

*Luca Bianchi, Luca Natali*

MARIO DAL PRA E LA STORIOGRAFIA  
FILOSOFICA DEL CRISTIANESIMO

*MARIO DAL PRA AND THE PHILOSOPHICAL  
HISTORIOGRAPHY OF CHRISTIANITY*

Abstract

Sulla base di alcuni documenti inediti, ritrovati presso il suo archivio personale, l'articolo si sofferma sulla riflessione di Mario Dal Pra intorno alla storiografia filosofica cristiana. Pensata come seconda parte di una *Storia della storiografia filosofica* mai portata a termine – la prima era uscita col titolo *La storiografia filosofica antica* (1950) –, questa sezione dell'opera, di cui non rimangono che pochi ma significativi frammenti, si inserisce in un contesto compositivo ben determinato: la nuova stagione degli studi storico-filosofici nell'Italia del Dopoguerra e la fase di elaborazione del trascendentalismo della prassi. Tenendo conto di questo contesto, l'articolo esamina alcuni snodi concettuali fondamentali sullo sfondo del problema teorico più rilevante: i rapporti tra la filosofia e la sua storia.

*On the basis of some unpublished texts, found in his personal archive, the article focuses on Mario Dal Pra's thought on Christian philosophical historiography. Conceived as the second part of a Storia della storiografia filosofica [History of philosophical historiography] that was never completed – only the first part was published under the title La storiografia filosofica antica [Ancient philosophical historiography] (1950) –, this section of the work, of which only a few but significant fragments remain, fits in a well-defined compositional context: the new season of historical-philosophical studies in post-war Italy and the processing phase of the so called “trascendentalismo della prassi”. Against this background, this paper examines some fundamental conceptual turning points of the most relevant theoretical issues: the relationship between philosophy and its history.*

Keywords

Mario Dal Pra; storia della storiografia filosofica; filosofia del cristianesimo

*Mario Dal Pra; history of philosophical historiography; philosophy of Christianity*



“Doctor Virtualis” n. 20: *Pensiero critico e Medioevo* (2025)  
ISSN 2035-7362

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale

1.

Nel 1950, uno tra gli anni più intensi della sua produzione scientifica<sup>1</sup>, Mario Dal Pra pubblicava un volume dedicato a *La storiografia filosofica antica* che, insieme al fortunato libro su *Lo scetticismo greco*<sup>2</sup> dato alle stampe sempre in quel 1950, costituiva il suo più importante contributo come antichista. Si tratta di due lavori che sono stati da tempo segnalati per la loro ricchezza (ancora oggi costituiscono un riferimento imprescindibile), per il carattere pionieristico delle ricerche su cui si fondavano e per il significato che ebbero nel rinnovamento della storiografia filosofica italiana del Secondo dopoguerra<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> I numeri della produzione scientifica di Dal Pra nel periodo 1949-1952, anche al netto di possibili titoli sfuggiti al conteggio, sono impressionanti: 7 monografie, 34 tra saggi, note, introduzioni, 102 recensioni, più traduzioni e curatele per un totale di 146 pubblicazioni. Per la biografia, anche intellettuale, di Dal Pra, si veda almeno E.I. Rambaldi, *Ricordo di Mario Dal Pra*, in “Rivista di storia della filosofia” 47 (1992), pp. 9-45 e, per nuove prospettive interpretative fondate anche su documentazione inedita, il fascicolo speciale *Teoria critica e impegno pratico. Mario Dal Pra (1914-1992) e il suo archivio*, in “Rivista di storia della filosofia” 79 (2024), 348 pp., a cura di L. Bianchi, G. Rota e L. Natali. Precisazioni sulla carriera accademica di Dal Pra e la sua attività di medievista sono offerte in L. Bianchi, *Dal Pra, Nardi e l'insegnamento della filosofia medievale nelle università italiane*, ivi, pp. 35-75.

<sup>2</sup> M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Bocca, Milano 1950; seconda edizione in 2 voll. Laterza, Roma-Bari 1975; terza edizione, in un unico tomo, Laterza, Roma-Bari 1989.

<sup>3</sup> Per questi caratteri delle due opere dalpraiane, sottolineati da diversi lettori critici, ci si limita a rinviare agli studi di M. Vegetti, *Scetticismo e verità. Mario Dal Pra storico della filosofia antica*, in M.A. Del Torre (a cura di), *Mario Dal Pra e i cinquant'anni della “Rivista di storia della filosofia”*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 151-159; E. Spinelli, *L'attacco al cuore del dogmatismo: Dal Pra e la tropologia di Agrippa*, in “Rivista di storia della filosofia” 79 (2024), pp. 17-34. Sulla nuova “stagione” della storiografia filosofica italiana del Dopoguerra, di cui Dal Pra fu un protagonista di prima grandezza, si vedano almeno P. Rossi, *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Einaudi, Torino 1975, pp. 58-91; E. Donaggio, E. Pasini (a cura di), *Cinquant'anni di storiografia filosofica in Italia*, il Mulino, Bologna 2000; M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana*, il Mulino,

L'obiettivo de *La storiografia filosofica antica*<sup>4</sup> stava, specificamente, nel mostrare come, prima della grande sintesi hegeliana, già nel pensiero antico, medievale e moderno fossero *stati chiariti ... motivi rilevanti dell'atteggiamento storiografico in ordine alla filosofia*<sup>5</sup>. La disamina dalpraiana si muoveva dai presocratici per giungere sino al V secolo d.C., con l'Ἀνθολόγιον di Stobeo e il Περὶ φιλοσόφου ιστορίας dello Pseudo-Galeno<sup>6</sup>, in un incalzante susseguirsi di brevi ritratti di personalità più o meno rilevanti del pensiero classico, che faceva risaltare la loro attitudine al dialogo con la tradizione precedente e la presenza, nelle testimonianze disponibili, dei germi di una compiuta pratica storiografica.

L'opera era figlia non solo dell'attività didattica sul pensiero antico svolta da Dal Pra<sup>7</sup>, ma rappresentava la naturale evoluzione di una serie di contributi apparsi, sin dalla sua prima annata, sulla

Bologna 2016, pp. 101-113.

<sup>4</sup> Il libro, all'uscita, fu generalmente ben accolto dalla critica, soprattutto per quanto riguardava lo scavo storico; qualcosa in più da eccepire i recensori lo avevano riguardo al metodo e alle istanze teoriche esterne nelle pagine d'introduzione. Cfr. le recensioni di C. Abranches, in "Revista Portuguesa de Filosofia" 7 (1951), pp. 235-236; G.M. Pozzo, in "Giornale di Metafisica" 6 (1951), pp. 200-202; G. Soleri, in "Sapienza. Rivista di filosofia e di teologia" 6 (1951), pp. 176-178; A. Mansion, in "Revue philosophique de Louvain" 50 (1952), pp. 616-618; M. Schiavone, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" 44 (1952), p. 171. Anche Rodolfo Mondolfo dedicò alla *Storia* di Dal Pra una recensione, in "Notas y estudios de filosofia" 3 (1952), pp. 157-159, per la quale Dal Pra molto ringraziò il filosofo esule in Argentina (cfr. Lettera di Mario Dal Pra a Rodolfo Mondolfo, Milano, 14 settembre 1952, Archivio Rodolfo Mondolfo, II.2.B.131).

<sup>5</sup> M. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, Bocca, Milano 1950, p. 28.

<sup>6</sup> Si cfr. *ivi*, pp. 286-293; l'ultimo "medaglione" è per Esichio di Mileto, prima di una scarna *Conclusione* di una decina di righe, sulla quale cfr. *infra*, p. 204.

<sup>7</sup> Dal Pra aveva esordito, in Statale, come libero docente per *Storia della filosofia moderna* e *Storia della filosofia medievale* (aa.aa. 1945-1946, 1946-1947 e 1947-1948), ma al 1948-1949 risaliva l'incarico per il corso di *Storia della filosofia antica*, confermato per l'a.a. successivo. Cfr. Università degli Studi di Milano, *Annuario. Anno accademico 1949-1950*, Sejmant, Milano 1952, p. 28; L. Bianchi, *Dal Pra, Nardi e l'insegnamento della filosofia medievale nelle università italiane ... cit.*, pp. 37-38.

“Rivista di storia della filosofia”. Senza avere la pretesa di offrire una prospettiva organica, tali contributi si erano andati strutturando in una rubrica fissa, le “Note di storia della storiografia filosofica”. Tra il 1946 e il 1948, infatti, apparvero a firma di Dal Pra quattro densi articoli<sup>8</sup>, che avevano cominciato a tratteggiare i contorni del disegno che animava l’attività del filosofo. Al primo, nel quale veniva esposta distesamente l’opera di Mably *De la manière d’écrire l’histoire* mettendone in risalto la problematica tensione fra ordine storico e ordine morale, ne era seguito un secondo, sulla storia della filosofia in Giusto Lipsio, cui era riconosciuto un ruolo significativo nel tentativo di conciliazione teorica tra cristianesimo e stoicismo. L’intervento sull’umanista fiammingo era aperto da due brevi paragrafi dal taglio più generale, che fornivano le coordinate della storiografia filosofica del secolo XVI, di cui Dal Pra faceva emergere due caratteristiche: l’interesse per i pensatori dell’antichità, coerente con il *ritorno all’antico* che contraddistingue *la cultura e la vita rinascimentali*, e i suoi limiti non solo tematici (l’attenzione quasi esclusiva verso la filosofia del I secolo d.C.), ma anche metodologici, derivanti in gran parte da principi ideologici e religiosi: *[g]li storici della filosofia di questo periodo sono spesso dei settari, dei fanatici della setta che studiano*<sup>9</sup>.

Al fondo di quelli che potevano sembrare studi quasi antiquari c’era in realtà una motivazione teorico-culturale di ampio respiro,

<sup>8</sup> M. Dal Pra, *La teoria storiografica di Mably*, in “Rivista di storia della filosofia” 1 (1946), pp. 60-83; Id., *Giusto Lipsio [storico della filosofia]*, in “Rivista di storia della filosofia” 1 (1946), pp. 163-189; Id., *Th. Stanley storico della filosofia*, in “Rivista di storia della filosofia” 2 (1947), pp. 152-163; Id., *Giovanni Jonsio*, in “Rivista di storia della filosofia” 3 (1948), pp. 159-169. Per gli articoli non di mano di Dal Pra accolti nella rubrica cfr. C. Papa, *La storiografia filosofica hegeliana in Italia nella seconda metà del secolo XIX*, in “Rivista di storia della filosofia” 1 (1946), pp. 301-320; Id., *Il concetto di storia della filosofia in Conti, Rosmini e Gioberti*, in “Rivista di storia della filosofia” 2 (1947), pp. 6-10; F. Cafaro, *La storia della filosofia di B. Russell*, in “Rivista di storia della filosofia” 3 (1948), pp. 51-71; A. Vasa, *De Ruggiero e l’interpretazione neo-idealistica italiana della dialettica di Hegel*, in “Rivista di storia della filosofia” 3 (1948), pp. 275-289.

<sup>9</sup> Cfr. *Giusto Lipsio [storico della filosofia]* ... cit., pp. 163-165.

che mirava a saggiare, attraverso la concretezza delle evidenze storiche e documentali, il *nesso* tra filosofia e storia della filosofia, con l'obiettivo di isolare il '*momento storiografico*' ... dell'*acquisizione storica che una filosofia sviluppa nei confronti del suo passato*, come avrebbe chiarito, molti anni dopo, lo stesso Dal Pra<sup>10</sup>. Impostazione, questa, fortemente debitrice del saggio di Antonio Banfi su *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*<sup>11</sup>, importante per la rilevanza che in esso viene attribuita alla storia della storiografia filosofica e, conseguentemente, per l'insistenza posta nel rilevare la non-identità dello sviluppo storico della filosofia e dello sviluppo storico della consapevolezza storica della filosofia<sup>12</sup>. Fu infatti la distinzione di questi due piani operata da Banfi a sollecitare gli interventi dalpraiiani sulla "Rivista"<sup>13</sup>, volti non tanto a ripescare dal *mare magnum* della filosofia moderna figure ormai dimenticate, quanto a indagare i metodi della storiografia filosofica vedendoli agire, per così dire, in presa diretta e in connessione con le motivazioni e gli scopi degli autori presi in esame, cercando, in tal modo, di edificare un ponte tra storia della filosofia e storia della storiografia filosofica<sup>14</sup>. Naturalmente Dal Pra non si sottraeva all'esercizio della valutazione degli

<sup>10</sup> Cfr. M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia*, Rusconi, Milano 1992, p. 189.

<sup>11</sup> A. Banfi, *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, in "Civiltà moderna" 5 (1933), pp. 392-427, poi in Id., *La ricerca della realtà*, 2 voll., Sansoni, Firenze 1959, vol. I, pp. 101-167.

<sup>12</sup> M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia* ... cit., p. 189.

<sup>13</sup> Banfi veniva citato sia nel saggio su *Giusto Lipsio [storico della filosofia]* ... cit., p. 165 che in quello su *Thomas Stanley storico della filosofia* ... cit., p. 38.

<sup>14</sup> Accanto a quello dei rapporti tra filosofia e storia della filosofia, anche il tema dell'intersecarsi di storia della filosofia e storia della storiografia filosofica fu infatti molto sentito da Dal Pra. Per una panoramica delle letture critiche su Dal Pra storico della filosofia cfr. G. Santinello, *Mario Dal Pra e la storiografia filosofica*, in *Mario Dal Pra e i cinquant'anni della "Rivista di storia della filosofia"* ... cit., pp. 209-221; G. Lanaro, *Dal Pra e la storia della filosofia come impegno teorico*, in "Doctor Virtualis" 4 (2005), pp. 41-49; E. I. Rambaldi, *Filosofia e filologia nella storiografia di Mario Dal Pra*, in "ACME" 62 (2009), pp. 253-289; M. Ferrari, "Storia e verità della filosofia". *Mario Dal Pra e la storiografia filosofica italiana*, in "Filosofia italiana" 17 (2022), pp. 115-129.

*storici-filosofi* che leggeva. Stanley, per esempio, avulso com'era, nel suo accostarsi ai filosofi, dal volerli assoggettare a un assunto teoretico o religioso, aveva rappresentato un passo avanti verso una *storiografia più aperta e concreta*<sup>15</sup>, mentre Giovanni Jonsio aveva affrontato il suo lavoro con una chiara consapevolezza metodologica, distinguendo nettamente la *storiografia che ha per oggetto la filosofia dalla storia che può essere oggetto di filosofia*<sup>16</sup>.

Alla radice della decisione di allargare l'orizzonte d'indagine, estendendolo a un tempo storico più ampio e definito come quello dell'antichità, c'era la convinzione, contenuta *in nuce* in quelle *Note sulla "Rivista"*, che lo *studio della storia della storiografia filosofica* fosse importante anche *dal punto di vista strettamente filosofico*<sup>17</sup>. Erano quelli, infatti, gli anni a partire dai quali l'impegno teorico di Dal Pra si sarebbe fatto sempre più intenso, rivolto com'era all'elaborazione, con l'amico Andrea Vasa, del trascendentalismo della prassi<sup>18</sup>. Le pagine introduttive della *Storia* del 1950, in questo senso, costituivano una sua messa alla prova in campo storiografico; e desta una qualche curiosità leggerle oggi, anteposte, com'erano, a un lavoro di ricerca dossografica, di minuta informazione storico-filologica eppure venate dai temi e dalle espressioni, un po' baroccheggianti, propri di quella visione teoretica<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. M. Dal Pra, *Th. Stanley storico della filosofia ... cit.*, pp. 46-47.

<sup>16</sup> M. Dal Pra, *Giovanni Jonsio ... cit.*, p. 167.

<sup>17</sup> M. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica ... cit.*, p. 7.

<sup>18</sup> Il trascendentalismo della prassi è stato ampiamente dibattuto tra i lettori critici di Dal Pra. Non potendo fornire in questa sede una bibliografia completa, si segnalano un paio dei contributi più recenti: M.G. Sandrini, *Andrea Vasa e Mario Dal Pra teorici del trascendentalismo della prassi*, in *Mario Dal Pra nella "Scuola di Milano"*, a cura di F. Minazzi, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 233-250; L. Natali, *Il «senso primario del valore come impegno»: il permanere del trascendentalismo della prassi in Dal Pra*, in *"Rivista di storia della filosofia"* 79 (2024), pp. 229-268.

<sup>19</sup> Poco prima della sua scomparsa Dal Pra sarebbe tornato sulla rilevanza della sua *Storiografia filosofica antica* e ne avrebbe definito il fine nel suo essere rivolta a *verificare se in un periodo nel quale il livello di consapevolezza era tutto sommato relativamente minore, si fosse giunti egualmente ad avere una consapevolezza di*

Già nella *Prefazione* salta agli occhi l'accento polemico contro le filosofie che si limitano a contemplare una verità che ritengono già acquisita, qui chiamate in causa nella forma specifica dello *storicismismo dei nostri tempi*, al quale – avendo di mira ben altro – Dal Pra imputava ironicamente la stasi degli studi sulla storiografia filosofica antica:

*deve essersi alquanto fossilizzato; forse si è troppo pacificamente assiso nella certezza della sua verità; perciò scarsamente lo interessa il dialettizzare i fondamenti della propria considerazione della filosofia, mediante ricerche larghe e pazienti intorno ai termini storici di tale dialettica.*<sup>20</sup>

Nel più ampio saggio introduttivo<sup>21</sup>, Dal Pra scopriva subito le carte riguardo ai rapporti filosofia-storia della filosofia. Come avrebbe scritto a chiare lettere nel saggio che apriva l'annata 1951 della "Rivista" – il noto *Cinque anni di vita*, sul quale più di un critico ha indugiato, rilevando un parallelo con la dottrina del circolo gentiliano<sup>22</sup> –, essi dovevano essere molto stretti: l'universalità del discorso

*questo collegamento fra un'età e l'altra, fra un autore e l'altro, fra una corrente e l'altra, per imbastire i criteri dai quali poi la storia della filosofia veniva successivamente messa in considerazione. Su questo terreno la delineazione della storia della filosofia come sapere critico consente di delineare anche una prospettiva di storia della storiografia filosofica. Ed è per questa ragione che si può dire con sufficiente approssimazione che la "Rivista" è nata fondamentalmente dall'esigenza di sviluppare questi due ordini di studi per rinnovare profondamente la comprensione critica del passato nell'ambito della storia del pensiero filosofico (cfr. M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia* ... cit., p. 190). Che poi questo programma fosse stato favorito da quello, parallelo, del trascendentalismo della prassi, Dal Pra ammetteva senza remore (cfr. *ivi*, p. 191).*

<sup>20</sup> M. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica* ... cit., pp. 7-8.

<sup>21</sup> I testi della *Prefazione* e della *Introduzione alla Storiografia filosofica antica* si possono leggere anche in M. Dal Pra, *Storia della filosofia e della storiografia filosofica. Scritti scelti*, a cura di M.A. Del Torre, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 121-133.

<sup>22</sup> C'è stato chi ha rimarcato fortemente la vicinanza di Dal Pra alla tesi gentiliana, come ad esempio P. Rossi, *Mario Dal Pra e i rapporti tra storia e filosofia*,

filosofico ha bisogno del dialogo e dell'integrazione tra filosofia e storia della filosofia, argumentava Dal Pra, rinvenendo queste nei due momenti dell'*acquisizione storica* e della *concentrazione creativa*<sup>23</sup>. Ogni autentica filosofia sarà perciò anche storia della filosofia e sarà tanto più universale quanto più spiccata sarà la sua *capacità storica*, ovvero la *forza di acquisizione del pensiero passato e di chiarificazione del problema del relativo sviluppo*<sup>24</sup>. Secondo Dal Pra tale *capacità* può essere adoperata anche quando l'oggetto dell'indagine storica non siano le filosofie del passato globalmente considerate, ma il loro *atteggiamento storico connesso colla costituzione dell'indagine filosofica*. Si arriva, così, a *porre un risultato circa il problema stesso dell'acquisizione del passato da parte della filosofia*, a *porre cioè un risultato intorno al problema della storicità della filosofia*<sup>25</sup>; e ciò – chiariva Dal Pra – significa assumere una posizione filosofica determinata sulla quale, in definitiva, si fondano tanto le ricerche di storia della filosofia quanto quelle di storia della storiografia filosofica. Interrogarsi sull'atteggiamento di una filosofia rispetto alle filosofie (passate) è quindi vagliare *la filosofia che ogni filosofia, implicitamente o esplicitamente, fa di se stessa*, è scandagliare l'autopercezione del problema *della sua validità, ossia il problema della giustificazione del suo valore rispetto all'esserci delle altre filosofie*: la storia della storiografia filosofica è, insomma, *storia della filosofia della filosofia*<sup>26</sup>.

Non è perciò neutro lo sguardo sulle filosofie che lo storico della filosofia e della storiografia filosofica si accinge a gettare sul passato<sup>27</sup> e così giustificava Dal Pra la presenza di *un punto di vista*

in Mario Dal Pra e i cinquant'anni della "Rivista di storia della filosofia" ... cit., pp. 177-195, e chi, invece, ne ha ridimensionato la portata: si veda in particolare G. Paganini, *Storia della filosofia e "interesse filosofico". Riflessioni su un presunto "circolo"*, in Mario Dal Pra nella "Scuola di Milano" ... cit., pp. 139-149.

<sup>23</sup> Cfr. M. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica* ... cit., pp. 11-12.

<sup>24</sup> Ivi, p. 14.

<sup>25</sup> Ivi, p. 16.

<sup>26</sup> Ivi, p. 17.

<sup>27</sup> Su questo cfr. ivi, pp. 19-20.



*filosofico ... [a]nche nelle opere che si dicono di erudizione e che hanno attinenza alla filosofia ed ai filosofi, dove non si riesce interamente a liberarsi dalla filosofia*<sup>28</sup>. Del resto, l'approdo a una tesi sul processo di storicizzazione della filosofia, che si incarna in una *specifica forma* di filosofia, non può, per essere davvero risultato della ricerca, chiarirsi a giochi fatti, dopo la ricostruzione storica, ma deve costruirsi, per così dire, durante il lavoro. Chi vuole trovare una chiave interpretativa deve avere una *filosofia della filosofia*, ma – va da sé – ne esistono di buone e meno buone.

Dal Pra indicava come particolarmente nociva – ed è motivo ricorrente nella sua fase trascendentalista – l'approccio *teoricistico*, che pretende che il sapere filosofico colga la genuina realtà dell'essere come un elemento dato, conosciuto una volta per tutte e destinato alla sola contemplazione. La storicità del pensiero, sotto questo manto teoretico, è condotta contraddittoriamente – lascia intendere Dal Pra – fuori dalla dimensione storica stessa, imbrigliata nell'astoricità dell'identità o nella substoricità dell'errore, in cui sono incasellate, rispettivamente, le filosofie che hanno condiviso o non condiviso il nucleo filosofico ritenuto latore della Verità<sup>29</sup>. Il teoricismo è dunque inservibile, perché non spiega l'esistenza di diverse filosofie, e distruttivo, perché le annulla, assorbendole in una unità indistinta o espellendole da essa.

Non costituisce certamente un *coup de théâtre*, per chi conosce gli scritti di Dal Pra dei primi anni Cinquanta, trovare di seguito, opposta alla *teoricistica*, la *considerazione ... trascendentalistico-pratica* della filosofia, che vuole il valore dell'essere non eternamente dato ma perennemente costruito, per integrazione, dall'attività pratica umana. Senza ora soffermarci sullo scarto che, per Dal Pra, produce nell'opera storiografica una *logica pratica* rispetto a una *logica teorica*<sup>30</sup>, ciò che conta qui sottolineare è la capacità di acquisizione

<sup>28</sup> Ivi, pp. 20-21.

<sup>29</sup> Cfr. ivi, pp. 22-23.

<sup>30</sup> Si cfr., per questo, il denso e di poco successivo saggio *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, in "Rivista critica di storia della filosofia"

e di comprensione che la prima permette di raggiungere. Le filosofie del passato divengono, da precorritrici o rami secchi, una fonte inesauribile di motivi, di occasioni di ripensamento e, quindi, contributi a una comprensione unitaria della storia, non presupposta in quanto data, ma ricercata perché creduta e sperata. Esse concorrono alla generale *chiarificazione del problema del significato del reale*:

*E tanto più tale costruzione avrebbe di validità, quanto più l'integrazione che attraverso di essa si esplicasse, fosse storicamente ricca degli apporti del passato. S'andrebbe così verso una filosofia della filosofia, in cui appunto la filosofia si presenterebbe come compito integrativo ed unificante delle filosofie, verso un criterio di valutazione delle filosofie identificabile colla loro capacità di assumere e risolvere la libera autonomia delle filosofie passate ... Si può anzi dire che il problema della filosofia, così intesa, è la costruzione di un significato possibile dell'esistenza del maggior numero possibile di filosofie. Una storia della storiografia filosofica così orientata si presenta pertanto come l'elaborazione d'un possibile significato unitario degli sforzi compiuti dalle varie filosofie per giustificare l'esistenza propria e delle altre filosofie.*<sup>31</sup>

Non occorre sottolineare che simili riflessioni vanno collocate nell'atmosfera del trascendentalismo della prassi. Meno banale è notare, invece, che nelle pagine di apertura del volume manca qualsiasi riferimento alla specificità del contesto antico. Documenti alla mano questa caratteristica non si deve tanto imputare alla natura teorica/generale di quelle osservazioni introduttive – ovviamente più comprensive sul piano storico perché trascendenti la dimensione concreta della periodizzazione tradizionale – quanto a un più esteso disegno compositivo all'origine del progetto dalpraiano.

L'affrettata *Conclusione* – una decina di righe – stride per le dimensioni e per il tono un po' sbrigativo rispetto al resto dell'opera

6 (1951), pp. 177-208 (pubblicato anche in A. Banfi et al., *Problemi di storiografia filosofica*, Bocca, Milano 1951, pp. 33-64).

<sup>31</sup> M. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica* ... cit., p. 27.

e alla ben più articolata *Introduzione*, quasi a suggerirne un inserimento incidentale e posticcio<sup>32</sup>. Nel chiudere l'*Introduzione* Dal Pra aveva precisato che l'analisi della filosofia antica da lui condotta secondo una prospettiva di *storia della storia della filosofia* aveva un preciso e inaggirabile limite, l'esclusione del pensiero cristiano:

*Rimane fuori della presente trattazione la storiografia filosofica del cristianesimo, anche quella che, nel corso dei secoli dal II al VI, ebbe stretti rapporti colla filosofia antica; la presenza infatti della prospettiva cristiana ha fatto sorgere dei problemi nuovi nell'atteggiamento storiografico rispetto alla filosofia precedente, problemi in gran parte estranei anche al tardo sviluppo della stessa filosofia antica.*<sup>33</sup>

## 2.

In effetti nella *Prefazione*, datata 21 giugno 1950, Dal Pra aveva esortato *altri studiosi a proseguire le ricerche sia sui temi qui solo proposti o troppo rapidamente trattati, sia anche sulla storia della storiografia filosofica del cristianesimo come su quella delle età moderna e contemporanea*<sup>34</sup>. Sembrerebbe quindi che egli avesse accantonato sin dalla prima metà del 1950 l'idea di fornire un quadro della storia della storiografia filosofica che abbracciasse l'intero arco temporale della filosofia occidentale. Diciamo accantonato perché l'archivio personale di Dal Pra, conservato presso la Biblioteca di Filosofia dell'Università degli studi di Milano, registra, almeno parzialmente, questa volontà: ne sono testimoni gli inediti frammenti di una storia della storiografia filosofica del cristianesimo che qui si presentano per la prima volta<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 293.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>35</sup> Il documento, un dattiloscritto con annotazioni manoscritte autografe, si trova nel Fondo Mario Dal Pra alla segnatura II, 274. Cfr. l'inventario pubblicato in

Spia di come Dal Pra avesse cambiato idea in corso d'opera è la *copertina*, da lui stesso preparata e riportante la titolazione *Storia della Storiografia filosofica / vol. I / La storiografia filosofica antica*. Si trattava, evidentemente, del libro poi dato alle stampe, al quale però Dal Pra doveva originariamente aver previsto di accludere una sezione sulla storiografia cristiana e, per questo, aveva anche predisposto un apposito frontespizio: indice, forse, della volontà di occuparsene in un tomo a parte. Se quest'ipotesi è corretta, la trattazione non avrebbe dovuto essere troppo breve, tanto più che, verosimilmente, avrebbe dovuto abbracciare anche l'intero pensiero medievale<sup>36</sup>. Le note pubblicate sulla "Rivista" nel triennio '46-'48, dedicate ad autori di epoca moderna, inducono del resto a pensare che il quadro si dovesse ulteriormente ampliare per includere (almeno) il pensiero dell'evo moderno<sup>37</sup>. Merita di essere ricordato in proposito come lo stesso Dal Pra lamentasse che non esistevano lavori di riferimento nemmeno per la storiografia filosofica dell'antichità, a eccezione della prima parte del già citato saggio di Banfi su *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica* e di *La pensée grecque et*

Fondo Mario Dal Pra, a cura di G. Barreca e P. Giordanetti, Cisalpino, Milano 2005, p. 157.

<sup>36</sup> Lo suggerisce il fatto che, nel passo della *Prefazione* sopra citato, Dal Pra invitasse a occuparsi della storiografia filosofica *del cristianesimo* nonché di *quelle delle età moderna e contemporanea*. E si veda anche la nt. 1, *infra* p. 223, nella quale però la precisa indicazione delle pagine dell'*Introduzione* al libro stampato nel 1950 porterebbe a credere che Dal Pra, dopo averla scritta, abbia pensato, ancora per un po', di completare il suo primitivo disegno. Certo è anche possibile – e probabile –, che il dattiloscritto su *La storiografia filosofica del cristianesimo* e le note manoscritte ad essa collegate siano stati predisposti dall'autore avendo sottomano le bozze della *Storiografia filosofica antica* e che le righe della *Prefazione* siano state inserite quando il libro era già stato impaginato.

<sup>37</sup> Nell'archivio di Dal Pra si trova anche traccia di un progetto, di cui fu abbozzata solo una fisionomia di massima, per una "*Breve storia*" della *Storiografia filosofica* (titolo modificato dal precedente *Compendio di Storia della storiografia filosofica*), da strutturarsi in tre parti – *Breve storia*, *Studi storici particolari*, *Questioni di metodo* – per un totale, previsto, di circa 200 pagine. Preparando questa *Breve storia*, Dal Pra scrisse anche delle, poco più che accennate, schedine bibliografiche. Cfr. FMDP, II, 118.

*les origines de l'esprit scientifique* di Léon Robin<sup>38</sup>. E mentre, per gli aspetti teoretici, Dal Pra rinveniva un interlocutore in Gustav Kafka e nella sua *Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte*<sup>39</sup>, non era invece in grado di indicare alcuna sintesi complessiva sulla storiografia filosofica. Si trattava di una grave lacuna di cui si sarebbe lagnata, ancora nel 1976, anche l'allieva Maria Assunta Del Torre: fa specie anzi vedere che nel suo *Le origini moderne della storiografia filosofica* tra i non ... numerosi studi consacrati alla disciplina – divenuta nel frattempo insegnamento universitario<sup>40</sup> – viene citato, oltre al libro di Dal Pra e al saggio di Banfi, solo un altro volume<sup>41</sup>. Nonostante la sua istituzionalizzazione accademica bisognerà così attendere l'ultimo quarto del secolo scorso per veder sviluppare, grazie a Giovanni Santinello e a un nutrito gruppo di studiosi gravitanti intorno all'Università di Padova, un impegnativo progetto di ricerca sulla storia della storiografia filosofica, il cui risultato più

<sup>38</sup> L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, La Renaissance du Livre, Paris 1923 (Dal Pra cita l'edizione Albin Michel, Paris 1948). Cfr. con *La storiografia filosofica antica* ... cit., p. 295.

<sup>39</sup> G. Kafka, *Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte*, Junker & Dünhaupt, Berlin 1933. Per una succinta presentazione di Kafka, che tra il 1921 e il 1933 promosse la pubblicazione, presso l'editore Reinhardt di Monaco, di una serie di fortunate monografie consacrate a singole figure della storia della filosofia (*Kafka Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*), si veda il breve profilo di W.J. Revers, *Gustav Kafka: 1883-1953*, in "The American Journal of Psychology" 66 (1953), pp. 642-644.

<sup>40</sup> Guardando, nello specifico, alla Milano di Dal Pra, l'insegnamento di Storia della storiografia filosofica sarebbe stato acceso dalla Facoltà di Lettere e filosofia nel 1968 e affidato per incarico a un suo allievo: Arrigo Pacchi. A partire dal 1970 la disciplina fu insegnata dalla Del Torre, prima da professoressa incaricata e poi da associata (1982-1989). Cfr. E.I. Rambaldi, *Gli studi di Maria A. Del Torre*, in "Rivista di storia della filosofia" 62 (2007), pp. 109-126; Id., *Gli insegnamenti filosofici nella Facoltà di Lettere (1924-1968)*, in "Annali di Storia delle Università italiane", vol. 11, 2007, pp. 127-151.

<sup>41</sup> M.A. Del Torre, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 5, che più avanti, però, aggiungeva: *ricerche specifiche nel campo della Storia della storiografia filosofica stanno ... conquistando in Italia un loro spazio in ambienti qualificati e non mancano di stimolare nuovi interessi.*

notevole è senza dubbio costituito dai corposi volumi della *Storia delle storie generali della filosofia* pubblicati a partire dal 1979 e successivamente tradotti in inglese<sup>42</sup>.

Tornando al progetto di uno specifico lavoro su *La storiografia filosofica del cristianesimo*, i materiali conservati nella Biblioteca di Filosofia della “Statale” di Milano non permettono di ricostruirne la struttura complessiva che, comunque, non doveva differire troppo da quella del libro pubblicato sulla storiografia filosofica antica. L'esordio, nella cornice di una presentazione generale della storiografia filosofica dell'età apostolica, era anche un avvertimento al lettore: nel libro non si sarebbe parlato solo di quei casi nei quali il ripensamento dell'evoluzione del pensiero precedente aveva condotto a una compiuta forma di storiografia; non meno importante era ritenuto infatti comprendere come il pensiero cristiano, confrontandosi con quello precedente, *venne configurando se stesso in dipendenza, maggiore o minore, dalle dottrine precedenti*<sup>43</sup>. Questo confronto rappresenta però, nella lettura di Dal Pra, anche un problema: nell'ottica di una posizione che vuole essere e imporsi come definitiva, l'esistenza di un *pensiero filosofico non cristiano* e i meccanismi del suo assorbimento costituiscono una sfida e portano il cristianesimo a riflettere sulla sua *validità universale*<sup>44</sup>.

Tradotta nel linguaggio del trascendentalismo della prassi, era qui sottesa una difficoltà già rilevata: confrontarsi con una *dialettica interna al pensiero cristiano fra storicità e verità del cristianesimo*,

<sup>42</sup> Cfr. *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello [a partire dal vol. IV/1, di G. Piaia], I. *Dalle origini rinascimentali alla “historia philosophica”*, La Scuola, Brescia 1981; II. *Dall'età cartesiana a Brucker*, ivi 1979; III. *Il secondo illuminismo e l'età kantiana*, 2 tt., Antenore, Padova 1988; IV/1. *L'età hegeliana. La storiografia filosofica nell'area tedesca*, ivi 1995; IV/2. *L'età hegeliana. La storiografia filosofica nell'area neolatina, danubiana e russa*, Antenore, Roma-Padova 2004; V. *Il secondo Ottocento*, ivi 2004. L'edizione in lingua inglese, sotto il titolo di *Models of the History of Philosophy*, è apparsa presso l'editore Springer.

<sup>43</sup> *Infra*, p. 222.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

*fra esistenza ed universalità del medesimo, fra il suo presentarsi nel tempo e l'esigenza di sovrastare tutti i tempi sia passati che futuri.* Era nata da questa dialettica – notava Dal Pra – una sensibilità storica del cristianesimo che si era via via accentuata, rendendo possibile la nascita di una storiografia filosofica cristiana *più strettamente intesa*, tale da offrirsi quale sua *logica interna*<sup>45</sup>.

Per apprezzare meglio quanto il trascendentalismo della prassi abbia fornito le strutture concettuali tramite le quali venne costruito anche questo testo inedito basta prendere in considerazione il paragrafo immediatamente successivo, intitolato *Dogmatismo ed umanesimo cristiani*. Dal Pra vi introduceva *due avvertenze generali intorno all'atteggiamento storiografico del pensiero cristiano rispetto al pensiero antecedente*. La prima riguardava il carattere di autonomia relativa del cristianesimo, inteso sia come forma di religiosità sia come movimento, rispetto alla sua dimensione storica. Il pensiero cristiano possiede – argomentava Dal Pra – delle specificità tali da consentirgli di stagliarsi sulle dottrine che l'hanno preceduto, imponendosi come novità sostanziale; cionondimeno quelle dottrine avevano servito da fondamenta alla struttura teorica cristiana, che fu debitrice di una *tradizione in mezzo alla quale [essa] delineò il suo sforzo di rinnovamento*. La *rivoluzione* cristiana, dunque, non poteva configurarsi, sul piano storico-concettuale, come indipendenza assoluta: ciò avrebbe richiesto una frattura insanabile nel tempo storico, una *sospensione della storia precedente che consentisse l'inizio ex novo d'una storia tutt'affatto diversa*. Balza però agli occhi il fatto che a catalizzare l'attenzione di Dal Pra fosse il secondo momento della polarità dipendenza-autonomia. Sciolta in poche righe la doverosa e accorta dichiarazione di parziale dipendenza, egli si tratteneva proprio sull'aspetto della discontinuità, riconoscendo al cristianesimo di aver compiuto un *atto di libertà che lo portò a individuare una nuova prospettiva di salvezza*, quindi ad assumere una viva coscienza della distanza tra sé e gli altri movimenti religiosi. Se-

<sup>45</sup> *Infra*, p. 223.

condo Dal Pra proprio questa coscienza consentì al cristianesimo di appropriarsi del passato: fu la percezione della propria originalità e della conseguente contrapposizione al *mondo storico antecedente* a favorire l'assimilazione di quest'ultimo, nel tentativo di colmare uno iato la cui impellenza era direttamente proporzionale alla frattura tra le concezioni del mondo che si fronteggiavano.

L'*ipoteca sull'avvenire* della filosofia cristiana non era foriera di un'unica propensione rispetto al pensiero passato; a partire dalla coscienza della propria diversità e in forza della *piattaforma di libertà* di cui era portatrice, essa si sarebbe potuta incarnare in due diversi atteggiamenti:

*per un lato avrebbe potuto prestare il fianco all'irrigidimento dogmatico teoricistico, volto all'identificazione della novità storica cristiana con un dato vero, obiettivamente definito, esclusivo di altre verità; per un altro lato avrebbe potuto offrire la piattaforma per una libera comprensione della storia del mondo non già sulla base d'una verità assoluta e definitiva, ma in uno spirito di tollerante e comprensiva liberalità. Giova però non identificare il libero slancio cristiano per il rinnovamento del mondo con l'atteggiamento dogmatico che indubbiamente ne ebbe a derivare, col suo seguito di intolleranze e di esclusivismi. L'atteggiamento storiografico che consegue al dogmatismo non è pertanto da considerare conseguenza diretta della libera originalità cristiana.*<sup>46</sup>

Purtroppo non possiamo leggere molto oltre, perché il dattiloscritto si interrompe. Per cercare di comprendere i contorni della sua interpretazione generale della *storiografia filosofica* cristiana è però utile ricordare quanto Dal Pra, quasi parallelamente, scriveva della *filosofia* del cristianesimo. In un saggio di quel 1950, fortemente critico nei confronti della (neo-)Scolastica – per lui espressione emblematica di un approccio teoricista – e volto a mostrare come autenticamente autonomo non è che l'*impegno ontologico-pratico*

<sup>46</sup> *Infra*, p. 224.



di cui la filosofia non può essere che strumento, Dal Pra osservava che fu proprio il cristianesimo a suscitare nella storia del pensiero *la persuasione della funzionalità pratica della filosofia, negandone l'autonomia radicale*:

*La fede si è presentata come il principio pratico limitante la fondazione della filosofia e la sua autonomia. Ma la fede si è presentata sulle prime come impegno pratico, come fides qua creditur ed alla stessa credenza s'è conferito non tanto un carattere teoristico quanto un carattere pratico. Il successivo riaffermarsi dell'orientamento teoristico nel seno stesso del pensiero e della cultura cristiani ha portato alla trasformazione sia del significato e valore della fede, sia conseguentemente del rapporto di dipendenza della filosofia dalla fede. Dalla fides qua creditur si è passati alla fides quae creditur, dalla fede impulso pratico si è passati alla fede oggetto di una forma particolare di contemplazione. Sicché la dipendenza della filosofia dalla fede non si è più presentata come dipendenza dei fondamenti del filosofare dall'impegno pratico, bensì come dipendenza della filosofia da una superiore conoscenza; non si trattava più di rivendicare il primato della prassi sulla teoresi, quanto di sovrapporre una teoresi ad un'altra teoresi, tornando così, in ultimo, al primato della teoresi. Il limite della fede è stato mantenuto, ma esso ha perduto il suo schietto significato pratico in un processo di lenta teorizzazione. La radice di quel significato pratico non è venuta mai meno del tutto ed ha giocato anche quando esso risultò quasi interamente distrutto. Fu proprio quando il significato pratico del limite extra teoretico della fede si venne affievolendo che rinacque il desiderio d'una fondazione autonoma completa della filosofia; e la scolastica s'accinse al compito dietro la guida del pensiero classico; e si sforzò di giungere a dei primi principii a se stanti, realmente autonomi anche rispetto al mondo della fede.<sup>47</sup>*

<sup>47</sup> M. Dal Pra, *Filosofia scolastica e filosofia autonoma*, in "Rivista critica di storia della filosofia" 5 (1950), pp. 135-137, qui p. 135.

3.

I frammenti de *La storiografia filosofica del cristianesimo* non si limitano alle osservazioni preliminari sulle quali ci siamo soffermati. Dal Pra infatti iniziò a stendere anche qualche scheda su singoli autori o testi, secondo il metodo che aveva già sperimentato nel trattare la storiografia filosofica antica. Una prima scheda, dedicata a Gesù, è solo abbozzata: poche righe, corredate da una bibliografia scarna e abbastanza datata, dove è curioso notare l'assenza di un riferimento al *Gesù Cristo e il cristianesimo* di Piero Martinetti, quando la letteratura critica indicata da Dal Pra è un vero e proprio calco di quella contenuta in una nota del volume martinettiano<sup>48</sup>. Segue un primo capitolo dedicato ai padri dell'età apostolica. Dopo aver osservato che nei loro scritti non viene ancora esplicitamente posto *il problema del rapporto tra la verità cristiana e il pensiero greco*, Dal Pra si sofferma sull'*Epistola Barnabae* e sulla *Epistola a Diogneto*. Sottolineato come all'interno di quest'ultimo testo emergesse il tema *d'una verità che, affermandosi assoluta in un dato istante del tempo, esclude automaticamente da sé le generazioni vissute prima di quel momento*, Dal Pra rileva come l'autore contrapponesse in modo assai rigido i risultati della riflessione razionale umana al dettato della rivelazione divina, finendo per ridurre l'intero sviluppo del pensiero precristiano a *una sorta di storia dell'errore*<sup>49</sup>.

Non ci è dato sapere come Dal Pra avrebbe proseguito il lavoro. Anche in un complementare documento inedito, intitolato *Note di storia della storiografia filosofica nel pensiero cristiano*<sup>50</sup> e destinato probabilmente alla "Rivista"<sup>51</sup>, troviamo soprattutto considerazioni

<sup>48</sup> Cfr. *infra*, p. 225 nt. 2 con P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Edizioni della "Rivista di Filosofia", Milano 1934, p. 118 nt. 13.

<sup>49</sup> Cfr. *infra*, p. 231.

<sup>50</sup> Cfr. FMDP, II, 322; *Fondo Mario Dal Pra* ... cit., p. 163.

<sup>51</sup> Probabilmente Dal Pra, una volta messa da parte l'idea di completare la sua *Storia della Storiografia filosofica*, rimise mano a quanto aveva scritto e decise di proporlo ai lettori della "Rivista" nella forma di *Note*. Lo suggerisce *in primis* il titolo scelto, che richiama quello già utilizzato (cfr. *supra*) sul periodico per gli inter-

di ordine molto generale sul concetto di storiografia filosofica e sul rapporto filosofia-teologia. Si tratta di pagine dense e stilisticamente pesanti ma non prive di interesse – specie se lette in parallelo all’articolo del 1955 su *Fede e ragione nell’interpretazione della filosofia medievale*<sup>52</sup> – e che per questa ragione abbiamo deciso di pubblicare<sup>53</sup>. Esse tuttavia non ci aiutano a capire come Dal Pra intendesse sviluppare la sua analisi né ci danno indicazioni sulla lista degli autori che si proponeva di esaminare. In queste *Note* Dal Pra dichiara apertamente di non condividere *l’atteggiamento di quanti ritengono che, per parlare propriamente d’un pensiero cristiano, si debba fermare l’attenzione soltanto al II secolo dell’era cristiana*, e ciò è in piena sintonia con quanto parzialmente realizzato nei frammenti de *La storiografia filosofica del cristianesimo*. Resta che, almeno nello stato in cui ci sono giunti, questi frammenti si soffermano sul I e II secolo d.C. ma poi compiono un notevole salto cronologico. Dopo l’analisi, relativamente ampia, dell’*Epistola a Diogneto* incontriamo infatti solo due brevissimi “medaglioni” su Calcidio e Giovanni Filopono. Del primo Dal Pra analizza la celebre e influentissima traduzione commentata al *Timeo*, tramite di idee pitagoriche e platoniche rilette con un *intento esegetico che solo indirettamente*

venti di storia della storiografia filosofica (negli anni successivi sarebbero divenute *Note metodologiche*). Il fatto poi che i fogli su cui il testo è stato battuto siano gli stessi che registrano la *Storiografia filosofica del cristianesimo* – al *recto* troviamo la medesima intestazione (cfr. *infra* la *Nota al testo*) – suggerisce una prossimità temporale che porta a considerare le *Note* strettamente collegate alle vicende compositive della *Storia*. Si tenga infine presente il contenuto della nt. 2 (cfr. *infra*, p. 234), dove Dal Pra rinvia al suo scritto *Logica teorica*, apparso nel 1951 nel volume *Problemi di storiografia filosofica*, indicandolo però con il titolo di *Logica speculativistica* e lasciando in bianco il riferimento ai numeri di pagina, evidenza della non avvenuta pubblicazione. Si dovrà quindi ritenere la *Storia* che qui si pubblica come antecedente al 1951 e le *Note* di poco posteriori a quella e vicine temporalmente al contributo stampato su *Problemi di storiografia filosofica*.

<sup>52</sup> Cfr. M. Dal Pra, *Fede e ragione nell’interpretazione della filosofia medievale*, in “Rivista critica di storia della filosofia” 10 (1955), pp. 89-92.

<sup>53</sup> Si veda *infra*, pp. 234-244.

*si può dire che affronti il problema della storicità del pensiero*<sup>54</sup>. Del secondo – attivo presso la scuola di Alessandria nei primi decenni del VI secolo d.C. – ricorda le digressioni dossografiche del commento al *De anima*, ma non si sofferma su quelle del commento alla *Fisica* né sull'interessante difesa dell'idea cristiana di creazione nei trattati sull'eternità del mondo contro Aristotele e Proclo. Purtroppo mancano schede su altre figure fondamentali, come Ambrogio e soprattutto Agostino, che è senza dubbio il pensatore che ha giocato il ruolo più rilevante per l'elaborazione della concezione cristiana della storia e i cui *excursus* storico-filosofici nel *De civitate Dei* avrebbero rappresentato una fonte essenziale per tutto il medioevo: un'età nella quale *per quanto priva dello status di disciplina autonoma, una storiografia filosofica ... è tuttavia esistita*.

Queste parole sono tratte dal libro "*Vestigia philosophorum*": *il medioevo e la storiografia filosofica*, pubblicato nel 1983 da Gregorio Piaia, le cui ricerche nacquero dalla constatazione che *mentre gli studi sulla trasmissione e la ricezione della cultura filosofica antica nell'età medievale vantano una ricca e gloriosa tradizione, l'esercizio della storiografia filosofica nel medioevo non è stato sinora oggetto di indagini specifiche*<sup>55</sup>. Piaia, che prendeva le mosse proprio da Agostino, non poteva sapere che sin dagli anni Cinquanta Dal Pra si era posto il problema di come il pensiero cristiano, ancor prima dell'inizio del cosiddetto medioevo, aveva cercato *di ricostruire lo sviluppo del pensiero antecedente*<sup>56</sup>, ed aveva avviato indagini su questo tema allora sostanzialmente inesplorato. Sebbene non le abbia condotte a termine, è notevole che Dal Pra avesse mostrato una così precoce consapevolezza dell'esistenza di una importante lacuna che, solo di recente, si sta colmando<sup>57</sup>. Nel 1982, contribuendo al

<sup>54</sup> *Infra*, p. 232.

<sup>55</sup> G. Piaia, "*Vestigia philosophorum*": *il medioevo e la storiografia filosofica*, Maggioli Editore, Rimini 1983: le citazioni sono rispettivamente da p. 14 e da p. 7.

<sup>56</sup> *Infra*, p. 222.

<sup>57</sup> Non essendo questa la sede per presentare la bibliografia sul tema, ci limitiamo a segnalare come esso sia stato affrontato non tanto con riferimento al

volume *La storiografia filosofica e la sua storia* con un saggio che ricostruiva come essa si fosse sviluppata nell'Italia novecentesca sino a diventare una disciplina autonoma, egli del resto aveva ripreso contatto con i suoi studi degli anni Quaranta e Cinquanta, aveva citato le sue *Note*, il Banfi di *Concetto e sviluppo*, il libro dell'allievo Del Torre e, finalmente, i diversi nuovi apporti degli studiosi della generazione successiva. Lo aveva fatto con occhi diversi, senza spinte teoretiche. In poche righe e senza alcun rinvio bibliografico – indice della lacuna che si è segnalata – non si era dimenticato di richiamare le specificità della prospettiva storiografica cristiana:

*Il periodo in cui ebbe la prevalenza l'impostazione trascendentistica del cristianesimo è anche caratterizzato da un prevalente raffronto della verità filosofica con la verità religiosa; ma è anche la matrice in cui si venne preparando un nuovo ricupero dell'immanenza e del senso storico; per la filosofia ciò significò la ripresa della possibilità di una sua relazione con i modi finiti della secolarizzazione e specialmente con le nuove forme della cultura.*<sup>58</sup>

pensiero cristiano dei primi secoli, bensì a quello medievale: si vedano ad esempio Th. Ricklin, *La mémoire des philosophes: les débuts de l'historiographie de la philosophie au Moyen Age*, in *La mémoire du temps au Moyen Age*, éd. par A. Paravicini Bagliani, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2005, pp. 249-310; i contributi dello stesso Ricklin, di G. Piaia e di G. Fioravanti in *L'antichità classica nel pensiero medievale*, a cura di A. Palazzo, FIDEM, Porto 2011.

<sup>58</sup> M. Dal Pra, *Storia della filosofia e storia della storiografia filosofica*, in M. Dal Pra, E. Garin, L. Braun, L. Geldsetzer, G. Santinello, *La storiografia filosofica e la sua storia*, Antenore, Padova 1982, pp. 13-37, qui p. 33; si può leggere anche in M. Dal Pra, *Storia della filosofia e della storiografia filosofica ... cit.*, pp. 134-154, qui p. 151.

## APPENDICE DOCUMENTARIA

*a cura di Luca Natali**Nota al testo**Documenti*

M. Dal Pra, LA STORIOGRAFIA FILOSOFICA DEL CRISTIANESIMO (Fondo Mario Dal Pra, II, 274)

Dattiloscritto su fogli sciolti (mm 275 x 215) con annotazioni manoscritte autografe. Solo una carta risulta numerata («2»), quella che contiene il capoverso *Essi sono preoccupati ... dialettizzata*. (cfr. *infra*, p. 227-228). Il testo risulta battuto a macchina sul *verso* di fogli con al *recto* intestazione *Saffa / [...]* MILANO – VIA MOSCOVA, 18. Risulta quasi interamente composto con inchiostro blu; fanno eccezione il frontespizio (cfr. *infra*, p. 220) e le schede su Calcidio e Filopono (in nero). Gli interventi manoscritti, a penna nera, trovano posto per lo più nell'interlinea superiore, introducendo varianti alla forma-base del testo.

Su fogli della stessa tipologia sono riportate, manoscritte (sempre a penna nera), le note.

Il testo della «copertina» è invece manoscritto su un foglio di diversa tipologia, bianco, riportante al *verso* un elenco di autori con indicazioni bibliografiche.

Le carte (complessivam. ff. 14) sono da inquadrare cronologicamente a ridosso della pubblicazione de *La storiografia filosofica antica* (per altro direttamente citata in una nota, cfr. *infra*, p. 223 nt. 1), come testimonia la loro omogeneità tematica rispetto al libro uscito nel 1950. In particolare si tratta, con ogni probabilità, di quan-

to resta della seconda parte di quell'opera, messa in cantiere, ma mai portata a termine. Non vi sono argomenti interni che possano portare ad ipotizzare una diversa datazione, pur tenendo conto della natura composita del dattiloscritto; anche la costituzione materiale dei fogli è coerente con una loro composizione tra la fine degli anni Quaranta e i primi mesi del 1950.

*M. Dal Pra*, NOTE DI STORIA DELLA STORIOGRAFIA FILOSOFICA NEL PENSIERO CRISTIANO (Fondo Mario Dal Pra, II, 322)

Dattiloscritto su fogli sciolti (mm 275 x 215), numerati <1>-6, con annotazioni manoscritte autografe. Anch'esso risulta composto sul verso di fogli con, al recto, l'intestazione *Saffa* / [...] MILANO – VIA MOSCOVA, 18. L'inchiostro utilizzato è, questa volta, di colore nero.

A penna nera sono invece state inserite, in interlinea, le varianti testuali e paratestuali. Manoscritto è anche il *titolo generale*, come lo definisce l'autore in una annotazione presente al margine sinistro.

Un foglio a parte, non numerato, contiene il testo manoscritto delle note (penna nera).

Anche per questo documento (complessivam. ff. 7) si dovrà indicare la *La storiografia filosofica antica* come punto di riferimento temporale, dati i contenuti. Tutto lascia poi supporre, vista la maggiore coerenza interna e la migliore strutturazione, pur trattandosi di un testo mutilo, che Dal Pra avesse ripreso in mano i frammenti della seconda parte mai stampata di quel volume – ricordiamo che sono battute sulla medesima tipologia di carta – e li avesse rielaborati onde trovargli spazio sulla “Rivista”. La seriorità di queste *Note* – il titolo è la spia della progettata e mai realizzata nuova destinazione – rispetto alla *Storia* è confermata anche da un rinvio (cfr. *infra*, p. 234 nt. 2) al saggio *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica* pubblicato da Dal Pra nel 1951. Un rinvio che ci fornisce un ulteriore prezioso elemento di datazione, ovvero l'erronea lezione del titolo, dove al posto di *teorica* leggiamo *speculativistica*. Il contributo doveva quindi essere in fase avanzata di revisione, forse anche in stampa, ma comunque non al suo stato ultimo, vista anche

la mancanza del riferimento preciso alle pagine del volume che lo accolgono. Si è così portati a pensare che questo dattiloscritto sia stato predisposto in un tempo assai prossimo all'uscita di *Logica teorica*.

### *Criteri di trascrizione*

La trascrizione dei documenti è stata condotta seguendo criteri conservativi: sono state pertanto rispettate la punteggiatura e le grafie originali, nonché gli elementi paratestuali. Ci si è limitati ad alcuni, minimi, interventi di modernizzazione (per es. poichè → poiché). I sottolineati originali sono stati trasformati in *corsivi*.

Si è deciso di presentare l'ultima forma del testo indicata dall'autore e di non registrare le varianti in un apparato. In un unico caso (*infra*, p. 244), si è scelto di riprodurre, tra parentesi uncinate rovesciate (><), una porzione cassata di testo.

Si sono utilizzate le parentesi angolate (<>) per sciogliere le abbreviazioni e integrare porzioni di testo mancanti.

Le note preparate da Dal Pra sono riprodotte a piè di pagina.



copertina p. 1

*Mario Dal Pra*

STORIA  
DELLA  
STORIOGRAFIA FILOSOFICA

vol. I  
LA STORIOGRAFIA FILOSOFICA ANTICA

sigla edit.

Milano  
Fratelli Bocca editori  
1950

*Mario Dal PRA*

LA STORIOGRAFIA FILOSOFICA  
DEL CRISTIANESIMO

FRATELLI BOCCA EDITORI – MILANO

LA STORIOGRAFIA FILOSOFICA CRISTIANA DELL'ETÀ APOSTOLICA

1. *Sul concetto di storiografia filosofica in relazione al pensiero cristiano*

Non si intende qui esaminare, in un primo tentativo di storia della storiografia filosofica nel pensiero cristiano, soltanto le opere che, ispirate dalla visione cristiana del mondo, hanno preso ad oggetto della propria considerazione la evoluzione storica del pensiero filosofico precedente in forma completa ed esplicita. Atteggiamento storiografico o di acquisizione storiografica nei confronti del pensiero antecedente si ha infatti, nell'ambito del pensiero cristiano, anche laddove manca un risultato organico e complessivo di tale atteggiamento. Si tratta di vedere quale spiegazione volta a volta il pensiero cristiano abbia tentato di dare dell'esistenza del pensiero precedente e quale concreto inserimento esso abbia volta a volta realizzato del pensiero precedente nel pensiero cristiano e pertanto del pensiero cristiano nel pensiero precedente. Si tratta, in altri termini, di considerare l'evoluzione storica del pensiero cristiano in relazione allo svolgersi del suo senso critico sotto la spinta dell'esistenza saputa della storia del pensiero. In una storia della storiografia filosofica del pensiero cristiano entra pertanto anzitutto la considerazione dell'acquisizione che il pensiero cristiano è venuto facendo di dottrine attinte allo sviluppo del pensiero antecedente; è tale acquisizione infatti che ha mano a mano allargato i confini del pensiero cristiano, che ha concretata la stessa esistenza del pensiero cristiano in quanto pensiero, collocandolo in un settore preciso della tradizione storica del pensiero; insomma l'esistenza del pensiero antecedente non fu senza risultato per la conformazione del pensiero cristiano, il quale,

in tal modo, venne configurando se stesso in dipendenza, maggiore o minore, dalle dottrine precedenti; così il passato venne ad influire sul nuovo presente della visione cristiana del mondo e questa, con più o meno di consapevolezza, diede atto concreto al pensiero antecedente della sua esistenza e del suo valore; sotto totale rispetto la storia della storiografia filosofica diviene la storia della fecondazione del pensiero presente operata dal pensiero passato, la storia della dialettica intima creata nell'ambito del pensiero cristiano dal versarsi in esso del pensiero precedentemente elaborato; è insomma la storia della crescita interna d'un pensiero sul quale vengono a premere dei precedenti pensieri nella loro esistenza storica, la storia d'un pensiero che tenta quindi di risolvere in se *[sic]* l'esistenza dei molteplici pensieri ad esso antecedenti. Sotto un secondo rispetto, la storia della storiografia filosofica cristiana si presenta come esplicita esigenza di risolvere il problema dell'esistenza d'un pensiero filosofico non cristiano; occorre dire come e perché sia esistito tale pensiero e quale funzione gli possa essere assegnata nel quadro d'una verità che intende presentarsi come esaustiva di tutto il reale storico ed umano; ciò stimola lo stesso pensiero cristiano ad affrontare il problema interno di se stesso, ossia il problema della sua stessa validità universale, della sua presenzialità storica; sotto tale rispetto il cristianesimo si trova nella necessità di chiarire l'eventuale accordo fra la sua pretesa di assumere nella sua verità la totalità dei tempi e l'esistenza di tempi concretamente esterni all'unica verità; la storia della storiografia filosofica cristiana diviene, sotto tale profilo, la storia della dialettica interna al pensiero cristiano fra storicità e verità del cristianesimo, fra esistenza ed universalità del medesimo, fra il suo presentarsi nel tempo e l'esigenza di sovrastare tutti i tempi sia passati che futuri; sotto l'impulso di tale dialettica, il pensiero cristiano si viene mediando criticamente ed arricchendo di sensibilità storica. È da tale approfondimento critico che nasce la storiografia filosofica cristiana più strettamente intesa, ossia il tentativo di ricostruire lo sviluppo del pensiero antecedente. Tale tentativo potrà obbedire a semplice curiosità culturale o risultare criticamente

informato; in modo più o meno diretto esso comporta comunque un approfondimento dell'orizzonte del pensiero cristiano e l'esercizio d'una sua vitale acquisizione storica. Se si tengono presenti tutti e tre questi aspetti indicati, la storiografia filosofica cristiana non può non presentarsi come la logica interna dello stesso pensiero cristiano e la storia della storiografia filosofica cristiana conseguentemente come la storia di tale logica interna<sup>1</sup>.

### *Dogmatismo ed umanesimo cristiani*

Premetteremo due avvertenze generali intorno all'atteggiamento storiografico del pensiero cristiano rispetto al pensiero antecedente. La prima deve richiamare il carattere relativamente autonomo del movimento cristiano ed il suo parziale distacco dal mondo religioso e di pensiero antecedente. Non si tratta certo d'una totale autonomia, la quale potrebbe avere luogo soltanto in un'ipotetica sospensione della storia precedente che consentisse l'inizio ex novo d'una storia tutt'affatto diversa; per contro è ben noto quanto il movimento cristiano abbia desunto dalla tradizione in mezzo alla quale delineò il suo sforzo di rinnovamento, quanto abbia attinto all'evoluzione in atto della cultura e della civiltà, pur imprimendo ad esse una nuova forma ed un nuovo indirizzo. Ora la parziale autonomia del cristianesimo, l'atto di libertà che lo portò ad individuare una nuova prospettiva di salvezza dette al movimento cristiano la coscienza del suo distacco dagli altri movimenti religiosi e di cultura, anzi la coscienza della sua contrapposizione ad essi; e ciò sia quando il cristianesimo si trovò in posizione di minoranza, sia quando, più tardi, esso riuscì ad imprimere la sua fisionomia al mondo, avendo trionfato dei propri avversari. Di qui la novità del movimento cristiano, l'affer-

<sup>1</sup> Per le questioni attinenti al concetto e ai confini della storiografia filosofica qui sommariamente richiamate rinvio al mio *La storiografia filosofica antica*, Bocca, Milano 1950 (particolarmente *Introduzione* pp. 9-22) che è l'antecedente naturale del presente studio.

mazione della sua originalità. D'altronde è appunto tale coscienza della propria originalità che consente fin dalle origini al cristianesimo di staccarsi dalla storia, di proporre la propria novità al mondo; soltanto da questo distacco e da questa contrapposizione deriva la possibilità per il cristianesimo di volgersi al mondo storico antecedente, per tentarne l'acquisizione; quanto più rigido il distacco, tanto più impellente sarebbe divenuta l'esigenza di colmarlo. In una storia della storiografia filosofica nell'ambito del pensiero cristiano non bisogna pertanto perdere di vista l'originalità del cristianesimo, la sua piattaforma di libertà, il suo slancio di anticipo sulla storia del tempo, la sua ipoteca sull'avvenire. Ovviamente tale slancio di libera anticipazione sul senso del reale avrebbe potuto dar luogo a due diversi atteggiamenti: per un lato avrebbe potuto prestare il fianco all'irrigidimento dogmatico teoricistico, volto all'identificazione della novità storica cristiana con un dato vero, obiettivamente definito, esclusivo di altre verità; per un altro lato avrebbe potuto offrire la piattaforma per una libera comprensione della storia del mondo non già sulla base d'una verità assoluta e definitiva, ma in uno spirito di tollerante e comprensiva liberalità. Giova però non identificare il libero slancio cristiano per il rinnovamento del mondo con l'atteggiamento dogmatico che indubbiamente ne ebbe a derivare, col suo seguito di intolleranze e di esclusivismi. L'atteggiamento storiografico che consegue al dogmatismo non è pertanto da considerare conseguenza diretta della libera originalità cristiana, alla quale poté storicamente far seguito un ben diverso atteggiamento storiografico non meno autenticamente

## 2. *Gesù*

È noto quale somma di difficoltà incontri oggi chiunque voglia affrontare il problema storico di Gesù e del suo pensiero. Ci atterremo pertanto, nella presente trattazione, a quello che può risultare più facilmente ammesso concordemente dagli studiosi che hanno

affrontato in sede storica il problema di Gesù.

A considerare anzitutto i temi principali della predicazione di Gesù, si può desumere che nella sua preparazione dovette avere scarsissimo rilievo il mondo ellenistico e la tradizione di pensiero ad esso collegata<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Sulla preparazione di Gesù alla sua missione si possono vedere: W. Schubart, *Das Weltbild Jesu*, «Hinrichs, Leipzig» 1928, p. 26 sgg.; P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, «Mohr, Tübingen» 1904, pp. 1 sgg.; P. Wernle, *Jesus*, «Mohr, Tübingen» 1917, pp. 1-36.

## Capitolo I. *I padri dell'età apostolica*

### 1. *Caratteri generali*

Il gruppo di scritti che va sotto il nome dei padri dell'era Apostolica<sup>3</sup>, non rivela ancora, nel suo insieme, l'esplicita presenza di una problematica filosofica. La vicinanza dell'esperienza religiosa originale ed il fatto che la massima parte di questi scrittori non proviene da una specifica formazione culturale conferiscono agli scritti in questione un carattere eminentemente pragmatico, interno alla vita della nuova comunità religiosa; non che i padri dell'età apostolica non abbiano ben presto dovuto affrontare delle lotte contro il giudaismo, come contro la gnosi ed il docetismo; ma la loro reazione a queste deviazioni è di natura più religioso-pragmatica che non religioso-speculativa. Proprio la limitazione dell'orizzonte di questi scrittori nell'ambito della comunità cristiana, proprio il fatto che gli stessi movimenti contrari essi vedono soltanto dall'esterno più sotto il lato della loro pericolosità immediata che non sotto l'aspetto della difesa della verità, contribuiscono a togliere le premesse per l'elaborazione d'una prospettiva storica di maggiore respiro. Se ciò va detto, in linea generale, per quanto concerne l'evoluzione storica, va ripetuto più espressamente per quanto attiene all'evoluzione storica del pensiero. Il pensiero greco non è largamente noto agli scrittori dell'età apostolica; gli scrittori che escono dagli ambienti cristiani di Roma (come Clemente ed Erma) e dell'Asia Minore (come Ignazio, Policarpo e Papia) lo ignorano quasi integralmente; più vicini alla conoscenza della tradizione filosofica appaiono invece gli scrittori dell'ambiente alessandrino (come Barnaba e l'autore della lettera a

<sup>3</sup> Si vedano le edizioni: *Patrum Ap<ostolicorum> Opera*, edd. O. de Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn, 3 fasc., Lipsia 1875-1878; ed. minor Lipsia 1887 (1920<sup>6</sup>); *The Apostolic Fathers* by J. Lightfoot, 2 vol., Londra 1885-1890; ed. minor 1891 (1907<sup>2</sup> rived. da J. Harmer); *SS. Patrum Ap<ostolicorum> Opera*, ed. S. Colombo, Torino 1934.



Diogneto). Ma non essendo divenuto, in alcuno di essi, il pensiero greco elemento integrante e sostanziale d'una formazione culturale completa, non poté in alcuno di questi scritti impostarsi in forma esplicita il problema del rapporto tra la verità cristiana ed il pensiero greco. Il problema era invece molto sentito negli ambienti filosofici pagani, che non dovettero mancare di farlo presente agli esponenti del movimento cristiano; ma la risposta che venne loro da questa parte non fu che estrinseca, proprio perché coloro cui il problema veniva posto non erano in grado di intenderne tutta la concretezza in dipendenza della loro formazione.

## 2. *Le due vie*

Un tema che ricorre con notevole frequenza negli scritti dei padri dell'età apostolica è quello delle due vie: esso regge l'impostazione in tutta la prima parte (il catechismo morale) della *Διδαχὴ*<sup>4</sup> e ritorna nella parte conclusiva della *Epistola Barnabae*<sup>5</sup>. Indubbiamente la dottrina delle due vie è soprattutto di natura morale e religiosa; gli scrittori che la espongono intendono contrapporre soprattutto due metodi di vita, quello cristiano e quello pagano; il primo viene assimilato alla via della vita ed il secondo alla via della morte. Ma, almeno indirettamente, questa dottrina dicotomica del reale sottende anche l'atteggiamento dei padri dell'età apostolica nei confronti del mondo pagano in generale e del pensiero greco in particolare. Essi sono preoccupati di segnare nettamente i confini fra i due mondi, per il timore che il mondo cristiano perdesse la coscienza della sua novità, della sua totale autonomia rispetto alla storia precedente; di qui l'insistenza sulla contrapposizione, che era d'altro canto rafforzata dall'atteggiamento ostile del mondo pagano nei confronti del movimento cristiano. Non si discute nemmeno sulla giustificazione della struttura dicotomica del reale, come non si discute sulla giustifica-

<sup>4</sup> *Διδαχὴ*, I, 1.

<sup>5</sup> *Epistola Barnabae*, XVIII, 1-2; XIX, 1-12; XX, 1-2.

zione dell'identificazione fra la posizione cristiana e la via della vita o fra la posizione pagana e la via della morte; ma tutto ciò proprio perché si vive in una fase di rottura ed il movimento cristiano poggia essenzialmente sulla vigoria della sua fede, come convinzione non discussa della novità ed autonomia del suo compito nella storia. La seconda via, non soltanto dal punto di vista morale-religioso, ma anche dal punto di vista filosofico, non può tuttavia non fare la sua comparsa; sia pure ai margini e vista dal di fuori, essa si fa presente. Condannata fin da principio e per principio, non viene tuttavia taciuta. Quanto più nettamente anzi il movimento cristiano cercava nel suo senso di autonomia la base per il distacco del suo mondo dal mondo storico antecedente, tanto più nettamente il problema del rapporto con quel mondo e quello della sua giustificazione avrebbe finito per imporsi. Già infatti nell'*epistola a Diogneto*, di cui conviene dire brevemente a parte, la rigida impostazione dogmatico-polemica delle due vie risulta più dialettizzata.

### 3. *L'Epistola a Diogneto*

L'antico documento cristiano che va sotto il titolo di "Epistola a Diogneto"<sup>6</sup>, sia che si tratti effettivamente di opera epistolografica,

<sup>6</sup> Il testo greco del documento fu conservato fino al 1870 in un codice manoscritto del sec. XIII o XIV esistente nella biblioteca di Strasburgo e contenente le opere di S. Giustino martire; in quell'anno il documento fu distrutto da un incendio, scoppiato durante l'assedio della città. L'*editio princeps* di esso fu pubblicata da E. Stefano (*Parisiis*, 1592); altre edizioni: in «J. K. T. v.» Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum*, III, Jenae 1879, pp. 158-211; in «J.P.» Migne, *Patrologia Graeca*, 2, pp. 1167-1186; S. Colombo, *SS. Patrum Apostolicorum Opera graece et latine*, Torino 1934, pp. 268-297; traduz. Italiana di E. Vaina De Pava, in "Padri della chiesa" 2, Genova 1912. Tra gli studi più importanti sul documento si vedano: H. Kihn, *Der Ursprung des Briefes an Diognet*, Freiburg i. Br. 1882; L. Radford, *The epistle to Diognetus*, London 1908; J. Geffcken, *Der Brief an Diognetos*, Heidelberg 1928; E. Molland, *Die literatur- und Dogmengeschichtliche Stellung des Diognet-briefes*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft", 1934, pp. 189-312. Fra le trattazioni di carattere generale, si veda specialmente «O.»

sia che, secondo l'opinione più attendibile, lo scritto debba assimilarsi al genere apologetico<sup>7</sup>, risale con tutta probabilità alla seconda metà del II secolo d. C. Le circostanze che possono orientare intorno all'epoca della lettera sono principalmente le seguenti: a) il destinatario dello scritto è un Diogneto che risulta persona colta e probabilmente filosofo, e Diogneto si chiamava il filosofo stoico che fu maestro di Marco Aurelio<sup>8</sup>; b) si fa allusione nel documento al fatto che i cristiani venivano puniti perché non volevano rinnegare i loro dio<sup>9</sup>, con riferimento esplicito ad una situazione che si venne a creare nell'impero soltanto dopo la morte di Traiano, quindi dopo il 117; c) il documento in questione parla ampiamente della vita religiosa dei giudei<sup>10</sup>, la cui grande sollevazione sotto Bar Cochba, domata da Adriano, si svolse fra il 133 ed il 135; d) è stata rilevata<sup>11</sup> la somiglianza dell'epistola con l'apologia di Aristide che, come è noto, risale al 140 d. C. Nessuno di questi elementi può tradursi in una precisa indicazione cronologica, mentre tutti insieme essi servono ad individuare gli ultimi anni della prima metà del secolo ed i primi della seconda metà come l'epoca più probabile dello scritto. Anche se non si possono addurre argomenti decisivi a favore della identità fra il destinatario della lettera e il filosofo stoico maestro di Marco Aurelio, non v'è dubbio che l'autore del documento tiene conto di preoccupazioni tipicamente filosofiche avanzategli da

Bardenhewer, *Geschichte d'er altkirchlichen Literatur*, I, 1913, pp. 319-325. Che il documento in questione non recasse un'opera di Giustino martire fu dapprima sospettato e poi ritenuto per certo; gli argomenti addotti sono principalmente i seguenti: a) lo stile del documento è profondamente diverso e di molto superiore a quello usato da Giustino; b) tra lo scritto in questione e il pensiero di Giustino quale ci risulta dalle altre sue opere si possono riscontrare divergenze troppo rilevanti.

<sup>7</sup> La trattazione è infatti una difesa del modo di vivere e di pensare dei cristiani secondo il concetto ispiratore delle *apologie* e ciò anche se la forma esterna dell'esposizione si risolve in una lettera a Diogneto.

<sup>8</sup> M. Aurelio, *Ricordi*, I, 6.

<sup>9</sup> *Ad Diognetum*, X, 7.

<sup>10</sup> *Ad Diognetum*, III-IV.

<sup>11</sup> Si veda I. P. Bock, *Quibus rationibus suadetur identitas apologetae Aristidis et auctoris epistolae ad Diognetum*, in "Bogoslovskaja smotra" (1931), pp. 1-16.

Diogneto. Questi, tra l'altro, doveva aver chiesto quale spiegazione i cristiani fossero in grado di dare del fatto che la verità cristiana s'era presentata nella storia soltanto da poco e non prima<sup>12</sup>. Ciò significava mettere la verità cristiana di fronte alla storia del pensiero greco e proporre il problema del rapporto tra la validità assoluta cui la verità cristiana aspirava e la sua apparizione temporale. L'ignoto autore della lettera a Diogneto risponde all'obiezione formulando una dottrina cristiana della storia, un'interpretazione cristiana del significato dello sviluppo storico antecedente al cristianesimo, considerandolo dal punto di vista dell'evoluzione dei valori umani in generale, più che dal punto di vista specifico del pensiero; ma non v'è dubbio che quest'ultimo punto di vista doveva giudicarsi compreso nel precedente. Esiste, egli afferma, un piano divino, un'economia divina della storia; Dio ha lasciato che gli uomini, per un certo periodo di tempo, restassero abbandonati ai loro mezzi umani, agitati dai moti disordinati della loro natura corrotta; è questo il periodo dell'iniquità e della colpa, periodo che Dio non approva, ma che tollera in quanto atto a dimostrare all'uomo l'inconsistente risultato dell'iniziativa umana abbandonata a se stessa. E venne la pienezza dei tempi, ossia il tempo scelto da Dio per manifestare la sua bontà e potenza, una volta che risultava manifesto all'uomo la sua impotenza in ordine alla salvezza. E venne la verità colla redenzione<sup>13</sup>. In sostanza, la risposta dell'autore dell'epistola alla difficoltà prospettata da Diogneto è la seguente: la storia va divisa in due periodi, uno durante il quale Dio lasciò parere ch'egli trascurasse del tutto il genere umano ed uno nel quale finalmente egli intervenne direttamente nella storia coll'opera redentrice. Naturalmente la speculazione greca rientra nel primo periodo, essa deve giudicarsi una ricerca a vuoto, proprio perché ricerca condotta con energia semplicemente umana; pure essa aveva avuto un suo significato, quello di mostrare la vuotezza d'una ricerca su basi puramente umane. Un po' dapper-

<sup>12</sup> *Ad Diognetum*, I: καὶ τί δὴ ποτε καινὸν τοῦτο γένος ἡ ἐπιτίδευμα εἰσηλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον.

<sup>13</sup> *Ad Diognetum*, IX, 1-2.

tutto nella lettera traspare la contrapposizione fra la dottrina che è risultato dell'indagine umana e quella che è risultato della rivelazione divina<sup>14</sup>; il cristianesimo incomincia a rendere testimonianza alla speculazione greca, sia pure facendole assolvere nella storia una funzione negativa; esso pone se stesso nella pienezza dei tempi e colloca in una sorta di storia dell'errore tutta l'indagine precedente. Questo stesso criterio discriminativo viene presentato, naturalmente, come frutto d'una sapienza divina, in contrapposizione a tutti i risultati del conoscere umano; e qui la discussione per il cristiano trova il suo termine e la sua legittima conclusione. Con l'epistola a Diogneto siamo dunque ancora, per ciò che attiene al problema della storicità del pensiero, alla fase polemica, della contrapposizione tra il passato erroneo ed il presente che si muove nella luce della verità. Non si avverte ancora, in questo documento, la preoccupazione di assegnare a tutto il pensiero passato una funzione negativa e positiva soltanto nella sua negatività; questo appunto era il problema presente nell'obbiezione di Diogneto, il problema d'una verità che, affermandosi assoluta in un dato istante del tempo, esclude automaticamente da sé le generazioni vissute prima di quel momento.

<sup>14</sup> *Ad Diognetum*, V, 3; VII, 1.

*Calcidio*

L'età di Calcidio non è sicura; quasi certamente egli visse però nel IV secolo d. C. È molto noto quale commentatore del *Timeo* platonico. Il suo punto di vista, per quel tanto che sembra potersi desumere dal commento, è impastato di elementi sincretistici e neo-platonici; al pari degli altri commentatori, egli cerca di facilitare la comprensione del grande dialogo platonico, oltre che facendo ricorso a chiarimenti lessicali, raccogliendo notizie intorno alle dottrine ed alle correnti di pensiero che pensava potessero opportunamente preparare l'approdo alla dottrina platonica; ciò va detto in particolare per le dottrine pitagoriche nella cui atmosfera il sincretismo neo-platonico si muoveva a proprio agio. Numenio viene frequentemente nominato da Calcidio; ciò ha fatto pensare appunto che Numenio sia stata la fonte più utilizzata da lui; non è tuttavia difficile scorgere l'affinità fra le notizie di Calcidio e quelle raccolte da Censorino. È ben noto l'influsso esercitato dal commento di Calcidio sul medio-evo; per lungo tempo il Platone di Calcidio fu l'unico Platone conosciuto e studiato, un Platone, naturalmente, neo-platonizzato. Le notizie di storia della filosofia da Calcidio raccolte sono tenute insieme, come è facile immaginare, dall'intento esegetico che solo indirettamente si può dire che affronti il problema della storicità del pensiero<sup>15</sup>.

*Filopono*

Giovanni Filopono, o Giovanni Grammatico visse nel VI secolo d. C. ad Alessandria; egli va qui ricordato come commentatore di Aristotele; nel suo *De anima* reca una sommaria indicazione delle varie opinioni nutrite dai filosofi antecedenti intorno alla natura dell'anima; non si tratta però che di un'elaborazione o compilazione ricavata da un anonimo commento al *De anima* di Aristotele, rifacentesi a sua volta, in ultima analisi, al testo dei *Vetusta Placita*. Il tono generale di questa breve esposizione storica è quello caratteristico di simili narrazioni quando si trovino inserite nei commenti ad opere classiche<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Il testo di Filopono ed alcuni rilievi critici sono in DIELS, *Doxographi*, p. 214.

NOTE DI STORIA DELLA STORIOGRAFIA FILOSOFICA NEL PENSIERO  
CRISTIANO1. *Sul concetto di storiografia filosofica*

Un generale chiarimento intorno al concetto della storiografia filosofica e pertanto intorno al compito della storia della storiografia filosofica abbiamo indicato nell'introduzione alla nostra storia della storiografia filosofica nell'antichità<sup>1</sup>; in un successivo studio intorno agli sviluppi della logica speculativistica e di quella pratica nella storiografia filosofica<sup>2</sup> abbiamo cercato di mostrare entro quali limiti le rispettive logiche consentano una spiegazione del problema della storicità in generale e della storicità del pensiero in particolare; l'approfondimento di questa questione ha indicato, per quanto in termini sommari, il punto di vista cui si ispira, in generale, la nostra storiografia filosofica e pertanto anche la nostra storia della storiografia filosofica. Per quanto, sulla base delle premesse ora nominate, il senso e lo sfondo del presente studio possano risultare, o ci inganniamo, sufficientemente chiari, gioverà aggiungere qui qualche dilucidazione e determinazione.

Quando indichiamo, come oggetto del nostro studio, la storiografia filosofica (e qui, in particolare, la storiografia filosofica del pensiero cristiano, relativamente al periodo storico in cui esso dominò l'orientamento generale della filosofia e della cultura: il medio-evo), non intendiamo fermare la nostra attenzione soltanto sulle

<sup>1</sup> M. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, Milano 1950.

<sup>2</sup> M. Dal Pra, *Logica speculativistica e logica pratica nella storiografia filosofica*, in *Problemi di storiografia filosofica*, vol. I delle Pubblicazioni del seminario di storia della filosofia dell'Università di Milano, Milano 1951 pp. ... {Su questa nota di Dal Pra si cfr. *supra*, p. 213 nt. 51. N. d. C.}.



opere nelle quali i pensatori cristiani abbiamo tracciato, in modo esteso e completo, una storia del pensiero antecedente, per indicarne il senso e la direzione; da questo punto di vista limitato, la materia da considerare risulterebbe piuttosto scarsa. Indubbiamente laddove un pensatore si accinga a tracciare una sua interpretazione *complessiva* della storia del pensiero, nel tentativo di includere in essa il più ampiamente possibile le varie posizioni dottrinali, si potrà più facilmente cogliere il senso che egli conferisce alla evoluzione del pensiero e pertanto ai risultati della medesima. Ma raramente si può incontrare, come nell'antichità, così nel medio-evo, un'opera storica di così vasto e completo respiro, elaborata nei particolari e ben solida nelle promesse e con l'attenzione rivolta a tutto il complesso della storia della filosofia.

Il più delle volte per contro, l'attenzione prestata alle filosofie precedenti si contrae e si limita o ad un singolo problema o ad un singolo pensatore, o a un periodo; naturalmente risulta più difficile cogliere una prospettiva *generale* intorno allo sviluppo del pensiero attraverso delle indagini così determinate; quanto più si delimita il campo della ricerca storica, tanto più, in un certo senso, si limita anche il risultato, implicito o esplicito, della ricerca stessa e pertanto la portata filosofica del medesimo. Molte sono d'altra parte le ragioni che inducono a tali ricostruzioni storiche delimitate. D'altra parte però la scelta stessa del periodo che si studia, o del pensatore che si approfondisce giova a dare, a volte, un'indicazione più diretta ed immediata circa il *generale* atteggiamento filosofico dello storico-filosofo. La storia della storiografia filosofica non potrà comunque trascurare di considerare anche quelle opere o parti di opere in cui i filosofi son venuti tracciando delle prospettive *parziali* di storia del pensiero. Sotto tale rispetto, la storia della storiografia filosofica abbraccia un largo campo, la cui ampiezza quantitativa è vasta al punto da comprendere sia la trattazione che si sforzi di abbracciare l'intera storia del pensiero precedente, sia quella che tocchi soltanto d'un problema, d'un autore, d'un momento storico.

Se questo può dirsi per quanto riguarda la estensione *quantitativa* dell'oggetto del nostro studio, maggiore interesse presenta quanto può dirsi per la sua estensione qualitativa. Si tratta pur sempre di muovere dalla concreta ricostruzione storica del pensiero, completa o parziale che sia dal punto di vista quantitativo; né si insisterà mai abbastanza sull'opportunità di possedere tutto quanto possa giovare a rendere determinata tale concretezza, sia in ordine all'epoca in cui l'opera che si esamina fu scritta, sia in ordine al materiale di cui essa poteva disporre, sia alla tradizione culturale e letteraria nella quale essa cercava di inserirsi; l'acquisizione filologica di tutti gli elementi atti a chiarire il concreto tessuto storico d'una determinata opera di storiografia filosofica, o d'una parte in qualsivoglia modo delimitata di un'opera più ampia che risulti dedicata all'approfondimento d'una questione storiografica in ordine alla filosofia, non sarà mai abbastanza raccomandata. Senza che tuttavia si possa ritenere di aver compiuto il lavoro propriamente di storia della storiografia filosofica quando si sia acquisito tutto il materiale filologico più opportuno. Una storia della storiografia filosofica non può mancare, infatti, d'una prospettiva filosofica; e ciò comporta che l'oggetto che essa indaga venga non soltanto designato attraverso la giustapposizione dei vari materiali che possono concorrere alla sua individuazione, ma venga anche storicamente giudicato, collocato in un determinato momento d'un processo, avente un suo criterio di unità. Ciò indica che si approfondiscano le ragioni ed il fondamento delle varie opere di storiografia filosofica (ormai è chiaro che col termine di "opere di storiografia filosofica" intendiamo non soltanto le opere espressamente ed interamente dedicate alla storiografia filosofica, quanto anche quelle parti che, in opere di maggior respiro, possano considerarsi dedicate a questioni di acquisizione storiografica del pensiero precedente).

Può essere che lo storico della filosofia che diviene oggetto della nostra considerazione abbia articolato il suo punto di vista, il suo criterio, nella ricostruzione storica con molta adesione alla stessa, senza minimamente insistere o lasciare intravedere i suoi presupposti;

può essere, per contro, che egli abbia in modo più esplicito messo in evidenza il suo criterio; il quale potrà perfino apparire scarsamente mediato colla narrazione storica, fino a dar l'impressione di sovrapporsi ad essa dall'esterno, arbitrariamente; e tale arbitrarietà consiste, in questo punto, non già nell'arbitrarietà intrinseca del criterio che lo storico adotti, quanto in una sorta di arbitrarietà storiografica dello stesso, ossia nella sua scarsa vigoria storica, nella sua sterilità in ordine all'acquisizione e all'ordinamento del complesso materiale filologico. Lo storico della storiografia filosofica ha da considerare pertanto sia la trascrizione storiografica del criterio filosofico dello storico che esamina (e quindi la sua efficienza come criterio organizzatore del materiale storico), quanto la concretezza del criterio preso per se stesso. Anche quando lo storico-filosofo protesti che egli non obbedisce ad alcun criterio, che quindi egli si limita ad esporre la storia del pensiero anche quando, senza fare alcuna asserzione in merito, egli si conduca come se non avesse alcun criterio cui badare, soltanto e sempre immerso nel contenuto della sua narrazione, in realtà il criterio non manca, come non manca la forma del contenuto. Spetta allo storico della storiografia filosofica mettere in luce il criterio eventualmente implicito e sottaciuto, nonché, come si disse, la sua efficienza propriamente storiografica.

Dire criterio della narrazione di storia della filosofia e dire un concetto della storicità del pensiero è la stessa cosa; sicché spetta allo storico della storiografia filosofica indagare intorno al concetto della storicità del pensiero che implicitamente o esplicitamente lo storico-filosofo abbia adottato. Per fare un esempio, Aristotele non solo ha tracciato una storia del pensiero greco antecedente a lui nel I libro della *Metafisica*, ma ha anche svolto alcune considerazioni *esplicite* intorno al problema della storicità del pensiero, proprio a chiarimento della sua stessa storia e come da essa spinto; per contro Diogene Laerzio solo in pochi passi delle sue *Vite* accenna al criterio che l'ha guidato nella sua ricostruzione storica; ma è importante notare che non si scrive una storia del pensiero, quantitativamente ampia o ristretta, senza far giocare nella propria narrazione un

criterio della stessa, cioè un concetto della storicità del pensiero. Ovviamente si può incontrare, nella storia della filosofia, anche la discussione sul concetto della storicità del pensiero, senza che ad essa si accompagni una concreta storia del pensiero (sia pur varia nel raggio quantitativo). Anche di tale discussione deve tener conto la storia della storiografia filosofica, dal momento che essa intende occuparsi non soltanto della esplicazione storiografica, ma anche delle sue premesse e della sua fondamentazione filosofica. Ora il contributo che può recare al chiarimento del problema della storicità del pensiero la discussione limitata alla questione della storicità del pensiero non va disperso o trascurato, per il fatto che ad essa non è seguita una trascrizione dei risultati conseguiti in sede teoretica nel campo dell'indagine storica.

Ma la piena fisionomia d'un concetto della storicità del pensiero non può aversi che commisurando lo stesso alla logica di fondamentazione d'una determinata prospettiva filosofica; è la logica a cui obbedisce una filosofia nella sua auto-affermazione che imprime il carattere determinante a tutti i concetti di quella filosofia, e conseguentemente anche al concetto della storicità del pensiero che in essa trovi posto. E lo storico della storiografia filosofica, come per cogliere il fondamento della narrazione storica intorno alla filosofia passata, deve richiamarsi al concetto della storicità del pensiero, così per chiarire il concetto della storicità del pensiero nelle sue implicazioni deve richiamarsi alla logica che fonda una determinata filosofia. Si badi che diciamo: logica che fonda una filosofia e non già logica fondata da una filosofia. La seconda coincide con quella visione del reale che la stessa filosofia presenta come autentica e valida; è, per così dire, la logica garantita dalla filosofia; ma v'è una logica che garantisce la stessa filosofia, appunto la logica in funzione della quale la filosofia si ritiene fondata e valida; si tratta, certamente, del fondamento ultimo della sua validità. Ora tale fondamento ultimo non può non far sentire il proprio peso sul sistema filosofico tutto intero e quindi su tutte le sue articolazioni, ossia su tutti i suoi concetti; ivi compreso quello della storicità del pensiero.

Tale la logica di fondazione d'una filosofia si può dire, tale il concetto di storicità e del pensiero che da essa deriva e di fatto ispira o potrebbe ispirare una ricostruzione storica del pensiero ed una indicazione del suo senso e del suo valore. Sia pure indirettamente dunque, la storia della storiografia filosofica comporta una considerazione storica della logica di fondazione delle varie filosofie. Si rifletta sul valore della connessione fra logica di fondamentazione d'una filosofia e suo concetto della storicità del pensiero: da tale connessione nasce concretamente il problema del valore di verità d'una filosofia rispetto alle filosofie precedenti, ossia del rapporto filosofie-filosofia, o filosofie-verità. E poiché nell'ambito d'una filosofia la considerazione delle filosofie passate e del loro valore si svolge insieme colla fondazione della stessa filosofia, così la concreta considerazione storica delle filosofie precedenti può intaccare la logica di fondazione d'una filosofia, al modo stesso in cui questa può intaccare e modificare la ricerca storica intorno al pensiero antecedente. La giustificazione del pensiero passato in relazione alla propria prospettiva presente viene a trovarsi in stretta connessione colla concreta efficacia esercitata dal pensiero passato sulla stessa formazione ed articolazione del punto di vista presente; in certo senso, la giustificazione maggiore d'un pensiero passato si ha quando esso viene assunto a motivo integrante d'una prospettiva presente. Alla storia della storiografia filosofica si offre così l'indagine circa il progressivo approfondirsi della logica di fondazione delle varie filosofie in forza del peso che su di esse venga esercitato dall'esistenza delle filosofie passate; l'acquisizione storica del pensiero precedente costituisce, per così dire, il nutrimento della ricerca filosofica; quanto più una posizione filosofica risulta criticamente approfondita, tanto meno essa risulta capace di prescindere da tale nutrimento. Il pensiero passato non ha certamente forza bastante per imporsi necessariamente al pensiero in atto; ma in varie forme e con diversi equilibri esso viene interferendo nella formazione del pensiero in atto, allargandone la logica iniziale, facendo pressione contro i suoi confini. La filosofia tende all'universalità; un ostacolo alla stessa è

costituito dal profilarsi, al margine d'ogni filosofia, dell'esistenza delle altre filosofie storicamente concrete; di qui nasce lo sforzo del pensiero per giustificare ed includere in una prospettiva universale anche l'esistenza delle molteplici dottrine filosofiche; anche la totalità storica diviene così elemento integrante dell'universalità filosofica. Lo studio del concretarsi storico della dialettica esercitata dal pensiero passato nella formazione del pensiero presente, e quindi della capacità del pensiero stesso, nei vari momenti storici, di conservare il risultato della speculazione passata integrandola e proseguendola è quello che può degnamente coronare il compito della storia della storiografia filosofica.

Tenendo presenti le domande formulate fin qui ed interrogando intorno ad esse la storia del pensiero filosofico cristiano, si potranno indicare le linee essenziali d'una storia della storiografia filosofica cristiana.

## *2. Teologia e filosofia*

Frequentemente gli studiosi del pensiero cristiano si attengono ad una rigorosa distinzione fra il campo della teologia e quello della filosofia, sottintendendo che il primo non può che sfuggire ad un'indagine filosofica, o di storia della filosofia, o almeno che esso va considerato a parte, nell'ambito della ricerca storica, rispetto alla restante problematica filosofica. Di qui l'opportunità, in relazione ad una storia della storiografia filosofica cristiana, d'un chiarimento generale intorno ai rapporti fra religione e filosofia, fra filosofia e teologia, oltre che fra teologia e religione. Nessun dubbio sulla natura religiosa del cristianesimo; ma appunto per questo, importa delimitare con precisione il compito della nostra indagine intorno a tale campo. Noi ci dobbiamo occupare, anzitutto, del pensiero cristiano, ossia di tutte le dottrine o teorie che si vennero formulando in seno al cristianesimo; la presenza del pensiero nell'esperienza cristiana si concreta ben presto in dottrine; l'ambito della filosofia è preci-

samente quello della dottrina e teoria; laddove dunque nell'ambito dell'esperienza cristiana si giunge alla formulazione di teorie, ivi ha inizio la filosofia del cristianesimo. È ovvio che le teorie in questione potranno essere più o meno ampiamente svolte, più o meno esplicitate; quello che importa è la loro presenza, sia pure contratta, di teorie. Così si può parlare, a nostro avviso, di teorie cristiane vere e proprie fin dai primordi dell'esperienza religiosa cristiana, fin dal Vangelo di Giovanni, fin dalle lettere di san Paolo. Non condividiamo pertanto l'atteggiamento di quanti ritengono che, per parlare propriamente d'un pensiero cristiano, si debba fermare l'attenzione soltanto al II secolo dell'era cristiana<sup>3</sup>; anche quando, essi rilevano, prima di quella data, degli scrittori cristiani adottano dei termini filosofici, non fanno che adattarsi ad una necessità umana, ma sostituiscono al senso filosofico delle formule da loro usate un significato nuovo, che non bisogna lasciarsi sfuggire. Al che si può rispondere che non è qui tanto da vedere se il significato che gli scrittori cristiani primitivi attribuiscono a delle formule filosofiche da loro usate sia o non sia nuovo, rispetto alla tradizione del pensiero antecedente, quanto al fatto che, in entrambi i casi, essi fanno ricorso a delle dottrine, vecchio o nuove che siano; è proprio l'emergere della teoria all'interno dell'esperienza religiosa che porta quest'ultima sul piano del pensiero. Se col termine di teologia si intende l'affermarsi della dottrina nell'ambito della esperienza religiosa, se, pertanto, col termine in questione si indica non propriamente, in senso esclusivo, la

<sup>3</sup> A questo atteggiamento si accosta anche il Gilson nell'introduzione al suo libro *La philosophie au moyen âge* (Payot, Paris 1947) in cui scrive (p. 9): *La religion chrétienne a pris contact avec la philosophie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, dès qu'il y eut des convertis de culture grecque. Ou pourrait remonter plus haut encore et chercher quelles notions d'origine philosophique se rencontrent dans les livres du Nouveau Testament, le Quatrième Évangile et les épîtres de saint Paul pour exemple. Ces recherches ont leur importance, quoique ceux qui s'y livrent soient exposés à bien des erreurs de perspective. Le Christianisme est une religion; en usant parfois de certains termes philosophiques pour exprimer leur foi, les écrivains sacrés cédaient à une nécessité humaine, mais il substituaient au sens philosophique ancien de ces termes, un sens religieux nouveau.*

dottrina di Dio, quanto, in generale, la dottrina che mira a chiarire la problematica dell'esperienza religiosa, allora si può dire che la teologia nasce molto presto nell'ambito del cristianesimo; ed il nascere della teologia non può essere allora che identificato col nascere della filosofia del cristianesimo. Anche se si vuole conferire al termine "teologia" un significato più ristretto, per cui essa indichi solo la dottrina di Dio, ancora varrà l'affermazione che essa si identifica colla filosofia. Se poi si osserverà che la teologia propriamente detta ha il suo fondamento nella rivelazione, mentre la filosofia si appella all'indagine razionale, si potrà rispondere che tale distinzione fra fonte soprannaturale e fonte razionale della dottrina cristiana è a sua volta una dottrina affermata storicamente, proprio nel processo di organizzazione del pensiero cristiano è che tale dottrina ha una sua giustificazione, ossia si presenta come una dottrina avente il suo significato filosofico; è insomma il pensiero, nell'indagine intorno ai fondamenti del cristianesimo, che è giunto alla conclusione intorno alla necessità della distinzione fra origine sovranaturale ed origine naturale o razionale della verità; conviene perciò appunto non porsi pregiudizialmente al di qua di tale distinzione, ma indagarla nel suo farsi e nel suo evolversi, appunto come una tipica dottrina del pensiero cristiano; per questo tutte le più tipiche dottrine teologiche, o considerate tali normalmente, quali, ad esempio, la dottrina della trinità, la dottrina della natura di Cristo ecc., sono dottrine filosofiche non fosse altro per il fatto che il pensiero è chiamato a dare ad esse un fondamento diverso da quello considerato più propriamente filosofico ed è spinto a considerarle secondo una determinata interpretazione dei testi sacri. Anziché dunque collocare le cosiddette questioni teologiche su un terreno diverso da quello delle questioni chiamate filosofiche, conviene esaminare l'origine filosofica della distinzione fra filosofia e teologia; proprio in quanto tale distinzione è il risultato d'una dottrina e d'un pensiero essa assume veste filosofica; ed in questo senso appunto si può dire che filosofia e teologia non possono differenziarsi nell'ambito del pensiero cristiano. Certamente non si può fare confusione tra teologia e religione; così



l'esperienza religiosa cristiana non può identificarsi senz'altro colla teologia cristiana; l'esperienza religiosa non è tutta riconducibile al mondo delle dottrine; così essa non è tutta riducibile all'ambito della teologia o della filosofia.

Coloro che ritengono che soltanto nel II secolo dell'era cristiana si possa riscontrare l'esistenza d'una filosofia del cristianesimo, giustificano la loro asserzione col rilevare che soltanto allora si ebbe l'incontro dell'esperienza cristiana colla filosofia greca, nella persona di quei cristiani che vennero al cristianesimo dopo esser passati attraverso una organica formazione filosofica secondo la tradizione greca. Ma in questo modo di pensare si nasconde un equivoco. Che un incontro formale fra esperienza cristiana e pensiero greco si sia avuto nella forma e nel tempo indicati da questo atteggiamento si può senz'altro accordare; ma non si può accettare pacificamente che, prima del suo incontro colla filosofia greca, il cristianesimo non abbia pensato, non abbia formulato delle teorie atte a chiarire e ad approfondire la propria esperienza; quasi che alla filosofia greca spettasse in forma esclusiva il compito di ridestare il cristianesimo alla riflessione, quasi che la filosofia greca detenesse il monopolio del pensato e del pensabile. Non v'è dubbio circa la dipendenza del cristianesimo dal giudaismo, oltre che da tutta la tradizione religiosa ebraica ad esso antecedente; ebbene, non si può affermare che in questa amplissima esperienza religiosa sia mancata la funzione del pensiero come teorizzatore, che quindi tutta la tradizione ebraico-giudaica debba intendersi alla luce d'una pura esperienza religiosa, priva di elementi dottrinali veri e propri. Ed è ben ovvio che il pensiero cristiano abbia tratto spunto dalla tradizione del pensiero ebraico-giudaico, ancor prima che dalla tradizione del pensiero greco, in quanto tale; d'altra parte, è anche noto che il pensiero greco esercitò un influsso rilevante nella stessa compagine della religiosità ebraico-giudaica, prima ancora che questa potesse esercitare a sua volta un influsso preciso sulla formazione del pensiero cristiano. Per queste buone ragioni, non pensiamo che sia storicamente consigliabile considerare il cristianesimo isolato nella sua pura empiricità

religiosa, in attesa che l'incontro col pensiero greco gli consentisse di muovere i primi passi nel mondo del pensiero. Ogni esperienza infatti ha la possibilità di muovere verso il pensiero e la dottrina; l'esperienza religiosa cristiana non dovette mancare di questa possibilità. Comunque, limitatamente al nostro compito di storici della storiografia filosofica cristiana, dobbiamo estendere la nostra considerazione alla filosofia del cristianesimo nella sua completezza, quindi a tutte le dottrine avanzate dal cristianesimo nel corso della sua formazione, siano dottrine attinenti a Dio o all'uomo, dottrine più propriamente teologiche o meno; e si tratterà appunto di fermare l'attenzione su quelle, di tali dottrine, che esprimano qualche teoria intorno alla spiegazione dell'esistenza di altre dottrine precedenti quella cristiana; verrà in luce così la storia dei modi o criteri diversi coi quali il pensiero cristiano ha ritenuto di prendere atto dell'esistenza storica di dottrine diverse, viste in funzione della sua propria verità.

### >3. *Il Cristianesimo e la storia*<