

STORIA DELLA FILOSOFIA, STORIOGRAFIA E STORICISMO IN R. G. COLLINGWOOD, L. STRAUSS E A. MOMIGLIANO

Carlo ALTINI

1. Nel 1967 Arnaldo Momigliano pubblica, sulle pagine della *Rivista storica italiana*¹, un breve saggio sul rapporto tra pensiero politico classico ed ermeneutica in Leo Strauss. Al di là dell'acuta analisi sulla genesi e sui caratteri del pensiero straussiano – a metà tra filosofia greca classica, *Wissenschaft des Judentums* e filosofia tedesca, con preziosi riferimenti ai debiti culturali di Strauss, da Cohen a Rosenzweig, da Kant a Hegel, da Hobbes a Spinoza, da Maimonide a Machiavelli – il saggio propone un preciso filo conduttore: la critica straussiana dello storicismo. A questo scopo Momigliano concentra la sua attenzione su un saggio di Strauss in cui viene discusso il volume *The Idea of History* di Robin George Collingwood², e giunge a evidenziare lo stretto legame esistente, all'interno del discorso straussiano sulla modernità, tra antistoricismo, critica delle scienze sociali contemporanee (soprattutto di impianto neopositivistico), recupero della filosofia politica classica ed elaborazione ermeneutica. A questo proposito, Momigliano sembra apprezzare gli aspetti fondamentali della critica straussiana di Collingwood, soprattutto in merito al rapporto tra critica e interpretazione e alla categoria di *progresso*, la cui problematicità risulta evidente nel concetto di *reenactment* che vuol tenere insieme «realtà» del passato, esigenze del presente e correttezza della ricerca storica³. Accanto ad alcune riserve, non sostanziali,

1. Cf. A. MOMIGLIANO, «Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss», in *Rivista storica italiana*, LXXIX, 1967, pp. 1164-1172 (ora in Id., *Pagine ebraiche*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 189-199). Cf. anche Id., «Book Review of "Socrates and Aristophanes"», in *Commentary*, october 1967, pp. 102-104.

2. Cf. L. STRAUSS, «On Collingwood's Philosophy of History», in *Review of Metaphysics*, V, 1952, pp. 559-586.

3. «Collingwood asseriva che ogni periodo storico ha un pensiero storico che gli corrisponde e che vale assolutamente per quel periodo: riteneva poi che ogni ricerca storica fosse relativa al presente, cioè a qualcosa per definizione estraneo agli interessi presenti agli uomini del passato. Strauss obietta che non c'è scopo a interrogare un pensatore del passato, se i suoi problemi non sono ancora i nostri problemi e se quindi non siamo pronti ad ammettere la possibilità che, per esempio, Platone avesse ragione. Questo implica una almeno provvisoria subordinazione della propria ricerca alla ricerca dei pensatori del passato, che possono aver ragione. E questa subordinazione a sua volta significa che si deve seguire Platone nel suo modo di pensare; accettare, almeno provvisoriamente, i limiti che egli si dà,

sul metodo straussiano della ricerca storica (in particolare, la non diretta consequenzialità tra l'ermeneutica della reticenza e i principi della filosofia politica classica), Momigliano sottolinea positivamente anche altri aspetti del pensiero di Strauss: infatti, oltre a questioni specifiche di stretta appartenenza antichistica (gli studi storici sugli autori della Grecia classica, da Aristofane a Senofonte, da Platone a Tucidide –esplicitamente contro Eric Havelock) o di metodologia della ricerca storica (la questione della reticenza dei testi filosofici⁴ e la differenza tra *epoca* e *pensiero*⁵ –esplicitamente contro Collingwood), Momigliano sembra prendere sul serio non solo il tentativo straussiano di comprendere i termini del rapporto tra filosofia e politica (con la discussione dei limiti 'interni' alla vita politica attraverso l'analisi della relazione tra *utopia* e *commedia*)⁶, ma anche quello di dare forma alla tensione tra *saggezza* e *fede*⁷ –tensione che, se interpretata con le lenti contenute nella *Guida dei perplessi* di Maimonide, è in grado di dare risposta al nichilismo moderno. Maimonide però non è 'solo'

il modo che egli ha di presentare i suoi argomenti. Storia del pensiero è dunque per L. Strauss un tentativo di riguadagnare un livello di pensiero che si è perduto [...]. Ne consegue pure che interpretare Platone è diverso dal criticare Platone: interpretare Platone significa rimanere entro i limiti delle direttive di Platone, mentre criticarlo significa andare oltre quelle direttive. Pretendere di giudicare il passato dal punto di vista del presente è già presumere che il presente offra un punto di vista migliore che il passato. Il vero pensatore deve tenere aperta la possibilità di vivere in una età che è inferiore al passato [...]. Per capire uno scrittore bisogna seguirlo –non guidarlo– cercare di rendersi conto di tutti i meandri, le apparenti contraddizioni, del suo pensiero. Ciò che Strauss soprattutto teme è che si pretenda di sovrapporre le proprie nozioni a quelle del passato, prima ancora di sapere che cosa gli antichi pensassero» (A. MOMIGLIANO, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, cit., pp. 190-191).

4. «L'originalità di Strauss mi sembra consistere nell'aver sollevato una questione di principio e nell'essersi attenuto in ciascuno dei suoi saggi interpretativi. La questione di principio è che la nozione aristocratica di verità fondamentali, che nessuna persona decente direbbe in pubblico, è stata nel passato ed è ancora nel presente accettata da troppe persone per non dover essere presa in considerazione interpretando un testo» (*op. cit.*, p. 192).

5. «La ragione essenziale di questo collegamento [tra ermeneutica della reticenza e antistoricismo] è quella già accennata a proposito della sociologia della conoscenza, che è per Strauss solo una manifestazione dello storicismo. Quasi tutti i grandi pensatori del passato, lungi dall'accettare più o meno consciamente i presupposti politici o religiosi del loro tempo, vi si opponevano –e per ragioni di prudenza o di metodo esprimevano la loro opposizione in termini guardinghi» (*op. cit.*, p. 194).

6. Nell'interpretazione di Momigliano, l'Aristofane di Strauss mette in diretto collegamento, nelle rappresentazioni socratiche, «ordine politico migliore» e «comico» perché sa che l'utopia è al limite del realizzabile e quindi –in quanto assurdo paradossale– è 'ridicolo', cioè oggetto di riso: «Il pensiero classico parte da una nozione della nobiltà della natura umana, a cui l'azione deve cercare di conformarsi: il filosofo classico insomma si chiede "che cosa è la virtù". Ma ciò non significa che il filosofo classico pretenda di offrire una via certa o probabile per conseguire la virtù e conseguentemente realizzare la società buona. Il filosofo classico riconosce che, essendo il potere dell'uomo limitato, l'attuazione del miglior regime dipende dal caso. Perciò la soluzione classica è utopistica nel senso che la sua attuazione è improbabile. In altro contesto Strauss sembra dichiarare la realizzazione addirittura impossibile [...]. Sembra naturale concludere che la reticenza sia intrinseca al punto di vista classico, perché il punto di vista classico è utopistico» (*op. cit.*, p. 195).

7. In più passi del suo saggio Momigliano parla del «razionalismo teistico» di Strauss, elaborato sotto la guida di Maimonide: «La sua [di Strauss] teoria della legge naturale è in sostanza una interpretazione del teismo come raggiungibile dalla ragione» (*op. cit.*, p. 197).

l'interprete del razionalismo premoderno in cui la tensione tra saggezza e fede trova, agli occhi di Strauss, la misura e l'equilibrio che, assenti nel razionalismo moderno, permettono di sfuggire tanto al dogmatismo quanto al relativismo; nella sua indiretta discussione del problema *quid sit deus*, Maimonide è anche l'espressione concreta del modo straussiano di fare ricerca filosofica accanto alle ragioni della fede (e forse del modo tipico di Momigliano di fare ricerca storica senza escludere le questioni dell'appartenenza culturale):

Negli ultimi suoi anni [Strauss] aveva continuato a indefessamente interpretare i testi di Platone e di Senofonte per cogliere l'origine del pensiero politico classico da ciò che egli riteneva il problema centrale della vita umana: la relazione tra saggezza e fede [...]. Nella *Preface to Spinoza's Critique of Religion* del 1965 sono messe di fronte le due posizioni ugualmente legittime: l'accettazione del comando di Dio, che nel giudaismo si esprime nell'obbedienza alla Torah; e la «saggezza dei greci» il cui principio non è il timore di Dio, ma la meraviglia («wonder»). Ma dunque «tertium non datur»? Logicamente parlando, «tertium non datur». Eppure è la segreta posizione del filosofo *nel* giudaismo (come l'esempio di Maimonide mostra) di parlare di ragione nel mondo della fede, di presentare il caso della ragione per chi o di chi, pur rispettando e comprendendo la fede, non la condivide. E' questa in definitiva la segreta posizione che Leo Strauss, discepolo di Maimonide, si era assegnata⁸.

Naturalmente, in queste pagine su Strauss –come del resto in altre occasioni⁹– Momigliano ha modo di valutare anche i risultati dell'opera di Collingwood in materia di metodologia della ricerca storica. Molti sono i temi in questione: tra questi, la corrispondenza tra epoca e pensiero, la dipendenza della ricerca storica dagli interessi del presente, la differenza tra critica e interpretazione, la reinterpretazione dello storicismo. Ed è in particolare su questo ultimo punto, soprattutto in riferimento alla posizione di Benedetto Croce, che Momigliano interviene con toni più espliciti – e critici– nei confronti di Collingwood. Momigliano, che aveva conosciuto personalmente sia Croce che Collingwood, rimprovera a quest'ultimo di passare sotto silenzio i suoi evidenti debiti culturali (sia filosofici che storiografici) nei confronti del maestro italiano che, al contrario, considerava il filosofo inglese suo amico e allievo diretto, fino a difenderlo dalle accuse che Momigliano stesso gli rivolgeva. Infatti, sotto l'apparente forma di una 'neutrale' rassegna sugli studi storici e sul processo di «storicizzazione» dell'umanesimo in Inghilterra, *La storia antica in Inghilterra* (1945) di Momigliano contiene numerose accuse di «incoerenza» e di «squilibrio» nei confronti dell'autobiografia di Collingwood, pubblicata

8. *Op. cit.*, p. 199.

9. Cf. A. MOMIGLIANO, *Sullo stato presente degli studi di storia antica*, in Id., *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 319-353; Id., *La storia antica in Inghilterra*, in Id., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1980, t. II, pp. 761-768; Id., *Benedetto Croce*, in Id., *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, pp. 531-541.

nel 1939. Ma, al di là dei rilievi personali e di scuola¹⁰, il motivo profondo della distanza di Momigliano da Collingwood risiede in una diversa interpretazione dei rapporti tra filologia e storia da una parte, e tra storia e filosofia dall'altra –distanza visibile anche nella concezione del metodo della ricerca storica e della ricerca archeologica:

La filosofia del metodo storico non è [...] la filosofia della storia nel senso di una esposizione ordinata e univoca dello sviluppo del mondo o dell'umanità. La filosofia della storia in questo senso si trova in ogni scuola di pensiero che tende a divenire dogmatica, e si trova nell'idealismo hegeliano in quanto esso pretese di essere una filosofia definitiva [...]. L'indagine sulla natura del metodo storico fu invece per grande parte elaborata da coloro che opposero l'apriorismo hegeliano, da filologi e storici come lo Humboldt, il Boeckh, il Droysen. Alle loro teorie della scienza storica (probabilmente per la mediazione del Croce e in ogni caso parallelamente al Croce) il Collingwood in sostanza si ispira. Egli diventò famigerato tra i suoi colleghi archeologi per la sua continua insistenza sul principio che si trova solo quel che si cerca, e perciò ogni scavo deve partire dalla chiara formulazione del problema che si vuole risolvere con lo scavo stesso. Questo principio [...] portò spesso il Collingwood a trovare nei suoi scavi esattamente quello che desiderava di trovare, cioè a cadere in grossolani errori. Di fatto così si trascura l'ovvia verità che si scava nel passato, o con la penna del filologo o con la zappa dell'archeologo, non solo per risolvere problemi già formulati, ma per aprire le porte all'infinito della realtà, che sempre trascende tutti i problemi già formulati; e guai allo storico che si rifiuta di vedere ciò che non stava cercando. Ma la teoria della ricerca storica come «domanda e risposta» [...] ha tuttavia il merito di insistere sulla storia come ricerca, e non come semplice narrazione o descrizione, in un paese come l'Inghilterra che ha una splendida tradizione di storiografia narrativa [...]. Anche qui il Collingwood non è punto rivoluzionario: egli semplicemente esagera, fino all'errore, un moto di intensa trasformazione in cui la natura problematica della ricerca storica è sempre più riconosciuta, senza peraltro che la grande qualità inglese del "saper raccontare" debba perciò essere infirmata¹¹.

¹⁰ «L'esagerazione in qualche modo stravagante della propria originalità e l'esasperata polemica contro filosofi e storici che del Collingwood furono colleghi a Oxford giovano a chiarire il vero scopo del volume, che è una critica di un professore di Oxford agli studi classici e filosofici di Oxford [...]. Di fatto è comunemente riconosciuto che la filologia classica è insegnata a Oxford con poco interesse filosofico e la filosofia antica con poco interesse storico e filologico [...]. Nel suo libro il Collingwood sembra attribuire la responsabilità di queste deficienze metodiche [...] ai suoi rivali della scuola "realistica" o logico-formale, che avrebbe impedito lo sviluppo di una sana filosofia della storia. E' ovvio che la critica di Collingwood trascura che l'insegnamento della storia, non solo della storia antica, è in un senso o nell'altro antiquato in tutte le università; sopravvaluta sia l'importanza sia i peccati dei suoi nemici realisti; sottovaluta invece la parte dell'archeologia nell'educazione inglese contemporanea; e soprattutto si rifiuta di riconoscere che la coordinazione di storia, filologia e filosofia, se avviene di rado organicamente nell'insegnamento di Oxford, si verifica tuttavia più tardi nel pensiero di molte persone educate a Oxford sui fondamenti dell'insegnamento ricevuto. Ciò non toglie che il Collingwood si sia fatto portavoce estremo di una insoddisfazione e di un rinnovamento che esistono in forma più oscura e più moderata in altri» (A. MOMIGLIANO, *La storia antica in Inghilterra*, cit., pp. 761-762).

¹¹ *Op. cit.*, pp. 764-765, corsivo mio.

Agli occhi di Momigliano, l'opera di Collingwood –se correttamente letta attraverso le lenti dell'eredità crociana– rappresenta l'esempio più chiaro delle difficoltà in cui si trova una filosofia della storia che voglia essere accompagnata e guidata da un'attenta ricerca storica e storiografica.

2. Non è facile individuare il centro di riferimento del pensiero di Robin George Collingwood, soprattutto se consideriamo l'estrema varietà dei suoi interessi disciplinari (dall'estetica alla storia, dalla filosofia all'archeologia, dalla logica all'epistemologia) e delle sue prospettive teoriche tipiche della tradizione oxoniense (dall'idealismo di Green e Bradley al realismo di Moore e Russell, fino al positivismo logico e a Wittgenstein) e continentale (da Vico a Croce, da Hegel a Gentile)¹². Tuttavia, non sembra azzardato individuare nella *filosofia della storia* l'elemento in cui maggiormente si condensa l'originalità della sua posizione teorica e in cui la prospettiva idealistica contribuisce a ridefinire un nuovo concetto di storia e di storicismo –a metà tra Francis Bacon e Benedetto Croce. Nel volume *The Idea of History* (1946, pubblicato postumo), Collingwood percorre le varie fasi della cultura occidentale in materia di sapere storico, dai classici greci al primo Novecento, sottolineandone la sostanziale inadeguatezza filosofica e scientifica. Anche senza analizzare nel dettaglio le specifiche critiche di Collingwood ai pensatori e alle tradizioni del passato, da Erodoto a Voltaire, da Tacito a Herder, da Tuciddide a Kant, soprattutto in merito alle modalità del pensiero storico, è possibile notare come il pensatore inglese tenda a costruire una storia del pensiero intesa come storia del *progresso* che rende conto dei cambiamenti concettuali (e dei sistemi di valore dell'epoca) su base storica: in questo senso, progresso non è semplice mutamento, ma concreta realizzazione di valori e di sapere scientifico sul piano storico¹³. Non a caso, la storia scientifica «antipositivistica» –che rivendica la specificità della conoscenza storica, distinta da ogni forma di scienza naturale– non esiste prima del XIX secolo. Contro la tradizione realistica inglese e contro ogni modello di interpretazione oggettivistica, Collingwood non considera l'evento storico come un «dato», come un «fatto», ma come un «significato» che può

12. Per i primi riferimenti sulla filosofia della storia di Collingwood Cf. M. KRAUSZ (ed.), *Critical Essays on the Philosophy of R.G. Collingwood*, Oxford 1972; D. WHITE, «Imagination and Description. Collingwood and the Historical Consciousness», in *Clio*, I, 1972, pp. 14-26; C. A. J. COADY, «Collingwood and Historical Testimony», in *Philosophy*, L, 1975, pp. 409-424; W. DRAY, «R.G. Collingwood on the "a priori" of History», in *Clio*, XII, 1983, pp. 169-182; R. MARTIN, «Collingwood's Claim that Metaphysics is a Historical Discipline», in *Monist*, LXXII, 1989, pp. 489-525; T. MODOOD, «The Later Collingwood's Alleged Historicism and Relativism», in *Journal of the History of Philosophy*, XXVII, 1989, pp. 101-125; J. SOMERVILLE, «Collingwood's Logic of Question and Answer», in *Monist*, LXXII, 1989, pp. 526-541; E. WEINRYB, «Reenactment in Retrospect», in *Monist*, LXXII, 1989, pp. 568-580; R. MARTIN, «Collingwood on Reasons, Causes and Explanation of Action», in *International Studies in Philosophy*, XXIII, 1991, pp. 63-73; D. BOUCHER, «The Significance of R.G. Collingwood's Principles of History», in *Journal of the History of Ideas*, LVIII, 1997, pp. 309-330.

13. Cf. R.G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Oxford: Clarendon Press, 1946, cap. V.7.

essere 'attinto' solo attraverso la logica della *domanda-risposta*: il soggetto diventa elemento *attivo* nella ricerca storica proprio attraverso il suo condizionamento storico –visto che la conoscenza storica non può essere semplice «rispecchiamento», cioè conoscenza in astratto, ma conoscenza concretamente situata nello spazio e nel tempo. La storia non è racconto di eventi o 'diario' del cambiamento, perché lo storico non si interessa degli eventi in quanto tali, ma degli eventi in quanto *espressione di pensieri*¹⁴. La storia è una scienza che conosce le *res gestae* interpretando documenti e il cui scopo consiste nella conoscenza di sé: il valore della storia consiste nell'insegnarci quello che l'uomo ha fatto e dunque quello che l'uomo è. Il legame tra lo storico e gli uomini del passato non è dunque costituito dalla memoria o dalla temporalità, ma dalla comune partecipazione ad un unico «spirito» che è in quanto si autorealizza nella storia:

Il processo storico è un processo in cui l'uomo crea per sé questo o quel genere di natura umana col ricreare nel proprio pensiero il passato del quale è erede [...]. Il processo storico è esso stesso un processo di pensiero [...]. Col pensare storico, lo spirito la cui autoconoscenza è storia, non solo scopre in sé quelle forze di cui il pensiero storico rivela il possesso, ma effettivamente sviluppa quelle forze da uno stato latente ad uno effettivo, le porta a reale esistenza [...]. La storia non presuppone lo spirito; è la vita dello spirito stesso, che non è spirito se non in quanto vive nel processo storico e conosce che sta vivendo così [...]. Il pensiero, perciò, non è il presupposto di un processo storico che sia a sua volta il presupposto della conoscenza storica. È proprio solo nel processo storico, processo di pensieri, che il pensiero esiste; ed è solo in quanto questo processo è conosciuto come processo di pensieri che è storico. L'autoconoscenza della ragione non è un accidente; appartiene alla sua essenza¹⁵.

La storia è storia del pensiero solo in quanto è storia dello «spirito storico» e autoconoscenza dello spirito¹⁶: di conseguenza la natura (anche umana, compresi gli effetti inintenzionali dell'agire) non può entrare

14. «In un certo senso questi pensieri sono essi stessi senza dubbio eventi che accadono nel tempo; ma poiché l'unico modo in cui lo storico può discernarli è di pensarli egli stesso, c'è un altro senso e un senso molto importante per lo storico in cui non sono affatto nel tempo [...]. La peculiarità che li rende storici non è il fatto di accadere nel tempo ma il fatto di diventare conosciuti da noi per mezzo del nostro ripensare lo stesso pensiero che creò la situazione che stiamo indagando, e del nostro giungere così a comprendere quella situazione. La conoscenza storica è la conoscenza di ciò che lo spirito ha fatto nel passato, e allo stesso tempo è il rifarlo, la perpetuazione delle azioni passate nel presente. Il suo oggetto non è perciò un puro oggetto, qualcosa al di fuori della mente che lo conosce; è un'attività del pensiero che può esser conosciuta solo in quanto la mente che conosce lo rivive e conosce se stessa nel riviverlo. Per lo storico le attività di cui sta studiando la storia non sono spettacoli da osservare, ma esperienze da vivere nella propria mente; sono oggettive, o conosciute da lui, solo perché sono anche soggettive, ovvero attività sue proprie [...]. In questo senso tutta la conoscenza dello spirito è storica» (*op. cit.*, cap. V.1.3).

15. *Ibidem*.

16. Collingwood interviene in più passaggi sulla differenza tra oggetti del pensiero e atti di pensiero: «Il pensiero non può mai essere puro oggetto. Conoscere l'attività di un pensiero di qualcun altro è possibile solo assumendo che questa stessa attività possa essere rivissuta nella propria mente. In questo senso conoscere "ciò che qualcuno sta pensando" (o ha pensato) implica il pensarlo per conto proprio» (*op. cit.*, cap. V.4).

nella storia se non in forma *mediata*. In questo senso, l'indipendenza della storia dalla natura è fonte della libertà dell'uomo –soprattutto se la storia è crociantemente intesa in senso etico-politico e non come storia economico-sociale. La ricerca storica, in quanto pensiero critico, è possibile solo là dove esiste «selezione», cioè 'autonomia' dal «dato storico». Naturalmente questo modello idealistico di filosofia della storia è esplicitamente contrario all'idea di leggi storiche uniformi e ricorrenti (presenti, per esempio, nelle filosofie della storia di Comte, Marx e Spengler) che hanno origine dalla 'confusione' tra «spiegare» e «comprendere» e da un'errata valutazione dei rapporti tra scienze della natura e scienze dello spirito: inoltre esso, difendendo una concezione dello spirito che conosce se stesso mediante la conoscenza storica, si pone come radicalmente alternativo a ogni tentativo di riduzione naturalistica, matematica e scientifica del sapere storico¹⁷. Il carattere 'umanistico' e antipositivistico della ricerca storica è reso inoltre evidente dal fatto che la storia è storia delle *cose* e delle *azioni umane* intenzionali, dotate di senso, non è classificazione degli eventi naturali: la natura esiste nella storia solo in quanto riconosciuta come tale dalla coscienza degli attori storici. Non a caso, per Collingwood, la comprensione e la spiegazione di un fatto storico consiste nel risalire dal «fatto» al pensiero, cioè dall'*esterno* all'*interno* – attraverso un concetto di *causa* che non deve essere identificato con quello di «legge» (sia essa naturale o psicologica) o di induzione (empirica), tipico della tradizione delle scienze naturali di inizio Novecento, ma con quello di «intento». La storia è possibile solo là dove esiste «inferenza» immaginativa, cioè mediazione tra aspetto filologico e aspetto filosofico, tra documento e interpretazione: infatti, malgrado il fatto e il documento non cessino di essere «dati» reali, esistenti in una dimensione 'esterna' a quella dell'interprete, essi non vengono inclusi nell'attività del pensiero storico solo come documenti relativi al passato, ma in quanto «esperienze» di pensiero rivissute nel presente. Lo storico non comprende l'agire umano attraverso generalizzazioni e soprattutto non trova i fatti già pronti per essere estratti e analizzati, ma ricostruisce l'aspetto interno delle azioni umane mediante un processo attivo di pensiero che, attraverso le domande, crea e valuta le fonti da cui attingere le risposte facendo uso della propria «immaginazione a priori», che ricomponde le testimonianze e i documenti in un quadro storicamente significativo¹⁸. La vera

17. Per la critica di Collingwood alla 'tirannide' positivista della testimonianza e del documento Cf. *op. cit.*, cap. V.3.3-10. Per la specifica tipologia scientifica della ricerca storica può essere utile citare il seguente passaggio: «La storia è una scienza il cui compito è studiare eventi non accessibili alla nostra osservazione, e studiare questi eventi inferenzialmente, desumendoli da qualche cos'altro che è accessibile alla nostra osservazione, e che lo storico chiama "testimonianza" per gli eventi che gli interessano. La storia ha questo in comune con ogni altra scienza: che allo storico non è permesso di pretendere di possedere una qualche conoscenza, tranne dove possa giustificare la sua asserzione esibendo in primo luogo a se stesso, e in secondo luogo a chiunque altro possa e voglia seguire la sua dimostrazione, le basi su cui è fondata» (*op. cit.*, cap. V.3).

18. Per Collingwood non sono i dati di fatto ad essere criterio di validità delle ricostruzioni storiche, ma al contrario sono queste ultime che, grazie al loro grado di coerenza con ciò

conoscenza storica non è dunque né solo interna, né solo esterna: la storia esiste quando un'azione del passato viene ripensata e rivissuta (*to reenact*), tanto nelle intenzioni di chi l'ha compiuta quanto nelle sue motivazioni, credenze e ragionamenti:

Lo storico, indagando un evento del passato, fa una distinzione fra quello che può essere chiamato l'esterno e l'interno di un evento. Per esterno dell'evento intendo ogni cosa che gli appartiene che possa essere descritta in termini di corpi e loro movimenti [...]. Per interno dell'evento intendo quello che in esso può essere descritto solo in termini di pensiero [...]. Lo storico non è mai interessato ad una sola di queste due cose ad esclusione dell'altra. Egli indaga non puri eventi, ma azioni, e un'azione è l'unità dell'esterno e dell'interno di un evento [...]. Per la storia, l'oggetto che deve essere scoperto non è il puro evento, ma il pensiero che vi è espresso. Scoprire quel pensiero è già comprenderlo. Dopo che lo storico ha accertato i fatti non vi è alcun ulteriore processo di indagine nelle loro cause. Quando egli sa quello che accade sa già perché accade [...]. Tutta la storia è storia del pensiero. Ma come discerne lo storico i pensieri che cerca di scoprire? Vi è un solo modo in cui possa farlo: ripensandoli nella propria mente. Lo storico della filosofia, leggendo Platone, cerca di conoscere quello che Platone pensava quando si esprimeva con certe parole. L'unico modo in cui egli può farlo è di pensarlo egli stesso. Questo, di fatto, è quello che intendiamo quando parliamo di «comprendere» le parole [...]. La storia del pensiero, e perciò tutta la storia, è il rivivere del pensiero passato nell'animo dello storico [...]. Lo storico non solo rivive il pensiero passato, lo rivive nel contesto della propria conoscenza e perciò, nel riviverlo, lo critica, si forma un proprio giudizio del suo valore, corregge qualunque errore possa discernervi [...]. Tutto il pensare è pensare critico; perciò il pensiero che rivive i pensieri passati, li critica nel riviverli¹⁹.

Collingwood rielabora dunque l'idealismo e lo storicismo, proponendo un modello di filosofia della storia centrata sulla superiorità del presente: lo storico è in grado di riprodurre il pensiero e il significato attraverso il metodo della domanda-risposta, che è in grado di superare l'apparente contraddizione tra autonomia del sapere storico e necessità del documento, tra esteriorità e interiorità del «fatto» e del documento. Naturalmente, tutto ciò non significa che lo storico debba 'riprodurre' gli stati emotivi

che l'immaginazione a priori dello storico giudica come verosimile, divengono criterio di attendibilità dei dati di fatto. L'attendibilità di una testimonianza non è dunque determinata dal complesso delle fonti documentarie disponibili, ma dall'immaginazione a priori dello storico che fonda l'identità tra pensiero passato e pensiero rivissuto attraverso il processo di *reenactment*: «La tela della costruzione immaginativa è qualcosa di molto più solido e potente di quanto non si sia compreso finora. Lungi dal fare assegnamento per la sua validità sul sostegno di fatti dati, essa in realtà serve come pietra di paragone con cui decidere se i fatti asseriti siano genuini [...]. È proprio il quadro che del passato fa lo storico, è il prodotto della sua immaginazione *a priori*, quel che deve giustificare le fonti usate nella sua costruzione [...]. Il quadro del passato che fa lo storico è così in ogni dettaglio un quadro immaginario, e la sua necessità è in ogni punto la necessità di un'immaginazione *a priori*. Qualunque cosa vi entra, vi entra non perché la sua immaginazione l'accetta passivamente, ma perché la richiede attivamente» (*op. cit.*, cap. V.2).

19. *Op. cit.*, cap. V.1.2.

degli uomini del passato oppure debba arrendersi al fascino dei loro spiriti: proprio perché la pratica dello storico è attiva, essa è anche «critica» e non è semplicemente una «copia». Tuttavia l'immaginazione (insieme storica e *a priori*) che fonda il metodo della domanda-risposta non esime lo storico dalla necessità del rigore scientifico, così come, al contrario, la pretesa di oggettività non può essere di ostacolo alla rielaborazione dei problemi storici nel presente, cioè alla trasformazione dell'interpretazione in una critica. Dato che il passato esiste come realtà spirituale solo nella mente dello storico che lo rivive, il pensiero esiste solo nel processo storico e questo processo è storico solo in quanto conosciuto dal pensiero: in Collingwood si realizza così non solo l'unità di storia e storiografia (cioè di *res gestae* e *historia rerum gestarum*), ma anche di storia e filosofia²⁰, visto che il presente da cui lo storico guarda al passato non è il presente dell'eternità, ma il presente del tempo storico. In questo senso la filosofia elaborata da Collingwood è una *filosofia storica* intesa in un duplice e complementare senso: da un lato la comprensione dei problemi filosofici procede da un punto di vista storico, dall'altro la comprensione della natura della storia procede da un punto di vista filosofico. Naturalmente esistono difficoltà in un tale tentativo di conciliazione teoretica degli 'opposti': tra interno ed esterno, tra immaginazione e documento, tra soggetto e oggetto, tra fatto e pensiero, tra idealismo e realismo, tra storicismo e metafisica. Tali difficoltà sono evidenti in numerosi passaggi teorici dell'argomentazione contenuta in *The Idea of History*: nella concezione elaborata da Collingwood dei rapporti tra epistemologia e psicologia, nella sua idea di «immaginazione a priori» (che rende problematica l'identità di logica e teoresi), nella sua concezione del *reenactment* (cioè dell'identità tra gli atti di pensiero dell'agente storico e gli atti di pensiero rivissuto dallo storico)²¹, e nella sua concezione metafisico-spe-

20. «La filosofia è riflessiva. La mente filosofica non pensa mai soltanto su di un oggetto, ma sempre nell'atto in cui lo pensa, pensa anche sul proprio pensiero sull'oggetto stesso. La filosofia può chiamarsi pensiero di secondo grado, pensiero sul pensiero [...]. La filosofia non studia mai il pensiero in sé e per sé, si occupa della sua relazione con l'oggetto, ed ha quindi a che fare tanto con l'oggetto quanto col pensiero [...]. Il pensiero nella sua relazione col proprio oggetto non è semplice pensiero ma conoscenza [...]. La filosofia non può separare lo studio del conoscere dallo studio di ciò che è conosciuto» (*Op. cit.*, introduzione, § 1).

21. Cf. *op. cit.*, cap. V.4, da cui può essere utile citare il seguente passaggio sulla distinzione (crociana) tra sapere filologico e sapere filosofico: «Il passato non è mai un fatto dato che lo storico può apprendere empiricamente per mezzo della percezione [...]. Lo storico sa benissimo che la sua unica possibile conoscenza del passato è mediata o inferenziale o indiretta, mai empirica [...]. Questa mediazione non può esser compiuta dalla testimonianza. Lo storico non conosce il passato semplicemente con il credere ad un testimone che vide gli eventi in questione ed ha lasciato le sue prove registrate. Questo genere di mediazione potrebbe dare al massimo non conoscenza, ma credenza [...]. Lo storico deve rivivere il passato nella propria mente [...]. Quando un uomo pensa storicamente ha di fronte a sé certi documenti o resti del passato. Il suo compito è scoprire quale fu il passato che ha lasciato dietro di sé questi resti. Per esempio, i resti sono certe parole scritte; e in tal caso egli deve scoprire che cosa volle dire la persona che le scrisse. Questo significa scoprire il pensiero che egli espresse con esse. Per scoprire quale fu questo pensiero, lo storico deve ripensarlo da sé

colativa del pensiero inteso come essere insieme soggettivo e oggettivo, permanente e contingente, universale e determinato²². Ed è su queste difficoltà –soprattutto sulle loro conseguenze sul piano della storiografia filosofica– che si appunterà lo sguardo critico di Leo Strauss.

3. Leo Strauss è stato per tutta la vita un attento lettore dei testi classici: da Spinoza a Maimonide, da Platone a Hobbes, da Senofonte a Machiavelli, i suoi studi non hanno trascurato di analizzare la *forma* con la quale questi testi sono stati scritti, tanto da sollevare la questione di come devono essere interpretati gli autori del passato. Da questo punto di vista, non risulta del tutto fuori luogo definire la sua opera come una personale storia della filosofia politica, anche se sembra doveroso ricordare che le sue ricerche storiche non si soffermano solo sui temi caratteristici della letteratura erudita, dato che investono ambiti di riflessione relativi alle principali questioni e categorie della filosofia politica. La maggior parte della produzione scientifica straussiana è infatti attraversata da una singolare compresenza di riflessione filosofica, indagine ermeneutica e ricostruzione storica, filtrata nella sua polemica antipositivistica e antistoricistica: in molti casi Strauss sembra fare filosofia ricostruendo minuziosamente la struttura di alcuni testi del passato, disegnando linee di dialogo e alberi genealogici tra filosofi che provvedono a costruire nuovi percorsi storiografici; mentre, allo stesso tempo, il suo modo di fare storia della filosofia è chiaramente fondato su una specifica concezione dell'attività filosofica. La comprensione dei rapporti tra *filosofia* e *storia della filosofia* nel pensiero di Strauss non può essere separata da una attenta riflessione sulla sua concezione di *ermeneutica*, in una sottile distinzione tra storia e storicismo: in una epoca di declino intellettuale la storia della filosofia assume significato filosofico²³.

[...]. Supponiamo che egli stia leggendo un passo di un antico filosofo. Ancora una volta, deve conoscerne il linguaggio in un senso filologico ed essere capace di interpretare; ma con il far questo non ha ancora compreso il passo come deve comprenderlo uno storico della filosofia. Per farlo, deve vedere quale fosse il problema filosofico di cui il suo autore sta lì esponendo la propria soluzione. Deve pensare questo problema per conto suo, vedere quali possibili soluzioni se ne potrebbero dare e vedere perché quel particolare filosofo scelse quella soluzione invece di un'altra. Questo significa ripensare per conto proprio il pensiero dell'autore e soltanto questo potrà renderlo lo storico della filosofia di quell'autore».

22. In questo punto risulta evidente l'ascendenza gentiliana della considerazione idealistica di Collingwood in merito all'atemporalità e all'impersonalità sia degli *oggetti* del pensiero che degli *atti* di pensiero –atemporalità e impersonalità che contrastano con il suo storicismo e che rendono difficile distinguere tra psicologia e logica: «Il pensiero stesso non è coinvolto nel flusso della coscienza immediata; in un certo senso sta al di fuori di esso. Gli atti di pensiero accadono certamente in momenti definiti, ma essi non sono connessi al tempo stesso nello stesso modo in cui lo sono le sensazioni ed emozioni. Non è solo l'oggetto del pensiero che in qualche modo sta fuori del tempo; lo è anche l'atto del pensiero: almeno in questo senso, che un singolo e medesimo atto di pensiero può durare attraverso un periodo di tempo e rivivere dopo un tempo in cui è stato sospeso» (*Op. cit.*, cap. V.4). La condizione necessaria del *reenactment* è dunque la critica del solipsismo gnoseologico e la concezione idealistica del *mind*, secondo cui il pensiero degli uomini del passato e quello degli storici del presente sono un unico e medesimo pensiero.

23. Per i primi riferimenti bibliografici e tematici intorno all'opera di Leo Strauss Cf. A.

La distinzione tra *storia* e *storicismo*, cioè tra una forma di sapere narrativo relativo ai fatti e alle idee del passato e una particolare interpretazione della conoscenza storico-filosofica, è propedeutica per una corretta comprensione del problema ermeneutico in Strauss. In via preliminare dobbiamo ricordare la presenza, nel pensiero premoderno, di una distinzione classica, di origine aristotelica, tra filosofia, storia e poesia, e per questo motivo l'analisi straussiana non ruota solo intorno ai rapporti tra queste discipline, ma anche e soprattutto intorno alla definizione dell'*essenza* della filosofia. Su questo punto naturalmente gioca tutto il suo peso la polemica straussiana contro la filosofia moderna, colpevole ai suoi occhi di aver fatto dimenticare le fondamentali differenze tra il filosofo, lo storico e il poeta. Naturalmente non è necessario che la classificazione aristotelica sia sempre e comunque valida – agli occhi di Strauss non lo è per esempio nei confronti dell'opera di Tucidide – e tuttavia quella classificazione ha il merito di rendere visibile la distinzione tra l'individuale e l'universale, tra ciò che è essenziale e ciò che è secondario, tra ciò che è permanente e ciò che è transitorio, allo scopo di indicare il punto di partenza da cui poter definire la natura della ricerca filosofica: la filosofia è l'ascesa da ciò che è «primo per noi» a ciò che è «primo per natura», è il tentativo di sostituire le opinioni sulle cose con la conoscenza delle cose²⁴.

Tra i testi nei quali Strauss affronta più diffusamente la moderna 'confusione' tra storia e filosofia che è all'origine delle varie versioni dello storicismo contemporaneo, è possibile segnalare la sua lunga discussione del libro *The Idea of History* di Robin George Collingwood, del quale analizza vari aspetti, dall'idea di progresso alla concezione greca della

BLOOM, «Leo Strauss», in *Political Theory*, II, 1974, pp. 372-392; T. L. PANGLE, «Introduction», in L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1983; R. BRAGUE, «Athènes, Jérusalem, La Mecque. L'interprétation "musulmane" de la philosophie grecque chez Leo Strauss», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, XCIV, 1989, pp. 309-336; A. UDOFF (ed.), *Leo Strauss's Thought*, Boulder: Lynne Rienner, 1991; K. H. GREEN, *Jew and Philosopher*, Albany: State University of New York Press, 1993; K. L. DEUTSCH and W. NIGORSKI (eds.), *Leo Strauss*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1994; S. ORR, *Jerusalem and Athens*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1995; H. MEIER, *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, Stuttgart: Metzler, 1996; D. NOVAK (ed.), *Leo Strauss and Judaism*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1996; C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Bologna: il Mulino, 2000; A. LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política*, Murcia: Res Publica, 2000; AA.VV., *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, Vrin, 2001; AA.VV., *Res Publica*, IV, 2001, n. 8; H. MEIER, *Das theologisch-politische Problem*, Stuttgart, Metzler, 2003; J. MONSERRAT, A. LASTRA, *Herencias straussianas*, València: Universitat de València, 2004.

24. Cf. LEO STRAUSS, *The City and Man*, Chicago: Rand McNally, 1964, pp. 139-145. Sulla presenza di una particolare forma di «storia filosofica» in Tucidide è illuminante il seguente passaggio: «Thucydides surely lets us see the universal in the individual event which he narrates and through it [...]. Thucydides' 'quest for the truth' antedates essentially, i.e. not temporally, the distinction between history and philosophy. Thucydides has discovered in the 'singulars' of his time (and of 'the old things') the 'universal'. It is not altogether misleading to refer to the platonic parallel: Plato too can be said to have discovered in a singular event – in the singular life of Socrates – the universal and thus to have become able to present the universal through presenting a singular» (*op. cit.*, p. 143).

storia, dal rapporto tra storia e filosofia all'idea di eguaglianza delle epoche, dal ruolo dell'immaginazione nel pensiero storico al rapporto tra critica e interpretazione. Nel volume di Collingwood emergono chiaramente le affinità tra le diverse formulazioni di *scientific history*, *epistemology of history* e *philosophy of history*, tutte strettamente legate alla radicale riformulazione del carattere *storico* della filosofia moderna, nel quale è implicita l'idea che tutto il pensiero sia storicamente condizionato. Il punto di vista dello storico – ma anche dello scienziato e del filosofo – è dunque privo di validità universale o oggettiva: dato che il pensiero filosofico di tutte le epoche, essendo in sostanza espressione dello spirito del proprio tempo, è egualmente vero, ogni forma di conoscenza è unicamente relativa al presente, e soprattutto ogni verità è valida solo nel proprio periodo storico²⁵. Dato che l'argomento principale dello storicismo presuppone l'esistenza di una pluralità di piani di riferimento storico-culturale, tutti egualmente legittimi, ogni forma di comprensione teorica presuppone uno specifico piano di riferimento storico entro cui collocarsi. Tuttavia, proprio perché a partire dall'esperienza della storia può essere giustificato qualsiasi insegnamento, l'argomento dello storicismo non può fondarsi su una esperienza storica, ma su una analisi filosofica che dimostri l'essenziale e 'naturale' mutevolezza delle categorie del pensiero: l'esperienza della storia deve essere sottoposta ad una attenta analisi critica. Ma, nell'interpretazione straussiana, è proprio in questa mancata dimostrazione che lo storicismo manifesta, in modo autocontraddittorio, il proprio carattere metastorico e dogmatico: nell'affermare la essenziale storicità del pensiero, lo storicismo afferma la propria storicità, e quindi il carattere provvisorio della propria validità. Nello stesso momento in cui lo storicista sostiene la *verità* metastorica delle proprie tesi ammette, contraddicendo le stesse tesi, che il pensiero può giungere a una verità valida universalmente: la sua argomentazione si fonda dunque su una particolare interpretazione del sapere filosofico non certo giustificata, bensì solo mascherata, dai dati storici a cui questa interpretazione si appoggia. Di conseguenza, secondo Strauss risulta necessario verificare con attenzione quali sono le caratteristiche della ricerca storica implicite nella posizione filosofica dello storicismo contemporaneo, proprio perché esiste una distanza fatale tra senso storico e storicismo:

The same belief which forced [Collingwood] to attempt to become a historian of thought, prevented him from becoming a historian of thought. He was forced to attempt to become a historian of thought because he believed that to know the human mind is to know its history, or that self-knowledge is historical understanding. But this belief contradicts the tacit premise of all earlier thought, that premise being the view that to know the human mind is something fundamentally different from knowing the his-

25. Cf. Leo STRAUSS, *On Collingwood's Philosophy of History*, cit., pp. 561-564. In questo passaggio risulta evidente la tensione irrisolta che esiste nell'opera di Collingwood tra concezione razionalistica e irrazionalistica della storia, e soprattutto tra relatività della conoscenza storica e fede nel progresso.

tory of the human mind. Collingwood therefore rejected the thought of the past as untrue in the decisive respect. Hence he could not take that thought seriously, for to take a thought seriously means to regard it as possible that the thought in question is true. He therefore lacked the incentive for re-enacting the thought of the past: he did not re-enact the thought of the past²⁶.

La filosofia della storia di Collingwood non è solo epistemologia della storia, ma anche e soprattutto *metafisica della storia*: l'apparente relativismo presente nella considerazione del carattere storicamente condizionato di ogni pensiero risulta essere, al contrario, una forma di dogmatismo. Il pensiero del passato viene dunque studiato a partire da un presupposto storicistico che era completamente estraneo al pensiero del passato: il metodo e il contenuto della comprensione storica resa possibile nel presente sono infatti per lo storico moderno senza alcun dubbio superiori a quelli della comprensione storica resa possibile nel passato: «past thought cannot be known as such except by being re-thought, or re-enacted, or re-lived, or re-produced [...]. But re-thinking of earlier thought is identical with *criticism* of earlier thought»²⁷. Nell'interpretazione straussiana, la *scientific history* mira, attraverso l'organica unità dell'esperienza 'simpatetica' e 'totale' dello storico moderno²⁸, all'accumulazione dei saperi che tendono a formare, almeno idealmente, una storia filosofica universale in cui i materiali forniti dal passato siano compresi e valutati a partire dal punto di vista privilegiato del presente: la categoria di progresso, per quanto mascherata, non è assente dall'orizzonte di pensiero dello storicismo. Negli storici contemporanei il problema della *certezza* scientifica non viene tanto riferito alla questione, secondo Strauss elusa a priori, della *oggettività* della ricerca storica, quanto a quello della *autonomia* della stessa ricerca: il risultato risiede nella creazione di un modello 'prospettico' di storia, legato solo ad una specifica tradizione –la propria, *qui e ora*– che, a causa della mancata cura verso le differenze, è incapace di comprendere nella loro specificità fatti e idee del passato²⁹. In questo

26. *Op. cit.*, p. 575. Sullo stesso tema, relativo alla mancata oggettività del procedimento storiografico di Collingwood, Cf. anche *op. cit.*, p. 566, da cui sembra essere utile riportare il seguente passaggio programmatico: «In studying earlier thinkers, Collingwood never considered the possibility that the point of view from which the present day reader approaches them, or the questions which he addresses to them, might be in need of a fundamental change».

27. *Op. cit.*, pp. 560-561, corsivo mio. La polemica straussiana è evidente anche nel seguente passaggio: «Scientific history is based on the assumption that present day historical thought is the right kind of historical thought. When it is confronted with the fact that earlier historical thought is different from present day historical thought, it naturally concludes that earlier historical thought is defective» (*op. cit.*, p. 574).

28. Cf. *op. cit.*, pp. 564-566.

29. Strauss sottolinea il fallimento di Collingwood nella sua interpretazione dei classici greci: Cf. *op. cit.*, pp. 566-573. Per la comprensione dei fraintendimenti metodologici che rendono possibile e necessario tale fallimento storiografico, risulta essere decisivo il seguente passaggio: «The belief in the equality of all ages leads to the consequence that our interpretation of the thought of the past, while not superior to the way in which the thought of the past interpreted itself, is as legitimate as the past's self-interpretation and, in addition, is the

senso, la differenza tra la filosofia classica non storica e la filosofia moderna storica rende visibile il presente rovesciamento del rapporto tra storia e filosofia, caratterizzato dall'abbandono della distinzione tra problemi filosofici e problemi storici: con la riformulazione del carattere storico della filosofia moderna, i problemi filosofici sono stati trasformati in problemi 'storici' relativi al futuro.

La concezione straussiana della storia della filosofia è molto diversa da quella storicista tipicamente rappresentata nell'opera di Collingwood. In primo luogo, per evitare di rimanere prigionieri di una soggettività storica non giustificata da un punto di vista filosofico, è necessario abbandonare il tentativo di comprendere il passato alla luce del presente. Collingwood ritiene che sia possibile comprendere un autore meglio di quanto egli stesso si comprendesse; tuttavia tale comprensione, che giunge al punto di rivendicare di essere la *vera* comprensione, è marcata da un pregiudizio nettamente *antistorico*. Agli occhi di Strauss la comprensione storica è una forma di ricostruzione interpretativa attraverso la quale siamo in grado di comprendere la forma con la quale un autore del passato interpretava se stesso:

One must take seriously the thought of the past, or one must be prepared to regard it as possible that the thought of the past is superior to the thought of the present day in the decisive respect. One must regard it as possible that we live in an age which is inferior to the past in the decisive respect, or that we live in an age of decline or decay. One must be swayed by a sincere longing for the past³⁰.

Non possiamo essere seriamente interessati al passato se consideriamo in linea di principio il presente superiore al passato: qualunque sia il motivo a causa del quale ci avviciniamo ai problemi storici e storiografici, dobbiamo almeno provvisoriamente accettare le coordinate con le quali hanno lavorato i pensatori del passato e tentare di comprenderle nel loro originale, autentico, significato prima di formulare considerazioni criti-

only way in which we today can interpret the thought of the past. Accordingly, there arises no necessity to take seriously the way in which the thought of the past understood itself. In other words, the belief in the equality of all ages is only a more subtle form of the belief in progress. The alleged insight into the equality of all ages...necessarily conceives of itself as a progress beyond all earlier thought: every earlier age erroneously 'absolutized' the standpoint from which it looked at things and therefore was incapable of taking very seriously the thought of other ages» (*op. cit.*, p. 574).

³⁰ *Op. cit.*, p. 576. Questa considerazione straussiana non ha niente a che vedere con qualsiasi forma di nostalgico romanticismo nei confronti del passato, e soprattutto non provvede a elaborare alcuna dialettica storica tra epoche di ascesa e di declino: Strauss non mira all'elaborazione di una filosofia della storia, neppure in una ottica rovesciata rispetto a quelle di carattere 'progressista': «The return to classical political philosophy is both necessary and tentative or experimental [...]. We cannot reasonably expect that a fresh understanding of classical political philosophy will supply us with recipes for today's use. Only we living today can possibly find a solution to the problems of today. But an adequate understanding of the principles as elaborated by the classics may be the indispensable starting point for an adequate analysis, to be achieved by us, of present-day society in its peculiar character, and for the wise application, to be achieved by us, of these principles to our tasks» (Leo Strauss, *The City and Man*, cit., p. 11).

che su di esse: «before one can use or criticize a statement, one must understand the statement, i.e. one must understand it as its author consciously meant it. Different historians may become interested in the same statement for different reasons: that statement does not alter its authentic meaning on account of those differences»³¹. Lo storico della filosofia non deve sostituire le proprie idee a quelle degli autori che interpreta, e non deve pretendere di giudicarle senza averle comprese: fare storia della filosofia significa tentare di recuperare forme perdute di conoscenza. Esiste dunque la possibilità di recuperare spazi di oggettività nella ricerca storica, e soprattutto la possibilità di comprendere correttamente i testi degli autori del passato, così come essi li intendevano: se non vuole arbitrariamente confondere critica e interpretazione, lo storico del pensiero deve subordinare in via preliminare le proprie questioni alle questioni alle quali le sue fonti hanno cercato di rispondere. Naturalmente Strauss è avvertito del fatto che, in un certo senso, ogni *interpretazione* è una qualche forma di *critica*: già la stessa scelta di un tema, di un autore, di un testo considerato rilevante è un atto di critica che precede l'interpretazione. Tuttavia, questo non significa che siano la stessa cosa; anzi, interpretazione e critica non sono solo distinguibili, ma anche separabili³²:

History as history, as quest for the understanding of the past, necessarily presupposes that our understanding of the past is incomplete. The criticism which is inseparable from interpretation is fundamentally different from the criticism which would coincide with the completed understanding. If we call "interpretation" that understanding or criticism which remains within the limits of Plato's own directives, and if we call "criticism" that understanding or criticism which disregards Plato's directives, we may say that interpretation necessarily precedes criticism because the quest for understanding necessarily precedes completed understanding and therewith the judgment which coincides with the completed understanding³³.

Lo storico della filosofia non può prescindere da un iniziale atto di lealtà nei confronti dell'oggetto che studia, proprio perché deve considerare la possibilità concreta di imparare qualcosa di rilevante importanza filosofica dallo studio dei pensatori del passato, piuttosto che dallo studio dei pensatori del presente. Possiamo comprendere la filosofia del passato solo se siamo disponibili ad imparare qualcosa non solo *sui* filosofi del passato, ma *da essi*: in alcuni casi, lo studio dei testi classici diventa l'unica possibilità per recuperare piena comprensione e consapevolezza dei problemi filosofici fondamentali. Questa possibilità diventa concreta realtà nell'epoca presente, caratterizzata agli occhi di Strauss dalla profonda crisi intellettuale dell'Occidente, la cui soluzione richiede una for-

31. Leo STRAUSS, *On Collingwood's Philosophy of History*, cit., p. 581.

32. Cf. *op. cit.*, pp. 582-584.

33. *Op. cit.*, pp. 583-584.

ma di 'emancipazione' dalla filosofia moderna, possibile solo attraverso una profonda riflessione sul carattere *specifico* della filosofia moderna in quanto distinta dalla filosofia premoderna. Infatti, la stessa storia della filosofia è un prodotto del mondo moderno, che solo dopo Hegel ha assunto rilevanza filosofica: in questo senso, lo storico della filosofia non ha 'solo' la responsabilità della correttezza e dell'oggettività della propria ricerca, ma anche e soprattutto la responsabilità di riportare alla luce la lunga durata, o meglio la *permanenza* dei problemi filosofici, cioè della questione della *verità*. La comprensione storica non può fare a meno di confrontarsi con la questione filosofica: il problema più importante rimane sempre la verità filosofica, tanto che lo storico della filosofia deve in qualche modo 'convertirsi' alla filosofia³⁴.

L'analisi straussiana sullo statuto teoretico della ricerca storica comporta in linea di principio anche una profonda riflessione sullo statuto della scrittura filosofica. Nell'interpretazione dei testi del passato è necessario tenere presente la reale possibilità che molti filosofi abbiano elaborato l'arte di scrivere tra le righe: naturalmente il caso della scrittura reticente si applica con una certa facilità a tutti quegli autori che si siano trovati in situazioni di persecuzione politica o religiosa, ma l'ambito di riferimento di questo criterio ermeneutico straussiano va ben al di là dell'analisi delle contingenze storiche, estendendosi in linea di principio a tutti gli autori del passato che abbiano accettato la distinzione tra pensiero esoterico e pensiero essoterico, lasciando impliciti vari punti del loro insegnamento³⁵.

La filosofia è la ricerca della saggezza, è il tentativo di sostituire le opinioni su «tutte le cose» con la conoscenza di «tutte le cose»; ma dato che le opinioni sono gli elementi che caratterizzano la vita sociale, la filosofia, nel suo tentativo di sostituzione, è un pericolo per la città. La filosofia, per sua natura, non può che essere un privilegio di una piccola minoranza: per dovere di responsabilità sociale, i filosofi rispettano *pubblicamente* le opinioni della comunità, ma non le assumono come *vere* in linea di principio. Il carattere *privato* della filosofia nella Grecia classica, il fatto cioè che essa non abbia goduto di supervisioni politiche o religiose, le ha fornito la capacità di essere eretica nei confronti delle opinioni convenzionali, rendendola agli occhi della città una occupazione pericolosa. I filosofi non fanno parte della città, proprio perché il fine della città

34. Sulla rilevanza filosofica degli studi storici in una epoca di declino intellettuale, in vista della riscoperta dei problemi filosofici fondamentali, è interessante la chiusura del saggio straussiano: «History has the further task of explaining why the proper understanding of the fundamental problems has become lost in such a manner that the loss presents itself at the outset as a progress. If it is true that loss of understanding of the fundamental problems culminates in the historicization of philosophy or in historicism, the second function of history consists in making intelligible the modern notion of 'History' through the understanding of its genesis. Historicism sanctions the loss, or the oblivion, of the natural horizon of human thought by denying the permanence of the fundamental problems. It is the existence of that natural horizon which makes possible 'objectivity' and therefore in particular 'historical objectivity'» (*Op. cit.*, pp. 585-586).

35. Cf. L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe: Free Press, 1952.

non coincide con il fine della filosofia: è la differenza tra desiderio di onore e amore della sapienza, tra virtù politica e virtù filosofica, soprattutto tra una vita di obbediente rispetto e una vita di libera ricerca. Su questa base, la comprensione della reticenza della scrittura filosofica non può essere separata dalla questione politica *tout court*. 'Politico' in questo senso non denota un determinato settore della filosofia, quello della filosofia politica: 'politico' denota un aspetto fondamentale di tutta la filosofia. La filosofia politica è allora la trattazione politica della filosofia. Nessun libro filosofico è essenzialmente politico, e viceversa, se non è esoterico: in un certo senso la filosofia politica non è tanto filosofia, quanto «nobile bugia», scrittura reticente, espressione di un pensiero che è allo stesso tempo radicale e moderato. La radicalità del pensiero filosofico non è resa possibile se non attraverso la cura della moderatezza della scrittura reticente, la cui arte, laddove sembra conformarsi alle opinioni convenzionali, indica agli aspiranti filosofi la via della verità puramente teoretica. La conformità esteriore alle opinioni della comunità di appartenenza e il rispetto delle regole della vita pubblica sono requisiti essenziali per il filosofo: la scrittura reticente, nel suo essere la forma con la quale la filosofia si mostra alla città, è dunque necessaria per proteggere l'attività filosofica. La scrittura reticente è l'aspetto politico della filosofia, è la filosofia politica. Nel passato, la filosofia e i filosofi sono sempre stati «in grave pericolo», perché la società non riconosceva la filosofia o il diritto a filosofare. L'insegnamento essoterico era necessario per proteggere la filosofia, era la forma in cui la filosofia si mostrava alla comunità politica. A partire da queste considerazioni sulla *natura* della filosofia, Strauss elabora teoricamente la differenza tra antichi e moderni intorno al rapporto tra filosofia e politica, cioè intorno alla questione ermeneutica:

Si può dire che questo argomento ricade entro i confini della sociologia della conoscenza. La sociologia della conoscenza non si limita allo studio della conoscenza autentica. Mantenendo una posizione critica riguardo ai fondamenti del conoscere, la sociologia studia imparzialmente qualunque cosa pretenda per sé lo statuto di conoscenza e la conoscenza vera. Di conseguenza ci si aspetterebbe di veder dedicata una qualche attenzione anche alla ricerca di una autentica conoscenza del tutto, ovvero alla filosofia. La *sociologia della filosofia* appare così come una branca legittima della sociologia della conoscenza. Scopo di questi saggi è per l'appunto fornire del materiale utilizzabile in vista di una *futura* sociologia della filosofia. E' inevitabile domandarsi perché non esista attualmente una sociologia della filosofia. Sarebbe troppo facile suggerire che i fondatori della sociologia della conoscenza fossero digiuni di filosofia e non credessero alla sua possibilità. E' comunque certo che il filosofo apparve loro come un personaggio di quella mutevole folla da loro stessi definita degli intellettuali o dei saggi. La sociologia della conoscenza si fece largo in una società che riteneva certa una sostanziale armonia tra pensiero e società. Il suo interesse si appuntava, più che sul nesso fondamentale tra pensiero e società come tali, sulle relazioni reciproche tra diverse correnti di pensiero e le corrispondenti formazioni sociali. Non si vedeva invece, in quel nesso originario, l'esistenza di un grave problema. La tendenza era

quella di classificare le diverse filosofie come funzioni di determinate società o classi o spiriti etnici. Non fu, erroneamente, considerata *la possibilità che i filosofi formassero una classe di per se stessi*, ovvero che ciò che unisce tutti gli autentici filosofi sia più importante di ciò che lega un certo filosofo con un determinato gruppo di non-filosofi. E questo errore può essere fatto risalire direttamente alla *inadeguatezza* delle basi di *informazione storica* su cui fu costruito l'edificio della sociologia della conoscenza³⁶.

Il brano riportato non sembra aver bisogno di particolari spiegazioni: esso contiene, in modo programmatico e condensato, alcuni degli argomenti centrali dell'opera straussiana, in particolare relativi all'ermeneutica, alla polemica antistoricistica, al rapporto tra filosofia e politica. Un breve commento può comunque risultare utile per individuare una questione che permetta di rendere ancora oggi filosoficamente produttiva la prospettiva straussiana. Un problema di «inadeguatezza delle basi di informazione storica» si trasforma *immediatamente* in un problema di conoscenza teorica, in particolare relativo allo statuto dell'attività filosofica, e viceversa l'inadeguatezza della forma di conoscenza teorica disponibile rende difficile, se non impossibile, una adeguata comprensione storica dell'attività filosofica nelle epoche passate. Filosofia e storia della filosofia non sono certamente la stessa cosa, tuttavia in un'epoca di crisi la storia della filosofia può assolvere alcuni scopi e funzioni della filosofia: del resto, la stessa idea di storia della filosofia presuppone che alcuni problemi filosofici fondamentali rimangano permanenti attraverso le varie epoche. Per la esatta comprensione della relazione problematica tra filosofia e storia della filosofia è tuttavia necessario considerare un'altra questione aperta, che è quella del rapporto tra ermeneutica e filosofia politica: l'essenziale differenza tra l'attività filosofica e la vita politica è all'origine della reticenza della scrittura filosofica. Dato che la distinzione tra insegnamento pubblico e insegnamento segreto deve essere considerata una concreta possibilità per ogni tempo, la ricerca storica deve assumere il tema della reticenza come un possibile principio guida di ogni attività filosofica e letteraria. Sulla base di questa interpretazione filosofico-politica va compresa la distinzione straussiana tra filosofi e non filosofi, cioè tra uomini che possiedono una virtù fondata sulla corretta comprensione e uomini che possiedono una virtù fondata sulle consuetudini e sulle leggi, in definitiva una distinzione tra due grandi 'gruppi' sociali nei quali prevalgono due diversi *modi* di esporre la verità, uno immaginativo, l'altro teoretico, distinzione intesa come un esempio concreto di relazione sociale 'chiusa', anche se non in via formale e istituzionale. Il risultato di questa composizione di sguardi diversi consiste nella formazione di un ambito di studi che lo stesso Strauss indica con il nome di *sociologia della filosofia*, e che in generale riguarda il rapporto tra filosofia e società politica, in particolare lo *status* del filosofo in una data società in un dato momento

36. *Op. cit.*, pp. 7-8, corsivo mio.

storico, così da rendere visibili le caratteristiche che lo identificano. Naturalmente, se ammettiamo la definizione di filosofia che Strauss enuncia sulla base della sua interpretazione dei classici greci, è evidente che la sociologia della filosofia non è più una disciplina filosofica, e anzi si avvicina da un lato a una sociologia interpretativa che ricorda gli intenti della sociologia weberiana dell'agire sociale, dall'altro a una critica sociologica del rapporto tra classi sociali e forme letterarie, vicina alla prospettiva definita da Karl Mannheim come «sociologia della conoscenza».

Superata la convinzione che modelli interpretativi universali possano fornire risposte valide per tutte le latitudini, e tuttavia tenendo fermo l'assunto straussiano intorno alla problematicità della relazione tra filosofia e politica, a partire da questa considerazione storica sulla radicalità della cesura moderna che porta a considerare con serietà il diverso atteggiamento degli antichi e dei moderni nei confronti delle «nobili bugie», il problema della sociologia della filosofia diventa quello di elaborare una *tipologia* delle relazioni sociali tra filosofi e non filosofi, soprattutto attraverso la verifica concreta del ruolo della filosofia nelle varie costellazioni socio-culturali, che possono essere, tanto per fare alcuni esempi, la Russia sovietica postbellica o la Firenze medicea, la Roma imperiale o la Spagna della Controriforma: a questo proposito diventa decisiva la distinzione teorica e sociologica tra le figure tipologiche del filosofo classico e dell'*intellettuale moderno*. Indagini storico-analitiche devono dunque indicare concretamente qual è il pubblico a cui il filosofo si rivolge di volta in volta; quali sono le forme attraverso le quali il filosofo espone pubblicamente le proprie idee; qual è la rilevanza sociale, sia formale che concreta, del filosofo e della sua attività; quali sono i reali fini del suo lavoro; qual è la sua visibilità pubblica e quale invece il suo reale potere; quali sono le forme con cui il filosofo intrattiene rapporti con i vari organi del potere religioso o politico. Gli strumenti con i quali partire in queste analisi allo stesso tempo *testuali e storico-concrete* sono naturalmente quelli offerti dall'ermeneutica straussiana, proprio perché questa *non è una teoria ermeneutica universale*, bensì un metodo di ricerca flessibile³⁷. Le

37. Una discussione sulla natura delle indagini ermeneutiche è presente nella breve, ma significativa, corrispondenza tra Strauss e Gadamer in occasione della pubblicazione di *Wahrheit und Methode*, dalla quale può essere utile citare i seguenti passaggi per rendere più chiara la prospettiva straussiana: «It is not easy for me to recognize in your hermeneutics my own experience as an interpreter. Yours is a "theory of hermeneutic experience" which as such is a universal theory. Not only is my own hermeneutic experience very limited - *the experience which I possess makes me doubtful whether a universal hermeneutic theory which is more than "formal" or external is possible*. I believe that the doubt arises from the feeling of the irretrievably "*occasional*" character of every worthwhile interpretation [...]. At least in the most important cases, earlier or contemporary, I have always seen that there remained in the text something of the utmost importance which I did not understand, i.e. that my understanding or my interpretation was very incomplete; I would hesitate to say however that no one can complete it or that the finiteness of man as man necessitates the impossibility of adequate or complete or "*the true understanding*"» (Lettera di Leo Strauss a Hans-Georg Gadamer del 26.2.1961, pubblicata sotto il titolo «Correspondence Concerning "Wahrheit und Methode"» in *The Independent Journal of Philosophy*, 1978, pp. 5-7, corsivo mio).

ricerche di sociologia della filosofia infatti non possono essere condotte con la tipica strumentazione storicistica, cioè presupponendo una diretta relazione tra pensiero indipendente e «spirito del tempo»; questa relazione semmai dovrà essere provata di volta in volta al termine della ricerca. Del resto, così come non è possibile inferire una essenziale antinomia tra filosofia e politica a partire dalla verifica di alcuni casi di persecuzione dei filosofi da parte delle autorità politiche, allo stesso modo non è possibile inferire il contrario da alcuni casi di armonia tra filosofi e autorità. La distinzione tra proposizioni intese come dati di fatto e proposizioni intese come mere eventualità, il cui scopo è quello di stabilizzare la situazione socio-politica attraverso la creazione e la diffusione di 'miti', creando norme, e in questo senso sicurezza; la comprensione di un'opera letteraria come espressione di una specifica forma di vita; la verifica del ruolo della prudenza e della dissimulazione nel confronto pubblico e nella vita politica, e soprattutto la verifica delle procedure attraverso le quali prende corpo tale prudenza; la controversa relazione tra libertà di pensiero e conformismo sociale; la sottile, ma decisiva, differenza tra persuasione, coazione e persecuzione: tutto questo, e altro ancora, è terreno di indagine di una futura sociologia della filosofia, nella cui prospettiva di ricerca teorica risulta indispensabile trovare il punto di equilibrio tra sguardo sociologico, filosofico e letterario³⁸. Oltre che sulla verifica delle condizioni politiche e storico-sociali delle varie epoche da un punto di vista non storicistico, l'attenzione del sociologo della filosofia deve dunque andare sui testi filosofici: per non essere una disciplina filosofica, la sociologia della filosofia ricorda abbastanza da vicino quello che dovrebbe essere il metodo dell'attività filosofica, lo studio attento dei grandi testi.

4. Nel 1955, a Torino, ebbe luogo una discussione tra Nicola Abbagnano e Arnaldo Momigliano sul tema del linguaggio dello storico. In quell'occasione Momigliano, mentre indicava una similitudine di carattere *logico* (sia sul piano sintattico che su quello esplicativo) tra il linguaggio ordinario e il linguaggio storico, individuava anche la differenza tra i due modelli di conoscenza in questione, cioè tra la conoscenza sto-

³⁸ Il problema dell'esoterismo e della scrittura reticente non riguarda solo le società tiranniche e totalitarie nelle quali non è garantito il diritto alla libera ricerca e alla diffusione pubblica dei suoi risultati, ma è caratteristico anche delle società liberali, soprattutto come risposta al *conformismo*. I destinatari delle opere esoteriche infatti non sono né i filosofi, né i non filosofi, bensì i giovani potenziali filosofi, che devono essere guidati verso la verità attraverso le opinioni popolari: «Nel *Simposio* di Platone, Alcibiade paragona Socrate e i suoi discorsi a certe sculture che sono molto brutte di fuori, ma custodiscono al loro interno le più belle immagini delle cose divine. Le opere dei grandi scrittori del passato sono molto belle anche esternamente. Eppure, la loro bellezza visibile è una immonda bruttezza se paragonata con lo splendore di quei tesori nascosti che si dischiudono alla vista soltanto dopo un lunghissimo, mai facile, ma sempre appassionante lavoro di scavo. Credo che i filosofi avessero in mente questo genere di lavoro quando raccomandavano di coltivare l'educazione. Perché essi sentivano che l'educazione è l'unica risposta alla domanda sempre così pressante, al quesito politico *par excellence*: come conciliare un ordine che non sia oppressione con una libertà che non sia licenza?» (L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, cit., p. 38).

rica ('indiretta') e la conoscenza empirico-percettiva ('diretta' e 'individuale')³⁹:

La differenza è nella difficoltà di procurarmi l'informazione che stabilisce il fatto [...]. Nel dire quello che ho fatto stamattina naturalmente non ho che da compiere un lieve sforzo di memoria; e poiché si tratta di cosa avvenuta a me stesso poche ore prima, naturalmente so anche attribuire una ragione a quello che ho fatto. Crescendo la distanza di tempo e cambiando gli attori, cresce la difficoltà di spiegare e sorge il problema di stabilire quello che è avvenuto [...]. Generalmente parlando, la ricerca storica comincia quando o lo stabilire i fatti o lo spiegarli esige uno studio di documenti. In certi casi lo stabilire un fatto e lo spiegarlo avvengono insieme [...]. Ma nella maggioranza dei casi lo storico si trova o a stabilire dei fatti senza poterli spiegare o a spiegare dei fatti previamente stabiliti⁴⁰.

Nel passo in oggetto non risulta importante tanto la correttezza dell'analisi teoretica della conoscenza empirica individuale (per esempio in merito al ruolo della memoria o allo statuto dell'esperienza), quanto l'indicazione dei fattori caratteristici della ricerca storica, i quali conducono alla questione del *documento* da un lato e al rapporto tra conoscenza e interpretazione dall'altro. Direttamente collegata al tema dei documenti (che non sono solo testi scritti, ma anche oggetti, monumenti ecc.) è naturalmente la questione della *tecnica* storiografica, che deve rendere conto delle differenze tra le diverse realtà storiche senza annullarne le relazioni esistenti: infatti l'analisi delle fonti, la valutazione e il confronto delle testimonianze scritte richiedono una continua 'revisione' delle tecniche storiografiche in grado di affrontare i problemi posti dai documenti – siano essi già conosciuti o appena scoperti – anche allo scopo di verificarne l'eventuale falsificazione, sia essa propagandistico-ideologica o semplicemente 'economica', a scopo di guadagno. Pur essendo consape-

39. Per le prime indicazioni di ricostruzione storica e teorica in merito all'opera di Arnaldo Momigliano Cf. S. BERTI, «Autobiografia, storicismo e verità storica in Arnaldo Momigliano», in *Rivista storica italiana*, C, 1988, pp. 297-312; I. CERVELLI, «Alcuni aspetti della ricerca ebraistica di Momigliano», in *Studi Storici*, 1988, n. 3, pp. 599-643; F. DIAZ, «Momigliano e la riflessione sulla storia», in *Rivista storica italiana*, C, 1988, pp. 334-347; E. GABBA, «Aspetti della storiografia di Arnaldo Momigliano», in *Rivista storica italiana*, C, 1988, pp. 361-380; G. GIARRIZZO, «Storia sacra, storia profana: la tradizione come unità vissuta», in *Rivista storica italiana*, C, 1988, pp. 381-399; I. CERVELLI, «L'ultimo Momigliano: costanti e variabili di una ricerca», in *Studi Storici*, 1989, n. 1, pp. 59-104; L. CRACCO RUGGINI, «Arnaldo Momigliano», in *Studi storici*, XXX, 1989, pp. 105-127; C. DIONISOTTI, *Ricordo di Arnaldo Momigliano*, Bologna: il Mulino, 1989; A. GRAFTON, «Arnaldo Momigliano», in *American Scholar*, LX, 1991, pp. 235-241; M.P. STEINBERG (ed.), «The Presence of the Historian: Essays in Memory of Arnaldo Momigliano», in *History and Theory*, XXX, 1991, pp. 5-64; E. BREISACH, «Reflections on Arnaldo Momigliano's "The Classical Foundations of Modern Historiography"», in *Clio*, XXIII, 1993, pp. 81-91; A. GRAFTON, «Arnaldo Momigliano e la storia degli studi classici», in *Rivista storica italiana*, CVII, 1995, n. 1, pp. 91-109; M. S. PHILLIPS, «Reconsiderations on History and Antiquarianism», in *Journal of the History of Ideas*, LVII, 1996, pp. 297-316; C. DIONISOTTI, «Momigliano e il contesto», in *Belfagor*, LII, 1997, pp. 633-648; E. GABBA, «Arnaldo Momigliano: pace e libertà nel mondo antico», in *Rivista storica italiana*, CXI, 1999, n. 1, pp. 146-154.

40. A. MOMIGLIANO, «Il linguaggio e la tecnica dello storico», in Id., *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, cit., pp. 365-366.

vole della necessaria differenza tra storia antica e storia moderna, una ricerca sulla metodologia storica è in ogni caso, per Momigliano, essenzialmente una discussione sul modo corretto di raccogliere e interpretare fonti e documenti: poiché lo storico non inventa «fatti», se non ci sono documenti, non c'è storia –anche se è doveroso sottolineare che esiste una serie ‘infinita’ di gradi di attendibilità tra l'assoluta assenza di conoscenza (totale assenza di documenti relativa a un «fatto») e la perfetta conoscenza (totale sopravvivenza e comprensibilità della documentazione relativa a un «fatto»). Non a caso, il metodo moderno di ricerca storica si fonda sulla distinzione tra fonti originali e fonti derivate, cioè sulla distinzione tra la raccolta dei «fatti» attraverso documenti ad essi contemporanei e l'«interpretazione» dei fatti –così come documentati– contenuta in opere di storici non contemporanei ai fatti in oggetto. Dal punto di vista della tecnica storiografica è stata di grande utilità, per l'acquisizione di nuove conoscenze in grado di rendere conto delle singole specificità dei contesti e delle strutture, la progressiva interconnessione tra metodo della ricerca storica e metodo della ricerca archeologica, così come egualmente utile –soprattutto per la critica di ogni storiografia dei concetti astratti– è stata la creazione di una prospettiva interdisciplinare che tiene insieme sociologia, antropologia, psicologia e storia (per esempio in Jean-Paul Vernant). Tali assunzioni metodologiche non sono chiaramente prive di dubbi e di rischi –anche relativamente alle questioni, fondamentali per uno storico, della genericità e della generalizzazione (presenti per esempio in molte analisi marxiste sulla storia antica)– ma tuttavia hanno certamente il merito di contribuire a liberare la ricerca storica dal «culto delle parole» in favore di una progressiva attenzione nei confronti delle «cose», guardando in concreto ai contesti e alle strutture delle questioni in esame⁴¹. Scopo dello storico è quello di riconoscere la situazione specifica che permette di collocare il documento (e quindi, in una qualche misura, anche il «fatto») nel suo esatto contesto di spazio e di tempo: lo storico infatti non si può accontentare di stabilire origine e scopo dei documenti, perché egli vuole comprendere il processo di avvenimenti in cui i documenti si situano. I singoli documenti non possono dunque essere trattati in forma isolata –anche se nessuno storico può avere la pretesa di conoscere o di comprendere «tutto». Lo storico –sia esso antico o moderno– sceglie il suo tema, i suoi documenti, la sua ipotesi e il suo metodo: in questo senso, ogni ricerca storica rappresenta una scelta di problemi da risolvere attraverso la presentazione di domande alle fonti, allo scopo di comprendere ciò che è accaduto in un dato momento a un dato individuo o a un dato gruppo. In ogni caso, ciò che distingue il lavoro dello storico è la ricerca di «una tecnica di scoperta e di esame destinata a prolungare i discorsi di tipo comune nel campo del passato più e più remoto. Scopo dello storico è di estendere l'esperienza ordinaria a eventi non raggiungi-

41. Cf. A. MOMIGLIANO, *Prospettiva 1967 sulla storia greca*, in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, Torino 1984, pp. 426-433.

bili col naturale processo della memoria individuale»⁴². Ma, se la ricerca storica è studio di documenti per stabilire fatti del passato in vista di certe questioni, la vera difficoltà di tale ricerca consiste nel rapporto che esiste tra la definizione dei fatti (soprattutto il grado di verità o di probabilità attribuibile ai documenti) e la loro interpretazione (soprattutto il grado di verità o di probabilità attribuibile alla spiegazione data dallo storico):

E' vero che i fatti non possono considerarsi sufficientemente accertati se non quando sono soddisfacentemente interpretati, ma è anche vero che un fatto soddisfacentemente interpretato può scoprirsi inesistente [...]. La relazione che si viene a stabilire tra l'incertezza della testimonianza e l'incertezza dell'interpretazione della testimonianza costringe lo storico a cercare di migliorare sempre di più la tecnica del collegamento tra le due parti del suo lavoro. La regola tradizionale di stabilire prima i fatti non è sempre applicabile: ma l'opposta asserzione che ogni conoscenza storica è *illico et immediate* sintesi di accertamento e interpretazione dei fatti non corrisponde all'esperienza. La sintesi è l'*ideale* a cui tende lo storico, ma talvolta tra assodamento e interpretazione intercorrono dei decenni, e talaltra la scoperta di una soddisfacente interpretazione può essere seguita dalla scoperta che il fatto è inesistente. La questione del rapporto tra accertamento dei fatti e interpretazione è per me piena di difficoltà e dubbi⁴³.

Assumendo un punto di vista non dogmatico per l'analisi della metodologia storica (ed essendo perfettamente consapevole delle specificità della storia antica rispetto alla storia moderna –specificità che comunque non impediscono una riflessione unitaria sullo statuto del sapere storico), Momigliano critica numerosi modelli storiografici che caratterizzano il panorama intellettuale contemporaneo; dall'idea che la storia sia semplice narrazione retorica insensibile alla questione della verità (Hayden White), all'idea che la storia, intesa come *reenactment*, sia «storia del progresso» (R.G. Collingwood). Inoltre, sottolineando i problemi impliciti in un modello di storia che tiene rigidamente separati storia intellettuale e storia sociale (Leo Strauss) e in un modello di storia 'antisociologica' (Paul Veyne), Momigliano intende richiamare la nostra attenzione al fatto che lo

42. A. MOMIGLIANO, *Il linguaggio e la tecnica dello storico*, cit., p. 368.

43. *Op. cit.*, p. 372. Tutto ciò, anche assumendo i termini di una prospettiva epistemologica popperiana, non mette però in dubbio la *possibilità* e l'*utilità* della ricerca storica: «Questioni epistemologiche sulla natura, validità, limite della nostra conoscenza obiettiva della realtà hanno solo indiretta importanza per l'analisi storica. Lo storico lavora sul presupposto di essere capace di ricostruire e capire i fatti del passato. Se un epistemologo riesce a convincerlo del contrario, lo storico deve cambiare mestiere. Se un epistemologo gli dimostra limiti invalicabili della conoscenza (p. es. che non si possono conoscere le intenzioni o che esiste solo la probabilità, non la certezza), lo storico dovrà certo tenerne conto, ma solo per definire più rigorosamente i limiti della sua ricerca. Il campo specifico dell'attività dello storico è dato dall'esistenza di informazioni e documenti sul passato che devono essere interpretati e combinati per sapere e capire che cosa è avvenuto. I problemi specifici dello storico sono dati dalla relazione tra ciò che le fonti sono e ciò che egli vuole sapere. Per il resto, lo storico, come ogni comune mortale, è verificabile perché è falsificabile: cioè può sbagliare e gli si può dimostrare che ha sbagliato» (A. MOMIGLIANO, *Le regole del gioco nello studio della storia antica*, in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, cit., pp. 477-478).

storico non ha di fronte a sé i «fatti», ma i documenti, e che la ricerca storica ha carattere veritativo. Il vero tema della discussione su come scrivere la storia –tutta la storia, non solo quella antica– dovrebbe essere la discussione del rapporto tra «fatti» e documenti⁴⁴. Quindi, l’impegno teorico di Momigliano in materia di storiografia non riguarda ‘solo’ la genesi di alcuni problemi storici, o il valore di alcune opere-modello, o il significato di alcune correnti di ricerca storica: il suo impegno è rivolto anche alla difesa dell’obiettività della ricerca storica contro ogni forma di relativismo, contro ogni tentativo di riduzione della storia a ideologia e a retorica –nella convinzione che la storia della storiografia possa aiutare a definire e risolvere i problemi storici⁴⁵. In questo senso egli afferma in più occasioni come sia imprudente per lo storico farsi domande, per esempio, sugli dei greci che gli stessi greci non avrebbero capito: non a caso molti storici del Novecento hanno creduto –sulla base di un pregiudizio non solo storiografico, ma anche politico– che Hölderlin, George e Heidegger possano servire più di Platone e Tuciddide per capire lo «spirito» greco, quando per Momigliano è invece necessario ‘ritornare’ ai filosofi e agli storici greci⁴⁶. Del resto, anche attraverso un’analisi storica del

44. Cf. A. MOMIGLIANO, *Storicismo rivisitato*, in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, cit., pp. 455-464, in cui troviamo un passaggio di estrema chiarezza in merito al rapporto tra «mutamento», «fallibilità» e «permanenza» (relativamente tanto alla veridicità della ricerca storica, quanto alla coscienza etica dello storico): «Sembra che vi sia un rapporto tra la mia mutevolezza e la mia fallibilità, anche se non si tratta di un rapporto chiaro, né forse necessario. Basterà che, essendo mortali e fallibili, studiamo il mutamento da punti di vista mutevoli, e non vantiamo mai un’assoluta certezza [...]. Noi studiamo il mutamento perché siamo mutevoli. Questo ci dà un’esperienza diretta del mutamento: ciò che chiamiamo memoria. A causa del mutamento la nostra conoscenza del mutamento non sarà mai definitiva [...]. Ma la nostra conoscenza del mutamento è sufficientemente reale [...]. La nostra conoscenza del mutamento è insieme resa possibile e delimitata dalla nostra mutevole esperienza. Tutto ciò che possiamo fare è produrre fatti che si accordano col nostro modello o ipotesi, e modelli o ipotesi che si accordano coi fatti [...]. Non c’è speranza che lo strutturalismo ci faccia uscire dalle secche dello storicismo [...]. Lo strutturalismo, certamente, rivela elementi più profondi e più permanenti della nostra natura umana. Ma della realtà del mutamento, che è la realtà della morte, non ci si può sbarazzare [...]. Non riesco a prevedere che la storia diventi mai una scienza del permanente» (pp. 459-460).

45. «Lo storico deve interpretare la documentazione al fine di stabilire i fatti, e normalmente deve tenere in considerazione interpretazioni precedenti. Tutto ciò implica che egli deve scrivere storia non solo dal suo punto di vista personale (e mutevole), ma anche tenendo conto dei punti di vista di testimoni e interpreti precedenti. Inoltre deve stimare il valore della documentazione non in termini di semplice affidabilità, ma di pertinenza ai problemi che vuole risolvere [...]. Uno storico dedica molto del suo tempo a stabilire il corretto rapporto fra la documentazione che ha davanti e l’ipotesi o modello che ha in mente [...]. Di conseguenza, lo storico si preoccuperà meno della propria inevitabile collocazione nella storia che della collocazione storica della documentazione di cui dispone, comprendendo in essa gli storici precedenti» (*op. cit.*, p. 462).

46. Da questo punto di vista la posizione di Momigliano è molto affine a quella di Strauss –anche nella sua critica al ‘progressismo’ di Collingwood. Momigliano si avvicina alla posizione di Strauss anche in merito alle tecniche e alle regole di lettura dei testi classici: Cf. A. MOMIGLIANO, *Epilogo senza conclusione*, in Id., *Tra storia e storicismo*, cit., pp. 253-264 (in particolare pp. 255-256): «Gli atteggiamenti morali nostri, specie nella zona dell’etica sessuale, interferiscono immediatamente sulla interpretazione dei testi antichi [...]. La prima questione coinvolge tutto il nostro atteggiamento verso il mondo classico. Sospetto che un meccanismo di eliminazione sia messo in moto tutte le volte che noi crediamo di scegliere nel

percorso compiuto dal metodo filologico e dalla storiografia tra mondo antico e età contemporanea, Momigliano sottolinea come siano ormai caduti i classici confini tra storia, filologia e antiquaria: ogni problema filologico viene analizzato in un contesto di vicende storiche, proprio come ogni problema di documentazione storica può essere risolto solo con l'interpretazione dei testi, cioè con la filologia:

La storicizzazione della filologia e dell'antiquaria significa semplicemente che il filologo è ormai sempre conscio di trovarsi di fronte a fatti condizionati storicamente, così come l'antiquario e lo storico sono consci di trovarsi di fronte a documenti che bisogna interpretare. Ma le condizioni storiche, i metodi interpretativi restano da determinare in relazione alla propria esperienza di ricercatori e alla natura dell'oggetto studiato [...]. Il tramonto della filologia e dell'antiquaria come scienze separate dalla storia non implica il loro assorbimento nella storia come tradizionalmente intesa, ma la costituzione di un nuovo metodo storico, di gran lunga più complicato di quello che i nostri predecessori ebbero proprio, per l'interpretazione dei documenti e la loro integrazione in una situazione storica⁴⁷.

In Momigliano è naturalmente presente la distinzione tra ricerca storica e ricerca storiografica, anche se tale distinzione non viene radicalizzata in senso disciplinare, ma anzi serve per una maggiore chiarificazione del lavoro dello storico, delle sue idealità etiche e civili, dei suoi 'condizionamenti' culturali e religiosi, delle sue scelte critiche nei confronti del passato – operate alla luce dei problemi del presente. In questo senso, di ogni problema storico preso in esame bisogna cercare di conoscere anche la storia: il problema storico non può essere separato dal problema storiografico, proprio perché in ogni ritorno al passato si trovano ragioni che portano a conclusioni sul presente. Tra l'altro, l'elaborazione di una storia critica della storiografia richiede tanto la conoscenza degli autori che si studiano, quanto la conoscenza del materiale storico su cui essi hanno studiato. In questa consapevolezza di Momigliano sulla storia come *reinterpretazione* del passato – fondata su documenti, quindi esente da ogni pericolo di relativismo – si trova il difficile equilibrio tra storia filologica e metodo antiquario. La storia della storiografia è dunque il campo di ricerca privilegiato per Momigliano:

L'inevitabile corollario dello storicismo è la storia della storiografia, come modo di esprimere la consapevolezza che i problemi storici hanno essi stessi una storia. Ciò ha però prodotto libri il cui solo scopo è di dimostrare che ogni storico e ogni problema storico è storicamente condizionato – con la banalità aggiuntiva che perfino un verdetto di questo tipo

passato ciò che vogliamo conservare come esemplare [...]. La seconda questione riguarda che cosa fare quando si trasporta nell'aula di un istituto di educazione certi testi originariamente destinati a essere letti e recitati in circostanze specifiche [...]. La terza questione riguarda il diritto di ciascuno di noi di mantenere una separazione fra testi che si possono discutere in pubblico e testi che si vogliono riservati alla lettura privata»).

47. A. MOMIGLIANO, *L'eredità della filologia antica e il metodo storico*, in Id., *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, cit., p. 477.

da parte dello storico della storiografia è storicamente condizionato. Una tale espressione di relativismo, a mio giudizio, è indifendibile. La storia della storiografia, come ogni altra ricerca storica, ha lo scopo di discriminare tra vero e falso. In quanto tipo di storia intellettuale che pretende di esaminare i risultati conseguiti da uno storico, essa deve distinguere tra soluzioni di problemi storici che non convincono e soluzioni (=ipotesi; modelli; tipi ideali) che meritano di essere riformulate e sviluppate⁴⁸.

A questo proposito emergono affinità e differenze con lo storicismo crociano: da Croce, Momigliano accetta l'esigenza di ricercare nel passato l'origine del proprio interrogativo storico, in una forte consapevolezza del rapporto tra civiltà e decadenza. A differenza di Croce, che sottovalutava la storia filologica intesa come ricerca erudita, egli accentua una forte valorizzazione del documento per la costruzione della ricerca storica: la storia è conoscenza pratica, non logica. Lo storico deve naturalmente distinguere tra l'accertamento dei fatti attraverso le testimonianze e la loro interpretazione – con i relativi giudizi morali: il suo lavoro però non sarà giudicato solo in base ai presupposti culturali (in senso lato) che sono alla base delle sue interpretazioni e dei suoi giudizi, ma anche e soprattutto sulla base della sua specifica perizia nell'utilizzazione dei documenti in vista della ricerca della verità. La ricerca storica, intesa come ricerca della verità sui fatti del passato, richiede così, come criteri di comprensibilità del reale, l'accostamento di categorie logiche e di categorie etiche – proprio perché lo storico non è un ideologo⁴⁹. Questa pros-

48. A. MOMIGLIANO, *Storicismo rivisitato*, cit., p. 464.

49. Agli occhi di Momigliano l'attuale scetticismo radicale nei confronti della ricerca storica – oltre ad essere pericoloso sul piano della responsabilità etico-politica, soprattutto in materia di educazione – mette in pericolo anche ogni tentativo di oggettività del metodo storico e del metodo storiografico: «Vi è una grande differenza tra il dire che gli storici tendono a essere influenzati e dire che gli storici sono necessariamente influenzati e sarebbero saggi a riconoscere al più presto questo fatto, che appartiene alla realtà della vita. Ma le implicazioni che derivano da entrambe le posizioni sono praticamente le stesse: gli storici sono visti come individui che manipolano il passato per i loro più o meno rispettabili fini. In questo modo non è più possibile distinguere la storia dalla propaganda ideologica e gli storici vengono classificati, insieme a tutti i propagandisti, come retori [...]. Una delle conseguenze di questo atteggiamento è che una parte sempre crescente di ricerca storica è condotta nella forma di una analisi retorica e ideologica degli storici del passato [...]. Reciproche accuse di non essere obiettivi furono frequenti tra gli storici del passato come lo sono al giorno d'oggi [...]. Qualcuno di noi ricorda che un rapporto problematico tra storia e retorica esisteva già nella scuola di Isocrate [...]. Anche il dubbio sulla capacità dello storico di stabilire la verità non è nuovo [...]. Ma vi sono metodi per valutare ogni sorta di dato storico. Molti degli argomenti che udiamo oggi contro la storia ed i tentativi di screditare l'aspirazione degli storici ad andare in cerca della verità, sono già stati uditi e confutati prima d'ora [...]. La presente crisi di credibilità della storia è connessa con il cambiamento della posizione della storia nel diciannovesimo secolo. Dobbiamo domandarci se la storia non abbia sopravvalutato la sua propria forza. Ogni discussione sulla storia deve essere condotta con un giusto riconoscimento dei limiti della storia e di conseguenza del suo uso. Se diamo per scontato che la storia sia in grado di rispondere a domande circa lo scopo dell'esistenza o la qualità del futuro – cui la storia non può rispondere – collochiamo noi stessi e la storia in una posizione falsa [...]. I comuni principi religiosi, filosofici e morali sono andati perdendo d'autorità. Ciò ha fatto sì che divenisse consueto domandare allo storico di fornire una guida per lo sviluppo futuro del genere umano [...]. Non dobbiamo però lasciare alcun dubbio sul punto fonamen-

pettiva si allontana tanto dallo storicismo (che implica un pericolo di relativismo, decisivo anche nell'interpretazione e nella valutazione dei testi classici), quanto dal positivismo (secondo cui esiste un'oggettività della storia che «si scrive da sé»):

Sembra che a caratterizzare il lavoro dello storico siano quattro caratteristiche: 1) un interesse generale per le azioni umane del passato; 2) il piacere di scoprire fatti *nuovi* relativi al passato dell'uomo; 3) la consapevolezza che l'informazione di cui siamo in possesso circa il passato dell'uomo solleva dei problemi, i quali influenzano la credibilità stessa dell'informazione e dunque la sostanza del passato; 4) uno sforzo di dare un senso a fatti *selezionati* del passato dell'uomo, cioè uno sforzo di spiegarli e valutarli [...]. Quello che chiamiamo "storicismo" è una situazione che sorge da questo processo di selezione, spiegazione e valutazione. Più precisamente, lo storicismo è il riconoscimento che ognuno di noi vede gli avvenimenti passati da un punto di vista determinato o almeno condizionato dalla nostra singola, mutevole collocazione entro la storia [...]. Le sue radici risiedono in quell'estensione dell'interpretazione storica a tutti gli aspetti della vita umana (e veramente dell'universo stesso) che è caratteristica del secolo XIX. Lo storicismo non è una dottrina confortevole, perché implica un pericolo di relativismo. Tende a minare la fiducia dello storico in se stesso [...]. C'è un problema nelle categorie secondo le quali gli avvenimenti devono essere classificati, correlati, spiegati e giudicati; ma il problema è complicato dall'esperienza mutevole dell'agente classificante –lo storico– il quale è egli stesso dentro la storia [...]. Il problema è come ci poniamo oggi in rapporto con questo compito di scoprire fatti e di farli rientrare in uno schema allo scopo di comprenderli e valutarli, se siamo *noi* stessi parte del processo storico che cerchiamo di comprendere. Se lo scrivere storia implica che scegliamo i fatti che ci interessano seguendo certi criteri –o che cerchiamo di scoprire nuovi fatti seguendo certi interessi– questi criteri e questi interessi implicano già una scelta di universali o di generalizzazioni seguendo le quali vogliamo classificare e comprendere i fatti. Non possiamo capire e valutare i fatti senza metterli in rapporto con categorie e con valori generali, ma non sapremmo cominciare a scegliere (o a scoprire) i fatti senza avere in mente un qualche valore o una qualche categoria generale ai quali vogliamo riferire i fatti [...]. I fatti prendono senso solo diventando parte di una situazione o di un processo, ma la scelta dei fatti dipende dalla situazione che fin dall'inizio ci rappresentiamo (chiamiamola pure ipotesi, o modello, o tipo ideale). Inoltre dare importanza a certi fatti in vista di una certa situazione o processo equivale ad attribuire un valore a questi fatti. La storia è sempre una scelta di fatti che rientrano in una situazione statica o dinamica che appare degna di essere studiata⁵⁰.

tale. Lo storico lavora sui dati. La retorica non è affar suo. Lo storico deve assumere dei normali criteri di senso comune per giudicare i suoi dati. Non deve lasciarsi persuadere che i suoi criteri di verità siano relativi [...]. Lo studio della storia è fondato sul presupposto che l'uomo sia in grado di esaminare il suo passato, ed abbia la facoltà di farlo, sulla base dei dati di fatto [...]. D'altro canto lo storico giudizioso non si illuderà che la storia possa sostituire la religione, la filosofia o semplicemente la morale, nell'indicare ciò che l'uomo deve fare. Bisogna diffidare dello storico-profeta» (A. MOMIGLIANO, *La storia in una età di ideologie*, in Id., *Tra storia e storicismo*, cit., pp. 57-59; 73-74).

50. A. MOMIGLIANO, *Storicismo rivisitato*, cit., pp. 456-458.

Strettamente collegato alla valutazione dell'eredità dello storicismo risulta essere la differenza tra una storiografia che ritiene l'opera individuale come condizionata dalla struttura e dai valori della società e una storiografia che sottolinea l'indipendenza dell'individualità dai condizionamenti sociali. Si tratta, per certi versi, della differenza tra storia sociale e storia biografica. In ogni caso, lo sguardo critico di Momigliano si rivolge a tutti gli storici contemporanei che fondano nuovi modelli di storia politica, intellettuale, statistica, sociale, antropologica –magari con l'ausilio dei risultati della ricerca archeologica, delle categorie psicologiche e psicanalitiche e dei metodi comparativi della linguistica e dell'etnologia– sulla base di documentazioni assenti, di conoscenze insufficienti e di materiali ambigui: in questo modo la ricerca storica perde il necessario criterio (insieme etico e teoretico) di distinzione tra il certo, il probabile, il possibile e l'inverosimile. Compito dello storico, di fronte alle importanti ibridazioni culturali e interdisciplinari, non è quello di scoprire le «cause», ma è quello di trovare una misura tra novità e verità, tra documento e ipotesi, così da evitare apriorismi, apologismi e giudizi infondati sui processi di mutamento. E tutto ciò per non perdere i confini della ricerca storica, che si muove tra i due poli della scoperta e dell'accertamento dei fatti e l'interpretazione dei fatti accertati, dovendo sempre tenere presente la distinzione tra vero e falso: «Non basta far delle domande intelligenti per essere uno storico intelligente: occorre scoprire documenti, dare risposte»⁵¹. Lo storico deve consegnare conoscenze 'certe' sul passato, non falsi fantasmi del presente, proprio perché egli non è testimone del presente o del futuro, ma della verità. In questo senso Momigliano solleva alcuni dubbi sulla correttezza della storiografia contemporanea (da Ranke a Toynbee, da Meyer a Croce, da Meinecke a Bloch), soprattutto in merito allo studio della storia antica. Infatti, egli nota che, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, la ricerca storica sull'antichità è sempre meno guidata dalle idee e dagli assunti degli storici classici:

In questo secolo gli storici si sono addentrati nello studio del mondo antico con idee e problemi derivati da altre aree e altre epoche. Essi non hanno derivato il loro modo di vedere dallo studio degli storici classici [...]. Qualsiasi problema riguardante la vita moderna viene trasferito alla storia antica, sia che gli storici classici ne fossero consapevoli o no [...]. In questa situazione, in cui i temi di ricerca sul mondo antico vengono sempre meno suggeriti dagli storici classici, e sempre più derivati dagli interessi e dalle preoccupazioni della società moderna, sorgono due domande. La prima domanda è familiare a chiunque studi storia antica oggi. Come possiamo valutare l'impatto di certi fenomeni sul mondo antico se gli storici classici non erano consapevoli di questi fenomeni? [...] Infatti, quando gli storici classici non sono più le guide riconosciute per conoscere le tendenze e le caratteristiche della società antica, la produzione di modelli

51. Cf. A. MOMIGLIANO, *Sullo stato presente degli studi di storia antica*, cit., pp. 333-353 (la citazione è da p. 350).

descrittivi ed esplicativi soddisfacenti è destinata a diventare più difficile [...]. La seconda domanda è ancora più delicata [...]. Finora ho parlato di problemi metodologici che nascono dalla perdita di autorità degli storici classici. Ma ciò che è nuovo nel nostro tempo è che esistono importanti correnti di pensiero che relativizzano tutti gli storici – sia che appartengano al mondo classico sia ad altre epoche – e li considerano meri esponenti di ideologie o, in modo ancora più restrittivo, di centri di potere. La storiografia viene dunque privata di ogni valore nella ricerca della verità [...]. Ciò che caratterizza veramente la nostra situazione è, credo, la combinazione della perdita d'autorità degli storici classici come guida al mondo classico con la perdita d'autorità dello storico, qualunque storico, come potenziale portatore di verità [...]. Invece a me sembra che ogni storico debba essere giudicato a seconda della verità che trasmette (o scopre), e l'elemento della verità in uno storico non può mai essere separato dai principi organizzativi che egli sceglie per rappresentare i fatti⁵².

In questo caso Momigliano si chiede come scrivere storia antica. Come procedere quando non possiamo essere guidati dagli storici antichi? Come valutare gli storici classici, quando non saranno più le nostre guide e saranno considerati autori di documenti ideologici? Contro Strauss, Momigliano ammette di scrivere una storia diversa da quella di Tuciddide – e ammette di trarre ispirazione dai problemi attuali, non dalle fonti antiche. Ma, agli occhi di Momigliano, è in ogni caso centrale per lo storico cercare di ricostruire e capire i «fatti» avvenuti nel passato – e non nella «mente» dello storico: in questo senso le difficoltà della ricerca non consistono 'solo' nell'interpretare ciò che abbiamo disponibile, ma nell'interpretare ciò che, più o meno evidentemente, manca. Lo storico può dunque portare nella ricerca le sue scelte personali, le sue esperienze soggettive e i suoi convincimenti di natura politica, religiosa, culturale, ma non può abusare delle fonti e dei documenti, emettendo giudizi 'ideologici'⁵³: ogni documento va trattato tenendo conto delle sue caratteristiche, senza forzature in merito alle possibili comparazioni, inferenze e deduzioni, perché le storie degli storici devono essere vere. La storia è un'utile, ma non sufficiente, condizione per l'azione: in questo senso la

52. A. MOMIGLIANO, *Il posto della storiografia antica nella storiografia moderna*, cit., pp. 63-65.

53. Sulla questione del giudizio (in rapporto alla ricerca della verità), risulta utile il seguente passaggio di Momigliano, in cui, attraverso la sua "rivisitazione" dello storicismo, emerge chiaramente la sua distanza da Collingwood e la sua vicinanza a Strauss: «A che serve scrivere la biografia di un uomo buono se pensiamo che la bontà sia un valore storicamente condizionato? A che serve studiare la fenomenologia della libertà se la libertà è un valore transeunte? E' facile obiettare che la nostra coscienza morale non ha niente a che fare coi fatti in questione. Dovremmo allora escludere un modello connotato moralmente? [...]. Ma la coscienza morale che spinge lo storico a fare ricerca tenendo di vista una società migliore deve essere capace di resistere all'asserzione che i suoi valori sono tanto storicamente condizionati quanto lo sono i valori di un padrone di schiavi spietato, adulto, bianco e maschio. La vera risposta, io credo, sta in un dilemma. O possediamo una fede religiosa o morale, indipendente dalla storia, che ci permette di emettere giudizi sugli avvenimenti storici, oppure dobbiamo lasciar perdere il giudizio morale. Proprio perché la storia ci insegna quanti codici morali ha avuto l'umanità, non possiamo derivare il giudizio morale dalla storia» (A. MOMIGLIANO, *Storicismo rivisitato*, cit., pp. 460-461).

storia è, e deve rimanere, conoscenza del passato –e non un ‘facile’ sostituto della rivelazione o della filosofia– così come lo storico è, e deve rimanere, un ricercatore, e non un avvocato o un propagandista. Da questo punto di vista è evidente una forte preoccupazione per il rapporto tra documento e «fatto», cioè per il valore di verità insito nella ricerca storica, verificabile attraverso un severo controllo dei dati. Lo storico non ha i «fatti» di fronte a sé, ma i documenti che, malgrado siano la *conditio sine qua non* del lavoro storico, non sono i «fatti». Lo storico dunque non è ‘solo’ un interprete di fonti, ma anche e soprattutto un interprete di quelle realtà passate su cui le fonti ci forniscono notizie, in una continua attenzione etica per distinguere il vero dal falso:

Tutto il lavoro dello storico è su fonti [...]. E tuttavia lo storico non è un interprete di fonti, pur interpretandole. E’ un interprete di quella realtà di cui le fonti sono i segni indicativi o frammenti. Lo storico trova nella lettera l’uomo che l’ha scritta, nel decreto il corpo legislativo che l’ha emanato in precise circostanze; trova nella casa chi l’ha abitata, nella tomba la fede del gruppo a cui il defunto apparteneva. Lo storico interpreta documenti come segni degli uomini che sono spariti. Egli trova il significato del testo e dell’oggetto che ha davanti a sé perché lo capisce come se appartenesse ancora a quella situazione passata a cui di fatto appartene. Lo storico trasferisce ciò che sopravvive nel mondo che non sopravvive. E’ questa capacità di interpretare il documento come se non fosse documento, ma episodio reale di vita passata, che da ultimo fa lo storico [...]. Lo storico capisce uomini e istituzioni, idee, fedi, emozioni, bisogni di individui che non esistono più. Capisce tutto ciò perché i documenti che ha davanti a sé, debitamente interpretati, si presentano come situazioni reali. Lo storico capisce i morti come capisce i vivi⁵⁴.

54. A. MOMIGLIANO, *Le regole del gioco nello studio della storia antica*, cit., pp. 484-485.