

## **Variazioni su ideologia e metodo. Saggio storico-filosofico**

Fabio Ciraci

**Variations on ideology and method. Historical-philosophical essay.** *The essay is divided into two parts: the first one will try to show how every method entails a form of ideologization. The second part explains how every method is the product of ideologization and how it works in relation to tradition and utopia. Finally it will be argued in which way the understanding, without adopting a method, falls into a chaotic information overload. The paper aims to propose the employment of the historical-critical method.*

**Keywords:** *Konstellationsforschung, contestellation analysis, Gadamer, Wirkungsgeschichte, Lovejoy, Foucault, Nietzsche, Lyotard, postmoderno*

### *Ideologia e metodo*

All'occhio di un lettore inesperto, non educato al pensiero filosofico né al metodo storico o all'analisi genetica delle idee, la storia della filosofia può talvolta apparire come la rassegna di pensieri diversi, di intuizioni straordinarie che sembrano però confutarsi l'una con l'altra, trovandosi vicine senza influenzarsi reciprocamente, come se fossero ermetiche, pensieri autonomi e a sé stanti. Parrebbe quasi che le varie rappresentazioni filosofiche della realtà non accrescano la conoscenza complessiva dell'uomo, ma semplicemente si accumulino nel tempo, per così dire, l'una sull'altra, che si susseguano come una "filastrocca di opinioni", per dirlo con Hegel, in un lungo corteo circolare, senza inizio o fine.

Non appare allora superfluo dover ricordare che il destino della filosofia, forse più di altre discipline che debbano essere insegnate e divulgate, è quello di dover essere raccontata attraverso riassunti, cammei, semplificazioni manualistiche, sicché il pensiero dei filosofi appare come un tutto coerente e già dato, un monolite inscalfibile, composto di idee sistematiche, chiare e distinte. Per bisogno di sintesi, si soprassiede cioè alla necessità dell'analisi del *processo storico* che ha condotto un pensatore a formulare le sue idee, a dare sistema alle sue intuizioni, a rivederle e talvolta a confutarle, a confrontarle con altri sistemi, filosofici e no. Per necessità di sintesi, viene meno anche l'idea che esista uno

sviluppo del pensiero, che vi sia una relazione fra la vita di un pensatore e i suoi contemporanei, di un autore con le sue fonti, con il contesto in cui ha vissuto, con i libri che ha letto, con le esperienze che ha compiuto, con le personalità in cui si è imbattuto lungo la sua esistenza, durante il percorso spesso accidentato e faticoso di elaborazione interna, fatta di prove e di errori, di pause di riflessione, di stalli e vicoli ciechi, di ricerca metodica e di esitazioni.

Ogni rappresentazione della storia del pensiero, inoltre, non sfugge alla sua *petitio principii* di carattere metodologico, non sfugge cioè alla relatività del metodo scientifico impiegato in sede analitica, semplicemente perché non esiste (per fortuna o sfortuna) un unico metodo di analisi, un unico paio di occhiali attraverso i quali vedere il mondo. Vi è cioè un pregiudizio che, come ha rilevato Gadamer in *Verità e metodo* (1960), condiziona la ricostruzione storica ed è a sua volta condizionato da essa, in un *circolo ermeneutico* al quale non si può sfuggire.

Di metodi ve ne sono numerosi e di lunga tradizione. Con il metodo storico-genetico, per esempio, si dimostra l'evoluzione e la stratificazione di un testo attraverso le sue varianti, correzioni e emendamenti, considerando, là dove è possibile, l'opera in relazione alla vita di un autore e alla sua formazione, e individuando i mutamenti di significato di lemmi e filosofemi attraverso la loro genesi storica. Tuttavia, il metodo storico-genetico, inaugurato negli anni Venti del Novecento dal grande studioso Werner Jaeger, pur nella sua ponderatezza filologica, non prescinde da una personale idea o ipotesi di fondo circa la vita e lo svolgimento del pensiero di un autore, in base ai quali collocare le opere all'interno di certo periodo della vita del pensatore preso in analisi. Da qui le lunghe controversie fra gli studiosi sulle ricostruzioni sistematiche degli scritti di grandi autori. Per esempio, le diverse sistematizzazioni delle opere complete di Platone e di Aristotele: si pensi alla lunga *querelle* circa l'ordine della composizione delle opere platoniche, che da Trasillo di Mende, passando per Friedrich Schleiermacher, per Lewis Campbell e Wincenty Lutoslawski, con l'applicazione del metodo *stilometrico*, giungendo ai nostri giorni ha dato vita a numerosi e diversi tentativi di riorganizzazione sistematica e cronologica definitiva delle opere platoniche, stabilendola di volta in volta in relazione all'analisi testuale, delle fonti o degli stilemi. Si è giunti sino al punto di sostenere

l'idea di una divisione delle opere platoniche in scritti esoterici ed essoterici, divisione che ha permesso di ipotizzare financo l'esistenza di "opere non scritte", in cui Platone si sarebbe riservato il messaggio ultimo è più importante del suo pensiero (Reale, G., 2010).

Anche per Aristotele, la sistemazione organica delle sue opere ha una lunga storia, che si fa partire da quella di Andronico di Rodi e giunge sino alle discusse tesi di Ingemar Dühring (Dühring, I., 1966), secondo cui nello Stagirita si assisterebbe non già ad un manifestarsi alternato di platonismo ed empirismo, ma vi sarebbe un'unione costante, in tutti i periodi della sua vita, di entrambe le tendenze, le quali si sono via via palesate con più o con meno forza e chiarezza.

E a proposito del metodo storico-genetico, persino un maestro indiscusso del pensiero antico come Giovanni Reale è giunto a scrivere:

il metodo genetico è oggi ormai giunto alle colonne d'Ercole; gli ultimi seguaci di esso non si intendono ormai più fra loro [...] In ogni caso, oggi non sembra più possibile trincerarsi dietro il filologismo degli epigoni del metodo genetico: ai testi di Aristotele si può tornare a ridare un senso plausibile solo se e nella misura in cui si torna a credere al discorso filosofico (Reale, G., 1977, p. 196).

Ciò per dare solo un'immagine simbolica di come la presunta oggettività del metodo storico-filosofico e dell'analisi filologica dei testi pongano in essere una particolare *ideologia*, quello che Gadamer chiama con diffidenza "obiettivismo storicistico":

L'obiettivismo storicistico si può paragonare in ciò alla statistica, che è un così potente mezzo di propaganda proprio perché lascia parlare i fatti e in tal modo dà l'illusione di un'obiettività che in realtà dipende dalla legittimità delle sue impostazioni iniziali. [...] Proprio questa è la forza della storia rispetto alla coscienza finita dell'uomo: essa trionfa anche là dove l'uomo, per la sua fede nel metodo, nega la propria storicità (Gadamer, H., 1960, p. 623 ).

Tutti gli storici partono da alcuni assunti che sono necessari e, al contempo, relativi all'oggetto di indagine storica e filosofica, tanto da condizionarlo. Se si cambia metodo di analisi, se ne cambiano anche i risultati. Ipotizziamo per esempio di voler misurare la felicità di un popolo o di una nazione: sarebbe forse possibile trovare un metro assoluto di valutazione? Ipotizziamo inoltre di mettere in relazione diretta la felicità di un certo popolo con la sua ricchezza, con il

Prodotto Interno Lordo, ovvero con la produzione di beni di consumo. In base a questo criterio, paesi molto industrializzati dovrebbero risultare più felici di quelli meno industrializzati e più poveri a livello economico. Tuttavia, le statistiche ci dicono che tenore di vita e felicità non vanno di pari passo e che i cittadini di paesi poveri sono spesso più felici di quelli dei paesi industrializzati, come sembrerebbe dimostrare il numero dei suicidi nei paesi del Nord Europa<sup>1</sup>.

Nella dialettica storica fra filosofia e ideologie, un riferimento obbligatorio va fatto alla cosiddetta *history of ideas*<sup>2</sup>, il cui avvio è simbolicamente segnato, in senso tecnico<sup>3</sup>, dalla pubblicazione del *Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (1936) di Arthur Oncken Lovejoy, rielaborato nel 1948 e poi tradotto in italiano con il titolo *L'albero della conoscenza* (1968). Proprio in opposizione all'esplosione in Europa di riduzioni ideologiche del pensiero filosofico, in opposizione cioè al rischio di forme di irrazionalismo dilagante e persuasione mediatica da parte delle nascenti dittature sull'opinione pubblica, A. O. Lovejoy avanza la sua tesi dell'esistenza di una "grande catena dell'essere", ovvero l'esistenza in natura di un principio di continuità fra le idee, tale da permetterne una relazione reciproca, fuori da ogni divisione disciplinare. Le idee intervengono reciprocamente sul complesso mondo delle relazioni umane:

Ci sono, come ho detto, molte "unità-idee" – tipi di categorie, pensieri che riguardano aspetti particolari di esperienza comune, presupposti impliciti o

<sup>1</sup> Sul tema si veda il recente studio di Värnik, P., 2012.

<sup>2</sup> Sulla *History of ideas* si veda il recente articolo di Massimo Mori (2015). Un'interessante reinterpretazione della storia delle idee in chiave evuzionistica è stata proposta dalla cosiddetta *theory* nel 1976 da Richard Dawkins ne *Il gene egoista*. Secondo questa affascinante teoria dell'etologo britannico keniota, esisterebbe una selezione darwiniana non già degli individui bensì dei geni. A partire da questa ipotesi scientifica, così come l'uomo trasmette il suo corredo genetico attraverso i geni e così come essi vengono selezionati in relazione alla loro capacità di sapersi manifestare e adattare all'ambiente, allo stesso modo la conoscenza umana si trasmetterebbe e si selezionerebbe sulla base di unità concettuali e culturali, i *meme*, una sorta di gene mnestico, una traccia semantica con base biologica, in grado di sopravvivere all'oblio grazie al suo potere rievocativo e alla sua capacità di reiterarsi nel tempo, attraverso copie e imitazioni. Si tratta di una teoria molto discussa in ambito scientifico, che ha suscitato anche un certo scetticismo sino ad essere stigmatizzata come pseudoscienza. Tuttavia, l'utilizzo di internet, vero e proprio "vettore memetico", sembrerebbe avere segnato la fortuna di una tale teoria, tanto da costringere gli studiosi a confrontarsi con essa, come dimostrerebbero i più recenti e avanzati studi nel campo. Vedi, per esempio, Shifman, L., 2014; Tasgetiren, M. F e Buyukdagli, O. 2013. Anche Daniel Dennett si è schierato dalla parte della *meme theory*, sostenendo come Dawkins la tesi di un pericolo esistente di una diffusione virale di meme. Si veda Dennett, D., 2007, ma anche il *keynote* di Dennett per TED del luglio 2007, [https://www.ted.com/talks/dan\\_dennett\\_on\\_dangerous\\_memes?language=it](https://www.ted.com/talks/dan_dennett_on_dangerous_memes?language=it), consultato in data 23 marzo 2016.

<sup>3</sup> Nel tempo, storici delle idee in senso ampio sono stati considerati, a ragione, numerosi pensatori che hanno preceduto la scuola di Lovejoy, costituitasi presso la Johns Hopkins University e intorno all'*History of Ideas Club* nel 1922. Si tratta di personalità attente alla storia della cultura in un senso che non può essere confinato nelle strette maglie disciplinari come, solo per esempio, Max Weber, Wilhelm Dilthey, Jakob Burckhardt (che ha ideato la *Kulturgeschichte*) e Ernst Troeltsch.

espliciti, formule sacre e modi di dire, teoremi filosofici specifici, o le ipotesi più vaste, generalizzazioni o impostazioni metodologiche di varie scienze – che hanno lunghe storie proprie e che possono interferire nei più svariati settori della storia del pensiero e del sentimento umano e nei riguardi delle quali le reazioni intellettuali e affettive degli uomini – siano essi individui o masse – sono state molto differenti. [...] Sono certo che, attraverso lo studio della vita storica di ciascuna idea e della parte che ciascuna interpreta sulla scena storica, nonché delle sue diverse sfaccettature, dei suoi conflitti e delle sue associazioni con altre idee, e infine delle diverse reazioni umane indotte, si potranno scoprire molti fatti che potranno in una nuova, prospettiva, e perciò daranno loro maggiore interesse e intelligibilità, altri rami di storia intellettuale. In mancanza di tale prospettiva, essi a volte sembrano noiosi, senza correlazioni, e più o meno incomprensibili (Lovejoy, A. O., 1936, p. 36).

Anche la prospettiva di Lovejoy, quindi, fa un'implicita attestazione di fede iniziale, nel presupposto di una continuità naturale fra le idee, che ne permetta la loro relazione reciproca e un'idea essenzialista che individua nelle idee delle vere e proprie entità. È però interessante constatare l'apertura che questa nuova prospettiva rende possibile all'allargamento della circolazione delle idee, non più chiuse in artificiali confini storici – come se i pensieri fossero acquari per la coltivazione di una particolare specie ittica – ma circolanti all'interno del vasto, molteplice e variegato mare della cultura.

Nel tempo, lo studio della circolazione delle idee ha cercato sempre più di sostanzarsi di una sua dimensione storica e sociale, cercando di ripararsi dall'accusa di superficialità e astrattismo, accusa rivolta soprattutto da ambienti di matrice socialista, che in area continentale intercettavano e sviluppavano in senso critico le nuove istanze della storia della storiografia materialista. Dal canto loro, gli storici marxisti hanno sviluppato una visione orientata alla *storia materiale delle idee*, resa celebre dalla scuola francese delle *Annales*, che ha inteso sempre più sottrarsi all'idea classico-romantica del pensatore metafisico e ispirato, illuminato da intuizioni folgoranti, il quale mette capo in solitaria ad un sistema filosofico, una sorta di poeta-filosofo, teorizzato soprattutto dall'idealismo tedesco e dal romanticismo. Nel solco post-marxista, importante è anche il ruolo svolto dalla *storia materiale* nell'analisi di Michel Foucault. Nella sua *Storia della follia* sarebbe altresì impossibile spiegare il ruolo svolto dai manicomii, oppure ne *Le parole e le cose*, spiegare la storia naturale di Buffon, senza fare riferimento alla costituzione del tessuto economico, culturale, alle

microstorie, al processo dello sviluppo industriale, al processo dello sviluppo del potere nella sua concretezza storica. Ma sempre in ambiente marxista, il condizionamento del presupposto ideologico è stato talvolta preponderante: il peso specifico che la categoria dell'economico ha assunto sul politico, il determinismo fra struttura e sovrastruttura, mostra tutto il suo limite ideologico in ricostruzioni come, per esempio, quella de *La distruzione della ragione* di György Lukács, con critiche che sono giunte proprio dall'interno dello stesso marxismo, ovvero dal cosiddetto marxismo eterodosso o critico della *Frankfurter-Schule* di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, che metteva in crisi il metodo di analisi marxiano fondato su tale determinismo, a favore di una maggiore circolarità dei fattori condizionanti la storia, e che, affianco all'analisi economica dei meccanismi sociali, teneva conto anche del contributo della psicoanalisi e delle scienze dello spirito relativa all'analisi della società moderna.

All'esigenza di riferirsi ad una “costellazione discorsiva” complessa e stratificata era ricorso Foucault nel suo tentativo di stabilire una metodologia per la storia della cultura in senso archeologico (Foucault, M., 2013)<sup>4</sup>

Bisogna dunque studiare *l'economia della costellazione discorsiva* a cui esso [il contenuto] appartiene” (pos. 1136).

[...] non si tratta di un contenuto silenzioso [...] si tratta invece di una modificazione nel principio di esclusione e di possibilità di scelte, modificazione dovuta all'inserimento in una nuova *costellazione discorsiva* (c.n., pos.1152-55).

Ancora oggi, per sfuggire alla tentazione di un principio unico e ordinatore, un principio cioè “ideologico”, la storiografia filosofica ricorre al concetto di *Konstellationsforschung* ovvero di *constellation analysis*, una declinazione sistematica della storiografia filosofica che si è sviluppata in particolare nel campo della filosofia idealistica, come dimostrato dallo studio di Dieter Henrich (Henrich, D., 1991) generalizzato poi a metodo d'indagine scientifica da parte di Martin Muslow e Marcello Stamm (Muslow-Stamm 2005, pp. 221-257). Una tale impostazione riguarda

---

<sup>4</sup> La costellazione discorsiva è un filosofema che attraversa le opere di Foucault, arricchendosi di volta in volta di ulteriori significati. Cfr. Guattari e F; Foucault M., 2001, cap. *Categorie logiche*, p. 49: “Non vi è un apparato in sé: vi è una costellazione di apparati; allo stesso modo in cui non c'è una città in sé, ma una costellazione di città”.

analisi di piccoli gruppi nella prima fase dell'idealismo tedesco, dal quale si genera il primo impulso per una nuova interpretazione del pensiero kantiano. Una costellazione, secondo questa definizione, è un piccolo gruppo creativo di persone che sono in contatto diretto, vis a vis, o che sono in corrispondenza fra loro [...] (Muslow-Stamm, 2008, p. 118).

Si tratta, quindi, di un'immagine lontana da quella semplificata, monolitica e sistematica, che si rende necessaria a chi, introducendosi nella vasta e difficoltosa selva del pensiero filosofico, cerca di orientarvisi, ricorrendo a idealtipi e cornici storiche (per esempio, l'empirismo, la filosofia di Nietzsche, l'età dei lumi), che sono costruiti intorno a singole figure, con mero intento didattico. E purtuttavia, ogni semplificazione, ogni riduzione a sistema, ogni codifica si trova a essere essa stessa esemplificativa di un approccio alla storia della filosofia che è per sua natura intrinsecamente ideologico, in un significato molto preciso del termine: non già come sistema fisso di idee in senso eminentemente politico, ovvero volto all'attuazione di una prassi, alla realizzazione di un'idea totale di mondo, ma come *metodo*, come – lo si vedrà – irrinunciabile grimaldello interpretativo cui il ricercatore non può sottrarsi, perché esso è al contempo il suo criterio di scientificità e il suo limite.

#### *Ideologia, fra tradizione e astoricismo*

Il ricorso a un metodo scientifico, qualsiasi esso sia, non equivale a stabilire la *verità* dell'oggetto osservato, sia esso materia della riflessione storica o sistematica, ma a descriverne la sua *validità*, ovvero la conformità a dei principi di indagine condivisi da una comunità scientifica (rigore scientifico), i cui risultati sono sempre suscettibili di verifica e correzione, e sono assunti per oggettivi “fino a prova contraria”, come voleva il buon Galilei, che non a caso aveva fondato il suo metodo sulle “sensate esperienze e le certe dimostrazioni”, ovvero sulla coscienza che fosse necessario muovere da ipotesi che dovessero essere però corroborate dall'esperimento fisico in laboratorio, e che tali ipotesi dovessero essere tenute per valide fintanto che l'esperienza le confermava. È il *metodo scientifico*, ovvero il metodo del tentativo e dell'errore (Antiseri, D., 2005, p. 142), il quale si serve di vari strumenti, come la congettura, l'inferenza logica, la confutazione, la prova e la comprova empirica, etc.

Per un ricercatore di discipline umanistiche il laboratorio in cui confermare o confutare le proprie ipotesi è la storia, si tratti di indagare il singolo individuo, una comunità o società moderne complesse. Si può infatti capovolgere la prospettiva sinora presentata del condizionamento del metodo di indagine sulla filosofia e della sua necessaria ideologizzazione, provando a mostrare come, a sua volta, la stessa teoria sia fatta di *materia storica*, sia essa stessa il portato di una filosofia che ne determina la *precomprensione*, per dirlo con Martin Heidegger.

Il pensiero di un filosofo può infatti essere oggetto di interpretazioni diverse e talvolta contrastanti. In questo senso, si parla della fortuna ovvero della storia delle interpretazioni del pensiero di un autore, la cosiddetta *Wirkungsgeschichte*. Così Gadamer:

Un pensiero autenticamente storico dev'essere consapevole anche della propria storicità. Solo così esso non si ridurrà a inseguire il fantasma di un oggetto storico – quello che sarebbe oggetto di una ricerca che si sviluppa progressivamente come quella della scienza naturale – ma sarà un modo di riconoscere ciò che è altro da sé, riconoscendo così, con l'altro, sé stesso. Il vero oggetto della storia non è affatto un oggetto, ma l'unità di questi due termini, un rapporto in cui consiste sia la realtà della storia, sia, insieme, la realtà della comprensione storica. Un'ermeneutica adeguata dovrebbe mettere in luce la realtà della storia anche nello stesso comprendere. Chiamo ciò che forma l'oggetto di questa esigenza *Wirkungsgeschichte*, storia degli effetti o determinazioni. Il comprendere è, nella sua essenza, un processo che è inserito entro questa storia e ne deve tener conto. [...] Quando noi, dalla distanza storica che caratterizza e determina nel suo insieme la nostra situazione ermeneutica, ci sforziamo di capire una determinata manifestazione storica, siamo già sempre sottoposti agli effetti della *Wirkungsgeschichte*. Questa decide anticipatamente di ciò che si presenta a noi come problematico e come oggetto di ricerca, e noi dimentichiamo la metà di ciò che è, anzi dimentichiamo l'intera verità del fenomeno storico se assumiamo tale fenomeno, nella sua immediatezza, come l'intera verità (Gadamer, H., G., 1960, p. 621).□

La *Wirkungsgeschichte* rappresenta il banco di prova dello storico, all'interno del quale osservare in che modo la riflessione filosofica è declinata, quale *anomalia paradigmatica* essa rappresenta, per utilizzare una efficace espressione della Franca D'Agostini (1999), ovvero in che cosa un pensiero filosofico si caratterizza e si configura come originale; qual è la sua *potenza euristica*, quale è cioè la sua capacità di sollecitare nuove scoperte, di fecondare altre discipline, come e dove si interseca con le scoperte scientifiche e con la vita della società.



Vi è però che la filosofia stessa è condizionata dalla sua storia, non esiste una storia “neutra” ma tutta la storia è *raccontata*, essa si basa cioè su testimonianze e testi, ognuno dei quali è già inserito all’interno del suo circolo ermeneutico, nel suo precostituito orizzonte di precomprensione e di attesa. I testimoni cui lo storico delle idee fa riferimento sono perlopiù e soprattutto i testi. Come l’etimologia stessa suggerisce, l’insieme di più testimonianze ovvero la convergenza di documentazione su di un avvenimento è considerato “prova storica”, nel senso che un *fatto* è raccontato allo stesso modo da testimoni diversi, ovvero in testi diversi. Tant’è che per uno storico, così come per un giurista, vale la massima latina *testis unus testis nullus*, poiché una sola testimonianza, un solo codice medievale per esempio, non permette di stabilire la verità storica di un evento.

Va pure considerato che, proprio perché la filosofia non si compone di idee che riposano oziosamente in un iperuranio – dal quale ogni tanto una di esse, per caso o gravità, scivola giù pigramente verso il basso, verso il mondo della contingenza – le idee filosofiche si costituiscono storicamente. Come sosteneva il buon storico materialista Antonio Labriola, “le idee non cascano dal cielo, e non stanno in cielo. Vivono nelle teste degli uomini e camminano con i piedi degli uomini” (Labriola, A., 1973, v. II, p. 575).

Ben prima che Gadamer sostenesse, nel 1960, la sua tesi del circolo ermeneutico, già nel 1916, in una cornice concettuale differente, Giovanni Gentile aveva sostenuto l’idea di un circolo fra storia della filosofia e filosofia:

Non è concepibile filosofia che non si fondi sulla storia della filosofia, né storia della filosofia che non poggi sulla filosofia, *poiché la filosofia e la sua storia sono un tutt’uno come processo dello spirito*; in cui sarà empiricamente possibile distinguere una trattazione storica da una trattazione sistematica della filosofia, e pensare che ciascuno dei termini presupponga l’altro, poiché speculativamente l’uno è proprio l’altro, quantunque in forma diversa, come diversi sono sempre i vari gradi del processo spirituale astrattamente considerati (1916, p. 202).

Al di là dell’impostazione sistematica dell’attualismo gentiliano, l’idea che storia e pensiero si condizionino reciprocamente ha ancora oggi la sua validità. Il punto discriminante è riuscire a comprendere in maniera cosciente di quale metodo ci serviamo per osservare la storia, a quale tradizione esso fa riferimento e

soprattutto in che cosa consiste il suo condizionamento. Per rispondere a tali quesiti, si può tentare di utilizzare però solo una *vista proximale*, una vista che cioè si faccia carico dell'impossibilità di un salto *fuori* dal proprio circolo ermeneutico e che riconosca la necessità della distanza storica, che non è necessariamente misurabile in termini cronologici, ma soprattutto in termini culturali. L'oggetto osservato infatti è maggiormente visibile ad una *distanza media*, là dove esso non è né tanto vicino da sottrarsi allo sguardo (come un paio di occhiali sul naso), né troppo lontano da sottrarsi alla vista, come ciò che è remoto nel tempo e ci sfugge. Ma vicino e lontano sono categorie relative, funzionali al soggetto che osserva, alla sua appartenenza culturale, e l'osservatore ha concretamente un suo *principium individuationis* nella sua condizione di individuo, nella sua appartenenza storica e geografica, nel tipo di società in cui vive, nelle forme di potere costituito in cui agisce. Si pensi, solo per esempio, alla distanza – quasi siderale – che intercorre fra la cultura occidentale e quella orientale nel periodo che precede il viaggio di Marco Polo, in particolare nel periodo di Alessandro Magno. Vi è una tale “distanza culturale” fra la società indiana e il condottiero macedone, che le rappresentazioni pittoriche greche degli elefanti indiani compiute dai pittori di corte di Alessandro somigliano a cavalli stravaganti, culturalmente più vicini all'occidente, raffigurati con una lunga proboscide quasi posticcia. Una rappresentazione che difficilmente un nostro contemporaneo riuscirebbe ad attribuire ad un “vero” elefante, ma che piuttosto apparrebbe come una goffa riproduzione di un animale mitologico o una bizzarra surrealista. Un effetto di estraniamento determinato dall'irriducibilità dell'elemento esotico al proprio paradigma di riferimento.

Anche in relazione al metodo la tradizione assume un peso significativo. Il metodo, si è detto, è *ideologizzante*. Rispetto alla tradizione esso però è anche *ideologizzato*, nel senso che, radicandosi nella storia, la tradizione porta il peso delle sue *auctoritates*, che tracciano – nel bene e nel male – le cosiddette linee interpretative di un pensiero<sup>5</sup>. Ma la tradizione, con un tutto il suo peso e il suo

---

<sup>5</sup> A tal proposito, è sempre utile rileggere le pagine feyerabendiane de *La scienza in una società libera* (1978) a proposito della distinzione fra “tradizioni astratte” e “tradizioni storiche”. Come ha recentemente ricordato Coniglione, “Feyerabend afferma che la ‘ragione’ non è qualcosa di naturale, ma una ‘tradizione’ o ‘stile di pensiero’ [...] che si è imposta su altre tradizioni o stili di pensiero, finendo per assumere una funzione egemonica. [...] In ciò sta appunto l'eredità kuhniana: Feyerabend non spiega in cosa consista il ‘giusto

condizionamento ermeneutico pre-comprensivo, non si esprime come una natura compatta e omogenea, essa è invece la risultante del parallelogramma delle forze culturali esistenti in campo, della microfisica delle componenti materiali e intellettuali, è complessa e subisce frizioni e modificazioni, interne ed esterne; la tradizione si nutre di storia ed è confermata o confutata dalla storia stessa.

Non a caso, la tradizione è messa alla prova della controforza delle innovazioni, che talvolta possono nascere dallo sviluppo o dalla radicalizzazione di un pensiero tradizionale. Si pensi, solo per esempio, alla tradizione aristotelica, alle sue varie declinazioni (tomista, averroista, alessandrina etc.) e all'intersezione dell'aristotelismo con il pensiero galileiano, alla sua capacità di fecondare, attraverso gli studi rinascimentali della Scuola di Padova (Poppi, A., 1991), il pensiero scientifico moderno: l'inamovibile e tetragono Aristotele, il metafisico filosofo dell'*ipse dixit* genera, dal suo interno, attraverso lo studio dello *scire per causas* e della *Fisica*, un interesse per il rapporto causale, un'attenzione per il mondo naturale che è direttamente collegato allo sviluppo della scienza moderna (Papuli, G., 1967; 1983), e che mette in discussione proprio il ruolo dell'*auctoritas*, mette cioè in discussione la stessa essenza di Dio, le sue facoltà miracolose, l'origine trascendente del miracolo (si pensi alla critica di Pietro Pomponazzi, di Giordano Bruno, di Giulio Cesare Vanini), dando vita al movimento libertino europeo e alimentando così il pensiero ateo moderno (Garin, E., 1964).

Alla storia il metodo si oppone però anche come *utopia*. “Storia e utopia”, per dirlo ancora con Emil M. Cioran, si fronteggiano come opposte chiavi di lettura del mondo. Non a caso, il grande nichilista rumeno riconosce il momento utopico-rivoluzionario non già nella rivoluzione *in actu* ma solo nella rivoluzione *in potentia*, prima che essa si realizzi storicamente. L'utopia infatti è per Cioran una sospensione dalla storia, una forza omogeneizzante, che può esistere solo come forza *ideale*.

Nessuna traccia di dualismo: l'utopia è per essenza antimanicheica. Ostile all'anomalia, al deforme, all'irregolare, essa tende al consolidamento dell'omogeneo, del tipo, della ripetizione e dell'ortodossia. Ma la vita è rottura,

---

metodo', quando si abbia una 'spiegazione', quando essa sia 'teoricamente sufficiente', quando una critica è 'razionale', ed un esame è 'rigoroso', e così via". (Coniglione, F., 2016, p. 14).

eresia, deroga alle norme della materia. E l'uomo, in rapporto alla vita, è eresia di secondo grado, vittoria dell'individuale, del capriccio, apparizione aberrante, animale<sup>6</sup> scismatico che la società – massa di mostri addormentati – mira a condurre sulla *retta via* (Cioran, E., M., 1960, pp. 107-108).

Al di là dello sprezzo nichilista di Cioran, il nostro interesse si focalizza sui pericoli dell'utopia assurda a metodo, ovvero a idea assoluta di una prassi e, quindi, alla sua forte componente ideologica. In questo senso, anche l'utopia grava di una sua funzione *anti-* e *a-*storica. Un tale germe antistorico è insito nella natura stessa del metodo. La tentazione filosofica maggiore per uno storico, infatti, è quella di ricercare nella storia degli *apriori*, ovvero delle strutture che innervino il decorso storico, strutture sovrastoriche che dotino di oggettività il sapere storico, conferendogli un valore assoluto che spesso si è equivocato con il suo valore scientifico – e assolutezza e scientificità si sono alleate sino almeno alla metà dell'Ottocento nel paradigma delle scienze dure o esatte.

Si sviluppa perciò una tentazione oggettivistica che però rischia di rovesciarsi nel suo opposto: nella *filosofia della storia*. E difatti, nel tentativo di astrazione<sup>7</sup> di costanti o di invarianti dal tessuto vitale della storia (le *leggi* della storia), si finisce con il trarre regole predittive, con l'intento di sottrarsi ad ogni correzione ermeneutica e relativistica generata dal *fieri*. Anche posizioni che si dichiarano antimetafisiche, non filosofiche, cadono nella medesima trappola, siano esse la *teoria delle élite* di Vilfredo Pareto, che intenderebbe applicare all'economia il metodo delle scienze empiriche e della fisica, o la spirale discendente del *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler, che vorrebbe una storia universale regressiva retta da leggi cicliche di decadenza.

Non ci si limita più a descrivere gli eventi storici, pur coscienti della ineludibile distorsione intrinseca di ogni osservazione, ma si intende *prescrivere* il senso della storia, stabilirne le leggi invariabili e imperiture. Ancora una volta, il metodo della filosofia della storia mostra il suo utilizzo ideologico, un metodo che

---

<sup>6</sup> La presente considerazione di Cioran fa il paio con quella del Leopardi del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, ripresa e rielaborata anche da Nietzsche, non a caso nella considerazione inattuale *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in cui il filosofo scrive: "Quindi l'animale vive in un mondo *non storico*, poiché si risolve come un numero nel presente, senza che ne resti una strana frazione" (Nietzsche, Fr., 1874, p. 6).

<sup>7</sup> Riprendo qui un'idea di Abbagnano (Abbagano, N., 1962: "ogni criterio di selezione storiografica esige astrazione e produce un certo grado di artificialità negli oggetti storiografici") discussa già da Paolo Rossi in "Rivista di Filosofia" del 1964 (vol. 55, p. 134) e da poco ripresa anche da Carlo Augusto Viano (Viano, C. A., 2014).

il pensiero filosofico conosce bene, il cui campione indiscusso è stato sicuramente il sistema dialettico di Hegel, al quale però non si sottrae nessuna visione totalizzatrice o deterministica della storia, come dimostrano la stessa fortuna del marxismo oppure, nel caso diametralmente opposto, tutte quelle filosofie della storia che, investite di dignità economica, si sono rivelate *posizioni interpretative totalizzanti del mondo*. Mi riferisco qui alle varie declinazioni storiche del mercantilismo e del capitalismo contemporaneo, fedeli al mantra ipnotico secondo il quale “il mercato si autoregola”, la cui tragica confutazione ha sottoposto l’Europa non solo alla più dura recessione del Ventunesimo secolo, ma anche ad una crisi valoriale e politica profonda. L’ideologia insidiosa di questo metodo si radica nella pretesa di presentarsi ad un tempo come *vero* e antimetafisico, *vero* e storico, *vero* e reale, rivelandosi invece puntualmente come metafisico, astorico e privo di adesione alla realtà.

Financo l’idea di poter dire l’ultima parola sulle ideologie è quindi, per suo stesso statuto, ideologica. Un caso a sé è quello del postmodernismo, che fa proprio della fine dell’utilizzo sistematico delle grandi narrazioni come griglie valutative del mondo il proprio metodo di indagine:

Nella società e nella cultura contemporanee, società postindustriale, cultura postmoderna, il problema della legittimazione del sapere si pone diversamente. La grande narrazione ha perso credibilità, indipendentemente dalle modalità di unificazione che le vengono attribuite: sia che si tratti di racconto speculativo, sia di racconto emancipativo (Lyotard, J.-F., 1979, p. 69).

Tuttavia, secondo Jean-François Lyotard, descrivendo la *condizione postmoderna*<sup>8</sup>, il *post-moderno* assurge ineludibilmente a categoria. Pur attestando la fine delle grandi narrazioni (*metarécits*) intese come “ideologie del sistema”, Lyotard rappresenta una situazione storica, la condizione post-moderna, come una categoria esplosa, frantumata in piccole narrazioni, e non riconducibili all’unità di un sistema. Tuttavia, essa rimane pur sempre una categorizzazione definita da un metodo, un metodo che intende essere antiautoritario, quello dei giochi linguistici,

---

<sup>8</sup> Val certamente la pena ricordare la definizione lyotardiana: “L’oggetto di questo studio è la condizione del sapere nelle società più sviluppate. Abbiamo deciso di chiamarla ‘postmoderna’. La definizione è corrente nella letteratura sociologica e critica del continente americano. Essa designa lo stato della cultura dopo le trasformazioni subite dalle regole dei giochi della scienza, della letteratura e delle arti a partire dalla fine del XIX secolo. Tali trasformazioni saranno messe qui in relazione con la crisi delle narrazioni” (Lyotard, J.-F., 1979, p. 5).

descritto da un impianto (meta)denotativo (Id., p. 118), che però non può sottrarsi alla sua natura ideologizzante. Con ciò si può aggiungere che quando si assume che il metodo è ideologizzante non si intende tale termine solo in un'accezione negativa, ma lo si descrive nella connotazione sua propria, ovvero come utilizzo di criteri strutturalmente performativi<sup>9</sup>. Forse però il contributo più importante della condizione postmoderna è rappresentato dalla pratica della *scepsi*, ovvero dal suo elemento eminentemente anti-ideologico: “Semplificando al massimo, possiamo considerare ‘postmoderna’ l’incredulità nei confronti delle metanarrazioni” (Id., p. 6).

Per poter affermare che il metodo è, ad un tempo, ideologizzante ed ideologizzato non occorre certamente ripercorrere tutte le tappe storiche del cosiddetto *Methodenstreit* dei primi del Novecento, per quanto il dibattito intercorso fra Wilhelm Dilthey e Max Weber, per esempio, rimanga a tutt'oggi di grande attualità, né discutere le articolate posizioni succedutesi sul valore epistemologico o normativo del metodo che, di volta in volta, hanno sostenuto Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas, Karl R. Popper e Gaston Bachelard o Paul K. Feyerabend<sup>10</sup>, ovvero sul valore scientifico della storia o sulla sua appartenenza ad un terzo regno suo proprio, disciplinato da leggi interne e specifiche.

Oggi, invece, è forse più urgente porre nuovamente il dubbio sulla riabilitazione di una certa metodologia che, sull'onda dell'appassionata e autorevole difesa, financo corale per quanto articolata (Maurizio Ferraris, Umberto Eco<sup>11</sup>, Hilary Putnam, Massimo Recalcati, John R. Searle), di un “nuovo realismo” reintegra l'utilizzo di regole normative circa l'osservazione della storia e dei suoi *oggetti* che – a nostro avviso – conducono ad un'inevitabile deriva

<sup>9</sup> Per quanto Lyotard espliciti chiaramente che “Si tratta insomma di dimostrare, sfruttando alcuni elementi di documentazione che, in se stessa, la pragmatica del sapere scientifico postmoderno ha scarsa affinità con l'obiettivo della performatività” (Id., p. 99).

<sup>10</sup> Sul tema, si veda anche il recente articolo di Pietro Rossi (2015), che si occupa, fra l'altro, di determinismo e indeterminismo, dell'approccio di Johann Gustav Droysen e Wilhelm Dilthey alla storia e della teoria di Jacques Monod; si veda anche la bella sintesi proposta da Antiseri (1976; 2005).

<sup>11</sup> Mi pare di poter affermare che le posizioni di Massimo Recalcati e di Umberto Eco, per esempio, si differenziano sostanzialmente da quella di Ferraris. Per Eco, si veda la *Bustina di Minerva* intitolata *Scalfari e i fatti (suoi e miei)* del 2007: “Quel qualcosa che sfida la mia interpretazione io lo chiamo *fatto*. I fatti sono quelle cose che resistono alle mie interpretazioni. [...] I fatti sono quella cosa che, non appena li interpretiamo in modo sbagliato, ci dicono che a continuare così non si può più andare avanti. Capisco che, come definizione dei fatti, questa possa scontentare molti, eppure non solo i filosofi ma anche gli scienziati procedono in questo modo. Se si tratta di andare sulla luna l'interpretazione di Galileo funziona meglio di quella di Tolomeo” in Eco, U., 2016, pos. 3438.

ideologica e ad una sua radicalizzazione, non sempre dichiarata. Non si tratta qui di aver “in spregio il realismo” come pure è stato scritto (Devitt, M., 1991) e recentemente ricordato, ma di nutrire una certa prudenza nell’assegnare uno statuto ontologico autonomo ai fatti. Per esempio, ad una classe di enti, detti *oggetti ideali*:

Gli oggetti ideali [...] esistono fuori dello spazio e del tempo indipendentemente dai soggetti. I loro caratteri sono *l’individuazione*, l’essere riconoscibili come tali, l’aver una identità distinta da altri oggetti, e *l’eternità*, il non possedere né un inizio né una fine nel tempo (Ferraris, M., 2009, p. 38).

Si tratta di un assunto che, per ammissione del suo stesso autore, è definito *classico*, perché riprende l’idea di un mondo terzo che, da Platone a Giuseppe Peano, passando per Arthur Schopenhauer e Paul Natorp, ha una sua validità al di sopra e al di là della storia. Una tale impostazione conduce Ferraris ad una teoria forte della *documentabilità*, all’idea di un *catalogo* dell’essere, alla suddivisione del mondo in tre tipi di oggetti (naturali, ideali e sociali), che sono sì dipendenti da soggetti ma non sono essi stessi soggetti, e che hanno un nocciolo duro di realtà irriducibile, una sorta di residuo ineliminabile di realtà, che permette ad alcuni di definire la propria presa di posizione per litote come “realismo negativo” (U. Eco) o “realismo inemendabile” (M. Ferraris), oppure, in senso positivo, come “realismo minimale” (D. Marconi), o ancora, più kantianamente, come “realismo interno” (H. Putnam).

L'impostazione più smaccatamente realista, quella di Ferraris, intenderebbe sfuggire al contenuto ideologico di cui essa si costituisce e di cui si fa portatrice, ovviamente non in maniera ingenua, ma dichiarando (almeno a parole) di far proprie le istanze del postmoderno e della scuola del sospetto, di non essere antiermeneutica, né antiscientifica – come invece sarebbe stato un certo postmodernismo (Ferraris, M., 2012, pp. V-VIII). Dichiara tutto ciò, ma non si comprende bene come, ad un tempo, possa nei fatti negarlo. Il “nuovo realismo”, con il suo sedicente metodo *non ingenuo*, intenderebbe sfuggire, cioè, al valore decostruttivo e relativizzante della storia – alla sua capacità di sfaldare la natura dura degli oggetti, polverizzandoli nel divenire, di renderli inconsistenti – intenderebbe cioè sottrarsi al potere fenomenizzante del soggetto che li osserva, un soggetto complesso, difficilmente afferrabile, che è esso stesso un sovrapporsi di maschere effimere (Vattimo, G., 1974). Il nuovo realismo vorrebbe inoltre sottrarsi alla *prospettiva*, al lavoro faticoso di un'ermeneutica infinita e interminabile, *come se* i fatti avessero una loro validità al di là delle interpretazioni – sta a dire al di là di ogni teoria e al di là della storia, oppure, con il lessico di Ferraris, come se si trattasse di documenti assisi nella loro *individuazione* ed *eternità*, anche in nome del buon senso e del senso comune. Un qualche cosa che nemmeno un fisico come Stephen Hawking, che pure ha annunciato la (ennesima e discutibile) morte della filosofia (Mlodinov L e Hawking, S., 2011, p. 14), affermerebbe, avendo avanzato invece la più prudente proposta di “un realismo dipendente da modelli” (Id., p. 16), poiché – egli scrive – “non esiste alcun modello di realtà indipendente dalle descrizioni e dalle teorie” (Id., 67) come già sapevano bene Werner Karl Heisenberg e Niels Bohr.

Come ha ribadito Dario Antiseri (2005), il significato di un evento non può mai prescindere dal metodo di osservazione dello stesso. I fatti sono meno solidi e reali di ciò che si può credere e sostenere, in specie quando si ascrivono ad un campo di senso.

Le garanzie di oggettività della storia sono le medesime garanzie dell'oggettività di qualsiasi altra scienza: le ipotesi formulate per risolvere problemi devono fare i conti con “i fatti”. Sono questi (intesi come “costrutti”, come *base anch'essa smentibile*) a scartare le ipotesi insostenibili e a decretare l'accettazione (temporanea) di altre ipotesi. [...] Il *significato di un evento*, invece, può avere un



trattamento scientifico e un trattamento ideologico. Se per significato di un evento si intendono, per esempio le conseguenze empiricamente accettabili dell'evento stesso, allora l'accezione di "significato dell'evento" è accezione empirica. Se, invece, un evento è significativo o acquista significato in relazione ad una visione del mondo religiosa o filosofica, allora l'accezione di "significato di un evento" è ideologia (Id., p. 136).

Si tratta allora, forse, solo di distinguere i fatti dalle loro interpretazioni? Oppure, esistono nietzschianamente solo interpretazioni? E questa impostazione relativistica non è già, ad un tempo, un metodo e un'ideologia?

### *Contro il metodo?*

Ci schieriamo quindi con Paul K. Feyerabend, *Contro il metodo*, in qualsiasi sua declinazione? Se il metodo è ideologico (o ideologizzato) e ideologizzante, lo si deve quindi abbandonare?

Anche quello che è stato definito il "canone dell'antistoricismo" *par excellence*, ovvero la terza *Inattuale* nietzschiana *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, ricorre a modelli. Nietzsche però ha presente una ragione strumentale di fondo, una sorta di motivo anti-ideologico: la storia è concepita in relazione alla vita contro la *malattia storica*<sup>12</sup>, e cioè contro l'eccesso di storia, come egli stesso scrive. Allora, il metodo di una storia critica, quale Nietzsche stesso predilige, consiste nell'applicare dei modelli conoscitivi con il fine dichiarato di una loro utilità per la vita:

I rimedi contro l'elemento storico si chiamano – l'*antistorico* e il *sovrastorico*. [...] Con il termine "antistorico" designo la forza e l'arte di poter *dimenticare* e di rinchiudersi in un *orizzonte* limitato; "sovrastoriche" chiamo le potenze che distolgono lo sguardo dal divenire, volgendo a ciò che dà all'esistenza il carattere dell'eterno e dell'immutabile, all'*arte* e alla *religione*. La *scienza* – è essa infatti che parlerebbe di veleni – in quella forza, in queste potenze vede potenze e forze avverse (Nietzsche, Fr., 1874, p. 95)

Qui Nietzsche non sta solo cercando i modelli che permettano di interpretare la storia, individuandone tre (storia antiquaria, storia monumentale e storia critica) e

---

<sup>12</sup> "L'eccesso di storia ha intaccato la forza plastica della vita, essa non è più capace di servirsi del passato come di un robusto nutrimento. Il male è terribile, e nondimeno, se la gioventù non avesse il dono chiaroveggente della natura, nessuno saprebbe che esso è un male e che si è perduto un paradiso di salute" (Nietzsche, Fr., 1874, p. 94).

stabilendo per ognuno *pro e contra*, ma piuttosto intende trovare un rimedio alla decomposizione di significati che l'erudizione storica determina con il suo flusso del divenire. La storia in questo caso diventa un macigno, un sorta di gastrolite che nessun metodo rende digeribile. Si tratta di quella forma di erudizione che ha per scopo la raccolta di informazioni fine a sé stessa, nel caso di Nietzsche, si tratta di combattere il feticismo erudito del fatto storico.

Qui ci troviamo sul lato opposto a quello del metodo. Qui il metodo è messo alle strette dal mondo della contingenza, dalla forza della moltitudine delle informazioni. In questo senso, la forza ideologizzante e lo statuto ideologico del metodo agiscono assieme come un farmaco, mostrano il loro potere gnoseologico e epistemologico, ovvero la loro capacità di filtrare le informazioni e trasformarle in conoscenza. È un dilemma che l'uomo contemporaneo conosce bene, sommerso com'è dal flusso di informazioni mediatiche vomitate ogni giorno dai media. Egli è trascinato via dal flusso di informazioni, come un fucello, sommerso dalla marea di dati che scorrono copiosi e innumerabili attraverso il tessuto nervoso, capillare e globale, di internet. Un problema che, per esempio, Umberto Eco ha più volte ricordato. Si legga il passo di una celebre *Bustina di Minerva* del 2013 intitolata *on line*:

La questione è drammatica. I paradigmi vanno sempre difesi o sempre contestati? Ora una cultura (intesa come sistema di saperi, opinioni, credenze, costumi, eredità storica condivisi da un gruppo umano particolare) non è solo un accumulato di dati, è anche il risultato del loro filtraggio. La cultura è anche capacità di buttar via ciò che non è utile o necessario. La storia della cultura e della civiltà è fatta di tonnellate di informazioni che sono state seppellite. Vale per una cultura quello che vale per la nostra vita individuale (Eco, U., 2016, pos. 1185).

Si potrebbe allora giungere a una conclusione prudente, tener conto dei rischi di un utilizzo del metodo come uno strumento assoluto e indiscutibile, ma al contempo del pericolo dell'assenza di metodo: essa mette capo al caos conoscitivo e all'*information overload*. Ogni storico delle idee ha ben presente che una ricerca scientifica richiede una selezione delle informazioni, che esse devono essere validate attraverso un metodo scientifico, cercando di sottrarsi così all'impero del caos e del frammentario. Si potrebbe affermare con Schiller che "La storia del mondo è il tribunale del mondo (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*)", e ciò vale anche per il metodo – storico o sistematico, fisico o matematico etc –

utilizzato per valutare il mondo. Esso è sottoposto al vaglio del tempo, perché è figlio del tempo. Come si è detto sin dall'inizio, l'utilizzo di un qualsivoglia metodo di analisi della realtà è imprescindibile. Al contempo, però, esso non può sfuggire né alla sua funzione ideologizzante né al suo statuto ideologico. In questo senso ogni metodo è ideologico, in quanto applica di necessità un sistema di criteri di analisi storicamente determinati che, a loro volta, condizionano l'oggetto della propria indagine.

È quindi la coscienza di questo limite e al contempo di questo potere del metodo che permette allo storico delle idee di sfuggire, quanto più possibile, all'utilizzo del *proprio* metodo in senso assoluto. Egli intende utilizzare il metodo scientifico in modo *critico*, senza presumere di dire l'ultima parola di verità, ma cercando di avvicinarvisi, per tentativi ed errori, sottoponendo i risultati della ricerca alla verifica empirica e alla falsificazione, avanzando prudentemente, con una vista di prossimità, con un passo ponderato che sa di dover continuamente correggere.

### **Riferimenti bibliografici**

- Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, 2012, a c. di M. De Caro e M. Ferraris, Einaudi.
- The Legacies of Richard Popkin*, 2008, a c. di Jeremy D. Popkin, Series: International Archives of the History of Ideas Archives internationales d'histoire des idées, Vol. 198, Springer. Si veda in particolare il capitolo "Constellation Analysys".
- Abbagnano, N., (1962), *Problemi della storia delle scienze e fasi della scienza*, in *Storia delle scienze*, UTET, Torino 1962.
- Antiseri, D., 1976, *Dallo storicismo all'epistemologia della storia* in *Alle radici culturali dell'esperienza educativa e didattica*, La Scuola, Brescia, pp. 175-186;
- Antiseri, D., 2005, *Introduzione alla metodologia della ricerca*, Rubettino.
- Cacciatore, G., 1993, *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida, Napoli.
- Cioran, E. M., 1960, *Histoire et utopie*, tr. it. *Storia e utopia*, Adelphi, Milano 1982.
- Coniglione, F., 2016, *Quale conoscenza per la "società della conoscenza"*, in "Bollettino della Società Filosofica Italiana", n. 216, n.s., Settembre-Dicembre 2015, Bonanno Editore, pp. 3-24.
- Gasparri, L., 2012, *Storia delle idee e intellectual history*, «Giornale Critico di Storia delle Idee», 8/2012, p. 85 e ss.

- D'Agostini, F., 1999, *Breve storia della filosofia del Novecento: l'anomalia paradigmatica*, Einaudi 1999.
- Dennett, D., 2007, *I nuovi replicatori in Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, 2007, Raffaello Cortina
- Devitt, M., 1991, *Realism and Truth*, Princeton University Press.
- Dühring, I., 1966, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg.
- Eco, U., 2016, *Pape Satàn Aleppe*, La Nave di Teseo, 2016, ebook kindle.
- Feyerabend, 1978, *La scienza in una società libera*, Feltrinelli, Milano.
- Ferraris, M., 2009, *Documentabilità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza.
- Foucault, M., *Archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, BUR, 2013, edizione digitale Kindle.
- Gentile, G., 2006, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), settima edizione riveduta, in *Opere*, Le Lettere, Firenze 1987, vol. III. Si veda in particolare il vol. III, cap. XIII, L'antinomia storica e la storia eterna, § 12 – *Identità e circolo solido*
- Gadamer, H. G., *Verità e metodo* (1960), a cura di G. Vattimo, Bompiani.
- Garin, E., 1964, *L'umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento* (Vol. 3). Laterza.
- Guattari F.; Foucault, M., 2001, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, Mimesis.
- Henrich, D., 1991, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie, (1789-1795)*, editor Jeremy D. Popkin, Klett-Cotta, Stuttgart, 1991.
- Labriola, A., 1973, *Del materialismo storico*, in *Scritti filosofici e politici*, a. c. F. Sbarberi, Torino.
- Liotard, J.-F., 1979, *La condition postmodern*, 1981, *La condizione postmoderna. Rapporto sul potere*, tr. It. Di Carlo Formenti, Feltrinelli, Milano
- Lovejoy, A. O., *Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (1936), tr. it. *L'albero della conoscenza. Saggi di storia delle idee*, il Mulino, 1968.
- Mori, M., (2015), *Storia della filosofia e storia delle idee*, in "Rivista di filosofia" 2/2015, pp. 147-174, doi: 10.1413/80197
- Mlodinov L e Hawking, S., 2011, *Il grande disegno*, Mondadori, ebook.
- Muslow, M. e Stamm, M., *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005.
- Nietzsche, Fr., 1874, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, nota introduttiva di G. Colli, tr. it. Di Sossio Giametta, dalle *Opere di Friedrich Nietzsche*, testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, 1976 e ss, vol. III, t. I, Adelphi, Milano 1994.
- Papuli, G., 1983, *La teoria del regressus come metodo scientifico negli autori della scuola di Padova in Aristotelismo veneto e scienza moderna*, ed. L. Olivieri, I (1983), pp. 221-78.
- Reale, G., 1977, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Bari-Roma.
- Poppi, A., 1991, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Antenore, Padova.
- Poppi, A., 2001, *Ricerche sulla teologia e la scienza nella scuola padovana del Cinque e del Seicento*, Rubettino.

- Reale G., 2010, Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle “dottrine non scritte”, Bompiani.
- Rossi, P., (2015), *Evoluzione, storia, contingenza*, in “Rivista di filosofia” 3/2015, pp. 307-336, doi: 10.1413/81171
- Shifman, L., 2014, *Memes in Digital Culture*, The MIT Press.
- Tasgetiren, M. F. e Buyukdagli, O., 2013, *Swarm, Evolutionary, and Memetic Computing: 4th International Conference, SEMCCO 2013, Chennai, India, December 19-21, 2013, Proceedings, Part I* [1 ed.], Springer
- Vattimo, G., 1974, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano.
- Värnik, P., 2012, *Suicide in the World*, “Int. Journal of Environmental Research and Public Health”, 2012, 9(3), pp. 760-771; doi:10.3390/ijerph9030760
- Viano, C. A., 2014, *La storia della filosofia in una prospettiva globale*, in “Rivista di filosofia” 2/2014, pp. 185-206, doi: 10.1413/76760

