NOTE SUL RAPPORTO FILOSOFIA E STORIA DELLA FILOSOFIA



These "notes on the complex relationship between philosophy and the history of philosophy*" are an attempt to look at several fundamental theoretical issues that emerge as central to any new understanding of the history of Western philosophy. After briefly considering a few of the key figures for historiography as it came to exist in renaissance humanism and in modernity (Pico della Mirandola, Steuco, Hegel…), the article focuses upon two contrasting voices (Alain in the area of French culture and Foresi in the area of Italian culture) which allow us to identify original paths for further research and for attempts at a fresh expression of the complex relationship between* philosophy and the history of philosophy *from its inception. What is put forward here places at the centre of the question a redefinition of the relationship and looks to the opening up of new possibilities that could revitalize European culture, leading to a new form of humanism ("continuing humanity"), while renewing and rethinking the challenge of the past. A privileged place of this kind of possibility for new thinking would seem to be precisely the history of philosophy, which offers a space where ideas can be evaluated in comparison with one another and where there can be a redefinition of every possible philosophical tradition.*

di
MASSIMILIANO MARIANELLI

In queste note sul rapporto *filosofia-storia della filosofia,* ci proponiamo di considerare alcuni momenti della storia del pensiero nei quali viene tematizzato lo stesso rapporto, per aprire quindi a possibili vie di ripensamento dello stesso nesso. Come nel caso di molte storie specialistiche, anche lo studio storico della filosofia è un prodotto tipico della modernità. La stessa disciplina nasce come sviluppo dell'erudizione sei-settecentesca. In realtà, già tra '400 e '500 si ha una specifica attenzione per la Storia della filosofia e si fa strada l'idea di una sapienza antica, da cui la stessa filosofia trarrebbe origine. Due posizioni dell'umanesimo-rinascimento risultano emblematiche a mio parere: l'esposizione della *Oratio de hominis dignitate* in Pico della Mirandola (1469-1533) e quella del *De perenni philosophia* in Agostino Steuco (1497-1548). Si tratta di due esposizioni in qualche modo speculari: l'una che tende a leggere un percorso della storia del pensiero che conduce all'unità, alla sintesi delle tradizioni «strutturalmente connotabili come vie»[1] di umanizzazione (Pico); l'altra (Steuco) che vede la storia della filosofia come l'esplicazione di quel percorso di allontanamento da una verità originaria (l'unità) perduta e i cui segni si trovano (in diversi modi e forme) nelle diverse tradizioni e lingue[2].

Dal '500, in ogni caso, si fanno strada diverse vie parimenti legittime alla *philosophia perennis*[3], che ritroviamo nei primi tentativi di delineare una storia complessiva della filosofia, come ad esempio la *Bibliotheca philosophorum classicorum authorum chronologica* di Jhoannes Jacobus Frisius (1592), o la *History of philosophy* di Thomas Stanley (1655). Saranno quindi sempre più numerosi gli scritti dedicati a presentare le dottrine dei filosofi del passato o anche l'intero corso della storia della filosofia, ma soltanto successivamente si svilupperà un atteggiamento critico, atteggiamento qualificante una parte significativa della riflessione settecentesca sull'argomento.

Soltanto a titolo esemplificativo ricordiamo il lavoro di Tennemann, che alla fine del secolo ridiscute aspetti del criticismo kantiano, e la sua tesi centrale propone un approccio alla storia della filosofia che consente di trovare un ordine nel caos dei sistemi. La storia, acquisendo un ordine sistematico, fornirebbe una conferma della verità del sistema critico. Più propriamente per Tennemann la storia della filosofia è la storia di tutti i sistemi possibili, cioè il sistema delle filosofie depurate di tutti gli elementi empirici e trasformate in puri tipi ideali, colti e interpretati insieme alla luce di uno sguardo che possa interpretarli appunto come collegati[4]. Si tratta in qualche modo dell'assunzione di un punto di vista esterno da cui leggere "criticamente" la storia del pensiero; ma lo stesso sguardo esterno è già prospettico e in qualche modo interno alla *Storia della filosofia*, orientandone il cammino pre-

1) A. Capecci, *Il pregiudizio storico*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 125 ss.
2) In proposito cf. *ibid*., pp. 71-100. Significativa la partizione e lo stesso problema della partizione posto da Steuco e risolto indicando le diverse tradizioni come espressioni di un'unica fonte originaria e immagini delle tre Persone della Trinità.
3) In proposito cf. la voce *Filosofia*, a cura di P. Rossi, in «Enciclopedia Filosofica», Bompiani, Milano 2006, vol. XI, p. 11170.
4) In proposito cf. G. Santinello, *Kant e Tennemann: considerazioni sulla storia della filosofia*, in G. Santinello, *Metafisica e critica in Kant*, Bologna 1965, pp. 317-333; S. Givone, *La storia della filosofia secondo Kant*, Mursia Milano 1972; e cf. G. Semerari, *Pensiero e narrazioni: modelli di storiografia filosofica*, Dedalo, Bari 1995 pp. 76 ss.

cisamente a partire dalle categorie elaborate dal criticismo kantiano. Con Hegel, peraltro critico dello stesso Tennemann[5], si fa strada l'idea dell'impossibilità di tale sguardo esterno e si pone il problema della definizione di un criterio interno alla filosofia stessa, capace di indicarne il corso; si fa strada quindi l'idea che la storia sia lo sviluppo che l'umanità compie, percorso riconducibile a dei principi (rinvenibili nelle scienze, nelle produzioni collettive, …) che si impongono nelle varie epoche; questa stessa idea è in qualche modo, e per certi versi fondamentalmente, espressione di un'epoca e precisamente di quella moderna. Forse proprio per questo si fa risalire ad Hegel la nascita della *Storiografia filosofica*. Il filosofo tedesco non ritiene sufficiente un concetto esterno alla filosofia per fare storia della filosofia. Occorre trovare un concetto interno a ciò di cui si intende fare la storia, perché quello della filosofia, data la varietà delle filosofie, è un ambito nel quale non sembrerebbe esserci un contenuto immutabile nel corso dei secoli, di cui fare la storia.

Fare storia della filosofia non è lo stesso che fare storia del cristianesimo, a parere di Hegel; non è quindi lo stesso che fare la storia di un "oggetto" del quale abbiamo un contenuto immutabile. Da qui la radicale soluzione hegeliana che, criticando ogni tipo di approccio esterno alla storia della filosofia, affermerà la necessità di un approccio interno: l'oggetto della filosofia è lo stesso soggetto a mutamento. Nel caso di Hegel siamo in una prospettiva che identifica in qualche modo filosofia e storia, qualificandole come *due facce della stessa medaglia*. Scrive propriamente Hegel:

> «l'idea come concreta in sé e svolgentesi […] è una totalità che contiene in sé copia di stadi e momenti […] la filosofia è […] la conoscenza di siffatto svolgimento […] In tale guisa la filosofia è sistema in svolgimento, e così pure la storia della filosofia»[6].

Proprio a partire da questo esito radicale dell'idealismo è possibile però, già nelle espressioni neoidealiste soprattutto italiane e successive al filosofo tedesco, qualificare meglio il rapporto tra le due "facce", che ultimamente è caratterizzabile come relazione tra storiografia (filosofica) e teoresi. In proposito, Giovanni Gentile sostiene l'unità, almeno dialettica, di filosofia e storia della filosofia: nel 1907, nel saggio *Il concetto della storia della filosofia*, poneva, come requisito necessario di chi fa Storia della Filosofia, il sapere "che cos'è la filosofia di cui si vuole fare storia", il che equivale a richiedere alla storia della filosofia l'elaborazione preliminare di un "un concetto unico di filosofia", del quale appunto fare la storia. Tale principio sembra già chiaramente operante, sebbene evidentemente non posto nei termini di un problema storiografico, nell'*excursus* proposto da Aristotele in *Metafisica* I, dove lo Stagirita delinea un percorso storico che rappresenta, appunto, una prima forma di storia della filosofia nella quale si parla di quanti, prima di lui, si sono occupati di quella scienza delle "cause prime" di cui tratta il filosofo. Lo stesso *excursus* storico proposto da Aristotele è, primaria-

5) In proposito cf. A. Capecci, *Il pregiudizio storico*, cit., pp. 144 ss.
6) G.W.F. Hegel, *Introduzione,* in *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 38-39.

mente e fondamentalmente, un modo di fare filosofia. Ed è dunque rilevabile già nell'antichità l'attenzione, propriamente filosofica, per la storia del pensiero, che si qualifica come il luogo nel quale la stessa filosofia, o almeno un certo modo di intenderla, trova una sua fondazione. L'intento di Aristotele nello stesso libro non è propriamente quello di tramandare il pensiero dei filosofi che lo hanno preceduto: egli si propone piuttosto di confutarli, di mostrare la loro unilateralità, di fornire un quadro complessivo della speculazione precedente che possa giustificare le proprie teorie[7].

Propriamente nel confrontarsi con chi lo ha preceduto, Aristotele fa filosofia; e il suo *excursus* rappresenta una delle basi solide attraverso le quali possiamo definire o qualificare gli inizi della storia del pensiero filosofico[8]. In qualche modo, "l'invenzione" della tradizione filosofica compiuta da Aristotele per mettere alla prova la sua teoria delle *cause e principi primi*, divenne poi la base della dossografia che da Teofrasto (scuola aristotelica) arriverà e si diffonderà in età ellenistica e romana. Fare Filosofia, già nel caso di Aristotele, significa dunque definire quel luogo nel quale è possibile l'argomentazione filosofica: la sua tradizione, la sua storia.

Nel 1909, ancora Gentile, in *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, risolveva il problema con la formula «la filosofia è storia della filosofia e la storia della filosofia è filosofia»[9]. In tale circolarità è contenuto forse l'insegnamento più importante della lezione hegeliana, che consiste probabilmente nel fatto che la storiografia filosofica non può essere mai descrittiva. Questo è un assunto che vale per ogni modello storiografico, e che qualifica ultimamente il nesso, ineliminabile, tra storiografia dossografica (rassegna, o come criticamente la indica Hegel, "filastrocca di opinioni") e storiografia teoretica: in realtà non c'è dossografia che non implichi un punto di vista, una prospettiva da cui le stesse opinioni sono "tramandate". In altri termini, come rileva Marino Gentile, non si dà dossografia senza teoresi, o almeno senza una storiografia di tipo teoretico[10]. Lo stesso nesso è presente e operante in ogni modello storiografico, sia storicista che, anche se da prospettive molto distanti, ermeneutico (ci riferiamo all'ermeneutica contemporanea, esemplarmente alle due formulazioni gadameriana e ricoeuriana), nel vivo e ancora attuale dibattito sull'argomento. Basti pensare, in proposito, alla pubblicazione del fascicolo n. 1 del 2009 delle "*Annales*", interamente dedicato ai rapporti tra la Storia e la Filosofia che ha sollecitato recentemente la stessa *Società italiana di Storia della Filosofia* ad avviare nuovamente un'amplia riflessione sui metodo e i problemi della storiografica filosofica[11]. Non intendiamo in questa sede consi-

7) In proposito cf. M. Gentile, *Introduzione*, in Aa.Vv., *Saggi di una nuova storia della filosofia*, a cura di M. Gentile, Cedam, Padova 1973, pp. 73 ss; e A. Capecci, *Il pregiudizio storico*, cit., pp. 7 ss.

8) In proposito cf., in questo stesso numero della rivista, M. Mantovani, *Aristotele e l'aristotelismo. Cenni, in prospettiva didattica, ad una delle tradizioni più costanti della filosofia occidentale*.

9) G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975, p. 100.

10) Cf. M. Gentile, *Introduzione*, cit., pp. 12 ss.

11) Cf. in proposito nel «Bollettino della Società Italiana di Storia della Filosofia», III-IV (2/2010-1/2011), gli interventi di G. Cacciatore (*Nuove "frontiere" e nuovi concetti per la*

derare nello specifico lo stesso dibattito; proponiamo piuttosto due vie in qualche modo "esterne" e alternative rispetto al consueto modo di intendere il problema: Pasquale Foresi in ambito italiano e Alain in ambito francese.

La proposta di Pasquale Foresi, sintetizzata in un breve saggio dal titolo *Filosofia e storia della filosofia* apparso in *Note di filosofia*[12], sembra rappresentare una possibile via di ripensamento dello stesso nesso. L'approccio proposto da Foresi invita a un confronto con il pensiero, il cui studio

> «si rivela come lo strumento attraverso il quale acquista evidenza in me ciò che io penso, ciò che io sono. Questo, infatti, mi veicolano gli scritti dei filosofi: quell'anima della verità che è già profondamente mia. Studiare diventa allora sinonimo di entrare in questo rapporto che si instaura fra loro, che mi porgono una data verità, e me, che già tale verità possiedo»[13].

Conoscendo gli altri, rileva dunque Foresi, giungo a conoscere me. Precisamente in questo senso

> «viene ad instaurarsi una identificazione di filosofia e storia della filosofia, fra la filosofia come storia e ciò che io penso, per quel tanto di verità che di questa storia ritrovo in me. Questa è la mia filosofia, è la storia della filosofia che si riversa in me»[14].

Evidentemente questo tipo di approccio alla filosofia presuppone una qualificazione della stessa come essenzialmente etica. Scrive infatti ancora Foresi: «l'autentico filosofare si manifesta, dunque, percorso da una profonda eticità, nel senso che implica la coerenza tra pensare ed essere, la continua adesione vitale a ciò che si è»[15]. Sia pure partendo da una formazione e prospettiva culturale molto distante, il filosofo Alain (pseudonimo di Emile Chartier, professore del Liceo Enrico IV nella Francia tra '800 e '900) rileva che la filosofia per sua natura è *etica* ed è una pratica di vita: suo compito è quello di trovare e "continuare l'uomo". Alain, espressione di una sensibilità tipicamente francese e lontana dal mondo accademico, direttamente o indirettamente ha fatto scuola al '900 francese[16], aprendo un modo di fare filosofia e di intendere la sua storia, distante dalle prospettive ideali-

storia della filosofia, pp. 13-23), F. Tessitore (*A proposito del volume degli "Annales" sul problema di "Histoire et philosophie"*, pp. 23-37), G. Piaia (*"Storia e Filosofia" nelle "Annales" 2009*, pp. 37-53); e nel «Bollettino della Società Italiana di Storia della Filosofia», V (2/2011), gli interventi di C. Borghiero (*Le "Annales" e la storia della filosofia in Italia*, pp. 49-71) e F. Abbri (*Un "nuovo" dibattito sulla storiografia filosofica: "Annales" e "Philosophia" III-IV*, pp. 71-87).

12) P. Foresi, *Note di filosofia*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 183-191.

13) *Ibid*, p. 185.

14) *Ibid*.

15) *Ibid*., p. 188.

16) Tra i suoi allievi al Liceo Enrico IV di Parigi, ricordiamo soltanto alcuni dei nomi più significativi: André Maurois, Jean Prévost, Simone Weil, Michel Alexandre, Georges Canguilhem, Raymond Aron, Pierre Bost, Maurice Toesca.

stiche e neoidealistiche tedesche e italiane[17], che sembra tratto caratteristico della cultura francese contemporanea, capace di metabolizzare pensieri anche distanti tra loro. Alain rileva che per poter comprendere il corso della filosofia occorre tornare al suo significato originario, per individuarne oltre che il senso anche l'orientamento, il suo dover essere, la natura più propria della filosofia. Egli afferma che per sua natura la filosofia «*vise toujours à la doctrine éthique, ou morale*»[18], e intende mostrare che in tutti i tempi e in tutte le civilizzazioni ci sono stati dei «*filosofi,* [cioè] *hommes modérateurs, hommes de bon conseil, médecins de l'âme en quelque sorte*»[19]. Si tratta forse di una provocazione che Alain propone per tentare di sfuggire alle troppo semplici classificazioni, e per mostrare un'idea di storia della filosofia che è tutt'altra cosa da quella raccontata dai manuali e che è conseguenza della definizione di filosofia proposta, per cui sono propriamente filosofi quei saggi la cui opera e pensiero definiscono una *civilisation* nella quale è possibile riconoscere «l'uomo [l'umanità] che è attorno a voi, e i vostri sentimenti [...tutto ciò sarà...] bello se è umano». Questo è il corretto modo di intendere, considerare e leggere la tradizione filosofica e per questo Alain invita a proseguire «in questa direzione, […] quella del vero filosofo»[20]. Scrive Alain: «se avete dubbi, basta aprire Platone ovunque […] e scartate l'idea che Platone sia difficile. Quello che mi propongo qui di Platone non è né nascosto, né difficile, né discutibile. Fate questo passo, che è decisivo per la cultura»[21]; tale «passo» è il contributo decisivo per «continuare l'uomo»[22], come rileva nel 1936, opponendosi a quel modo di fare storia della filosofia espressione di un atteggiamento che vede nel passato, nei pensatori precedenti, momenti destinati a un superamento[23].

Alain ritiene che non ci sia un superamento di pensieri; ma c'è l'uomo, che possiamo ritrovare anche, e forse supremamente, ad esempio nei miti nei quali si sedimenta la cultura di un popolo e nei quali è possibile avere un contatto diretto con la spiritualità e l'umanità di chi ci ha preceduto. Il sapere filosofico, ancora in tale prospettiva, non è l'amore per una saggezza qualificata da Alain come desiderio di verità e giustizia. Le due dimensioni, quella conoscitiva ed etico-morale, non sono separabili, e pertanto la conoscenza delle cose, il tentativo di superare superstizioni e dogmatismi, implicano una condotta morale conseguente. Proprio per questo, non necessariamente, per Alain, sono filosofi quelli che troviamo nei più comuni manuali di storia della filosofia, e non considera "saggi" soltanto le grandi figure comunemente inserite nella storia del pensiero, bensì figure che sono state anche onorate; fa quindi l'esempio, che può apparire disorientante, di Giuseppe in Egitto[24]. L'eticità del pensiero diventa dunque elemento determinate

17) Certamente non sono soltanto idealistici gli approcci alla storia della filosofia tedeschi e italiani; in riferimento alla tradizione italiana cf. il fondamentale lavoro di M. Ferrari, *Non solo idealismo, filosofi e filosofie in Italia tra ottocento e novecento*, Le lettere, Firenze 2006.
18) Alain, *81 Chapitres sur l'esprit et les passions*, in *Les passions et la sagesse*, a cura di G. Beneze, pref. di A. Bridoux, Gallimard, Bibliotèque de La Pléiade, Paris 1960, p. 1073.
19) *Ibid*.
20) *Ibid*.
21) *Ibid*.
22) In proposito cf. G. Invitto, *Alain un filosofo dei segni*, Piero Manni, Lecce 1999, p. 74.
23) Cf. Alain, *Histoire de mes pensées*, Gallimard, Paris 1936, p. 54 e 104.
24) Alain, *81 Chapitres sur l'esprit et les passions*, cit., p. 1073.

per distinguere chi è filosofo da chi non lo è, e ciò evidentemente invita ad un ripensamento delle stesse partizioni in precedenza proposte, proprio perché il corso della filosofia non è qualificabile come un progressivo processo di superamento di idee e pensieri, bensì come un tentativo di "continuare l'uomo", che spesso costringe ad una sorta di "archeologia del sapere" e a ricercare quei momenti della storia dell'umanità nei quali l'"uomo stesso" si è mostrato a sé nella sua più pura autenticità e unità di vita e pensiero.

In tale prospettiva, la filosofia si presenta quale via della saggezza e in qualche modo essenzialmente etica. Assume valore così la tradizione; non tanto come successione di pensieri, bensì come un confidare nei «consigli dei saggi», cioè in quanti fanno o hanno fatto filosofia. La filosofia esige dunque fiducia e atto di giudizio: essa è anzi il luogo in cui l'attività critica e di giudizio può mettersi alla prova. Proprio per sottolineare il ruolo della storia della filosofia, rileva Alain: «il vero metodo per formare la nozione di filosofia, è di pensare che ci sono stati filosofi»; e spiega che ogni discepolo dovrà rappresentarsi l'immagine di questi strani uomini «*qui jugeaient les rois, le bonheur, la vertu et le crime, les dieux mêmes et enfin tout*»[25].

In questo senso egli predilige il confronto diretto con gli autori dai quali ritiene di ricevere sempre nuove lezioni, rilevando che la filosofia sarà sempre "*mal connue*" poiché non si potrà mai riassumere, non si potranno mai fare rassegne capaci di cogliere pienamente il senso di un pensiero; da qui la polemica contro i manuali di storia della filosofia: «tutte le volte che se ne parla [della storia della filosofia] bisogna rifarla»[26]. In tale prospettiva, tale tradizione si presenta come una pratica che sembra mettere a rischio la storicità di idee e pensieri, disponendo la filosofia ad una possibile declinazione relativistica che rischia di mettere in discussione il suo stesso statuto.

Ciò che infine sembra mancare, o cui sembra tendere Alain ma senza ulteriormente qualificarlo, è un contesto veritativo, un orizzonte ontologico che sottende alla stessa attività di *giudizio*. In altri termini, il filosofo francese non riconosce un certo grado di verità all'esito del percorso del "riconoscimento" nel quale vengo in contatto con l'altro e nel quale mi riconosco io stesso nel tentativo di "continuare l'uomo". Certamente questa è un'ulteriore linea di ricerca da seguire e rispetto alla quale ancora, a mio parere, il saggio *Filosofia e storia della filosofia* di Foresi propone ulteriori vie di approfondimento. Infatti l'autenticità del pensiero, la naturale connotazione etica della filosofia, per Foresi non è soltanto criterio di demarcazione tra chi è filosofo e chi non lo è.

Egli ritiene che la coerenza, anzi l'unità di pensiero e vita, sia garanzia di un pensiero autentico, che riconosco nella sua autenticità in ciò che è vero nei "saggi" con i quali mi confronto, e che fa essere il filosofo «anche suo malgrado, espressione del vero insito nel suo pensiero»[27]. Pensare il nesso tra filosofia e storia della filosofia in tale prospettiva, significa propriamente indicare un metodo per fare filosofia e considerare la tradizione (la storia della stessa filosofia) come il luogo nel quale tale metodo può essere messo alla prova. Non contano tanto le partizioni, conta piuttosto la capacità di «donarsi esistenzialmente all'essere

25) *Ibid*.
26) Alain, *Spinoza*, Gallimard, Paris 1949, p. 9.
27) P. Foresi, *Note di filosofia*, cit., p. 188.

ricercando e donando agli altri»[28]. Anzi, proprio da tale "ricerca e donazione" è forse possibile proporre nuove partizioni, libere anche da consolidati *topoi*[29]. Certamente tale atteggiamento rischia di lasciare indefinito lo spazio di ciò che è propriamente qualificabile come tradizione, ma al tempo stesso sembra consentire una maggiore apertura al rapporto tra cultura e culture e alle sfide della *Storia della filosofia*, nel nostro tempo tesa tra tentativi ingenui e superficiali di eclettismo, che seguono facili vie di multiculturalismo, e una sorta di saturazione del sapere e della cultura occidentale (specialmente europea), che pare non riesca a trovare nuove vie per il pensiero. Seguendo la prospettiva indicata da Foresi, la *Storia della filosofia* sembra porsi come lo spazio privilegiato per un dialogo nel quale, attraverso la relazione con l'altro, riconosco la verità che "sono".

In questo senso, egli afferma che tale spazio di dialogo è propriamente luogo di manifestazione del pensiero, e spazio in cui può realizzarsi una «continua proiezione di me verso la verità che io cerco, che mi fa essere, che mi fa esistere, che mi fa donare in esistenza agli altri ciò che ho scoperto. E in ciò è la condizione del progredire filosofico dell'intera umanità»[30].

Ancora in tale prospettiva dunque, la questione del ripensamento del nesso vitale tra filosofia e storia della filosofia diviene anche e al tempo stesso occasione di apertura di nuove vie capaci di ri-vitalizzare la cultura europea e "continuare l'uomo"; proseguire un umanesimo, già presente nelle diverse tradizioni e culture, che chiede ancora di essere attualizzato. Certamente, perchè una cultura possa "rinnovarsi", qualificando prospettive di nuovo umanesimo, occorre che essa stessa sia "una", che abbia una identità pur aperta e comprensiva. Il tema di una sua definizione, e specificamente una seria riflessione su quel luogo che qualifichiamo come *storia della filosofia*, rappresenta una delle questioni più significative su cui anche le sollecitazioni e suggestioni proposte da Foresi, e più in generale l'attuale contesto culturale, invitano a riflettere specialmente l'Europa, chiamata a salvaguardare il valore del proprio passato e a ridefinire una tradizione e identità filosofica non più assolutamente dominanti. Tale progetto è certamente possibile soltanto se si dà un luogo nel quale elaborarlo. Questo, infine, il valore della *Storia della filosofia*, in modo particolare per il pensiero occidentale; essa infatti rappresenta lo spazio nel quale lo stesso confronto, la stessa messa in discussione sulle identità e infine qualunque progetto di nuovo umanesimo è ipotizzabile.

MASSIMILIANO MARIANELLI
Ricercatore Universitario presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia
massimiliano.marianelli@unipg.it

28) *Ibid*.
29) *Topoi* che ritroviamo ad esempio anche nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, nelle quali, stando alla ricostruzione fattene dagli studenti, egli si riferiva testualmente e in qualche modo acriticamente a intere parti (specialmente per la filosofia medievale) ereditate dalla *Storia della filosofia* del britannico Brucker, prima aspramente criticata come "filastrocca di opinioni" (in proposito, cf. ancora M. Gentile, *Introduzione*, cit., p. 31). Cf. ancora *ibid.*: «l'esempio di Hegel - scrive Marino Gentile - è stato largamente seguito dalla successiva storiografia filosofica ed è imitato anche oggi, con una imitazione che è tanto più forte, perché molte volte inconsapevole».
30) P. Foresi, *Note di filosofia*, cit., p. 191.