello storicismo¹⁴, nella convinzione che «la “conoscenza del passato” non sembra [...] implicare strutture *toto coelo* diverse dalla conoscenza in generale», essendo del tutto plausibile analizzare e costruire il linguaggio storico come qualsiasi altro linguaggio scientifico¹⁵. Questo significa, in primo luogo, che pure la conoscenza storica si basa sul principio di verificaione: la conoscenza del passato non è radicalmente diversa dalla conoscenza scientifica in generale, se è vero che ogni fatto storico del quale ci occupiamo è conoscibile soltanto attraverso un procedimento «inferenziale», sulla base di determinate ipotesi e di determinate leggi causali che valgono per il passato come per il presente e il futuro.

Ed è nel presente che noi verificiamo che un fatto – ad esempio una traccia del passato – realmente esiste¹⁶. In secondo luogo questo comporta – e Preti lo sottolinea con forza – che è possibile formulare enunciati storici di tipo causale, vale a dire enunciati che si fondano sulla legalità di un certo tipo di eventi, senza per questo assumere un disegno metafisico – la filosofia della storia – che governerebbe lo sviluppo della storia stessa. Ma a questo punto Preti può anche affrontare l'aspetto forse più delicato. Noi siamo in grado, sostiene Preti, di formulare previsioni storiche perché l'inferenza dal presente al futuro è del tutto simile a quella dal presente al passato: si fonda anch'essa su nessi causali e si configura come «un'induzione probabile, la cui verifica è nei "dati" del presente»¹⁷. Gli enunciati storici appartengono dunque alla famiglia dell'«asseribilità garantita» di cui parlava Dewey; ed è in questo senso che Preti considera la conoscenza storica come una parte della conoscenza umana in generale, nel suo rivolgersi alla spiegazione delle «situazioni umane» sulla base di enunciati di tipo causale¹⁸.

D'altra parte Preti era interessato, in particolare, a considerare la conoscenza storica come parte del problema più ampio dei quadri categoriali che definiscono le varie «ontologie regionali»: in questo caso, come si è detto, l'«ontologia regionale» *storia*. Anche la storia – scrive Preti – «ha i suoi si-

gnificati, mediante i quali si determina che un fatto è storico e perché esso sia storico»¹⁹. Ancora più importante è tuttavia che Preti consideri i significati o i quadri come forme storicamente mutevoli, o meglio come «paradigmi» che rendono possibile la conoscenza storica nel suo confrontarsi con la sterminata molteplicità degli eventi di cui è costituito il mondo umano: «La storia, *come ogni altra scienza*, opera con paradigmi»²⁰. Un esempio illustre è per Preti il paradigma del materialismo storico, che assume principi di organizzazione dei fatti umani in modo tale da poter dare forma sistematica alla conoscenza storica: in termini non diversi da quanto i principi della dinamica newtoniana servono a dare forma sistematica alla fisica classica²¹. Proprio per questo motivo Preti concentra la sua attenzione sulle affinità 'strutturali' tra la conoscenza storica e la conoscenza scientifica; e l'accento cade in specie sul fatto che anche la conoscenza storica si basa su convenzioni linguistiche: valori, fini pratici, universi di discorso che concernono l'arte, la religione, la scienza e la cultura in generale sono l'esito di un lungo processo storico che ha reso possibile anche i momenti di rottura o le vere e proprie rivoluzioni. Ma è precisamente questo il punto più sottile: la distinzione tra vecchio e nuovo, tra continuità e discontinuità, tra normale e rivoluzionario non è nei fatti, bensì dipende dalle convenzioni assunte (i ne-

okantiani della scuola del Baden avrebbero parlato di «valori») per selezionare e dare senso al fluente materiale che la storia offre incessantemente. La visione del processo storico è dunque sorretta da un'assunzione di fondo: la tensione costante tra continuità e discontinuità, tra tradizione e innovazione o, appunto, *rivoluzione*. La storia, sottolinea ancora Preti, esibisce un movimento pendolare tra la discontinuità – che rappresenta «il momento creativo ed emergente della storia stessa» – e il «tessuto continuo, un tessuto che certo si viene modificando, ma si modifica appunto mediante la creazione delle novità»²². Con un linguaggio che ricorda motivi simmeliani (e Simmel gli era ben noto) Preti aggiunge ancora:

Questo spiega la continuità e positività della tradizione. Ogni nuovo atto storico, ogni nuova proposta si innesta sul continuo della tradizione: quest'ultima è propriamente il momento strutturale che più immediatamente sorregge le forme della cultura. Tradizione che è vivente, che è, appunto, struttura, cioè vita, non morto insieme di contenuti determinati e fissati [...] Che è proprio ciò da cui nasce la cultura, la quale in tanto è creatrice di nuova tradizione in quanto emerge dal tessuto continuo di essa²³.

Applicare questa concezione della storia nell'ambito della storia della cultura e, in particolare, della storia della

filosofia è il punto che maggiormente impegna la riflessione di Preti. Un testo illuminante, a questo proposito, è il saggio del 1957 su Newton, in cui Preti discute l'«ontologia regionale» della natura fondata sui principi della fisica newtoniana in termini che per più di un aspetto sembrano prossimi alle tesi di Alexandre Koyré²⁴. Preti considera la profonda trasformazione della *philosophia naturalis* operata da Newton come una vera e propria rivoluzione, nei confronti della quale la fisica post-newtoniana non comporta invece un mutamento così radicale, trattandosi piuttosto di un allargamento dell'orizzonte precedente. «Ogni mutamento nel sapere si inserisce in un quadro tradizionale, in un tradizionale universo di discorso, in un linguaggio tradizionale, rispetto a cui viene introducendo novità che non solo non alterano, ma presuppongono quella data Ontologia materiale»²⁵. La rivoluzione e la tradizione si implicano dunque a vicenda nella storia della scienza, determinandone le strutture concettuali e il dominio 'ontologico'. Come Preti aggiunge, con la consueta chiarezza concettuale, «questa Ontologia della Natura risulta dalla struttura stessa del linguaggio scientifico, dei postulati metodici, delle regole di discorso e di verificaione che la tradizione scientifica dell'Occidente è venuta elaborando»²⁶.

3 _ Preti, la storiografia filosofica e i mutamenti di paradigma

Non vi è dubbio che si trattasse (siamo nel 1957) di una visione originale, e non solo per la filosofia della scienza italiana che stava allora timidamente decollando. L'*historical turn* che solitamente viene associato alla stagione post-neopositivistica in realtà dava alcuni segni di vitalità già nelle pagine di Preti, forse perché Preti veniva in ogni caso da un ambiente in cui si respirava un'atmosfera storicistica, nonostante Preti non avesse affatto in simpatia lo storicismo italiano con le sue implicazioni metafisiche e le sue semplificazioni proprio nell'ambito della storiografia filosofica. Resta però il fatto che Preti individuava con sicurezza, diversi anni prima di Thomas Kuhn, la dinamica storica del pensiero scientifico, in particolare per quanto riguarda i «parametri» che giustificano la presenza di continuità e discontinuità nella storia sia della scienza, sia della filosofia. Già nel saggio del 1951 *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia* Preti aveva sostenuto che la filosofia esiste solo «in forma storica»²⁷. Eppure questo non significa che la filosofia sia una sorta di sviluppo lineare, una tradizione ininterrotta che non contempla l'emergere del nuovo o di cesure. Al contrario, Preti sottolineava chiaramente come la filosofia sia un processo storico fondato su *parametri*, vale a dire su categorie storicamente

mutevoli; e appunto il mutamento di parametri lungo la storia della filosofia rappresenta la discontinuità, il momento di rottura all'interno di una continuità solo apparentemente intangibile²⁸.

*Il mutamento dei parametri è in generale l'elemento principale della discontinuità nella storia della filosofia. È in tale mutamento che consiste quella che si chiama una rivoluzione filosofica, l'aprirsi di una nuova epoca dopo la crisi della precedente. Tuttavia un tale mutamento si inizia sempre con una critica alle forme precedenti di pensiero, con una reimpostazione dei medesimi problemi (reimpostazione che solo più tardi si scopre come verace posizione di nuovi problemi): è appunto per questa specie di "catena" che possiamo scorgere nella storia della filosofia una continuità sufficiente per mantenere almeno l'unità del nome "filosofia"*²⁹.

In Preti vi è dunque piena consapevolezza del fatto che la storia della filosofia (come pure la storia della scienza) possa essere interpretata come un storia di «tradizioni» filosofiche (e scientifiche)³⁰; e non per nulla Preti lo ribadirà nuovamente in un suo efficace profilo autobiografico, affermando che «noi viviamo in una tradizione storica»³¹. All'interno delle tradizioni continuità o addirittura *rivoluzioni* rappresentano aspetti costitutivi dello sviluppo storico, il che impone l'esame di come cambino i parametri filosofici (o scientifici). In particolare – ed è questa una tesi 'forte'

di Preti, in contrasto con lo ‘storicismo’ di Garin – nella storia della filosofia si possono individuare «essenze» (realismo, idealismo, razionalismo, empirismo), che risultano quanto meno utili sul piano operativo e servono a organizzare o a unificare le correnti filosofiche da un punto di vista storico, ma al tempo stesso concettuale³². Il passaggio da un’«essenza» all’altra nella storia della filosofia comporta un mutamento o una vera e propria rivoluzione; ma al tempo stesso essere un razionalista o un empirista, un materialista o uno spiritualista significa condividere una «logica», un certo modo di pensare: detto in altri termini, condividere un «parametro» o, nel linguaggio di Kuhn, un «paradigma»³³. Del resto Preti era attratto non accidentalmente dalla celebre metafora coniata da Otto Neurath della barca che i marinai devono riparare in mare aperto, senza potersi rifugiare in un porto sicuro interrompendo il viaggio. Ora Preti trovava in questa polemica di Neurath contro il mito ‘fondazionalista’ della *tabula rasa* un punto di riferimento importante per guardare non solo alla conoscenza scientifica, ma anche alla filosofia stessa. In entrambi i casi è impossibile promuovere lo sviluppo del pensiero (della cultura così come di una filosofia della cultura) che distrugga o ignori la tradizione in cui esso è nato³⁴: anche per Preti, come per Neurath, la nostra navigazione è sempre in corso e deve essere in grado di fare di questa

sua condizione imprescindibile la sua unica, vera forza³⁵.

In questo modo Preti poneva una questione che ancora oggi è ben lungi dall’essere affrontata in maniera adeguata. Il problema del mutamento, dei «paradigmi» e delle «rivoluzioni» che dalla pubblicazione della *Struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Kuhn è diventato un tema classico per la storia e la filosofia della scienza, può essere trasferito anche nell’ambito della storia della filosofia? Cosa ci autorizza a dire che effettivamente si danno *anche* rivoluzioni filosofiche o, per converso, sino a che punto questa similarità con la storia della scienza è solo apparente? E infine, ammesso come sosteneva Preti che anche la filosofia si articola secondo parametri storicamente mutevoli, quale è propriamente lo statuto di tali regole del discorso che dovrebbero garantire la sopravvivenza e la stabilità delle comunità filosofiche (non diversamente dalle comunità scientifiche)? Sono interrogativi che aprono uno spettro di problemi molto ampio: in primo luogo, proprio quello di mettere a fuoco il senso di una rivoluzione filosofica, la quale – posto possa avvenire davvero – si distingue da una rivoluzione scientifica perché mentre quest’ultima è accertata, condivisa e legittimata dallo sviluppo della scienza (non si torna da Copernico a Tolomeo), la prima invece deve legittimarsi di fronte a una tradizione che tuttavia richiede di essere studiata storicamente, per comprendere quando

e come si opera un'autentica trasformazione concettuale (peraltro mai definitiva e nemmeno irreversibile)³⁶. In fondo è abbastanza singolare che, a molti decenni di distanza dalle pionieristiche intuizioni di Preti, ancora non si sia aperto questo capitolo: anche da parte di chi appartiene a indirizzi filosofici che amano (o hanno amato) presentarsi come svolte 'epocali' o 'rivoluzioni' da cui prenderebbe le mosse la 'vera' filosofia del Novecento.

4 _ Garin oltre Garin

Nel 1978, concludendo *Filosofia e scienze nel Novecento*, Garin sottolineava che «la filosofia come discorso sulla filosofia, indissolubilmente storico e teorico, è stato uno degli aspetti caratteristici del pensiero del Novecento»³⁷. Se il 'secolo breve' si è distinto per aver costantemente e «radicalmente» messo in discussione la filosofia, non sembra esservi altra scelta – per Garin – se non ripercorrere la storia di questa riflessione della filosofia su se stessa, di questa sorta di meta-discorso sulle forme del sapere, della conoscenza e sui loro molteplici linguaggi, nella consapevolezza pienamente 'storica' che la «vera definizione [della filosofia] sta, appunto, nella sua storia»³⁸. Del resto Garin non si stancava di sottolineare come il Novecento, con le sue 'rivoluzioni' scientifiche e le nuove immagini dell'uomo, con l'incremento incontenibile della tecnica e la trasformazione

profonda del rapporto con la natura, avesse condotto necessariamente a «mutare dalle fondamenta il concetto della filosofia, della sua funzione, dei suoi metodi», sollecitando – di fronte all'urto fra le «pretese egemoniche» delle *Naturwissenschaften* e delle *Geisteswissenschaften* – l'avvio di «una nuova critica della ragione» e l'elaborazione di una «nuova immagine» della filosofia stessa³⁹.

A trent'anni di distanza dalla *Filosofia come sapere storico* la riflessione di Garin sul significato della filosofia e, al contempo, sul suo oggetto segnala senza dubbio un mutamento di prospettiva: non si tratta di una netta discontinuità, ma nemmeno di una pacifica continuità che immobilizza il lavoro di Garin entro il quadro messo a punto nei tardi anni Cinquanta. Più che sul piano metodologico, ora il discorso *sulla* filosofia come forma – a sua volta – di riflessione filosofica si sposta sull'indagine di ciò che è stato il pensiero filosofico del Novecento, varcando decisamente i confini della 'tradizione' italiana per mettere a fuoco la filosofia *europea*, il suo senso e il suo destino alla luce dei suoi grandi snodi, delle sue profonde tensioni: una vicenda al cui centro si colloca – e già questo è un aspetto molto significativo – il rapporto con la scienza, o meglio con le diverse scienze nel loro intreccio e nel loro distinguersi. Insomma, una forma di «meta-filosofia» concepita tuttavia come ricognizione a tutto campo sulle filosofie del Novecento e sulle loro origini in un

momento storico ben preciso: quando la filosofia, inizialmente ancora irrigidita nella visione positivista che sul cadere dell'Ottocento stava entrando in una fase di crisi acutissima, si è via via emancipata dall'immagine che ne avevano elaborato «positivisti vecchi e nuovi», aprendo così la questione 'epocale' di come la filosofia debba collocarsi nei confronti dello sviluppo sempre più impetuoso delle forme della conoscenza (ma anche delle ideologie e delle visioni del mondo) per scongiurare il rischio di perdere «qualunque spazio autonomo»⁴⁰.

Da questo punto di vista Garin richiamava subito l'attenzione su due esiti opposti. Da un lato, nella Vienna a cavallo degli anni Venti e Trenta, era emersa la chiara consapevolezza che la filosofia deve trovare un «limite invalicabile» nei procedimenti della scienza fisica «se non vuole ricadere nei vecchi modi poetici e mistici» (il riferimento era qui a Carnap). Si era insomma delineata una vera e propria «svolta della filosofia», come l'aveva chiamata Schlick riallacciandosi al *Tractatus* di Wittgenstein in un famoso articolo del 1930; e di qui era venuta la dura polemica con la metafisica (Carnap contro Heidegger), ma più in generale il rifiuto delle 'filosofie scolastiche' e la rottura con un'immagine tradizionale della filosofia come indagine sui 'massimi problemi', sugli 'enigmi' della vita e del mondo, per ricondurla piuttosto ad analisi rigorosa del linguaggio scientifico⁴¹. Dall'altro lato, invece, «proprio nell'ambito degli

stessi pensatori che si autodefiniscono rivoluzionari o dei loro ispiratori e compagni», erano ritornate tutte le vecchie domande della filosofia nel senso più classico: lo stesso Carnap aveva riconosciuto, nell'*Aufbau*, che nella vita vi sono altre dimensioni oltre a quella delle scienze, così come – del resto – nel *Tractatus* Wittgenstein (il Wittgenstein ammiratore di Schopenhauer) aveva sostenuto che una volta risolti tutti i problemi scientifici, sarebbero pur sempre rimaste in piedi «come prima» le nostre «domande vitali»⁴². Di più, sottolineava Garin: mentre lo stesso Russell aveva polemizzato con la filosofia analitica in nome di una visione della filosofia che fosse in grado di occuparsi tradizionalmente del mondo e del rapporto dell'uomo con il mondo, un filosofo come Whitehead, che certo aveva le carte in regola con la logica e la matematica e che difendeva strenuamente il sapere scientifico, a sua volta non aveva cessato di porre le questioni che da Platone in poi avevano determinato lo sviluppo della filosofia occidentale. Era la conferma della «tensione che traversa gli atteggiamenti del Novecento nei confronti della filosofia»: detto altrimenti, «proprio all'interno delle posizioni più radicalmente negatrici, riemergono, imposte dalle esigenze dello stesso divenire scientifico, istanze 'metafisiche' fra le più tradizionali. Anche se in forma nuova ritornano domande antiche»⁴³.

Con tutto questo, Garin non esitava a riconoscere come le filosofie che avevano intrattenuto un rapporto positivo con

il sapere scientifico rappresentassero un punto di svolta della filosofia del Novecento, ben oltre l'immagine della scienza che l'idealismo aveva sbrigativamente contrabbandato per la scienza stessa e contro la quale aveva condotto una polemica frontale. Anche in questo, si potrebbe dire, il Garin dei tardi anni Settanta mostrava un progressivo distacco dall'eredità crociana ancora così presente nelle *Cronache di filosofia italiana* del 1955 e si apriva a una rilettura, parziale quanto si voglia ma certamente non superficiale, di alcuni momenti cruciali del rapporto filosofia-scienza dagli albori del secolo in poi. Non a caso, anche in riferimento alla 'rinascita fenomenologica' patrocinata in Italia da Enzo Paci, Garin si sentiva in dovere di puntualizzare come l'ultimo Husserl della *Krisis* non potesse essere annoverato tra i 'distruitori della ragione': a differenza di Heidegger o della Scuola di Francoforte, per Husserl la 'crisi delle scienze europee' non aveva le sue origini in una degenerazione della ragione, bensì in «uno smarrimento che ha sì radici lontane, ma che deve risolversi razionalmente»⁴⁴. In altre parole, Garin tentava non solo di restituire a Husserl il posto di «interlocutore costante del discorso filosofico del Novecento», ma anche di attribuirgli un ruolo preciso nella «protesta umana contro l'uso disumano» delle scienze e della tecnica che si era affacciato sulla scena europea tra le due guerre mondiali: non già un processo a Galileo e alla scienza moderna, ma

una battaglia per restituire alla filosofia i propri compiti e le proprie possibilità «in un'età di crisi»⁴⁵.

In questo modo Garin mostrava di avere spostato sensibilmente l'asse della sua ricostruzione storica, stringendo un nesso sempre più significativo con le scienze, o meglio con il rapporto tra le scienze e la filosofia. Il riconoscimento tributato qui a Mach è emblematico, sia perché fa di Mach «quasi un incrocio di strade, un punto di riferimento obbligato» per la liberazione della scienza da dogmi filosofici e da pseudo-problemi, sia perché la sua collocazione nella tradizione della 'filosofia scientifica' viennese lo pone al centro di uno dei grandi capitoli della cultura europea, da Freud a Wittgenstein⁴⁶. D'altra parte era proprio la figura di Mach a dare lo spunto a Garin per una prima incursione su un terreno sul quale egli tornerà di lì a poco in modo più dettagliato, vale a dire sulla 'filosofia' di Einstein, sulle implicazioni filosofiche di quel grande rivolgimento della fisica moderna che si era compiuto tra il 1905 e il 1915: partendo sì, sotto il profilo epistemologico, da Mach, ma ben presto abbandonandolo per «la sua diffidenza speculativa» e trovandosi, a differenza di Newton, privo di uno Hume e di un Kant che traessero le conclusioni filosofiche dell'indagine scientifica («Einstein andò oltre Galileo e Newton, ma non ha ancora suscitato il suo Kant»)⁴⁷.

La testimonianza più importante di questo rinnovato orizzonte di interessi è

costituita dalle pagine dedicate alla filosofia di Einstein pubblicate tra il 1982 e il 1989, che completano in maniera più sostanziosa le osservazioni svolte in *Filosofia e scienze nel Novecento* e mostrano un Garin 'diverso' da quello che è stato accreditato dall'immagine tradizionale del minuzioso lettore di testi umanistici⁴⁸. Il caso di Einstein mostrava bene, per Garin, quanto lo scienziato possa (e forse debba) fare riferimento alla riflessione filosofica nel dare fondamento teorico alla propria indagine, nella consapevolezza che ogni svolta dell'impresa scientifica solleva «gravi problemi epistemologici»⁴⁹. Per questo, discutendo il libro di Abraham Pais *Sottile è il Signore* (tradotto in italiano nel 1986), Garin obiettava che proprio il percorso della fisica einsteiniana si era mostrato sempre più carico di «implicazioni filosofiche», determinandone l'allontanamento da Mach e facendo di Einstein non solo un «interlocutore sempre più attivo nel dialogo filosofico del Novecento», ma un caso assolutamente esemplare dell'«indissolubile nesso fra scienza e filosofia»⁵⁰. Ora quel nesso si era originariamente definito – osservava Garin – all'insegna di Hume e di Mach, ma la 'filosofia' di Einstein (e la discussione filosofica sulla teoria della relatività) aveva conosciuto poi ben altri svolgimenti, imponendo alla filosofia di prendere atto che una 'scienza nuova' ne spezzava inesorabilmente «gli schemi inadeguati». Riferendosi soprattutto alle tarde pagine del 1949 apparse nella

sua autobiografia scientifica, ma facendo anche riferimento a testi importanti che risalivano agli anni Venti-Trenta, Garin mostrava come Einstein avesse attraversato le diverse tappe in un progressivo avvicinamento a Kant, destinato a culminare «in una vera e propria difesa di Kant, anche se di un Kant molto più vicino a Hume, per una radicale revisione del significato dell'*a priori* spogliato di ogni irrigidimento assolutizzante»⁵¹. Di qui la ricerca di un nuovo quadro epistemologico, non più riducibile all'immagine positivista della scienza, e nemmeno identificabile con quanto gli empiristi logici – da Schlick a Reichenbach a Frank – avevano messo a punto sul piano della strumentazione concettuale per inserire la teoria della relatività nella dissoluzione inarrestabile del sintetico a priori di Kant. Garin ricordava a questo proposito la lettera di Einstein a Popper del 1935, ove era rifiutato l'«attaccarsi a ciò che è osservabile» proprio della «tendenza 'positivista' oggi di moda» e, rifacendosi anche a quel documento straordinario che è la discussione sulla teoria della relatività alla Société Française de Philosophie nell'aprile 1922, sottolineava come l'insistenza di Einstein sulla 'libera invenzione dello spirito umano' su cui si basa la conoscenza fisica rappresentasse lo sfondo filosofico ineliminabile della sua indagine scientifica e, al contempo, aprisse l'orizzonte di una nuova, ma non ancora conclusa critica della ragione, che stesse all'universo della fisica relativistica

come la critica kantiana si era rapportata alla fisica newtoniana⁵².

La breve analisi di Garin, che teneva conto di testi importanti e mostrava come sempre la capacità di intrecciare posizioni diverse (da Cassirer a Bachelard, da Bergson a Russell, da Reichenbach a Schlick), aveva indubbiamente un merito: metteva in luce da un lato il ruolo insostituibile della filosofia, e seppure di una filosofia non ‘tecnica’, nell’impresa scientifica di Einstein, e dall’altro lato sottolineava come i problemi imposti dalla nuova fisica sollecitassero risposte filosofiche che non si lasciavano ridurre alla *standard view* dell’interpretazione neopositivistica della teoria della relatività. Garin non aveva certo la pretesa di offrire una ricostruzione da filosofo della scienza professionale, e quei testi erano del resto di carattere fondamentalmente divulgativo; eppure va detto che se si guarda a quanto è stato fatto *da allora* per offrire un profilo articolato di «Einstein filosofo», e a come è stato indagato anche di recente il «regno della relatività», ossia il periodo aureo della discussione su Einstein tra il 1915 e il 1925, occorre riconoscere che alcune indicazioni di Garin mantengono la loro validità e, per certi versi, appaiono persino anticipatrici di un modo diverso di affrontare l’impatto di una teoria «rivoluzionaria» che «imponesse la revisione di alcuni concetti-chiave» per la riflessione filosofica⁵³.

5 _ Kant e lo storicismo

Era anche questo, in fondo, un modo di fare i conti con Croce e con l’idealismo: Garin non si nascondeva che la ‘reazione idealistica’, negando il valore conoscitivo della scienza, aveva fallito sostanzialmente lo scopo di offrire un’autentica alternativa al positivismo ottocentesco, assecondandone invece l’immagine della scienza e rovesciandola simmetricamente, senza afferrare la profondità della rivoluzione concettuale che si apriva al cadere del XIX secolo e che sarebbe culminata con la formulazione della teoria della relatività di Einstein⁵⁴. In questo senso non stupisce che Garin si rivolgesse a un esame dello storicismo («la parabola dello ‘storicismo’», diceva) ben oltre le forme che esso aveva assunto con Croce⁵⁵. Una parabola che metteva in luce per Garin l’altro grande nodo della filosofia del Novecento nei suoi risvolti non irrazionalistici, nei suoi tentativi di rimediare alla ‘distruzione della ragione’ operando sul terreno di una nuova ‘critica della ragione’, rivolta ora non alle rivoluzioni scientifiche del nuovo secolo, bensì al mondo dell’uomo e delle scienze della cultura. Su questo punto Garin si soffermava con maggiore ampiezza nella voce *Storicismo* composta per l’*Enciclopedia del Novecento*, che documenta una rinnovata attenzione di Garin per le vicende dell’*Historismus*, nella cui cornice egli tentava ora di inserire lo stesso storicismo crociano. Si modificava così ulteriormente un’ottica che era stata

invece dominante ai tempi delle *Cronache di filosofia italiana*, ossia in un'epoca in cui Garin aveva mostrato bensì interesse per quanto di nuovo la generazione più giovane aveva offerto riaprendo le indagini sullo storicismo tedesco – da Dilthey in poi – al di fuori degli schemi idealistici, ma tenendo sempre ben ferma l'eredità dello storicismo italiano, da Croce a Gramsci⁵⁶. Un trentennio dopo, Garin guardava invece con diverso atteggiamento a ciò che era avvenuto in Germania nell'ultimo quarto dell'Ottocento, mostrando soprattutto una grande attenzione per Dilthey, la cui riflessione sullo statuto delle scienze dello spirito e della filosofia stessa assumeva agli occhi di Garin un valore emblematico, così come emblematico – e assai prossimo a Croce – gli pareva il nodo del rapporto tra Vita (la vita storica) e Spirito (le forme del sapere, le forme dell'oggettivazione culturale fuori e al di là della sistematica hegeliana)⁵⁷. Era stato l'impegno «per un arricchimento del concetto di ragione» e per una ripresa del «programma di Kant» alla luce dell'«esperienza storica» a fare di Dilthey – scriveva Garin nel 1984 – un interlocutore cruciale «della coscienza europea fra le due guerre», determinandone al contempo il ruolo nel dibattito sullo storicismo e sul suo progressivo «acuirsi»⁵⁸. La centralità che ora Garin riconosceva a Dilthey e a quanto era seguito sulla strada da lui aperta (dalla 'risposta' del neocritico del Baden e della filosofia dei valori sino a Heidegger) testimoniava un muta-

mento significativo della sua visione della filosofia del Novecento e, segnatamente, dello storicismo stesso. «Non solo le aporie dello storicismo contemporaneo – annotava ancora Garin –, ma le linee di tutto un modo nuovo di intendere la filosofia affondano le loro radici nel problema posto da Dilthey»; e concludeva:

Dilthey si rivela sempre più un termine di riferimento indispensabile per ogni analisi critica e ogni valutazione delle tendenze storicistiche contemporanee e non solo storicistiche; dal dialogo con P. York von Wartenburg a Husserl e Heidegger, fino all'ermeneutica di Gadamer, la presenza di Dilthey è determinante⁵⁹.

Ma non meno significativo è l'inserimento dello storicismo italiano, da Croce a Gramsci, in questo più ampio contesto europeo, dove in particolare è il «collocarsi» del primo Croce «su un terreno analogo a quello dei Rickert e dei Dilthey» a fornire una chiave di lettura della filosofia crociana che acquista qui una connotazione più netta, così come non del tutto scontata è l'insistenza sulle concezioni del mondo che fanno da sfondo a questa intera vicenda in Italia e non solo in Italia, da Gramsci (che muoveva «da Croce contro Croce») sino al tardo Cassirer della *Logik der Kulturwissenschaften*⁶⁰. E proprio questo ampio giro di orizzonte, con le nuove vedute che esso comporta, rende del resto particolarmente degno di nota il bilancio che

Garin alla fine propone dello storicismo e degli storicismi:

Lo storicismo tedesco avviato da Dilthey e, almeno in parte (e in un certo periodo), quello italiano del Croce nacquero proprio dalle esigenze alimentate dalla crescita delle scienze storiche, dal fiorire della nuova psicologia ‘scientifica’, e dal confronto, imposto dal positivismo, con le scienze della natura [...] Comunque, nel nodo di temi messi a fuoco da Dilthey come da Rickert, da Simmel e Weber come da Croce, non è difficile ritrovare i problemi – e falsi problemi – che hanno agitato le discussioni più recenti: dal metodo delle scienze sociali alla vera o presunta antinomia fra storia e struttura, dal conflitto tra natura e storia alla disputa sulle due culture, dalla condanna del relativismo alla difesa dei valori eterni, dalla rivolta contro lo storicismo alla ‘crisi della ragione’⁶¹.

Il ‘fermentare’ dell’eredità dello storicismo, ricollocato e ripensato in una dimensione non strettamente nazionale, coinvolge così alcuni dei grandi temi su cui Garin, anche il Garin storico del Rinascimento, si era interrogato a lungo, ma soprattutto a partire dai primi anni Settanta. L’accento finale alla ‘crisi della ragione’, che sembra contrapporsi alla ‘critica della ragione storica’ diltheyana, connette il presente alla tradizione: secondo un motivo che è fortemente presente in questa fase dell’opera di Garin e che rende palpabile la sua preoccupazione costante per gli effetti disruptivi della ‘distruzione della ragione’

avviata nel primo Novecento. In questa prospettiva Garin recuperava, attraverso Dilthey, anche Croce, ma sia in vista di una ricomposizione dell’antico dissidio tra scienze della natura e scienze dell’uomo, sia apportando in tal modo una significativa correzione al proprio percorso intellettuale. Di fronte alla minaccia dell’irrazionalismo, che si alimentava di pulsioni e crisi delineatesi tra Otto e Novecento, Garin in fondo invocava, in deroga all’immagine della sua opera che spesso è prevalsa, non solo uno storicismo sempre più svincolato dall’eredità idealistica, ma una sorta di ‘ritorno a Kant’ in nome della ragione storica diltheyana e, sullo sfondo, anche della ‘filosofia delle forme simboliche’ di Cassirer.

Il vero punto di unione del fronte filosofico del Novecento – scriveva Garin nel 1978 – si concreta nell’unità di un’esigenza: e cioè che una nuova filosofia apra un discorso critico, di fondazione, sulla struttura e sui procedimenti del sapere e dell’agire dell’uomo, sulla ‘natura’ e sulla ‘cultura’, sulle discipline scientifiche e su quelle ‘storiche’. Di qui un diffuso ritorno a Kant, una ripresa e una estensione della sua tematica, anche là dove le autorità apertamente invocate sono diverse⁶².

Sono parole che evocano uno scenario preciso e al quale Garin avrebbe fatto riferimento anche in sede autobiografica: per un verso la forte presenza di Kant, che negli anni della formazione di Garin era del resto legata alla figura di Marti-

netti⁶³; per un altro verso un'atmosfera filosofica e culturale legata all'Europa tra le due guerre, che Garin rievocava da storico dopo averla vissuta in prima persona, tra esistenzialismo e 'rinascite' varie, hegeliane o kierkegaardiane, in realtà mai in grado – a suo avviso – di mettere «fuori gioco» Kant.

Il principale 'autore' (in senso vichiano) della discussione filosofica fra Ottocento e Novecento è stato Kant, non Hegel: Kant, che ancora negli anni Venti è al centro del dialogo fra Heidegger e Cassirer [...] La realtà tragica delle guerre mondiali, in particolare della seconda, sembrava richiamare i filosofi, e gli scienziati, ancora una volta, a Kant: la filosofia è critica, critica della ragione, discussione critica dei fondamenti della scienza della natura: ma anche teoria generale, non solo dei processi conoscitivi, bensì di ogni aspetto dell'attività umana⁶⁴.

D'altronde non è certo casuale che Garin si sentisse in più di un'occasione condotto a rivisitare proprio il celebre confronto di Davos tra Cassirer e Heidegger nel 1929, in cui si erano scontrate due concezioni della filosofia e due visioni contrapposte dell'uomo, della storia, della cultura (e anche della politica): delle quali l'una, quella di Heidegger, aveva alimentato «tante odierne rivolte contro umanismo, storicità e dialettica», mentre l'altra, quella di Cassirer, aveva elevato a «oggetto», a «campo della filosofia», l'esperienza culturale dell'uomo in ogni

sua forma, ovvero «le forme simboliche attraverso le quali si struttura l'esperienza umana»⁶⁵. Per riprendere il titolo di un importante libro di Michael Friedman che non sappiamo se Garin abbia potuto leggere, ma che certo avrebbe commentato con favore, la filosofia si era trovata, in quel fatidico 1929, a un «bivio»⁶⁶: l'intrico delle strade che avevano portato a una scissione cruciale nella filosofia del Novecento era in buona parte noto anche a Garin, e soprattutto egli non sembrava nutrire dubbi sul fatto che di lì, dal modo in cui la 'critica della ragione' kantiana aveva cercato di diventare – per citare Dilthey e Cassirer – una 'critica della ragione storica' e una 'critica della cultura', si era originato il destino di molte vicende successive.

6 _ Il corso delle idee e le vicende storiche

A molti anni di distanza dai testi su cui ci siamo soffermati e che rappresentano per tanti versi un momento di cesura nella biografia intellettuale di Garin, è inevitabile chiedersi quanto di essi sia rimasto alla luce degli svolgimenti successivi che hanno segnato, soprattutto nella storiografia internazionale, la riflessione sulla filosofia del Novecento, sulle sue complesse vicende tra Europa e America, sulle sue relazioni con le scienze e le forme del sapere, sul suo rapporto con la tradizione. Come è ovvio, sarebbe del tutto improprio istituire un raffronto

sistematico tra le riflessioni che Garin conduceva alla fine degli anni Settanta sulla 'crisi della ragione' novecentesca e gli esiti di tanta parte del lavoro che su autori come Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Carnap, Simmel, Cassirer, o sui grandi temi della divisione tra 'filosofia analitica' e 'filosofia continentale', tra epistemologia ed ermeneutica, tra scienze 'dure' e scienze umane, è stato condotto nelle comunità filosofiche in un arco di tempo ormai lungo. E tuttavia questo raffronto potrebbe non essere superfluo, anche alla luce della discussione italiana successiva con tutte le sue tortuose vicende tra 'sponde filosofiche' che già Garin segnalava come sempre più emergenti rispetto al quadro postbellico (e basti ricordare che nel 1979 usciva il volume einaudiano sulla *Crisi della ragione*, da cui sono in parte scaturite e cui sono poi seguite altre storie filosofiche, dal 'pensiero debole' alla nuova *koinè* ermeneutica).

Per limitarsi a un solo esempio (peraltro importante anche per Preti), vale la pena di ricordare come si sia molto modificata l'immagine dell'empirismo logico su cui Garin aveva insistito in alcune pagine di *Filosofia e scienze nel Novecento*. Nella presentazione del Circolo di Vienna, della posizione di Carnap, di Schlick e di Neurath, Garin sembrava risentire dell'interpretazione che aveva offerto Barone nella sua classica monografia sul *Neopositivismo logico*, pubblicata nel 1953 e ristampata aggiornata nel

1977: un libro nel quale l'utile ricostruzione d'insieme era tuttavia pregiudicata dalla polemica che Barone conduceva con gli esponenti del Circolo viennese, accusati di aver nutrito un atteggiamento anti-filosofico, che subordinava la filosofia alla scienza alla maniera del vecchio positivismo ottocentesco e che addirittura generava il pericolo di un «barbaro antiumanesimo»⁶⁷. Pur condividendo in linea generale le riserve di Barone, Garin stesso aveva però intuito che la filosofia del *Wiener Kreis* non si riduceva a una riedizione più sofisticata del vecchio scientismo, ma era connessa in profondità a motivi centrali della filosofia del Novecento, a temi vitalistici e 'irrazionalistici' così come all'eredità neokantiana e a suggestioni fenomenologiche (almeno nel caso di Carnap, a proposito del quale già Preti aveva colto con lungimiranza motivi tipicamente 'continentali')⁶⁸. Ma certamente la storiografia *successiva* alle pagine di Garin ha modificato in profondità il quadro di quanto era avvenuto a Vienna tra le due guerre mondiali, e ha reso obsolete le polemiche sull'«anti-filosofia» degli empiristi logici, così come ha restituito tutto lo spessore di tesi epistemologiche che non sono riportabili a un riduzionismo empiristico erede di Mach o del positivismo ottocentesco. Molta acqua è insomma scorsa sotto i ponti e certamente anche le pagine di Garin appartengono, sotto questo profilo, a un'epoca ormai conclusa. E tuttavia molte del-

le prospettive nuove che sono emerse dalla storiografia più recente sarebbero recuperabili nel quadro complessivo della filosofia del Novecento tracciato da Garin, se non altro perché l'esigenza di storicizzare e contestualizzare i protagonisti della 'svolta della filosofia' è stata una delle note dominanti della profonda revisione della *standard view* che ha caratterizzato la letteratura internazionale dedicata ai sostenitori viennesi della 'concezione scientifica del mondo'. In questo senso è lecito supporre che Garin avrebbe sottoscritto senza riserve le parole con cui, per citare un solo esempio, i curatori di un'eccellente raccolta di studi dedicati alla diffusione dell'empirismo logico negli Stati Uniti segnalano l'esigenza imprescindibile di compiere un *historical turn* nella considerazione della filosofia della scienza novecentesca e, ancor più espressamente, ricordano come «persino le rivoluzioni filosofiche più radicali devono trovare un modo per connettere la loro opera a *qualche* tradizione filosofica»⁶⁹. La storicizzazione, la contestualizzazione, la perlustrazione del passato al di fuori di schemi precostituiti, la lettura dei testi ricondotti alla loro originaria collocazione in un preciso momento storico, l'intreccio delle tradizioni di pensiero, le vie impreviste attraverso le quali le 'rivoluzioni' muovono da ciò che non era rivoluzionario: questi, e altri motivi che hanno caratterizzato la storiografia di Garin e, segnatamen-

te, la sua visione della filosofia del Novecento, non sono certo estranei a quel processo di storicizzazione della filosofia analitica e dell'empirismo logico che nell'ultimo quarto di secolo si è imposto con forza sempre maggiore nella discussione filosofica e nella ricerca storiografica internazionali: un evento che, giova ripeterlo, suona come una postuma rivincita – al di là di molte e sin troppo evidenti differenze – del modo in cui Garin proponeva, nel 1978, di «ritmare il processo della discussione [filosofica] secondo i momenti di un travagliato momento storico», istituendo un «legame reale fra corso delle idee e vicende storiche»⁷⁰.

Tuttavia non è armandosi a questo ordine di considerazioni comparative (estensibili anche in altre direzioni, da Bergson a James, da Heidegger a Cassirer) che si può chiudere un bilancio del lavoro del Garin storico della filosofia del Novecento. Se molti suoi giudizi possono essere rivisti o anche rifiutati, tanto più che appaiono spesso impliciti e solo allusivamente valutativi, se talune prospettive risentono inesorabilmente di un punto di vista che ci appare lontano, se le sue ricerche hanno più il carattere di sondaggi che di indagini analitiche, se le sue aperture anche più coraggiose sono emendabili alla luce di quanto si è fatto in seguito, resta comunque innegabile che Garin in molte occasioni ha colto con acutezza alcuni nodi sui quali la ricostruzione storica

del Novecento filosofico non può fare a meno di impegnarsi. Alla fine degli anni Settanta Garin fissava un punto fermo della sua ricostruzione della filosofia del Novecento, individuandone il momento cruciale nell'incrocio tra la difesa della ragione e la sua 'distruzione', quando neokantismo e storicismo, filosofia della vita e fenomenologia, l'eco del pragmatismo e della «funzione» di Bergson⁷¹ si erano divisi il campo, quasi a sancire l'incontro e lo scontro delle tendenze più autorevoli della filosofia del nuovo secolo nel vivo della 'rivolta contro il positivismo'. Partire da quell'incrocio era per Garin l'unico modo per dare conto di molte vicende che avevano portato a esiti lontanissimi, sia sotto il profilo teorico, sia nel corso del tempo: al 'tramonto dell'Occidente' come alla filosofia delle forme simboliche, all'analitica esistenziale come alla filosofia scientifica nutrita originariamente di motivi non solo ascrivibili alla rottura operata dalla 'svolta della filosofia'.

Garin mirava a tracciare, in sostanza, un orizzonte per ricerche da svolgere e al contempo si mostrava consapevole che tutto il suo lavoro richiedeva di essere aggiornato, rivisto e ripensato all'interno di una prospettiva più ampia. Era un esito probabilmente inatteso, cui Garin era stato sollecitato via via che la ricostruzione storica e le preoccupazioni del presente si erano saldate tra loro in una maniera diversa rispetto agli anni Cinquanta e Sessanta, inducendolo a una sorta di 'ritorno

a Kant' nel quadro della sua antica convinzione che la filosofia per attingere le sue ragioni di oggi debba *anche* rivolgersi al passato, che può essere «pieno di cose nuove e sconosciute» e che è compito dello storico – delle idee, della filosofia, della scienza – scoprire nella sua imprevedibilità, mettendo così in crisi anche «le certezze del presente»⁷². Su questo punto, e contrariamente a una visione consolidata, la prospettiva di Garin non sembra così incompatibile con quella di Preti, pur nell'evidente differenza di attrezzature concettuali e di quadri di riferimento. Anzi, proprio sul terreno della storia della filosofia la tematica delle 'rivoluzioni' filosofiche sembra apparire in tutta la sua problematicità, consentendo al tempo stesso una verifica di quanto il 'tipo ideale' della continuità (o della discontinuità) possa trovare riscontro non solo nelle vicende filosofiche, ma nella storia delle idee e del pensiero scientifico⁷³.

Come ha ricordato Carlo Borghero, se ci si pone in questa prospettiva è possibile cogliere affinità tutt'altro che occasionali con i dibattiti sollevati in altri contesti accademici e culturali (in specie negli Stati Uniti), purtroppo del tutto ignari di quanto si è fatto anche in Italia, e talvolta prima in Italia che altrove. Una figura «ingombrante» come quella di Garin potrebbe rappresentare – se non fosse conosciuto soltanto per i suoi contributi agli studi sull'Umanesimo e il Rinascimento – un interlocutore importante per le discussioni odierne su *history and philosophy* che si

svolgono in altri ambienti filosofici, specie nell'area filosofica di lingua inglese⁷⁴. La memoria storica avrebbe dovuto suggerire una qualche cautela nell'accogliere queste dispute come l'ultima novità, quando si è trattato invece di interrogativi sorti tardivamente, e in ogni caso non in forme così dirompenti da giustificare l'ignoranza di quanto si è scritto in Italia su questo problema cruciale. Non si tratta, ovviamente, di una ripetizione su altro registro dell'*Italian Theory*; si tratta se mai di prendere atto della dimensione trasversale di una questione che coinvolge chiunque eserciti il «mestiere di pensare» filosoficamente: perché occorre sempre interrogarsi sulla tradizione della filosofia, sugli intrecci mai esauriti tra il passato che si conserva e il presente che si configura con il volto della novità.

_ NOTE

1 _ Per una ricostruzione d'insieme mi permetto di rinviare al mio *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 108-113.

2 _ Cfr. R. KLIBANSKY, *Le philosophe et la mémoire du siècle*, Les Belles Lettres, Paris 1998, p. 40 (il corsivo è nostro). Una testimonianza analoga si trova in A.J. AYER, *Part of my Life*, Collins, London 1977, p. 152. Il testo delle lezioni di Cassirer sul *Discours de métaphysique* di Leibniz, tenute presso l'All Souls College di Oxford dall'ottobre al dicembre 1933, è ora disponibile in E. CASSIRER, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. 14, *Descartes, Leibniz*,

Spinoza, hrsg. von P. Rubini und Ch. Möckel, Meiner, Hamburg 2018, pp. 3-58.

3 _ Cfr. S. RICCI, *Garin lettore di Cassirer*, «Giornale critico della filosofia italiana», 88 (2009), pp. 457-477; ID., *Garin e Cassirer: «un discorsi sulla filosofia di questo secolo»*, in *Il Novecento di Eugenio Garin. Atti del Convegno di studi*, a cura di G. Vacca e S. Ricci, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2011, pp. 121-165.

4 _ R. KLIBANSKY, *Le philosophe et la mémoire du siècle*, cit., p. 72. Per l'edizione di Klibansky del *Liber de Sapiente* di Charles de Bovelles cfr. E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, a cura di F. Plaga e C. Rosenkranz, introduzione di M. Ghelardi, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 277-435.

5 _ D. MARCONI, *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino 2014, pp. 107-108. Sul libro di Marconi si vedano gli interventi di A. Voltolini, C. La Rocca, M. Mori e dello stesso Marconi in *Il lavoro del filosofo. Riflessioni su un libro*, «Rivista di filosofia», 106 (2015), pp. 21-55.

6 _ D. MARCONI, *Il mestiere di pensare*, cit., p. 112.

7 _ Ivi, pp. 140-143.

8 _ P. PARRINI, *Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento. Figure, correnti, battaglie*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 309, 321-322.

9 _ Cfr. P. ROSSI, *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 225-237.

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

11 _ Ivi, p. 35.

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

13 _ Ivi, p. 124.

14 _ Della *Miseria dello storicismo* di Popper era uscita pochi anni prima la traduzione italiana (Editrice L'industria, Milano 1954). Successivamente, e in una nuova traduzione, il libro uscirà da Feltrinelli nel 1975.

15 _ G. PRETI, *Praxis ed empirismo*, cit., pp. 123, 126.

16 _ Ivi, pp. 125-126.

17 _ Ivi, p. 127.

18 _ Ivi, pp. 128-129.

19 _ Ivi, p. 130. Da questo punto di vista si può dire che Preti affronti il problema della conoscenza storica in termini non molto dissimili da quelli tipicamente neokantiani così come erano stati posti da Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert e in parte Max Weber. Erano autori e temi che Preti conosceva bene, per quanto in questo contesto non si trovino riferimenti espliciti.

20 _ Ivi, p. 134 (corsivo nostro).

21 _ Ivi, p. 138.

22 _ Ivi, pp. 147-148.

23 _ Ivi, p. 148.

24 _ Cfr. A. KOYRÉ, *Studi newtoniani*, trad. it. di P. Galluzzi, Einaudi, Torino 1965, pp. 7-8, dove Koyré parla della «nuova ontologia» fondata su «un nuovo atteggiamento teorico», su «un nuovo atteggiamento metafisico».

25 _ G. PRETI, *L'ontologia della regione «natura» nella fisica newtoniana* (1957), in *Saggi filosofici*, a cura di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1976, vol. I, p. 420.

26 _ Ivi, pp. 433-434.

27 _ G. PRETI, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, ora in *Saggi filosofici*, cit., vol. II, p. 233.

28 _ Ivi, p. 237.

29 _ Ivi, pp. 237-238.

30 _ G. PRETI, *Continuità ed «essenze» nella storia della filosofia* (1956), in *Saggi filosofici*, cit., vol. II, p. 249.

31 _ G. PRETI, *Il mio punto di vista empiristico*, in *Saggi filosofici*, cit., vol. II, p. 484.

32 _ G. PRETI, *Continuità ed «essenze» nella storia della filosofia*, cit., p. 248.

33 _ Ivi, p. 250.

34 _ G. PRETI, *Lezioni di filosofia della scienza (1965-1966)*, a cura di F. Minazzi, FrancoAngeli, Milano 1989, p. 153, n. 16.

35 _ Per alcuni di questi temi si veda S. VECA, *La barca di Neurath. Sette saggi brevi*, Edizioni della Normale, Pisa 2015.

36 _ Cfr. in proposito le acute considerazioni di J.-M. ROY, *Rhin et Danube. Essais sur le schisme analytico-phénoménologique*, Vrin, Paris 2010, pp. 461-528.

37 _ E. GARIN, *Filosofia e scienze nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 140.

38 _ Ivi, pp. 13, 27.

39 _ Ivi, p. 77.

40 _ Ivi, pp. 1, 3.

41 _ Ivi, pp. 7-8, 19.

42 _ Ivi, pp. 17, 19.

43 _ Ivi, pp. 9, 12, 25, 27.

44 _ Ivi, p. 94.

45 _ Ivi, pp. XI, 107.

46 _ Ivi, pp. 47-48; cfr. inoltre E. GARIN, *Sul pensiero del Novecento*, a cura di M. Ciliberto, Edizioni della Normale, Pisa 2014, p. 57.

47 _ E. GARIN, *Filosofia e scienze nel Novecento*, cit., p. 42.

48 _ Cfr. E. GARIN, *Einstein e la filosofia*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1982, vol. VI, pp. 112-120; ID. *Einstein filosofo. A proposito del libro di Abraham Pais*, in E. Garin, L. Radicati Di Brozolo, *Considerazioni su Einstein*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1989, pp. 5-21.

49 _ E. GARIN, *Einstein filosofo*, cit., pp. 6, 12.

50 _ Ivi, pp. 17-19; e specie p. 21: «La verità è che [in Einstein] la separazione del filosofo dallo scienziato non è agevole, né giova. Operoso in un momento di crisi del pensiero moderno, fra i suoi meriti è proprio da porsi il richiamo all'indissolubile nesso fra scienza e filosofia». Cfr. inoltre A. PAIS, «Sottile è il Signore...». *La scienza e la vita di Albert Einstein*, trad. it. di L. Belloni e T. Cannillo, Bollati Boringhieri, Torino 1986 (l'edizione originale inglese è del 1982).

51 _ E. GARIN, *Einstein e la filosofia*, cit., p. 113.

52 _ Ivi, pp. 114, 118-119.

53 _ Ivi, p. 113. Nel testo ci siamo riferiti in particolare a M. PATY, *Einstein philosophe*, Presses Universitaires de France, Paris 1993; e T. RYCKMAN, *The Reign of Relativity. Philosophy in Physics 1915-1925*, Oxford University Press, Oxford 2005.

54 _ Cfr. E. GARIN, *Filosofia e scienze nel Novecento*, cit., p. 42.

55 _ Ivi, p. 99.

56 _ Ci riferiamo in particolare alla recensione del libro di P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco*

contemporaneo (uscito da Einaudi nel 1956): cfr. E. GARIN, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, «Notiziario Einaudi», V (1956) 9, pp. 7-8.

57 _ Cfr. E. GARIN, *Filosofia e scienze nel Novecento*, cit., pp. 64-67.

58 _ Cfr. E. GARIN, *Storicismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1984, vol. VII, pp. 213-231, qui p. 218.

59 _ Ivi, pp. 219, 222.

60 _ Ivi, pp. 226-228.

61 _ Ivi, p. 229.

62 _ E. GARIN, *Filosofia e scienze nel Novecento*, cit., p. 73.

63 _ Cfr. E. GARIN, *Sessant'anni dopo*, in *La filosofia come sapere storico. Con un saggio autobiografico*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 124. Sul fatto che Kant fosse «sempre stato il [suo] filosofo» Garin insisteva ancora nel marzo del 1999 (cfr. E. GARIN, R. CASSIGOLI, *Colloqui con Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, Le Lettere, Firenze 2000, p. 88).

64 _ E. GARIN, *Sul pensiero del Novecento*, cit., pp. 29, 52.

65 _ E. GARIN, *Filosofia e scienze nel Novecento*, cit., pp. 118-120, 129-130; ma si veda pure, in precedenza, la 'scheda' su *Kant, Cassirer e Heidegger*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXVIII (1973), pp. 203-206.

66 _ Cfr. M. FRIEDMAN, *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, trad. it. di M. Mugnai, Cortina, Milano 2004.

67 _ Cfr. F. BARONE, *Il neopositivismo logico*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1953, Laterza, Roma-Bari 1986³, vol. II, pp. 526-54. Garin utilizza la seconda edizione del 1977, citandola erroneamente con il titolo *Il positivismo logico*

(cfr. E. GARIN, *Filosofia e scienze nel Novecento*, cit., p. XIII, nota 6).

68 _ Su una «certa possibile presenza delle prospettive fenomenologiche nel primo libro importante di Carnap [l'*Aufbau*]» vedi l'esatta notazione di E. GARIN in *Filosofia e scienze nel Novecento*, cit., p. 111. Cfr. inoltre G. PRETI, *Il problema della L-verità nella semantica carnapiana* (1955), in *Saggi filosofici*, cit., vol. I, pp. 337-376.

69 _ Cfr. *Logical Empiricism in North America*, a cura di G.L. Hardcastle e A.W. Richardson, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2003, p. X.

70 _ E. GARIN, *Filosofia e scienze nel Novecento*, cit., p. X. Oggi, del resto, è divenuta pressoché moneta corrente una convinzione che sino a tempi non lontanissimi sarebbe parsa eresia a molti esponenti della filosofia analitica: vale a dire che per indagare un filosofo come Carnap o come Frege o come Schlick occorre innanzi tutto collocarlo nel proprio preciso contesto storico. «Se vogliamo capi-

re Carnap» – ha scritto ad esempio Gottfried Gabriel – «dobbiamo esaminare la situazione storica nella quale il suo pensiero si è sviluppato» (G. GABRIEL, *Carnap and Frege*, in *The Cambridge Companion to Rudolf Carnap*, ed. by M. Friedman and R. Creath, Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 65).

71 _ Cfr. E. GARIN, *Note sul pensiero del Novecento*, cit., p. 75.

72 _ P. ROSSI, *Ricordo di Eugenio Garin*, «Iride», 18 (gennaio-aprile 2005), p. 24.

73 _ È in questa direzione che vanno riletti i saggi di Garin raccolti in *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, nuova ed. a cura di M. Ciliberto, Laterza, Roma-Bari 2007.

74 _ Cfr. C. BORGHERO, *Sulla storia della filosofia. Un dibattito internazionale*, «Giornale critico della filosofia italiana», 88 (2009), pp. 517-538, ora ripreso nel suo volume *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2017, pp. 465-490.