

RECENSIONI

CAPECCI ANGELO, *Il Pregiudizio Storico. Il problema della storiografia filosofica*, Edizioni Città Nuova, Roma 2005.
Recensione a cura di Chiara De Santis
APRILE 2008

<p align="justify">

La questione circa la possibilità e il significato della storia della filosofia costituisce un problema di notevole importanza e grande attualità dal momento che interessa la definizione della natura della filosofia e la relazione tra la collocazione storica della stessa ricerca filosofica e i suoi rapporti con le altre discipline. Il saggio di Angelo Capecci ricostruisce dialetticamente il dibattito storiografico attraverso una duplice operazione di ricognizione storica delle più autorevoli posizioni in merito e di confronto critico, su basi ermeneutiche e metodologiche, con le stesse. Inoltre, grazie al puntuale e documentato riferimento ad autori significativi per ciascuna epoca, quali Aristotele per l'antichità, Agostino Steuco e Pico della Mirandola per l'età umanistico-rinascimentale ed Hegel per quel che riguarda la modernità, *Il pregiudizio storico* offre al lettore un quadro globale che permette di comprendere le origini, la natura ed i possibili sviluppi della questione della storiografia filosofica.

Per un'analisi circa la natura e la possibilità della storia della filosofia, il riferimento ad Aristotele e al noto *excursus* storiografico contenuto nel I Libro della *Metafisica* rappresenta una tappa obbligata, dal momento che, nonostante le critiche circa la sua parzialità e le accuse per la mancanza di un senso storico, essa è stata da sempre letta come il primo compiuto tentativo di sistemazione complessiva del pensiero filosofico all'interno di un quadro generale di interpretazione. Attraverso la nota "rassegna di posizioni che configura una linea di evoluzione del pensiero nel senso di uno sviluppo logico di un problema attraverso pensatori diversi"[1], si viene infatti a delineare un'immagine ben precisa del pensiero pre-socratico, identificata da quei caratteri del "naturalismo" e "materialismo" e dell'"aitiologia", che ancora permangono, anche nelle più recenti storie della filosofia.

Capecci ricostruisce e analizza la struttura e l'intento del testo aristotelico, a partire dal riconoscimento della natura intrinsecamente problematica della filosofia, intesa come desiderio di un sapere che non si arriva mai a possedere compiutamente, ma nella cui continua e radicale ricerca si attua esclusivamente e pienamente la natura umana: se, infatti "il possesso pieno di essa [la *sofia*] appare cosa sovrumana, è impresa umana la sua ricerca, anzi in tale ricerca si dispiega più pienamente quella tendenza al sapere che è connaturata all'uomo"[2]. Nella ricerca del sapere, attraverso il passaggio dal "cosa" (*hoti*) al "perché" (*dioti*) si innesca, quindi, il processo della conoscenza che ha il suo fulcro nella spiegazione causale, ovvero nella ricognizione delle condizioni necessarie (*aitiai*) della cosa indagata. Alla luce della sua centralità, la dottrina delle cause fornisce, pertanto, ad Aristotele il filo logico di riferimento per l'esame delle teorie formulate in merito dai predecessori e gli permette di delineare un "percorso che va dal monismo al pluralismo e dalla ricerca della causa materiale alla progressiva intuizione delle altre cause"[3].

Partendo, così, da Talete, indicato come primo filosofo in funzione non tanto della spiegazione causale proposta, quanto per il tipo di indagine razionale da lui condotta, Capecci ripercorre le

tappe della riflessione dello Stagirita, sottolineando come nella ricerca naturalistica si sia passati dall'individuazione di un'unica causa materiale (fisici monisti) alla formulazione di cause molteplici (fisici pluralisti), quindi all'introduzione di un principio causale ulteriore, riconducibile, per alcuni, ad un'intelligenza ordinatrice (Anassagora), per altri, ad entità numeriche e matematiche (scuola pitagorica) e infine alla formulazione della teoria delle Idee (pensiero platonico). L'Autore individua a questo proposito quattro diversi modelli epistemologici riconducibili alle quattro cause (materiale, formale, efficiente e finale) alla luce delle quali Aristotele interpreta le spiegazioni causali fornite dai predecessori, ricomponendole in un percorso aitiologico. All'interno dell'esposizione aristotelica, nota Capecci, il pensiero presocratico è, in definitiva, caratterizzato da un'immagine unitaria, "per la coesistenza di una problematica di fondo e per una certa linearità di una progressione teorica in una linea di sviluppo"[4].

Appare dunque legittimo, conclude l'Autore, pensare ai passi contenuti nel I Libro della *Metafisica* come ad uno "schizzo di storia della filosofia"[5]; il problema che, però, a questo punto si pone è quello della valutazione dell'attendibilità dell'*excursus* aristotelico come documento storico. La questione è affrontata partendo dalla discussione dell'impianto storiografico dell'opera aristotelica: Capecci ricorda alcuni dei tratti costitutivi della "storiografia" aristotelica, evidenziati come limiti estrinseci, quali l'assenza di una considerazione sistematica dei singoli filosofi o la mancanza di senso della distanza storica, e ripropone le riserve di alcuni grandi critici del pensiero dello Stagirita, soffermandosi su Cherniss, Rodolfo Mondolfo, il conflitto di interpretazioni tra lo Jaeger e Dal Pra e ricostruendo le linee del dibattito novecentesco sull'attendibilità o meno della ricostruzione storica, che vide protagonisti i grandi storici della filosofia antica.

Le prime conclusioni che emergono da questo attento e curato esame, sia dell'opera aristotelica, sia della critica che le riguarda, è la necessità di ribadire che il confronto con i predecessori ha come intento principale la ricerca di un *topos* che funga da conferma per una teoria già elaborata in altra sede e qui utilizzata per condurre la stessa indagine.

L'esposizione, pertanto, si unisce alla critica delle dottrine precedenti, nelle quali si ricerca la maturazione di quel problema che si pensa abbia trovato una sua soluzione proprio nella formulazione aristotelica. L'intento aristotelico, quindi, non è espositivo, ma fondativo, come lo definisce Capecci, il quale sottolinea che "il ricorso ai predecessori è motivato dalla necessità di ritrovare strumenti per la «prova» di una teoria di cui non si dubita, ma che non si intende semplicemente presentare o presupporre per vera, e che perciò viene messa in questione, per surrogarla o corroborarla con un'argomentazione"[6]. Aristotele intraprende, quindi, un dialogo con i predecessori, le cui ipotesi sono passate in rassegna per mostrarne l'insufficienza, con l'obiettivo di raggiungere una fondazione dialettica della dottrina delle quattro cause secondo un'interpretazione per la quale il cammino della filosofia si caratterizza come continuo confronto tra tesi contrapposte, in cui la negazione e il superamento della tesi insufficiente o falsa sono necessari per il riconoscimento e l'affermazione della verità. Capecci conclude, quindi, questa prima parte sull'*excursus* storiografico di Aristotele, definendolo come "un pezzo di storia della filosofia orientato in senso strettamente filosofico"[7], sia perché l'intento principale del suo autore è quello di fare filosofia e non storia della filosofia, sia perché la ricostruzione posta in essere si configura come un esempio marcato di storiografia teoretica.

Un altro momento fondamentale per la formazione del concetto attuale di storia della filosofia è costituito dall'epoca rinascimentale, vista da molti studiosi come il luogo di incubazione della storiografica filosofica, sia per la comparsa, già in epoca umanistica, di trattazioni complessive della storia del pensiero che possono essere considerate come "storie generali" sia, soprattutto, per la formazione di quell'atteggiamento speculativo e metodologico che rappresenta il fondamento per il costituirsi di questo tipo di produzione storico-filosofica. In particolare Capecci sottolinea come in quest'epoca si passi da un "utilizzo in chiave teoretica o in funzione strumentale" dei predecessori, ad una "trattazione autonoma del passato, ispirata dal desiderio di conoscere il passato in se stesso"[8]. La maturazione del senso della distanza storica si configura pertanto come un elemento fondamentale, indispensabile per valutare e spiegare la possibilità della formazione di una coscienza storica, nonché lo sviluppo dell'esperienza filologica, nel cui impegno sono individuabili contenuti filosofici. Si tratta di elementi ricorrenti nella considerazione del pensiero umanistico e delle sue novità: Capecci li ripropone e li analizza, prendendo posizione all'interno della questione circa il valore filosofico della cultura umanistico-rinascimentale.

A questo proposito, l'Autore, ricorda la paradigmatica disputa tra Kristeller[9], per il quale considerare gli umanisti come filosofi sarebbe una forzatura, dal momento che essi erano letterati, ed Emilio Garin[10], sostenitore della tesi per cui proprio l'impegno filologico degli umanisti avrebbe dato luogo ad una nuova temperie filosofica, costruita intorno ai temi dell'uomo e della morale. Le due posizioni sono poste da Capecci in correlazione, poiché se da una parte "lo studio delle *humanae litterae* (la filologia) che diventa culto dei classici sostiene una nuova immagine dell'uomo e forse un nuovo senso dell'umano", dall'altra "la scoperta dell'uomo, il riconoscimento del suo valore nella sua intelligenza e mondanità e quindi anche per la sua finitezza e storicità motiva, stimola ma anche orienta ermeneuticamente, la lettura degli antichi come classici"[11]. La definizione e la formazione dell'uomo si pongono così, per l'Autore, al centro della cultura umanistica che penetra il complesso delle opere e dei comportamenti della classicità per far sì che queste possano dare "una risposta alla richiesta di certezza e di criteri di giudizio per un sicuro procedere nella vita e nella ricerca naturale e morale"[12], attraverso l'instaurazione di un dialogo con gli antichi. Il diverso atteggiamento nei confronti degli antichi si concretizza allora nella diversa lettura di una risposta, più che nella formulazione di una nuova domanda e si esprime attraverso quella nuova coscienza storica che nasce dal desiderio di capire e afferrare un discorso "altro". Scrive Capecci, riprendendo una frase di Garin, "l'incontro con il passato, la presenza del passato, non è la confusione di un'impersonale verità in cui è tutt'uno la mia e l'altrui mente: è un colloquio ove io e l'altro scendiamo, ciascuno con i propri panni, con la parola che più schiettamente traduce di ognuno quello che è suo"[13]. Dopo aver chiarito la questione della maturazione del senso della coscienza storica, Capecci entra nello specifico esaminando due documenti di un'effettiva produzione storico-filosofica, per comprendere i caratteri della storiografia filosofica di età umanistica.

La prima opera presa in considerazione è il *De perenni philosophia*[14] di Agostino Steuco, una delle prime trattazioni che delineano un disegno organico e complessivo del percorso del pensiero nel tempo; non a caso l'espressione "filosofia perenne", che compare nel titolo, si porrà come tema ricorrente durante tutto il periodo umanistico-rinascimentale, e non

solo. In questa opera monumentale, il filosofo umanista, si propone di ricostruire le linee di tutto il pensiero antico, barbarico e greco, pagano e cristiano, considerandolo come risultato di uno sviluppo da una fonte unica: “l’unicità del principio -nota Capecci- e l’unicità della relativa scienza è l’assunto di base che costituisce la premessa e, al tempo stesso, il <i>demonstrandum</i> di tutto il lavoro”[15]. Secondo Steuco, infatti, le diverse teorie razionali e filosofiche che hanno trovato espressione nel corso della storia del pensiero, non sono altro che forme diverse di una sostanza unica: ricomponendo i frammenti dispersi sarà quindi possibile riconoscere e affermare le verità fondamentali della sapienza filosofica originaria. La storia della filosofia si qualifica conseguentemente come ciò che dona un senso nuovo all’intera ricerca filosofica dal momento che, come nota Capecci, essa è “il luogo dove la sapienza si attesta e si documenta nel suo passaggio attraverso il tempo, e perciò stesso riconoscimento del significato uno delle molte filosofie”[16]. Il progetto steuchiano si rivela così nel suo intento di documentare la filosofia come sapienza originaria che percorre da sempre la storia degli uomini, alimentandola di una verità essenziale pur nella diversità delle connotazioni assunte di volta in volta. Capecci evidenzia acutamente come il nucleo essenziale della verità trasmessa, sia sì immutabile, come immutabile è la verità, ma al tempo stesso possa essere qualificato in termini di fatto storico, “in quanto esperienza umana di tale verità”[17]. L’aspetto più significativo di questa prospettiva, a suo avviso, è da rintracciare nel nuovo ruolo che viene ad assumere la storia del pensiero: la <i>philosophia</i> è rintracciabile attraverso i suoi documenti storici e si elabora precisamente solo come “ricostruzione storica di una tradizione, di un insieme in divenire nel quale è possibile individuare il nucleo perenne”[18] attraverso l’individuazione delle concordanze che sono conferme reciproche ma anche costituzione unitaria di un complesso di verità.

Concludendo Capecci, afferma che “più che ricercare la concordia delle diverse tradizioni, Steuco cerca di raccogliere le diversità in una tradizione”[19], ravvisando in questa impostazione la comparsa di una nuova idea di “storia del pensiero”, una nuova concezione della sapienza che si completa attraverso il riferimento all’ermeneutica storica di Pico della Mirandola. La lezione di Pico viene esaminata a partire dai contenuti dell’<i>Oratio de hominis dignitate</i>, definita da Garin il “Manifesto del Rinascimento”[20] e recuperata in questa sede da Capecci nella misura in cui “permette di comprendere motivi e significati dell’apprezzamento umanistico della storia del pensiero”[21]. Nel celebre detto, “<i>miraculum est homo</i>”, posto ad apertura dell’orazione, Capecci rileva l’analogia tra l’<i>admiratio</i> di cui si parla e la meraviglia aristotelica: entrambe richiedono infatti una spiegazione razionale e come tali rimandano a quel “perché” che muove l’intera ricerca filosofica. Solo che nel caso del Mirandolese l’<i>admiratio</i> è rivolta all’uomo in quanto tale, non più solo alle sue facoltà conoscitive o al suo ruolo nella gerarchia della creazione: la straordinarietà è data da qualcosa che ne fa un <i>unicum</i> all’interno di tutto il creato, come viene sottolineato nel celebre mito per cui l’uomo che non è né angelo, né bestia, può abbassarsi fino a diventare un bruto o, attraverso la cultura, elevarsi fino alle creature angeliche. In questo elevarsi risiede la dignità umana che è, in definitiva, l’oggetto dell’<i>admiratio</i>, una dignità che va individuata nella libertà dell’uomo, nel suo “diritto-dovere di essere quello che deve essere”[22]. Capecci, con un’acuta osservazione, paragona il compito prospettato da Pico ad una sorta di cammino ascetico che conduce dalla morale alla filosofia naturale e alla teologia, realizzando quell’ideale

culturale che si compie attraverso la comunanza delle diverse tradizioni con le loro differenze. La molteplicità delle fonti richiamate dal Mirandolese, nota infatti Capecci, richiama la convinzione secondo la quale “ogni dottrina racchiude un aspetto di verità integrabile con tutte le altre, secondo un continuo processo di concordanza”[23] in cui Pico intravede una “pluralità di tradizioni convergenti in quanto tutte strutturalmente connotabili come vie per l’uomo”[24]. L’unità delle culture è così rintracciata nel loro essere forma e strumento di umanizzazione, la loro distinzione nella configurazione storica che esse assumono: identica la meta per tutte le tradizioni, accomunate all’interno di questa posizione che riconosce insieme uguaglianza e differenza. Le culture hanno, quindi, in comune l’essere cultura nel contesto di una visione in cui le diverse tradizioni sono interpretate come forme di realizzazione della dignità umana. L’atteggiamento di Pico viene definito ermeneutico da Capecci, nella misura in cui la sua filosofia supera la stessa lezione filologica degli umanisti: la tradizione si fa plurale, molteplici le fonti e le vie, ognuna con un suo linguaggio e una sua storia, ognuna “testimonianza di un valore, prova di verità, riferimento alle origini di un’eredità che è ancora continuità e non necessariamente progresso”[25]. La molteplicità non si pone più come un problema, dal momento che la pluralità delle culture non viene più annullata in quanto elemento che rischia di contraddire l’unità della filosofia ma presupposta da un pluralismo metodologico che, non tendendo a ricondurre tutte le tradizioni ad un nucleo veritativo predominante in grado di dimostrare l’assoluta conciliabilità di tutte le dottrine, riconosce le analogie delle diverse culture e quindi la loro unità nella differenza. Con le formulazioni di Pico, nota alla fine Capecci, “l’approccio al testo di tipo dialettico viene decisamente e recisamente soppiantato da un approccio filologico e la verità, che pur conserva chiaramente un orizzonte ontologico, non trova il suo luogo nella speculazione e negli strumenti logico-metodologici della ragione scientifica, ma nella nuova dimensione della storia”[26].

Per quel che riguarda la modernità, infine, Capecci esamina il contributo della filosofia hegeliana, sottolineando come qualsiasi considerazione sulla storia della filosofia non possa prescindere da Hegel, generalmente considerato il fondatore della storiografia filosofica, in termini di giudizio teorico e filosofico. L’analisi prende avvio dalla polemica anti-dossografica contenuta nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, nelle quali Hegel valuta polemicamente la declinazione in senso dossografico della storia della filosofia, per la quale il pensiero dei filosofi è assunto ed esposto semplicemente in base ad un ordine cronologico o contenutistico e a prescindere da un giudizio di valore. Così concepita, infatti, la storia della filosofia si riduce sostanzialmente ad una “filastrocca di opinioni”, una mera esposizione di dati che non hanno in se stessi e nel loro insieme alcun significato razionale, con la conseguente considerazione dell’intera filosofia alla stregua dell’opinione. Capecci nota acutamente come l’obiettivo polemico del filosofo tedesco sia quell’approccio cosiddetto neutrale e privo di pregiudizi che, in nome del perseguimento di un’esposizione all’insegna dell’oggettività storica, finisce per supporre un’idea palesemente distorta della filosofia, giungendo a metterne in discussione la stessa natura teoretica. Viene così riproposto il problema del rapporto tra storia e verità, tra ciò che è mutevole e soggetto al cambiamento e ciò che dovrebbe invece essere eterno, o comunque eternamente valido in quanto vero, in breve tra filosofie e filosofia. Ripercorrendo le tappe dell’argomentazione hegeliana, Capecci, sottolinea come l’essersi posti fuori dal ragionamento filosofico costituisca l’aporia radicale che si pone alla base della posizione

dossografica: l'assunzione delle idee filosofiche come opinioni e la conseguente considerazione della filosofia come "racconto di opinioni" si accompagnano, infatti, alla convinzione che "tali opinioni possano avere una loro storia solo in quanto opinioni <i>filosofiche</i>"[28]; di conseguenza la presa di distanza dalla filosofia si rivela non solo apparente, ma addirittura fuorviante e "destinata all'incomprensione di ciò che pretendeva di descrivere"[29]. La conclusione è che non si può "pretendere di fare storia della filosofia senza un concetto di filosofia"[30]: assumendo questo come punto di partenza Capecci sottolinea, inoltre, che la "contestazione hegeliana alla storiografia filosofica <i>senza filosofia</i> ha un senso ulteriore, indicando non solo l'imprescindibilità della teoresi nella e per la storiografia, ma la necessità di un <i>adeguato</i> concetto di filosofia che dia ragione della molteplicità storica delle filosofie salvaguardando la scientificità della filosofia"[31]. Tale <i>adeguato</i> concetto di filosofia viene individuato nella concezione dialettica dell'Assoluto, secondo la quale la storia della filosofia è in realtà "la storia del pensiero che trova se stesso"[32].

A questo punto, dopo aver tracciato le posizioni contenute nelle <i>Lezioni sulla Storia della filosofia</i> Capecci prosegue con la considerazione del sistema hegeliano nella sua complessità fino all'elaborazione della posizione storicistica, in base alla quale le singole filosofie non rappresentano altro che momenti necessari al dispiegamento della filosofia che giunge così a concepirsi come Spirito, singole manifestazioni di un unico processo mediante il quale il pensiero si scopre. Il nesso tra filosofia e storia della filosofia viene, quindi, identificato in una ben determinata concezione della filosofia, e in modo particolare in una concezione dell'Assoluto, caratterizzata da un movimento duplice: da un lato quello della storia che diventa l'evento della ragione, in quanto realizzazione di un disegno razionale, dall'altro quello della filosofia, che è poi la stessa ragione, che si attua nella coscienza di sé come il Tutto, così da proporsi come sapere autentico di quel disegno che è la sua storia.

La posizione hegeliana, sottolinea in conclusione Capecci, pone e non risolve, però, alcuni problemi fondamentali: in primo luogo la questione della considerazione ambigua del presente, da una parte rivestito di un valore che lo riscatta dal passato ma dall'altra privato della sua stessa autonomia, alla luce di una inevitabile rifunzionalizzazione in chiave storicistica; in secondo luogo il consistente problema connesso alla stessa impostazione storicistica e alla valutazione se davvero esso sia, come l'intende Hegel, l'unica filosofia a rendere possibile una storia della filosofia o comunque l'unica soluzione per salvare la dignità della ricerca filosofica dalla deriva dossografica.

Nell'ultimo capitolo del suo testo, non a caso intitolato <i>Appunti per una conclusione</i>, Capecci, riprende le fila di tutto il discorso a carattere storiografico condotto, sottolineando che "la filosofia è costretta a pensarsi come un plesso di concetti e dottrine, sottoposto a tutte le condizioni della storia, ma dotato di un'identità propria che non sia la semplice somma dei suoi <i>contenuti</i>"[33].

L'analisi si arricchisce in questa sede di importanti e precise considerazioni metodologiche che collocano <i>Il pregiudizio storico</i> nell'ambito della discussione ermeneutica sui rischi e le possibilità insiti in ogni ricostruzione storica; all'impostazione storicistica si affianca così quella ermeneutica richiamata dal riferimento a Gadamer che sosteneva come "credere che si possa fare astrazione da se stessi testimoni l'ingenuità dell'oggettivismo storico"[34]. Del resto, come sottolinea lo stesso Capecci, "la conoscenza è un'interpretazione" e come tale non trova

garanzie in un <i>a priori</i> universale o nelle regole di una ragione impersonale: essa “si situa nell’orizzonte della comprensione di una tradizione a partire dall’appartenenza a questa tradizione”[35].

Diventa a questo punto centrale il concetto di tradizione introdotto dall’Autore ai fini della comprensione della storiografia filosofica: l’interpretazione, infatti, presuppone il deposito di un’eredità culturale ma comporta anche la coscienza del rapporto con la tradizione. Questa coscienza impedisce un’integrazione immediata nella tradizione che annulli completamente il senso della distanza storica, ma al tempo stesso non giustifica la pretesa di prescindere da quell’appartenenza che rende possibile la nostra stessa comprensione. La dimensione storica e la dimensione filosofica appaiono, così, entrambe necessarie per la comprensione storica: considerando, infatti, la storia della filosofia come il progressivo accertamento di un dato, non si può non considerare che l’intelligenza stessa del dato in questione rimandi ad una comprensione che si costituisce come atto filosofico. Il percorso storico delineato dalle diverse filosofie deve quindi essere letto non come una successione di opinioni che privano la stessa filosofia della sua identità autonoma, né come il dispiegarsi di una ragione assoluta, ma come il delinearci di un orizzonte di senso nel quale l’oggettività del dato si lega all’atto del giudizio teoretico. Se, infatti, da un lato, il dato storico è intelligibile nell’orizzonte di quella tradizione che l’accomuna all’interprete, dall’altro, a questa tradizione appartiene sia l’esperienza della critica che scopre la non definitività del dato, sia la consapevolezza di una distanza storica che riconosce l’orizzonte temporale dell’interrogazione e dell’interpretazione.

In questa dialettica tra ricerca e scoperta, Capecci inserisce il recupero integrale del senso della filosofia come meraviglia, come desiderio di conoscere e aspirazione al sapere che si concretizza in un colloquio che tragga stimolo dalla stessa diversità delle posizioni, nella consapevolezza che l’orizzonte della discussione non deve mai essere identificato <i>tout court</i> con l’orizzonte dell’interprete. Per far questo è necessario restituire all’interlocutore la parola, una parola che non può prescindere dalla considerazione della distanza storica come valore, oltre che come fatto, e che al tempo stesso non si sottragga alla radicalità del domandare che caratterizza da sempre lo spirito più autentico della ricerca filosofica. Una ricerca che, conclude Capecci, recuperando il valore etimologico della parola greca <i>philo-sophia</i> “ha senso proprio come ricerca”[36].

NOTE:

[1] A. Capecci, <i>Il Pregiudizio Storico. Il problema della storiografia filosofica</i>, Edizioni Città Nuova, Roma 2005, p. 18.

[2] Ivi, p. 15.

[3] Ivi, p. 18.

[4] Ivi, p. 32.

[5] Ibidem.

[6] Ivi, p. 44.

[7] Ivi, p. 52.

[8] Ivi, p. 74.

[9] Cfr. P.K. Kristeller, <i>Studies on Renaissance humanism</i>, in «Studies in the Renaissance» 9, 1962.

- [10] Cfr. E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Bari 1952.
- [11] A. Capecci, *Il Pregiudizio Storico. Il problema della storiografia filosofica*, op. cit., p. 79.
- [12] Ivi, p. 81.
- [13] Ivi, p. 82.
- [14] Capecci ricorda che il *De perenni philosophia* è stato uno dei testi più letti e apprezzati del XVI sec., con ben quattro edizioni tra il 1540 e il 1591; in seguito però è stato completamente dimenticato, fino alla recente riscoperta da parte di Freudenberger; nel testo l'Autore riporta tutte le diverse edizioni critiche dell'opera e gli studi a carattere storico-teologico.
- [15] Ivi, p. 86.
- [16] Ivi, p. 90.
- [17] Ivi, p. 96.
- [18] Ibidem.
- [19] Ivi, p. 100.
- [20] E. Garin, *Interpretazioni del Rinascimento*, in «Medioevo e Rinascimento», Bari 1966.
- [21] A. Capecci, *Il Pregiudizio Storico. Il problema della storiografia filosofica*, op. cit., p. 103.
- [22] Ivi, p. 114.
- [23] Ivi, p. 119.
- [24] Ivi, p. 125.
- [25] Ivi, p. 127.
- [26] Ivi, p. 132.
- [27] G.F.W. Hegel, *Vorlesungen ueber Geschichte der Philosophie*, 1883; *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it., Firenze 1998.
- [28] A. Capecci, *Il Pregiudizio Storico. Il problema della storiografia filosofica*, op. cit., p. 158.
- [29] Ibidem.
- [30] Ivi, p. 146.
- [31] Ivi, p. 147.
- [32] Ivi, p. 160.
- [33] Ivi, p. 227.
- [34] H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it., Milano 1972, p. 349.
- [35] A. Capecci, *Il Pregiudizio Storico. Il problema della storiografia filosofica*, op. cit., p. 234.
- [36] Ivi, p. 258.

Chiara De Santis

Questo documento è soggetto a una licenza <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/> Creative Commons