

Translatio studiorum. La storia della filosofia come traducibilità

di Marcello Mustè*

ABSTRACT

The article highlights that the history of philosophy cannot find a rigorous foundation in classical metaphysics and transcendental philosophies. To understand the character of the history of philosophy it is necessary to rethink the content and method of this discipline. The author emphasizes the relationship between philosophical historiography and philology, placing the structure of the text, the experience of translation and the mechanism of interpolation at the center of the consideration. In this perspective, the history of the text can reveal a character both historical and theoretical.

Contributo ricevuto il 21/03/2022. Sottoposto a peer review, accettato il 3/06/2022.

I _ Oksymoron

In un articolo precedente¹ abbiamo discusso la possibilità e il rischio che la “filosofia italiana”, come oggetto specifico di ricerca, si risolva in una sorta di *ossimoro*. L'*oksymoron* o *contrapositum* (Quintiliano) o *contentio* (Cicerone) o anche *paradoxisme* (Pierre Fontanier) è una figura retorica che unisce termini contrari e, a prima vista, inconciliabili²: come il «viver dolce amaro» di Petrarca o la «provvida sventura» dell'*Adelchi* manzoniano. In quel caso, l'ossimoro derivava dalla difficile composizione del soggetto (che indicerebbe un sapere puro e universale) con il predicato, che invece restringe la conoscenza al limite storico di una nazione.

Lo stesso discorso può essere ripetuto, a un diverso livello di complessità, per la “storia della filosofia”. Qui l'ossimoro è persino più radicale e immediato, perché mette la filosofia in contrasto con la storia, o almeno con la sua storia. Come vedremo, per l'intera tradizione *speculativa* (usando questa espressione nel senso di Marx e di Gramsci) è a rigore inconcepibile che la filosofia abbia una storia, perché l'elemento filosofico, indicato nelle *idee* della ragione, non trova una *genesí* reale nel processo storico.

Come è stato scritto, riassumendo in una felice formula decenni di dispute metodologiche, la storia della filosofia è «una disciplina filosofica quanto al contenuto e storica quanto al metodo»³. La distinzione tra *contenuto* e *metodo*, non-

* Sapienza Università di Roma.

ché il compito della loro unificazione in una sintesi conoscitiva, rappresenta con precisione l'oscillazione ricorrente tra due pratiche di questa disciplina, a un certo punto schematizzata, da Martial Gueroult⁴, nell'alternativa tra una storia "storica" della filosofia e una storia "filosofica" della filosofia, l'una sbilanciata sul versante del *metodo* l'altra su quello del *contenuto*. Oscillazione intorno alla quale si potrebbe ricostruire l'intera vicenda moderna delle storie della filosofia, da Heumann a Brucker, da Tiedemann a Hegel e così via. Rimane il fatto, però, che la sintesi tra contenuto e metodo esige, per realizzarsi, una trasformazione dei termini che la costituiscono. Da un lato, se il contenuto non manifesta una genesi storica, non riuscirà a incontrare quel metodo. D'altro lato, il metodo storico moderno, orientato alla distinzione di verità e finzione⁵, deve essere opportunamente ripensato in relazione alla materia filosofica, dove non si tratta di stabilire la realtà di "fatti" del passato ma il nesso di testi e di concezioni del mondo.

Le grandi discussioni sullo statuto della disciplina hanno riguardato, in larga parte, la possibilità e il senso di tale composizione. Una svolta di non poco conto arrivò, nel 1936, con la pubblicazione dell'opera maggiore di Arthur C. Lovejoy⁶ e con il programma, avviato dal 1923 con il celebre «Journal», di una *history of ideas*. Nella visione di Lovejoy, poi sviluppata in un «temporalistic re-

alism»⁷, la storia delle idee (qualcosa di «più specifico», scriveva, e al tempo stesso di «meno limitato» della storiografia filosofica in senso classico) aveva il compito di enucleare le *unit-ideas*, secondo un modello che sarà variamente seguito, fra gli altri, da Isaiah Berlin (la libertà) e Michel Foucault (la follia). Rimaneva indeciso se le idee costituissero un prodotto storico o una premessa trascendentale, ma ben presto, con l'influsso dello strutturalismo linguistico e antropologico, quelle idee cominciarono a indicare «strutture» immobili o, per dirla con Fernand Braudel⁸, «quasi-immobili». Anche gli storici, sulla scia di Claude Lévi-Strauss, ne seguirono le tracce⁹. E un filosofo italiano come Emanuele Severino¹⁰, avviando una laboriosa narrazione storiografica, giunse a lamentare il fatto che i filosofi avevano smarrito proprio la lezione dell'antropologia, quella «struttura», spiegò, quel «comune fondo marino», il «legame che unisce i grandi pensatori». Senza volerlo, Severino curava in senso ontologico il medesimo principio che aveva ispirato l'opera di Lovejoy, scrivendo una storia che in realtà non era una storia, ma la ripetizione dell'unico motivo che, fin dalle origini, aveva fatto «grande» la filosofia e da cui, nel corso del tempo, i pensatori, anche i più insigni, si erano allontanati.

Se la storia delle idee, nel suo sviluppo, ha perduto la capacità di rappresentare l'elemento filosofico (l'idea, la struttura, l'essere) nel divenire storico, la

“storia della cultura”¹¹ ha manifestato il limite opposto¹². Nella traiettoria “culturale”, la storia della filosofia tende a dissolversi nella storia intellettuale, nella vicenda delle istituzioni, nella ricostruzione di “costellazioni” pubbliche e private che perdono contatto con il “contenuto” teoretico della filosofia in senso proprio. In entrambe le direzioni, dunque, la storia della filosofia cessa di essere tale, risolvendosi nella considerazione di un oggetto “eterno” (come la “struttura” di cui parlava Severino) o nel vario sviluppo della storia civile e intellettuale. Le discussioni che hanno accompagnato il Novecento, come quelle, certo memorabili, che si svolsero tra Gueroult e Henri Gouhier a Bruxelles nel 1972¹³, o tra Daniel Garber e Jonathan Bennett negli Stati Uniti nel 1988¹⁴, ruotano intorno allo stesso nodo, che è lecito dichiarare non risolto sul terreno metodologico.

Nella filosofia italiana, come è noto, questo problema emerse nel convegno fiorentino del 1956 e, in modo particolare, nella relazione di Eugenio Garin¹⁵. Il convegno arrivava, d'altronde, nel momento giusto, dopo le iniziative editoriali di Nicola Abbagnano (*Storia della filosofia*) e Mario Dal Pra («Rivista di storia della filosofia»), la serie di incontri sui metodi della storia della filosofia promossi, nel 1953-1954, dalla Società Filosofica Italiana¹⁶ e un denso saggio di Arturo Massolo¹⁷ pubblicato nel 1955 su «aut aut». Nella relazione congressuale e nel più ampio saggio di *Osservazioni*

preliminari del 1959, Garin ebbe il merito di indicare con chiarezza il problema fondamentale della disciplina. Nella *pars destruens*, contestò il principio dell'«unità e continuità del filosofare»¹⁸, della «catena aurea da idea a idea»¹⁹, della visione lineare e orizzontale «dalle idee alle idee attraverso le idee», «*de claritate in claritatem*»²⁰. In particolare, mostrò la persistenza di quel modello, incarnato dal paradigma hegeliano e dalle numerose “storie” che ne erano seguite (Fischer, Erdmann e così via), tanto nelle teorie del neoidealismo (il circolo gentiliano di filosofia e storia della filosofia, la considerazione crociana della storia della filosofia come «fenomenologia dell'errore») tanto nelle più recenti tendenze “teoretiche” di Paci, Preti o Bontadini. Il chiarimento di Garin fu dunque benefico e richiamò, nella *pars construens*, al presupposto fondamentale di una storia della filosofia, per il quale, come scrisse, le idee «non si muovono su un piano a sé» ma «hanno mani e piedi»²¹, nascono dal «terreno» su cui il filosofo «si muove»²², hanno origine «corposamente “impura”»²³. In una parola, la storia della filosofia è pensabile solo se precede e non segue, alla maniera di una verifica posteriore, la filosofia sistematica: «non la storia della filosofia dopo la filosofia, ma la filosofia dopo la storia della filosofia»²⁴.

La posizione di Garin fu rafforzata e precisata dall'incontro con l'opera di Gramsci, anche se la sua riflessione si

fermò al tema della storia degli intellettuali²⁵ e non arrivò a «un confronto teorico con la filosofia della praxis»²⁶. In effetti, la critica della visione “orizzontale” della storia della filosofia (la «catena aurea da idea a idea») era stata elaborata da Marx ed Engels, ribadita da Antonio Labriola²⁷ nel suo giudizio sulle giovanili *Tesi* di estetica di Croce e perfezionata da Gramsci nei *Quaderni del carcere*. Nella seconda delle *Tesi su Feuerbach*, Marx aveva sottolineato che la verità «non è una questione teorica, ma una questione pratica», che deve essere provata nella *Wirklichkeit* e nella *Macht*²⁸; e nel primo capitolo della *Ideologia tedesca*, parlando di un *wirkliches Wissen*, di un «sapere reale», Marx ed Engels avevano illustrato il processo attraverso cui, dalla dialettica elementare del bisogno, le forze reali della società producono le idee dal terreno della non-filosofia e della «vita»²⁹. Forse conoscendo alcune pagine dell'*Ideologia tedesca* (che aveva potuto leggere a Vienna), Gramsci³⁰ spinse a fondo la critica della «filosofia che nasce dalla precedente filosofia e ne eredita i “problemi supremi”», in una parola della filosofia *speculativa*, e arrivò a concepire la storia della filosofia nell'unità con la storia e la politica³¹: se «tutti gli uomini sono filosofi»³², si trattava ormai di considerare le «visioni del mondo» di intere epoche, a partire dalla funzione elementare del linguaggio, secondo una linea di ricerca che, non a caso, sarà svolta, per citare alcuni esempi, da Max Weber (un autore

con cui Gramsci intrattenne un dialogo non superficiale³³) nel concetto di *Weltbild* e, più tardi, da Hans Blumenberg.

La filosofia della praxis cominciò a delinearsi quando Marx, nell'esilio di Bruxelles, dopo avere rotto i ponti con l'idealismo dei giovani hegeliani (*Sacra famiglia*), congedò anche la premessa filosofica feuerbachiana e materialista che aveva sostenuto la sua prima teoria del comunismo. Tra idealismo e materialismo, considerate le due linee fondamentali di tutta la filosofia europea (la *deduzione* del molteplice dall'identico e, viceversa, quella dell'identico dal molteplice), iniziò allora a delineare il *wirkliches Wissen* come una nuova filosofia, irriducibile all'intera tradizione speculativa. Il punto centrale di questo pensiero consisteva nella critica della radice *trascendentale* che, a partire da Kant, aveva guidato la negazione moderna della metafisica classica, arrivando paradossalmente alla costruzione di una ulteriore figura della metafisica. Il principio trascendentale, per cui l'oggetto della filosofia consiste nelle idee della ragione che *costituiscono* l'esperienza senza esserne *costituite* e senza trovare nella storia una *genesi* concreta, rappresentava, agli occhi di Marx, il sigillo della tradizione speculativa. E la medesima critica Gramsci rivolse a Croce (al sistema dello spirito che si era formato nella temperie del neokantismo), confutando la legittimità teorica delle forme categoriali. Quella radice trascendentale, d'altronde, ha continuato ad

agire nella filosofia contemporanea, fino alla fenomenologia e all'esistenzialismo e alle loro varie combinazioni. E ha forse trovato la sua manifestazione più conseguente nel paradigma della «strenge Wissenschaft» che Husserl³⁴, nel celebre articolo pubblicato nel 1911 su «Logos», dichiarò contro ogni «filosofia della *Weltanschauung*».

2 _ Aporia

Fin qui abbiamo considerato il solo *contenuto* della storia della filosofia, mostrando la necessità di superare il punto di vista *trascendentale*, generatore di una nuova figura della *metafisica*, espressa con particolare chiarezza nell'ideale husserliano della *strenge Wissenschaft*. In breve (questa la nostra prima conclusione), solo se l'oggetto filosofico ha una *genesì* reale nella storia, in quanto produzione della vita sociale, è possibile una storia della filosofia in senso proprio. Per questo la filosofia della praxis, specie nella più matura elaborazione gramsciana, che riconduce le idee a visioni del mondo prodotte dalla prassi umana, appare intrinsecamente disponibile al discorso storico. Si tratta ora di considerare più da vicino il *metodo* della storiografia filosofica.

Come abbiamo osservato, citando la sintesi di Carlo Borghero, la storia della filosofia utilizza il *metodo storico*. Nella sua vicenda moderna, che risale all'età cartesiana e agli abati benedettini (Jean

Mabillon, Jean de Bolland), il metodo storico ha specificato la ragione scientifica nel campo delle indagini umane, permettendo alla storiografia di distinguere, secondo la formula di Voltaire, «le récit des faits donnés pour vrais» e «le récit des faits donnés pour faux», la realtà dei fatti dalla *fable* e dalla mera finzione³⁵. Poiché i fatti del passato non possono essere osservati né riprodotti in un laboratorio, il metodo critico ha fissato questo compito in una *procedura* che si compone soprattutto di un esame intrinseco e di un esame estrinseco delle fonti e delle testimonianze³⁶. La prova delle affermazioni storiche è indicata nelle note erudite e filologiche, che corredano la narrazione dell'autore e che riassumono, in termini brevi, l'intero svolgimento di quella procedura. Non il documento come tale, ma solo la considerazione critica del documento (l'insieme della procedura), può giustificare l'attribuzione del predicato di realtà a un fatto del passato. Questa è la ragione per cui questa teoria della verità viene usualmente definita *procedurale* e opposta alle diverse teorie *sostanziali* della verità storica. Ma occorre aggiungere che questa procedura è *aperta*, tutt'altro che infallibile e sempre «provvisoria»³⁷, perché si fonda, in ultima istanza, sul confronto *quantitativo* delle fonti, sulla circostanza epistemologica per cui la *scoperta*, per essere accolta e ritenuta legittima, deve concordare con un numero prevalente di altre testimonianze³⁸.

Lo storico deve continuamente giustificare la verità delle sue affermazioni sul passato. Il modo in cui lo fa unisce la storia alle altre scienze empiriche (perciò la storia, come pensava Pasquale Villari, è effettivamente una scienza) e, al tempo stesso, la distingue da esse a causa della natura inosservabile e non riproducibile del proprio oggetto. Tuttavia, lo storico non si limita a compiere l'operazione, per quanto essenziale, del metodo critico, ma organizza il materiale, *pensa* le serie documentarie che formano il contenuto della sua ricerca. Ciò vale, a maggiore ragione, per lo storico della filosofia, che proprio in tale senso è *filosofo* (anche nel *metodo*), oltre che storico, nel significato pieno dell'espressione. Pensare è *giudicare*, come insegnava Kant e come è stato ripetuto infinite volte dopo di lui. Lo storico pensa e giudica in almeno due modi principali. In primo luogo, attraverso l'uso della *comparazione*, che permette, come chiarì Marc Bloch³⁹, la *scoperta* degli eventi, ma che, più radicalmente, consiste nel confronto tra serie documentarie differenti e nella capacità di *unificare* il molteplice in categorie generali. Secondo il criterio controllato dell'«astrazione determinata», il metodo comparativo consente allo storico di enucleare l'identico nel diverso, di elaborare quello che i filosofi chiamano, a buon titolo, il *concetto*. In secondo luogo, lo storico pensa e giudica il proprio materiale formulando ipotesi di *periodizzazione*, quindi con un itinerario logico inverso rispetto a quel-

lo della comparazione: qui, infatti, non unifica termini diversi ma, dinanzi al *continuum* del divenire e del tempo, indica differenze e fratture, epoche e forme di vita. Dall'unità (del tempo e del divenire) trae la distinzione, assumendo la grave responsabilità di strutturare la storia in momenti diversi, in epoche o forme sociali, e in passaggi (rivoluzioni) che segnano la transizione dall'uno all'altro. Così, per fare un esempio, la lenta e accidentata definizione della categoria di «modernità» rappresenta un atto di pensiero, un giudizio di carattere generale, che ancora adesso impegna il lavoro intellettuale della civiltà.

La storia della filosofia adopera questi metodi e questi strumenti di lavoro. Ma il suo contenuto non coincide del tutto con quello della storiografia⁴⁰. Non si tratta, qui, di accertare *fatti* del passato, ma di ricostruire la genesi, la struttura interna e gli effetti di un oggetto complesso, tuttora presente dinanzi allo sguardo del ricercatore (in una biblioteca o in una riproduzione digitale), che è il *testo*. Come ha scritto Jacques Roger, parlando della storia delle scienze, per la storia della filosofia il testo è «ciò che sono l'affresco o il quadro nella storia della pittura, il romanzo o il poema nella storia della letteratura»⁴¹. Il testo, dunque, è l'oggetto peculiare dello storico della filosofia, così come i fatti, e i documenti che li testimoniano, sono l'oggetto della storiografia in generale. Vi sono punti (come quando si tratta di accertare la

datazione o la produzione di un testo) in cui gli strumenti metodologici si intrecciano e si sovrappongono. Ma è evidente che lo storico della filosofia non può arrestarsi a tale procedura e deve operare una considerazione più interna (appunto filosofica) del suo oggetto.

In quanto scienza del testo, la storia della filosofia è essenzialmente una *filologia*⁴². Ma bisogna intendersi sul significato di questa espressione. Il «ritorno alla filologia»⁴³, di cui Edward W. Said parlò in una suggestiva conferenza del 2000 alla Columbia University, presuppone che la filologia venga “liberata” dalla «maledetta specializzazione»⁴⁴, dalle molteplici “aggettivazioni”, che la hanno caratterizzata nel corso del secondo Novecento⁴⁵. Presuppone, in breve, il recupero di quella «filologia vivente»⁴⁶ intesa come scienza capace di stabilire l’integrità dei testi, la loro diffusione e alterazione, i comportamenti e le intenzioni degli autori⁴⁷. Nel senso generale e propriamente filosofico di “filologia universale” che essa ebbe nella grande epoca romantica di August Boeckh, dei fratelli Grimm, di Wilamowitz (e, perché no, di Nietzsche): una filologia, come spiegava Boeckh, come scienza del «comprendere in generale», «propedeutica metodica per tutte le scienze»⁴⁸.

Se il testo è l’oggetto vivo della storia della filosofia, la filologia, concepita come scienza universale, ne rappresenta il metodo appropriato. L’analogia con il metodo critico adoperato dalla storiografia

generale appare, in questo senso, chiarificatrice. Come abbiamo osservato, lo storico interroga le testimonianze per stabilire la realtà dei fatti e giungere, per questa via, ad asserzioni vere. In maniera analoga, la storia della filosofia interroga la struttura del testo per determinare il suo oggetto specifico, ossia il *concetto*. È necessario sottolineare questa relazione intrinseca, e non trascendibile, che si stabilisce tra il *testo* e i *concetti*: una relazione che solo la filologia come scienza “universale” può articolare e svolgere. Il testo – considerato nella forma più comprensiva, come organismo teorico, genesi e *Wirkungsgeschichte*⁴⁹ – è il terreno di costituzione semantica del concetto, il luogo dove i concetti nascono nella mutua relazione di tutte le parti. Potremmo dire, con una metafora, che il concetto filosofico è “prigioniero” del testo che lo costituisce e a cui appartiene, che gli conferisce una genesi, un’origine nel tempo e nello spazio, senza la possibilità di evaderne e di passeggiare liberamente per il mondo. Di qui nascono, d’altronde, i maggiori equivoci del discorso filosofico, veri e propri “errori”, che consistono nella trasposizione impropria e nella generica attualizzazione di concetti, che ricevono un significato nella struttura testuale che li forma, fuori del loro tempo e del loro spazio storico.

Lo studio del testo (filologia) permette dunque di entrare in contatto con il concetto, con l’oggetto peculiare della *filosofia*, senza l’illusione di poterlo “liberare”

dalla struttura che lo costituisce storicamente. È in questo rapporto tra testo e concetto che la storia della filosofia acquista la sua reale fisionomia, senza dissolversi nella storia generale (storia della cultura) e senza naufragare in una posizione speculativa. Ma la scienza del testo non può limitarsi, e nel fatto non si limita, all'opera di *ricostruzione* della coerenza interna ed esterna (genesì, *Wirkungsgeschichte*) di un sistema di significati. Questa ricerca, per quanto complessa e difficile, rappresenta soltanto il momento propedeutico, didascalico (a volte didattico) del lavoro filologico. Lo studio del testo, nel suo punto più alto, produce una indagine *critica*, ossia la capacità di indicare le *ferite* della struttura, i punti in cui la coerenza del discorso filosofico viene smarrita, dove qualcosa non torna. Gli antichi greci chiamavano *aporia*, dubbio, incertezza, questo imbarazzo che l'interpretazione prova di fronte allo scandalo dell'inconseguita. Nella ferita del testo cessa, dunque, la ricostruzione e si apre lo spazio per il pensiero nuovo, per la nuova filosofia. Qui la storia della filosofia lascia la parola alla filosofia teoretica propriamente detta. Il che accade, naturalmente, solo in un senso teorico e figurale, perché le due operazioni (la ricostruzione e la critica, la storia e la teoresi) non possono mai essere separate, in quanto costituiscono, fin dall'inizio, un solo lavoro ermeneutico. Se non possiamo "liberare" il concetto dalla prigionia del testo, at-

tualizzandolo impropriamente, tuttavia possiamo (e dobbiamo) oltrepassarlo nel suo limite interno, sanare le sue ferite e così produrre nuova comprensione del mondo.

3 _ Interpolatio

Nel Quaderno 11, composto tra il 1932 e il 1933⁵⁰, Gramsci raccolse, rielaborò e completò in un apposito "capitolo" le note che, nei Quaderni 4, 7 e 8, aveva dedicato alla *Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici*⁵¹. Questo concetto di traducibilità derivava dal modo in cui Marx ed Engels, nella *Sacra famiglia*, avevano ripreso una osservazione di Hegel sul rapporto tra filosofia tedesca e prassi politica francese⁵² e da un passo del discorso di Lenin al quarto congresso dell'Internazionale del 1922, dove il leader bolscevico aveva raccomandato ai partiti europei di non assumere meccanicamente le soluzioni organizzative russe ma, appunto, di ripensarle e "tradurle" nella loro storia⁵³. Ben presto, la riflessione di Gramsci si allargò considerevolmente oltre queste fonti, fino a collegarsi a momenti cruciali della filosofia italiana, al modo in cui Bertrando Spaventa aveva esposto la circolazione del pensiero europeo e a quello in cui Antonio Labriola, specie nel quarto saggio postumo, aveva sviluppato una vera e propria teoria dell'interdipendenza⁵⁴. Il concetto gramsciano aveva evidenti connotazioni poli-

tiche (il rapporto tra socialismo “in un paese solo” e rivoluzione permanente e mondiale), ma acquistò un significato filosofico fondamentale. Come spiegò nella seconda serie di *Appunti di filosofia*, il «principio della traducibilità reciproca è un elemento “critico”», che presuppone e postula che «una data fase della civiltà ha una “fondamentalmente identica” espressione culturale e filosofica», che si differenzia per «la tradizione particolare di ciascuna “nazione” o di ogni sistema filosofico»⁵⁵. Con questa definizione, e con le considerazioni che ne seguivano, entrava in gioco il processo di formazione del concetto universale, che Gramsci leggeva nei termini della traduzione reciproca dei linguaggi nazionali e dei paradigmi teorici. La “traduzione”, insomma, diventava la chiave per decifrare il carattere unitario di una «fase della civiltà» nel suo sviluppo.

Questo principio può diventare prezioso per delineare lo statuto della storia della filosofia. Anche qui non si tratta di una novità, non solo per la grande importanza che la teoria della traduzione ha assunto nella critica contemporanea⁵⁶, ma per il filo robusto che, dalla cultura romantica all’ermeneutica, ha sempre legato l’esperienza della traduzione allo sviluppo del discorso filosofico⁵⁷. Dalle prime traduzioni europee del testo biblico (Girolamo, Lutero) al significato che la traduzione dei classici assume nell’umanesimo⁵⁸, fino alle riflessioni sulle *Methoden des Übersetzens* nell’età

romantica (Schleiermacher, Humboldt, Schlegel), si delinea il superamento del modello di traduzione come “consonanza”, cioè come equivalenza e sostituzione di segni tra lingue diverse, nel presupposto di una conformità e di una continuità del concetto⁵⁹. La traduzione diventa traducibilità, nel senso che il testo è considerato essenzialmente come il “traducibile”, come l’originale che, fin dall’inizio, è segnato dall’esigenza della traduzione. Da “consonanza” tra lingue diverse, secondo l’accordo uniforme del concetto, la traduzione diventa così “dissonanza”, riproduzione creativa del testo, circolazione di significati e, quindi, autentica produzione di tradizione e di storia. Non dunque, come riteneva Martin Heidegger, declino e decadenza della parola originaria, né forma di comunicazione inferiore al dialogo, come pensava Hans-Georg Gadamer, ma elaborazione di significati, formazione universale del concetto nella vicenda infedele dei testi.

Come traducibilità, la storia della filosofia appare, in primo luogo, una storia del testo e della sua circolazione. Questa metodologia ha trovato, d’altronde, un notevole sviluppo nella storiografia filosofica antica e medievale (platonismo, aristotelismo, averroismo e così via), in parte in quella moderna (riforma, cartesianesimo, spinozismo), mentre è appena agli inizi nella contemporaneistica, dove qualcosa è stato fatto, in anni recenti, per lo studio dello “hegelismo internazionale”⁶⁰ e per la vicenda dei testi

di Marx⁶¹. Come ha ricordato Giovanni Licata, nell'ambito di una precisa ricostruzione delle traduzioni di Averroé e della diffusione dell'averroismo tra Pico della Mirandola ed Elia del Medigo, Tullio Gregory aveva sottolineato l'importanza della *translatio studiorum* per la rinascita europea dalla fine del secolo XII, «nel doppio senso di “spostamento geografico di saperi” e di “traduzione”, che costituisce il perno della trasmissione di conoscenze tra culture diverse»⁶². Il principio della *translatio studiorum*, che Gregory aveva elaborato per spiegare il passaggio tra medioevo e modernità e che Licata ha applicato allo studio dell'averroismo, può diventare un criterio generale della storiografia filosofica, anche nel settore degli studi contemporaneistici.

Come abbiamo osservato, questo metodo incontra due obiezioni principali. In primo luogo, l'idea che la traduzione costituisca un processo sostitutivo di segni, che ribadisca la medesimezza del concetto secondo il criterio della “consonanza” e che, perciò, non produca autentica “dissonanza”. In secondo luogo, il principio, sostanzialmente di origine heideggeriana, per cui la filosofia «nasce grande»⁶³ e per il quale, di conseguenza, ogni atto di traduzione e di circolazione configura un oblio, un errore, un declino. È facile osservare che queste posizioni, sia pure distanti culturalmente, hanno in comune l'immagine del concetto come principio privo di storia, il quale, dun-

que, nel processo storico può riprodursi eguale a sé o decadere dalla perfezione originaria. In tale chiave (per riprendere gli esempi precedenti), la storia dello “hegelismo internazionale” rappresenta soltanto un malinteso e un equivoco, una radicale incomprensione della dialettica, e la storia del marxismo (uno «scandalo universale», secondo il giudizio di Maximilien Rubel) costituisce un traviamiento dal pensiero genuino di Marx, alla cui lettera bisognerebbe “tornare” con urgenza.

La filologia adopera (con particolare riguardo allo studio del testo antico e alla storia del diritto romano) la nozione di *interpolatio* per indicare una serie di alterazioni, ora volontarie ora involontarie, che caratterizzano la storia del testo. Dalla pratica degli amanuensi (che raramente o mai copiano meccanicamente i testi) alle interpolazioni omeriche eseguite dagli aedi, dalle manomissioni della tragedia attica alla letteratura cristiana, tutta la storia del testo è una storia di sostituzioni, congetture, glossemi e così via. La circolazione del testo forma una civiltà, ma solo al prezzo di continue alterazioni e correzioni, che ne determinano lo sviluppo più caratteristico⁶⁴. Sarebbe opportuno che la storia della filosofia tornasse a interrogarsi su questa funzione *storica* della *interpolatio*, che ne approfondisse il significato teorico e che la riconoscesse come un momento metodologico fondamentale del proprio lavoro. La traducibilità del testo è, prima di

tutto, attivazione di interpolazioni: anzi, la traduzione appare, come tale, già una forma di interpolazione, difficilmente distinguibile dal lavoro di alterazione.

Nello straordinario saggio che, nel 1921, dedicò alle «false notizie di guerra», Marc Bloch scrisse che per lo storico l'errore «non è soltanto il corpo estraneo ch'egli si sforza di eliminare con tutta la precisione dei suoi mezzi; egli lo considera anche come un oggetto di studio sul quale si china allorché si sforza di capire la concatenazione delle azioni umane»⁶⁵. E poco dopo aggiungeva che «l'errore non si propaga, non si amplia, non vive, che a una condizione: trovare nella società in cui si diffonde un terreno di coltura favorevole»⁶⁶. Nelle ricerche su Bianca di Castiglia e sui re taumaturghi, il grande storico mostrò le possibilità di una ricerca sull'errore, o almeno su ciò che egli considerava tale. Che poi non è errore o solo

errore, almeno nella storia della filosofia, ma sviluppo di nuovo pensiero per “dissonanza” e, spesso, per fraintendimento. Che lo storico ha il compito di ricostruire e di comprendere, cogliendone non tanto l'equivoco ma soprattutto la novità. Come quando, per ricordare un caso esemplare, Engels cambiò le parole della terza tesi di Marx su Feuerbach, scrivendo «umwälzende Praxis» invece di «revolutionäre Praxis» e contribuendo, con tale alterazione, a quella catena di “equivoci” che, nelle traduzioni infedeli in italiano e in altre lingue europee, formeranno il lessico di una filosofia della praxis⁶⁷. Della «ben rotonda Verità», di cui avrebbe parlato Parmenide nel poema sulla natura, non si dà alcuna storia⁶⁸; è solo nella *doxa*, nella mutevole opinione dei mortali, che i concetti trovano uno sviluppo e che la filosofia si manifesta nella sua effettiva fisionomia.

_ Note

1 _ M. MUSTÈ, *La filosofia italiana come problema*, «Filosofia italiana», X (2015) 1, pp. 1-21.

2 _ J. COHEN, *Théorie de la figure*, «Communications», XVI (1970), pp. 3-25.

3 _ C. BORGHERO, *Interpretazioni, categorie, funzioni. Narrare la storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2017, p. XXVII, p. 510.

4 _ M. GUEROULT, *Dianoématique*, 3 voll., Aubier, Paris 1983-1988.

5 _ M. MUSTÈ, *La storia: teoria e metodi*, Carocci, Roma 2005, pp. 10-37.

6 _ Cfr. C.A. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1966.

7 _ C.A. LOVEJOY, *L'albero della conoscenza*, il Mulino, Bologna 1982.

8 _ F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino 1986, p. XXVII.

9 _ Cfr. C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 2008, pp. 207-275; M. MUSTÈ, *La “via alla storia” di Carlo Ginzburg*, in *Streghe, sciamani, visionari. In margine a “Storia notturna” di Carlo Ginzburg*, a cura di C. Presezi, Viella, Roma 2019, pp. 357-380;

Id., «L'accès à l'histoire» de Carlo Ginzburg, traduit de l'italien par Martin Rueff, «Incidence» (printemps 2022) 16, pp. 21-45.

10 _ E. SEVERINO, *La filosofia antica*, Bompiani, Milano 1984, p. 11.

11 _ Cfr. P. ROSSI, C.A. VIANO, *Storia della filosofia e storia della cultura*, «Rivista di filosofia», XLVI (1955), pp. 327-341.

12 _ E. GARIN, *La filosofia come sapere storico. Con un saggio autobiografico*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 76.

13 _ Cfr. C. PERELMAN (a cura di), *Philosophie et méthode. Actes du colloque de Bruxelles*, Université de Bruxelles, Bruxelles, 1974, pp. 17-27, 61-74.

14 _ P.H. HARE (a cura di), *Doing Philosophy Historically*, Prometheus Books, Buffalo-New York 1988, pp. 27-43, 62-69.

15 _ E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, cit., pp. 3-17.

16 _ Cfr. N. ABBAGNANO *et al.*, *Verità e storia: un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, Arethusa, Asti 1956; M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 101-113.

17 _ A. MASSOLO, *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze 1973, pp. 15-28.

18 _ E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, cit., p. 3.

19 _ Ivi, p. 69.

20 _ Ivi, p. 135.

21 _ Ivi, p. 29.

22 _ Ivi, p. 72.

23 _ Ivi, p. 47.

24 _ Ivi, p. 37.

25 _ E. GARIN, *Intervista sull'intellettuale*, a

cura di M. Ajello, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 3-18.

26 _ G. VACCA, *Eugenio Garin interprete di Gramsci*, in *Il Novecento di Eugenio Garin*, a cura di G. Vacca e S. Ricci, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2011, pp. 273-305: 281.

27 _ A. LABRIOLA, *Carteggio. V. 1899-1904*, a cura di S. Miccolis, Bibliopolis, Napoli 2006, pp. 139-142.

28 _ K. MARX, F. ENGELS, *Gesamtausgabe (MEGA)*, Band 3, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 19-21.

29 _ K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1979, pp. 18-22.

30 _ Cfr. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 1271.

31 _ Cfr. M. MUSTÈ, *Gramsci nella storiografia filosofica e nella storia della cultura*, in *Egemonia e modernità. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, a cura di F. Frosini e F. Giasi, Viella, Roma 2019, pp. 189-211.

32 _ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1342.

33 _ Cfr. M. MUSTÈ, *Rivoluzioni passive. Il mondo tra le due guerre nei Quaderni del carcere di Gramsci*, Viella, Roma 2022, pp. 84-97.

34 _ E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa*, a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 3-12.

35 _ F.M.A. VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie, par des amateurs. Septième partie*, Cramer, Genève 1771, p. 19.

36 _ F. CHABOD, *Lezioni di metodo storico*, Laterza, Bari 1973, pp. 61-105.

37 _ F. VERDE, *Storia (della filosofia) e cono-*

- scenza. *Alcune considerazioni di metodo*, «Syntesis», VIII (2021), pp. 119-141: 132-133.
- 38 _ M. MUSTÈ, *Storia, metodo, verità*, in «La Cultura», LII (2014) 2, pp. 277-291.
- 39 _ M. BLOCH, *Storici e storia*, a cura di É. Bloch, Einaudi, Torino 1997, pp. 97-104.
- 40 _ Cfr. F. VERDE, *A cosa serve oggi fare storia della filosofia? Una modesta riflessione*, Petite plaisance, Pistoia 2018, pp. 41-53; ID., *Storia (della filosofia) e conoscenza*, cit., pp. 119-141.
- 41 _ J. ROGER, *Per una storia storica delle scienze*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXII (1984) 3, pp. 285-314:311.
- 42 _ M. BISCUSO, *La tradizione come problema. Questioni di teoria e storia della storiografia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2013, p. 16.
- 43 _ E.W. SAID, *Umanesimo e critica democratica. Cinque lezioni*, Il Saggiatore, Milano 2007, pp. 83-108.
- 44 _ G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Le Lettere, Firenze 1988, p. 8.
- 45 _ Cfr. S. RAPISARDA, *La filologia al servizio delle nazioni. Storia, crisi e prospettive della filologia romanza*, Mondadori, Milano 2018, pp. 17-57.
- 46 _ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., p. 857, p. 1430.
- 47 _ Cfr. A. VARVARO, *Prima lezione di filologia*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 28-29; L. CANFORA, *Filologia e libertà. La più eversiva delle discipline, l'indipendenza di pensiero e il diritto alla verità*, Mondadori, Milano 2008, pp. 9-20.
- 48 _ A. BOECKH, *La filologia come scienza storica. Enciclopedia e metodologia delle scienze filologiche*, a cura di A. Garzya, Guida, Napoli 1987, p. 67.
- 49 _ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1986, pp. 350-357.
- 50 _ Cfr. G. COSPITO, *Verso l'edizione critica e integrale dei Quaderni del carcere*, «Studi storici», LII (2011) 4, pp. 881-904:903.
- 51 _ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 1468-1473.
- 52 _ K. MARX, F. ENGELS, *La sacra famiglia*, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 47.
- 53 _ V. LENIN, *Opere complete*, vol. XXXIII, a cura di B. Bernardini, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 395-396.
- 54 _ M. MUSTÈ, *Marxismo e filosofia della praxis*, Viella, Roma 2018, pp. 218-222.
- 55 _ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., p. 851.
- 56 _ Cfr. G. MOUNIN, *Teoria e storia della traduzione*, Einaudi, Torino 1965, pp. 69-202.
- 57 _ Cfr. J.R. LADMIRAL, *Traduire. Théorèmes pour la traduction*, Gallimard, Paris 1994.
- 58 _ Cfr. G. FOLENA, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991.
- 59 _ D. DI CESARE, *Utopia del comprendere. Da Babele ad Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 2021, p. 53.
- 60 _ T.S. HOFFMANN, *La specificità della fortuna di Hegel in Italia nel contesto dello hegelismo internazionale dell'Ottocento*, in *La fortuna di Hegel in Italia nell'Ottocento*, a cura di M. Diamanti, Bibliopolis, Napoli 2020, pp. 89-106.
- 61 _ F. GIASI, M. MUSTÈ (a cura di), *Marx in Italia*, Treccani, Roma 2020, pp. 1-25.
- 62 _ G. LICATA, *Secundum Avenroem. Pico della Mirandola, Elia del Medigo e la "seconda rivelazione" di Averroè*, Officina di studi medievali, Palermo 2022, p. 7; cfr. T. GREGORY, *Translatio*

studiorum, «Quaderni di storia», XXXV (2009) 2, pp. 5-39; ID., *Translatio linguarum. Traduzioni e storia della cultura*, Olschki, Firenze 2016.

63 _ E. SEVERINO, *La filosofia antica*, cit., p. 15.

64 _ G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, cit., pp. 113 sgg.

65 _ M. BLOCH, *Storici e storia*, cit., p. 165.

66 _ Ivi, p. 167.

67 _ Cfr. M. MUSTÈ, *Umwälzende Praxis. La terza tesi su Feuerbach nel marxismo italiano*, in *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, a cura di C. Tuozzolo, Aracne, Roma 2020, tomo 1, pp. 61-81.

68 _ Sulla controversa attribuzione del verso al poema di Parmenide si veda la dotta ricostruzione di F. FRONTEROTTA, *Citazione o frammento? Sulla tradizione indiretta dei filosofi preplatonici: il caso di Parmenide*, in *Le opere dei filosofi e degli scienziati. Filosofia e scienza tra testo, libro e biblioteche*, a cura di F.A. Meschini, Olschki, Firenze 2011, pp. 61-76. L'articolo presenta una interessante riflessione (anche con riferimento a scritti recenti di Osborne e Pradeau) sui concetti di «frammento» e «citazione» (ivi, pp. 61-63) che aiuta ad articolare ulteriormente le questioni del testo, della filologia e della interpolazione indicate sopra.

